



# Apprendre à philosopher avec Nasreddin Hodja

Par Oscar Brenifier et Isabelle Millon

## Sommaire

<b>Introduction</b> : <i>Nasreddin Hodja, un maître de la vie négative.....</i>	<i>p3</i>
<b>1/ Être le premier</b> : <i>Concurrence et singularité.....</i>	<i>p12</i>
<b>2/ Où est la vérité ?</b> : <i>Logique et conviction.....</i>	<i>p18</i>
<b>3/ Le miroir</b> : <i>Réalité et déception.....</i>	<i>p24</i>
<b>4/ La honte</b> : <i>Regard d'autrui et conception de soi.....</i>	<i>p30</i>
<b>5/ La vérité ou la mort</b> : <i>Parole descriptive et parole performative..</i>	<i>p36</i>
<b>6/ Les bons et les mauvais</b> : <i>Morale et jugement.....</i>	<i>p43</i>
<b>7/ Rusé</b> : <i>Ruse et intelligence.....</i>	<i>p50</i>
<b>8/ Le dindon</b> : <i>Parole et pensée.....</i>	<i>p59</i>
<b>9/ Le troc</b> : <i>Rhétorique et confusion.....</i>	<i>p65</i>
<b>10/ Le bédouin</b> : <i>Confiance et aveuglement.....</i>	<i>p74</i>
<b>11/ Dialogue de sourds</b> : <i>Écoute et subjectivité.....</i>	<i>p82</i>
<b>12/ Turban</b> : <i>Apparence et identité.....</i>	<i>p91</i>

# Nasreddin Hodja, un maître de la vie négative

## A- LA VOIE NÉGATIVE

Au début du dialogue *Hippias mineur*, se tient une discussion entre Hippias et Socrate, sur la question de savoir qui est le meilleur des héros de l'Illiade, entre Ulysse et Achille. Le problème est centré sur le problème du mensonge, et Hippias prétend qu'Achille est un homme meilleur parce qu'il ne ment pas, contrairement à Ulysse, malin et rusé, qui n'hésite pas à prêcher le faux. À un moment donné de la discussion, Socrate montre qu'Achille fait aussi certaines déclarations qui ne sont pas vraies, et Hippias utilise alors comme défense de son héros l'argument qu'il ne le fait pas de manière consciente : il a simplement changé d'idée, il est tout à fait sincère. Un débat que Socrate conclut en prétendant qu'Odyssée est meilleur qu'Achille, car lorsqu'il ment, il sait très bien qu'il ment, il connaît donc la vérité mieux qu'Achille.

Nous aimerions utiliser cet exemple d'un texte classique de la philosophie pour introduire ce que nous nommons la « via negativa » — chemin négatif — de la pratique philosophique. Nous l'appelons « via negativa » à l'instar du concept traditionnel utilisé en particulier en théologie, communément employé pour cerner par exemple la nature de Dieu – inconnaissable - à travers la négation de ce qu'il n'est pas. Ainsi Socrate défend le mensonge de manière à défendre la vérité, de manière efficace et réelle, avec la même ironie qu'il clame sa propre ignorance comme stratégie d'enseignement. Mais si l'on regarde bien, cette voie négative est identique à celle que l'on rencontre de façon plus joueuse chez le clown, l'acteur, l'écrivain, le caricaturiste, l'humoriste etc. Tous ces modes d'expression, fort communs, décrivent ou mettent en scène certains schémas, comportements, caractères et situations comme une façon de les dénoncer et de prôner manifestement l'opposé de ce qu'ils représentent. Ainsi, le prétentieux, l'égoïste, l'hypocrite ou n'importe quel

autre défaut sera présenté de telle façon, ridicule, grossière ou exagérée, afin que cette mise en scène critique évidemment ceux qui sont affectés par ces défauts, de manière à encourager la qualité qui leur est opposée. À travers cette exposition psychologique, nous entendons l'injonction socratique : « Connais-toi toi-même ».

Un aspect intéressant et porteur de cette démarche est l'importance du « non-dit ». Dans ces diverses modalités d'expression, l'auteur laisse une place énorme à l'ambiguïté et beaucoup d'espace à la liberté de penser, étant donné qu'il ne sature pas le sens ; il permet de multiples représentations et interprétations et nous saisit l'esprit par le biais de cette ambiguïté. Ainsi l'émergence de la comédie en Europe au moment de la Renaissance est un exemple de l'apparition d'une liberté de critiquer, à la fois la société et le pouvoir en place, octroyant par conséquent la permission de penser. Or, ce qui autorisait le bouffon de la cour à jouer son rôle de critique, y compris du pouvoir ou du roi, sans être puni, était précisément la dimension ludique de la parole, la puissance de l'ambiguïté, et de là l'importance des jeux de mots, l'art de jouer joyeusement avec le sens. Des critiques impitoyables sortaient de la bouche du fou, mais d'une manière subtile et indirecte, de telle sorte que si quelqu'un se sentait offensé, il se révélait lui-même et devenait la risée de tous. La dimension baroque où le monde et la scène devenaient une entité unique, chacun d'entre nous devenant le spectateur distant et critique de lui-même, est une bonne illustration de ce principe général.

## **1- Philosophie et anti-philosophie**

Néanmoins, la théologie négative est plutôt mystique, la comédie n'est qu'un simple spectacle, alors que la philosophie est supposée relever d'un ordre plutôt « scientifique » : elle se fonderait sur la raison, la logique, la démonstration, tentant d'élaborer un système cohérent où par conséquent

l'ambiguïté, les insinuations, les allusions, l'exagération et autres « ficelles littéraires » ne sont pas vraiment les bienvenus. Nous pouvons ici nous rappeler les leçons de Hegel sur Platon, où le simple fait que Platon raconte une histoire comme le *Mythe de la caverne* signifie à ce moment-là pour Hegel que son prédécesseur ne produit pas un discours philosophique. La philosophie peut seulement être rationnelle et conceptuelle, et cet héritage hégélien modifiera définitivement la face de la philosophie. Par conséquent, l'image du philosophe, comme la nature de ses productions, tendra à être prudente, sérieuse ou directe, plutôt que péremptoire, indirecte ou drôle.

Mais on pourra rétorquer que ce discours rationnel et moral, habituel, est simplement le discours du confort, de la complaisance et de la convention, celui de la bonne conscience, celui du philosophiquement correct. C'est ce que Nietzsche critique comme la « petite raison », en opposition à la « grande raison » qu'incarne la vie, ou lorsqu'il dénonce le concept illusoire de la conscience humaine. Bien que cette tendance de la « philosophie négative » n'est pas celle qui est hégémonique – elle est même largement minoritaire – , elle persévère dans l'histoire de la pensée comme le sempiternel « autre » de la philosophie : son frère ennemi, son ombre et son contempteur.

Cette tendance minoritaire de la philosophie, cette anti-philosophie, qui souvent tente de montrer et choquer, davantage qu'elle ne prétend dire et expliquer, apparaît très tôt au cœur de la philosophie elle-même, de manière visible, par exemple dans le caractère de Socrate et son ironie dévastatrice, cette forme de discours qui dit le contraire de ce qu'il affirme. Quelle plaisanterie historique nous avons là avec ce Socrate, que nous reconnâtrons comme la figure historique d'un père de la philosophie, son héros et son martyr, alors qu'il s'agit de quelqu'un qui prêche le faux pour savoir le vrai, et même pire, quelqu'un qui montre que nous sommes condamnés au mensonge, à l'errance et au vraisemblable, puisque la

vérité ne peut pas être connue. Il serait paraît-il le père de la rationalité, par son travail sur le concept. Pourtant, il devait nécessairement être tué, lui qui prêchait une anti-logique, par exemple dans le dialogue de Parménide où chaque proposition et son contraire sont à la fois défendables et indéfendables.

Le cynique, avec son absence totale de respect pour chacun et pour tout le monde, fournit dans ce contexte un autre exemple historique intéressant : il est le cas plutôt rare d'une école philosophique dont le nom est même utilisé comme une condamnation morale. Il en va de même avec le nihilisme, bien que Nietzsche essaiera de montrer que contrairement aux apparences, les nihilistes ne sont pas ceux qui apparaissent ainsi aux yeux du commun des mortels. Or ce que le cynisme et le nihilisme indiquent tous deux, ce qu'ils ont en commun avec la méthode socratique, est leur puissance de démenti, leur grande capacité corrosive. Ce n'est pas tant le lieu pour apprendre, mais celui pour désapprendre. On ne doit pas enseigner les principes, mais au contraire corrompre ces principes de façon à pouvoir penser. Dès lors la connaissance est perçue en opposition à la pensée : la connaissance est conçue comme une possession d'idées fixes qui cristallise, rigidifie et stérilise le processus mental. La principale tâche du maître, si maître il y a, est de défaire ou de casser les nœuds que la connaissance constitue et impose, de saper un savoir caractérisé comme opinion — opinion commune ou opinion éduquée, comme Socrate les distingue — de façon à libérer l'esprit et permettre à la pensée de penser. À l'instar des pratiques orientales telles que le Zen, ce qui est nécessaire est de court-circuiter les chemins usuels ou imposés de la pensée, de les saisir à travers un effet choc, au moyen de paradoxes conceptuels, d'analyse critique ou de certains comportements « étranges », qui devraient produire avec un peu de chance quelque illumination si le sujet n'est pas trop obtus. Et quand l'esprit s'éveillera à lui-même, il saura où aller, puisque l'esprit est

naturellement destiné à penser, sauf lorsqu'il est entravé dans son activité naturelle par quelque obstacle insidieux et tenace.

## **2-Méthodes**

« Ce n'est pas le doute qui rend fou, c'est la certitude » dit Nietzsche. Même si l'interpellation abrupte nietzschéenne n'est définitivement pas le questionnement laborieux socratique, tous les deux sont d'accord sur l'idée que l'esprit de chacun ne doit pas être emprisonné dans ses propres pensées. Les pensées que nous entretenons constituent des fourches caudines qui nous empêchent d'avoir d'autres pensées, particulièrement lorsque ces pensées sont des sortes de principes généraux rigides qui déterminent ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Cela trouve un écho chez Heidegger, quand il écrit : « Ce qui donne le plus à penser à notre époque qui nous donne beaucoup à penser est que nous ne pensons pas encore ». Aussi devons-nous devenir étranger à nous-même pour pouvoir penser, tout comme nous devons nous aliéner pour pouvoir être.

La façon dont Socrate opérait ce choc cognitif se faisait à travers le questionnement poussant l'interlocuteur à découvrir sa propre incohérence et ignorance, procédé qui permettait à la personne de donner naissance à un nouveau concept : la maïeutique. Pour Héraclite, la lutte des contraires engendre l'être, aussi l'émergence de ces contraires par des aphorismes nous permet de penser et d'être. Pour les cyniques, l'homme est si profondément retranché dans les conventions que la seule voie pour l'amener à penser est de se conduire envers lui de la façon la plus abrupte : en insultant tout un chacun, en mangeant sur le sol ou avec les mains, en se promenant tout nu ou en vivant dans un tonneau, en prétendant que les hommes ne sont pas des hommes etc. Toutes ces postures théâtrales devraient affecter l'esprit individuel plus que n'importe quel discours ne le ferait. En Extrême-Orient, le maître produirait un

étrange paradoxe, ou agirait de manière étrange, et l'élève devrait méditer par lui-même sur le sens de ces « incongruités », sans qu'aucune explication ne lui soit donnée a priori. Et dans certaines écoles, le maître n'hésiterait pas à devenir violent de façon à produire l'effet « pédagogique » souhaité. Une perspective plutôt irréfléchie qui vient comme une répugnance pour ceux qui pensent que la pratique philosophique est destinée à mettre chacun à l'aise ou à rendre heureux ! Et une posture effectivement très « a-éthique » puisque l'individu ne constitue pas davantage – comme chez Kant - sa propre fin : il est l'instrument principal – et l'obstacle - de la vérité.

## **B- LE CAS DE NASRUDDIN HODJA**

Il est différentes raisons pour lesquelles, parmi nombre d'exemples de la voie négative ou de personnalités prestigieuses antiphilosophiques, Nasruddin Hodja mérite d'être plus particulièrement remarqué.

La première raison est qu'il n'a sans doute pas existé comme une personne réelle. Or bizarrement, une des conditions de ce type d'enseignement est précisément de développer la capacité d'une personne à cesser d'exister : apprendre à mourir, déjà symboliquement. Bien que réalité anthropologique ou culturelle, Nasruddin est sans doute un mythe plus qu'autre chose, même si dans la ville de Akshehir (Anatolie) en Turquie, on prétendra vous montrer la tombe où il a apparemment été enterré en 1284. Si un tel être historique a existé, il fut seulement à l'origine – en tant que personnage ou en tant qu'auteur ?- d'un certain type d'histoires, aux variations innombrables. Le héros de ces nombreux contes, amusants et absurdes, rencontre diverses situations, il peut être alternativement un paysan, un imam, un batelier, un prédicateur vagabond, un médecin, un conseiller du roi, un enseignant, ou un juge, il peut ne pas avoir de femme, avoir une femme, deux femmes, de temps à autre il pratique l'homosexualité, mais plus concluant encore sur l'aspect



mythique de son existence est le fait qu'il est souvent représenté comme le bouffon de Tamerlan, alors que cet Émir a conquis la Turquie à la fin du XIVe siècle. Comme Ulysse, Nasreddin est à la fois personne et tout le monde, il représente une tradition — orale et écrite — plus qu'un personnage spécifique, et de cette source vive il tire sa force, car il est une école de la vie davantage qu'un héros figé ou un opus pétrifié, nature polymorphe qui est plus conforme à son être symbolique. Même son nom change, puisque dans sa renommée autour de la Méditerranée, il en viendra à porter par exemple le nom de Djeha dans les pays du Maghreb, Afandi en Chine, Nastradhin Chotzas en Grèce, et Hersch'le en Israël. D'ailleurs, son nom original turc Nasruddin est très commun dans cette partie du monde : il signifie « gloire de la religion », Hodja renvoyant au vague titre de « maître ».

La seconde raison pour laquelle nous l'avons choisi est l'aspect populaire de ce personnage et de ce que l'on raconte à son propos. Ses histoires sont simples et racontées facilement, elles séduisent par leur humour et font de lui un héros folklorique : amusantes et vivantes, elles sont efficaces et pédagogiques. En écoutant ces anecdotes, chaque auditeur entendra et comprendra ce qu'il peut, avec ses propres moyens, un phénomène qui est intéressant à observer lorsque l'on raconte ces divers contes à différents publics. Les réactions aux différents contextes, aux allusions, aux degrés de subtilités, au concret et à l'absurdité, révéleront plus que bien des mots l'auditeur que l'on est et comment l'on pense. Même l'incompréhension d'une histoire sera utile, puisqu'elle renverra chacun à sa propre ignorance ou à son aveuglement. Cette dimension populaire est à la fois ce qui a incité de nombreux auteurs anonymes à contribuer à cette œuvre, et ce qui a assuré à cette œuvre vivante son extension et sa pérennité.

La troisième raison est la largeur du champ couvert par ces histoires, précisément parce qu'elles représentent plus une tradition qu'un auteur

particulier. Questions d'éthique, de logique, d'attitudes, de problèmes existentiels, de problèmes sociologiques, de problèmes maritiaux, de problèmes politiques, de problèmes métaphysiques : longue est la liste des problèmes ou paradoxes variés posés à la personne qui entre en contact avec cette masse de pensée critique. La légèreté apparente de certaines histoires révèle et cache une profonde compréhension de la réalité de l'être, même si on peut facilement se cantonner à une saisie extérieure et superficielle. Et si le philosophe « classique » prétend que la conceptualisation et l'analyse — comme celle à laquelle nous nous livrons dans le présent texte — sont nécessaires pour constituer le philosophe, on peut aussi bien rétorquer que cette formalisation du contenu accomplit une fonction stérilisante et donne l'illusion de la connaissance. Mais laissons pour une autre occasion le débat sur la nature et la forme de la philosophie. Néanmoins, en guise d'information contextuelle, mentionnons la relation de Nasruddin à la tradition soufie, partie prenante dans la transmission des histoires de Nasruddin, en n'oubliant pas que ce dernier est à la fois le contemporain et le voisin du grand poète mystique Rumi.

La quatrième raison est la personnalité terriblement provocatrice de ce mythe vivant. À un moment où le politiquement ou le philosophiquement correct essaie de promouvoir l'éthique et la « bonne conduite » pour vernir la brutalité civilisée de notre société, Nasruddin peut être très utile, puisqu'il est doté de tous les principaux défauts. Il est tour à tour menteur, lâche, voleur, hypocrite, il est égoïste, vulgaire, grossier, paresseux, radin, peu fiable et impie, mais plus particulièrement c'est un idiot et un imbécile, tout à fait accompli. Mais il offre généreusement tous ces traits de caractère grotesques au lecteur, qui se verra lui-même comme dans un miroir, plus visible dans sa difformité, dans son exagération. Il nous invite à examiner, à accepter et à apprécier l'absurdité en nous-même, le néant de notre être personnel, comme une voie pour libérer notre esprit et notre existence de toutes ces prétentions qui sont destinées à nous procurer une bonne conscience, mais qui plus

que tout nous incite compulsivement aux mensonges personnels et sociaux. Sa façon d'être porte un coup terrible et approprié à l'idolâtrie du soi, si caractéristique de notre culture moderne occidentale, à notre quête factice et permanente d'identité et de bonheur. À travers ses « petits mensonges » atroces, Nasruddin nous aide à mettre au jour sous une lumière crue l'énormité de nos « gros mensonges ». Et petit à petit, nous préférerions presque prendre la place de son meilleur et éternel ami : son âne.

Mais abrégeons cette analyse globale de façon à raconter et commenter quelques plaisanteries classiques de Nasruddin Hodja, à partir desquelles nous pourrions trouver un sens à ces histoires incongrues et voir l'intérêt de son contenu philosophique à travers ses implications au quotidien. En sachant tout de même que la dimension philosophique explicite a souvent été occultée par la simple dimension narrative. Néanmoins, l'hypothèse qui s'impose ici consiste à penser qu'à travers le plaisir de cette *vis comica*, passe une perception intuitive du problème, sorte de transmission d'une sagesse aussi populaire que profonde.

## 1) Être le premier

### *Concurrence et singularité*

*En début d'après-midi, tandis que tout un chacun fait une sieste derrière les rideaux fermés, Nasreddin se tient debout au beau milieu de la place principale, transpirant sous un soleil de plomb. Un voisin qui passait par cet endroit désert est fort intrigué en l'apercevant. Il lui demande ce qu'il fait là, risquant une insolation, alors que tout semble mort.*

*Nasreddin répond : « Tu as tout à fait raison. Mais au cas où quelque chose se passerait, je veux être là le premier. »*

## **ANALYSE**

### **Anxiété**

Dans cette histoire, Nasreddin fait figure d'un anxieux, d'une manière certes caricaturale dans ce contexte particulier, mais une figure cependant tout à fait réaliste dans sa généralité. Il s'agit d'une anxiété particulière, qui anime les personnes par exemple dans le cadre de leur travail, les fratries lorsqu'elles comparent leurs succès respectifs, ou les parents face au statut de leurs enfants en classe. Cette anxiété est liée à autrui, à la concurrence, à la comparaison. Elle relève de ce que l'on peut nommer « envie », ce sentiment de jalousie à l'égard de ce qui appartient à autrui, de ce qui relève d'autrui, ou de ce qu'autrui pourrait nous prendre, quand bien même nous ne le détenons pas ou même ne pourrions pas le détenir. Il s'agit d'une anxiété on ne peut plus étrange, car si autrui n'était pas là, s'il n'existait pas, elle n'aurait pas lieu d'être. Ainsi cet « autrui » prend la figure d'une menace, il est un concurrent permanent, et de plus il nous inquiète parce qu'il engendre en nous des besoins qui n'existeraient pas si cette ombre ne rodait en permanence autour de nous. Car « autrui »

nourrit tous les fantasmes. Il n'est qu'à voir comment les magazines sur les puissants, les riches et les célèbres remportent un franc succès, par le fait qu'ils fascinent les lecteurs en attisant leur convoitise. Ils sont à la fois admiratifs, envieux et voyeurs, ils se réjouissent des déboires professionnels et sentimentaux de ces stars ainsi mises en scène. Plus près de nous, bien des disputes entre amis et surtout en famille sont liées à ces enjeux de comparaison mutuelle, quasi instinctifs.

Cette envie prend une forme particulière, tout à fait courante : être le premier. « Être leader », dit-on dans le monde de l'entreprise, statut tout à fait désirable et admirable. « Vouloir être le premier » est une tendance, un motif ou une réaction tellement courante dans le fonctionnement quotidien, qu'on ne se pose même plus la question de savoir ce qui motive un tel fonctionnement, quelle en est sa nature. Si ce n'est être le premier, il s'agit en tout cas d'être le meilleur, ou d'être là avant les autres. Quand bien même le système scolaire a voulu officiellement abandonner le principe du classement des élèves, il existe toujours un échelonnement, qui va du plus apte au moins apte, du supérieur à l'inférieur, de l'élite à la plèbe. Le classement des « meilleures universités » en est un bon exemple.

On pourrait justifier une telle attitude par notre nature animale, puisqu'il s'agit de survivre dans un monde où règne la compétition, la survie du plus apte ou du plus fort. Et après tout, pourquoi pas ? Cela suscite de l'émulation, une motivation comme une autre. Néanmoins, comme toujours dans les histoires de Nasreddin, il s'agit de mettre en scène l'excès : de nous montrer comment un comportement compulsif peut s'avérer insensé, en utilisant la démonstration par l'absurde. Le but d'une telle prise de conscience est de nous renvoyer à la modalité instinctive, inconsciente et déterminée de ces fonctionnements, pour lui opposer en filigrane la dimension culturelle, intellectuelle ou morale, qui pourrait s'en libérer. Une telle réflexion est censée par image miroir nous faire envisager la dimension de libre arbitre et d'autodétermination de nos

actions, qui nous permettraient d'agir de manière délibérée et non compulsive. Mais au-delà de l'absurdité d'un tel comportement, on se demandera tout de même dans quelle mesure se comparer aux autres a réellement du sens. Surtout pour ceux qui sont obsédés par l'idée de « ne rien rater », ou de ne jamais être « hors du coup », et qui oscilleront en permanence entre le regret et l'inquiétude.

## Comparaison

« Comparaison n'est pas raison », affirme l'adage. Tout d'abord parce que la comparaison utilise des critères relatifs, et non absolus, ce qui la rend moins objective, plus partielle et plus partielle. On convoque le singulier ou le particulier, et non le général ou l'universel, ce qui nous fait tomber dans le piège du mauvais infini, discutable jusqu'à plus soif, car le réel devient ainsi inépuisable. Nous nous cantonnons toujours à la perspective particulière. Ainsi l'enfant qui explique que ses mauvaises notes sont moins mauvaises que celles de certains de ses camarades, certes tente d'atténuer la « douleur parentale », mais il n'en reste pas moins vrai que les notes sont mauvaises. L'expression « Je préfère ça à... » est une manière courante d'utiliser la comparaison comme justification. Quant aux expressions du type « Il vaut mieux entendre cela que d'être sourd », elles ironisent sur le même type de structure, pour dire l'inverse, c'est-à-dire critiquer plutôt que de justifier. Certes, le relatif peut servir de critère, la comparaison peut avoir un contenu substantiel. Par exemple, pour indiquer une distance ou une taille, c'est un moyen pratique de faire passer une information : « plus petit qu'une main, plus grand qu'un doigt ». Et dans le domaine du sport, ou de tout accomplissement, on pourra s'extasier pour ce qui n'a jamais été fait, on admirera « le premier », celui qui établit des records. Car ici l'absolu n'a pas de sens, seul le relatif est un indicateur digne de ce nom, puisqu'il s'agit en soi de compétition. De plus, pour mieux appréhender le monde qui nous entoure,

nous avons souvent besoin de nous appuyer sur des rapports concrets avec la réalité connue par nous-même et par tout un chacun, aussi comparons-nous. L'analogie est une autre manière par laquelle la comparaison fait office de raison. Mais il faut néanmoins examiner en quelles proportions l'analogie opère, analyser de manière critique si elle n'est pas superficielle, fantaisiste ou grotesque, comme le montrent les balbutiements historiques de la science, les syllogismes artificiels ou les arguments spécieux des charlatans. Ainsi en va-t-il du très populaire « toi aussi » ou « toi non plus », cet argument fallacieux qui sert tout simplement à décrédibiliser l'interlocuteur et à le faire taire, sans pour autant prouver quoi que ce soit sur le contenu de la parole ou du geste initial apparemment critiqué. Dernier point, la comparaison empêche de voir la réalité intrinsèque d'une chose ou d'un être, sa réalité ou sa beauté, en les comparant à des modèles censés capturer une sorte d'absolu. Bien des personnes agissent ainsi envers elles-mêmes, obsédées par leurs propres défauts, en se comparant à un idéal abstrait ou à une autre personne censée incarner cet idéal. C'est aussi le cas dans bien des couples, où l'on compare son conjoint, souvent de manière inconsciente, à une sorte de perfection qui ne peut que réduire l'autre à un manque caractérisé.

La raison est pacifique, rassérénée et joyeuse, la comparaison est malheureuse, agitée et craintive : crainte de gagner et crainte de perdre, car comme au casino, on ne gagne en définitive jamais. La comparaison est en manque permanent, elle ne donne qu'une impression fugace de plénitude, en jouant sur notre besoin de certitude. Elle n'est qu'un moyen, pas une fin : en soi elle est finalement peu intéressante, peu substantielle. Certes elle console, sans toujours le dire, mais comme toute consolation, elle est illusoire. Car la comparaison souffre de trois problèmes fondamentaux. D'une part elle relève de ce « plus et moins » que dénonce Platon, qui est glissant, relatif, et qui ne va pas à l'essence des choses.

D'autre part, elle engendre un système de concurrence, qui nous met à mal par rapport à autrui. Enfin, elle enferme la réflexion dans un cadre donné, déterminé et existant, sans envisager de perspective plus large. Ainsi en va-t-il de Nasreddin, pour qui la « grand » place du village sature son espace mental, là où il situe cet « inouï » qui pourrait arriver, dont il veut être partie prenante, plus que tout autre, car avant tout autre. Obsédé par cette concurrence, obnubilé par la menace d'autrui, il ne voit plus le vide ou le néant que représente cette grand-place.

## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Pourquoi Nasreddin veut-il être le premier ?
- Nasreddin s'intéresse-t-il à autrui ?
- Pourquoi Nasreddin est-il prêt à souffrir ?
- Pourquoi le passant est-il surpris ?
- Qu'est-ce qui pourrait se passer d'intéressant sur la place ?
- Que représente la place du village dans cette histoire ?
- Que craint Nasreddin pour lui-même ?
- Nasreddin est-il rationnel ?
- Qu'est-ce qui distingue Nasreddin de ses concitoyens ?
- Quelle vision du monde représente ici Nasreddin ?

### *Réflexion*

- Pourquoi est-ce important d'être le premier ?
- Qu'est ce qui pose problème dans le désir d'être le premier ?
- Pourquoi nous soucions-nous d'autrui ?
- La souffrance peut-elle être une fin en soi ?
- Pourquoi faisons-nous des hypothèses ?



- Pourquoi privilégions nous parfois l'hypothétique plutôt que la réalité immédiate ?
- La concurrence est-elle un facteur de progrès ?
- Est-ce utile de se comparer aux autres ?
- Le désir de compétition est-il inhérent à l'être humain ?
- L'inquiétude est-elle une valeur positive ?

## 2) Où est le chat ?

### *Logique et conviction*

*Comme souvent, Nasreddin a faim. Aussi passe-t-il chez le boucher acheter de la viande.*

*- Vous me donnerez deux bons kilos de gigot d'agneau, demande-t-il.*

*Une fois rentré à la maison, il remet le paquet à Leyla, son épouse, en lui recommandant de lui préparer sans plus tarder son plat favori. Pendant ce temps, il part se promener sur la place, mener ses affaires.*

*Tandis que le plat mijote, quelques amies de Leyla passent par là, s'assoient pour discuter, puis attirées par l'odeur du ragout, lui demandent si elles peuvent le goûter. Le trouvant délicieux, flattant les talents culinaires de Leyla, elles en redemandent et celle-ci ne peut résister. Finalement, tout le chaudron y passe.*

*Lorsque Nasreddin rentre, affamé, se frottant les mains à l'idée du festin qui l'attend, il s'assied et attend. Leyla ne sait trop quoi lui dire.*

*Finalement, elle prend un air éploré et se met à geindre de manière incompréhensible. Inquiet, Nasreddin demande des clarifications, et l'épouse éplorée explique que pendant qu'elle avait le dos tourné, le chat s'est empressé de manger toute la viande. Nasreddin la regarde d'un air un peu ahuri, puis regarde le chat qui somnole tranquillement sur le bord de la fenêtre.*

*- Apporte-moi la balance, demande-t-il.*

*Il pèse le chat : à peine plus que deux kilos. Il regarde alors sa femme dans le blanc des yeux et lui demande :*

*- Dis-moi, femme astucieuse, si c'est le chat que je tiens là, où se trouve donc la viande ? Et si c'est la viande que je tiens là, alors où se trouve donc le chat ?*

## **ANALYSE**

### **Logiques**

En grec ancien, on utilisait le même terme, « logos », pour exprimer les deux termes français « parole » et « raison ». Bien entendu, on se posera la question sur la légitimité d'une telle homonymie, que le développement linguistique a fini par refuser. Car si la culture grecque partait du principe de l'harmonie des choses et des êtres, cette vision du monde en Occident, puisqu'elle s'est quelque peu interrompu avec le schéma chrétien, en général plus tragique. En dépit de tentatives philosophiques comme celle de Hegel pour réduire la fracture de l'être, notre pensée penche plutôt vers la différence, vers l'opposition, ce que le philosophe allemand, partisan de l'identité, relègue du côté de la « conscience malheureuse », qui comprend aliénation, angoisse et nostalgie. Ainsi la culture philosophique moderne, matinée de psychologie, en particulier le post-modernisme, prend partie pour une parole subjective, dans toute sa dimension arbitraire, subjective et particulière, pétrie d'intentions personnelles. La rationalité prend dès lors une forme extérieure et contraignante, ce qui est la manière dont bien souvent nous la vivons : elle nous impose une réalité qui nous frustre et nous inhibe, en particulier en ce qui a trait à la connaissance de notre identité et pour jauger la valeur de nos actions. Quand bien même l'éthique permettrait de transcender cette subjectivité, elle tombe souvent hors de la sphère du discours rationnel, par exemple à travers le concept d'intersubjectivité, qui permet uniquement de border ou de relativiser une subjectivité donnée grâce à une autre. Ou alors la rationalité prétend se fonder sur l'objectivité d'un savoir, sur une expertise, où la pensée critique ne joue plus un rôle moteur, puisqu'il s'agit d'un discours d'autorité.

Que se passe-t-il dans le dialogue entre Nasreddin et son épouse, qui au-delà d'un dialogue de couple représente surtout la fracture interne de la

pensée ou de l'être ? Certains pourront trouver en effet à redire sur la distribution des rôles dans cette affaire, entre le mari et la femme, qui pourrait sembler quelque peu stéréotypée ou sexiste, mais invitons le lecteur à voir là plutôt deux archétypes, deux facettes de l'âme humaine, que chacun d'entre nous observera en lui-même. Nasreddin n'est pas un être de pure rationalité, il a simplement accès à la banalité du sens commun. Dans cette histoire comme dans bien d'autres, il est animé principalement par ses désirs, par sa propre inertie, par ses craintes. Dans ce cas-ci, il a faim, et c'est la faim, ce désir primaire, ce besoin premier, qui est au cœur de cette histoire. C'est aussi cette faim qui causera la « perte » de Leyla, puisque là se trouve le mobile du « crime », chez ses gourmandes amies. Néanmoins, Nasreddin sait passer sur un autre registre lorsque vient le moment de sortir de la subjectivité. Ainsi, lorsque son épouse visiblement embarrassée lui raconte une histoire qui ne tient pas debout, il ne se fâche pas, il ne la contredit pas, il lui pose simplement un problème logique. On retrouve ici le principe de Hegel, comme quoi « ce qui est réel est rationnel, ce qui est rationnel est réel ». L'argument implicite de Nasreddin démontre par l'absurde que Leyla dit n'importe quoi. Or le présupposé de cet argument est justement que l'ordre du monde est nécessairement logique, qu'il est conséquent et non inconséquent, qu'il opère selon le principe de raison suffisante, selon lequel rien n'arrive sans raison ni cause, ce qui rend les événements quelque peu prévisibles, dans la mesure où l'on en connaît et comprend les causes, cela s'entend. Aussi, une fois que cet argument logique est énoncé, l'histoire s'arrête : on présuppose que Leyla n'a plus rien à dire, qu'elle ne peut plus rien dire. Lorsque s'impose la logique, lorsque prévaut le principe de réalité, la subjectivité s'efface, elle se tait, ou elle devrait se taire. Bien que dans la vie courante ce soit loin d'être le cas. Sans doute qu'une « véritable » Leyla aurait pu jurer que ce qu'elle disait était vraie, qu'elle ne mentait pas, qu'elle ne comprenait pas que son mari refuse de la croire, elle aurait peut-être même versé quelques larmes en se plaignant d'un mari aussi dur, injuste, cruel et incompréhensif. Nous

avons tous au fond de nous ce noyau solide de subjectivité qui tient absolument, dur comme fer, à croire ce qu'il croit, à croire ce qu'il dit, un petit être capricieux et teigneux, capable de la plus incroyable mauvaise foi.

## **Subjectivités**

D'ailleurs, qu'en est-il du personnage de Leyla ? Comme nous l'avons dit, au-delà de la question du genre ou d'une fonction générique, elle représente la dimension réductrice, passive et impuissante de l'être : cette partie de nous qui n'arrive pas à grandir. Elle est le seul personnage de l'histoire qui ne sort pas de chez elle : elle est donc enfermée dans une pure intériorité, une réalité en dehors du réel. Elle subit le monde, que ce soit son mari ou ses amies, et lorsqu'elle doit trouver un argument pour se sortir du mauvais pas où elle se trouve, elle se présente en victime impuissante. Elle est proche de ses émotions : elle veut faire plaisir, elle souhaite plaire, elle est sensible à la flatterie, elle craint le courroux de son mari, elle perd ses moyens lorsqu'elle se sent prise en faute. Elle oscille entre la honte et la crainte. Du coup, montrant son insécurité, elle devient incapable de dire la vérité, elle préfère se réfugier dans la mauvaise foi, sans même réfléchir, car dans son esprit la survie est primordiale. Elle en vient à prononcer des énormités, tout comme les enfants, qui croient ce qu'ils disent, simplement parce qu'ils le disent, rejetant la faute sur autrui. Ainsi Leyla prend en l'occasion le pauvre chat comme bouc émissaire.

On peut accuser Nasreddin de pratiquer l'art rhétorique, d'utiliser des arguments pseudo-scientifiques, mais il faut avant tout relever son utilisation de l'ironie. Cette ironie qui exige de l'interlocuteur de s'arracher à lui-même et à sa lourdeur psychologique, afin de réfléchir et de poser un jugement critique. Pratique qui peut certainement avoir un effet dévastateur sur autrui, puisqu'il engendre une dissonance cognitive. Leyla

déjà inquiète, embarrassée des commentaires de son mari, ne sachant guère sur quel pied danser, se sent paralysée; pauvre victime qui n'a plus rien à dire. Elle ne pourrait que réitérer par ses grands dieux sa bonne foi et la véracité de ses propos, mais elle sait que cela ne peut pas fonctionner, ne peut plus fonctionner.

La « conscience malheureuse » est une expression employée par Hegel dans la Phénoménologie de l'Esprit qui désigne le sentiment de frustration et d'impuissance qu'éprouve une conscience lorsqu'elle ne correspond pas à ce qu'elle voudrait être, lorsqu'elle n'est pas reconnue pour ce qu'elle est. Elle a besoin que le monde et autrui, c'est-à-dire le réel, lui confirment sa puissance et son identité. Hegel nous décrit la lutte qui s'ensuit pour obtenir cette reconnaissance, quête cruciale à laquelle autrui fait écueil. De là l'importance de la parole, de là la dispute et le conflit, comme celui entre Nasreddin et Leyla, où chacun tente de s'imposer à l'autre par un « concours d'efficacité » entre deux stratégies. On peut dès lors comprendre que l'un comme l'autre soient dénués de scrupules dans leur argumentation, puisqu'il s'agit de vaincre. Ce n'est pas seulement la parole qui est en jeu, mais l'être, ou la vérité. En fait, à travers ces conflits, chacun vise une sorte d'au-delà de soi, une sorte d'absolu, que Hegel nomme « Esprit », un esprit universel. Aussi ont-ils besoin l'un de l'autre dans un rapport conflictuel et dialectique, sans réaliser sans doute ce besoin qu'ils vivent comme une frustration, car il leur faut dépasser leur propre individualité, dans laquelle la conscience est en fin de compte toujours malheureuse. Sans ce besoin, pourquoi auraient-ils tant besoin de se convaincre l'un l'autre ? Il leur faut bel et bien exister « pour-autrui » et pas seulement « pour-soi ». Ce n'est pas un accident si Nasreddin, si fier du pouvoir de sa raison raisonnante a épousé Leyla qui tente de survivre. Tout comme Don Quichotte et Sancho Panza, ils ne peuvent vivre tous deux l'un sans l'autre : ni à l'intérieur de nous, ni à l'extérieur.

## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Pourquoi Leyla cède-t-elle à ses amies ?
- Pourquoi Leyla invente-t-elle une histoire absurde ?
- Pourquoi Leyla se présente-t-elle comme une victime ?
- En quoi le chat est-il un bon alibi ?
- Quelle stratégie de discussion Nasreddin choisit-il ?
- Pourquoi Nasreddin choisit-il cette stratégie de discussion ?
- Pourquoi Nasreddin qualifie-t-il Leyla de « femme astucieuse » ?
- Nasreddin est-il rationnel dans cette histoire ?
- Qu'espère obtenir Nasreddin par sa « démonstration » ?
- Qu'est-ce qui distingue les deux personnages de l'histoire ?

### *Réflexion*

- Pourquoi mentons-nous ?
- Pourquoi utilisons-nous parfois des arguments outranciers ?
- La logique est-elle un bon moyen d'argumenter ?
- Quelle est la fonction de l'ironie ?
- Peut-on argumenter rationnellement avec une personne irrationnelle ?
- Doit-on toujours dire la vérité ?
- Pourquoi veut-on plaire à autrui ?
- Pourquoi se présente-t-on comme une victime ?
- Faut-il toujours écouter notre raison ?
- Y a-t-il une diversité de logiques ?

### 3) Le miroir

#### *Réalité et déception*

*En sortant de chez lui, Nasreddin remarque à terre, dans un petit tas d'immondices, un objet brillant qui attire bien entendu son regard. En fait, c'est un morceau de miroir brisé, dans lequel se reflètent quelques rayons de soleil. Il le ramasse et l'approche de son visage pour mieux l'observer. En regardant de plus près, il se voit lui-même et ce qu'il aperçoit ne lui plait pas du tout. Ces traits ridés, ce visage quelque peu congestionné, ce nez saillant, ce regard fatigué, tout cela l'afflige profondément.*

*Irrité, il rejette violemment le morceau de miroir.*

*- Hors de ma vue, chose immonde ! S'écrie-t-il. Je comprends maintenant pourquoi on t'a jetée parmi les détritrus !*

## **ANALYSE**

### **Brillant**

Ce qui brille attire le regard. Le brillant est l'une des formes principales de l'esthétique : il faut que ça brille. Bien qu'en un second temps, comme toujours en ce domaine où règne la subjectivité, l'immédiat et l'apparence, la contradiction ne se fasse pas attendre, et l'on pourra critiquer le brillant pour son côté clinquant, vulgaire, primaire, ostentatoire ou excessif. Le mat symbolisera alors le bon goût, la discrétion ou la subtilité. Néanmoins, en particulier chez les enfants, le brillant est l'une des formes première du beau. Aussi ne faut-il pas s'étonner si Nasreddin, ce grand naïf, quelque peu enfantin, ramasse un objet uniquement parce qu'il brille. Il doit trouver son bonheur dans la contemplation d'un objet aussi fascinant, qu'il veut donc posséder. Le brillant a de l'éclat, il répand une lumière vive et intense, il étincelle, luit et resplendit, et de ce fait, produit une forte impression sur l'esprit,



sur l'imagination. Le brillant est remarquable, on ne saurait l'ignorer, il s'impose au regard. C'est pour cette raison que le terme brillant est devenu le symbole ou la métaphore pour qualifier les personnes qui nous impressionnent par leur intelligence, leur créativité, leur succès ou leur habileté. Ainsi voulons-nous nous « briller », à la fois pour les qualités intrinsèques de notre personne que cette « brillance » représente, mais aussi pour la reconnaissance ou la notoriété qu'elle entraîne. D'ailleurs, la critique de la brillance de l'intellect ou de l'action peut précisément porter sur cette distinction : il s'agit de montrer, de se montrer, plutôt que de faire. On fait l'intelligent plus que d'être intelligent, on fait le malin plutôt que d'être malin : il s'agit de briller. Il s'effectue un glissement substantiel entre une réalité en soi et une quête d'apparence. Un tel basculement psychologique est tout à fait courant chez l'être humain, dans la mesure où nous cherchons à nous valoriser à travers le regard d'autrui, un regard qu'il s'agit donc d'attirer par tous les moyens possibles.

D'autre part, un certain hiatus dans le phénomène de « brillance » se produit aussi entre le sujet et l'objet. Certains objets nous paraissent brillants en eux-mêmes, ils en viennent même à symboliser le brillant, donc la beauté et la perfection, c'est-à-dire le remarquable et l'éblouissant. Il en est ainsi du soleil ou des pierres précieuses, qui nous semblent capturer dans leur être le « brillant en soi ». Le problème d'une telle représentation survient en un second temps, dans le processus de comparaison qui s'impose naturellement à notre esprit. Cet « absolument brillant » devient l'aune à laquelle nous comparons tout autre chose susceptible de brillance. Or très immédiatement, par une sorte d'égoïsme légitime et naturel, intuitivement, l'objet premier auquel nous rattacherons cet idéal est le « soi », le « je » qui passe d'un statut de sujet à celui d'objet. Car le dédoublement, la conscience de soi, est la condition même de la pensée, sujet transcendantal qui se pense empiriquement. Or c'est là que s'articule et se creuse le hiatus. Car en tant que sujet transcendantal, j'ai accès à la perfection, à la brillance, à laquelle je m'identifie promptement, par un phénomène d'adhésion. En

admirant je deviens admirable. Mais lorsque je pense objectivement au sujet empirique que je suis, plus posément en un second temps, je perçois alors un terrible décalage. La perfection du miroir me permet de réaliser l'imperfection de mon être-là, et en même temps me condamne à cette réalisation terrible de la finitude de cet être-là. Elle se trouve bien éloignée du « brillant en soi ». Le choc émotionnel qui en dérive, par comparaison, me fait entrevoir la nullité ou le néant de mon existence. C'est cette expérience terrifiante que réalise le pauvre Nasreddin. L'émerveillement face à cette brisure de miroir qui reflète la perfection aveuglante du soleil est soudain remplacée par la triste vision de son visage marqué par les défauts, les insuffisances, la laideur, les marques indélébiles du temps... La perfection du miroir, cela même qui l'avait attiré, se retourne contre lui. La fidélité de cet objet, rigoureux et simple reflet du réel, instrument de vérité, qui en premier temps flattait son regard, le heurte par sa trahison, par son injurieuse et violente intégrité. Ce petit morceau de verre grisé et poli passe du statut d'ami à celui d'ennemi juré. Nasreddin se sent floué, à la fois parce que la vision change radicalement de nature, et parce que le message envoyé devient beaucoup plus personnel. Un peu comme lorsque la contemplation d'une idée plaisante sur l'ordre du monde se tourne vers nous en nous interpellant personnellement. « Qu'en est-il de toi dans tout cela ? » nous est-il demandé. Mais nous ne souhaitons guère être ainsi apostrophé. La contemplation de l'absolu nous convient à condition qu'elle ne nous mène pas à confronter la dimension misérable et dérisoire de notre être.

## **Déception**

Nous rions de Nasreddin, sans trop savoir pourquoi, intuitivement. Il est une réflexion de Schopenhauer qui nous aidera à comprendre la drôlerie de l'affaire. « Nul ne peut voir par dessus soi, je veux dire par là qu'on ne peut voir en autrui plus que ce qu'on est soi-même ». À savoir que la chute était prévisible. A la fois la chute de la narration, ce dernier moment qui comme un point d'orgue donne sens ou profondeur au déroulement

des événements. Mais aussi la chute de Nasreddin, sa déception, sa désolation, ainsi que le mouvement de colère qui s'ensuit. « Tout ce qui brille n'est pas or », dit le proverbe. Le brillant, c'est aussi le superficiel, ce qui manque de substance, car si la perception est chargée d'effets, l'effet peut en être trompeur. Ainsi dans le domaine esthétique, comme en musique, l'aspect brillant de l'œuvre ou de l'interprétation s'opposera à la dimension poétique, plus subtile, plus riche en nuances, plus spirituelle. Mais Nasreddin est un enfant, ingénu, crédule et superficiel : il opte pour la naïveté de l'immédiat. Il n'est pas attiré par la finesse de la flore ou les délicates sinuosités du chemin, il préfère le grossier et le trivial : il opte pour la brillance, criarde et tapageuse. Comment donc pourrait-il ne pas être déçu? Quoi qu'il fasse il ne pourra que se retrouver lui-même, même lorsqu'il s'extasie devant ce qu'il n'est pas. Et là se comprend la profonde intuition de Schopenhauer, qui implique entre autres : « dis-moi ce que tu admires, je te dirai qui tu es ». Le miroir nous renvoie à nous-même, dans un mouvement dialectique où nous pouvons à la fois percevoir et transcender l'immédiat du réel, mais en retour subir la perception réductrice de notre misérable identité. On comprendra dès lors en quoi cette faculté très humaine d'alterner l'absolu et le particulier engendrera naturellement une succession d'états « maniaques » puis « dépressifs ». Le miroir est le prisme de la toute-puissance, et de cette toute-puissance, nous pouvons envisager la réduction de notre être.

En guise de conclusion, nous pouvons penser à la reine de « Blanche Neige » qui demande au miroir « Qui est la plus belle ? », en espérant que celui-ci confirmera ce qui est attendu. Mais hélas, les miroirs sont impitoyables. Et l'on peut comprendre la rage meurtrière qui anime le cœur de la pauvre femme en se voyant ainsi outragée, lorsqu'elle apprend que c'est son « ennemie jurée » qui est en fait la plus belle, naturellement. Cette colère est à la mesure de la confiance qu'elle fait à ce miroir, parfait reflet du monde, puisqu'elle ne le soupçonne guère de se tromper ou de mentir. Nasreddin, plus cynique ou plus naïf, plus complaisant peut-être, préfère douter de la valeur de son bout de verre, le

rejetant parmi les détritius. Très humain, il préfère tuer le porteur de mauvaises nouvelles. Nous n'aimons pas notre propre image, il vaut mieux en effet détruire tout ce qui pourrait s'y rapporter. La connaissance de soi est possible, mais il faut soutenir le regard cruel du miroir, quelle qu'en soit la nature. Miroir physique ou miroir spirituel, celui du regard d'autrui, il faut encore pouvoir en supporter le reflet.

## **QUESTIONS**

### *Compréhension*

- Pourquoi Nasreddin est-il attiré par l'objet brillant ?
- Qu'espérait Nasreddin en ramassant le bout de miroir ?
- Qu'est-ce qui déplaît à Nasreddin dans ce bout de miroir ?
- Pourquoi Nasreddin devient-il violent ?
- Que représente le tas d'immondices ?
- Que représente le miroir dans cette histoire ?
- Que symbolise le soleil ?
- Pourquoi Nasreddin s'écrie-t-il : « Hors de ma vue » ?
- Quel sentiment Nasreddin a-t-il vis-à-vis de lui-même ?
- Quelle est la morale de cette histoire ?

### *Réflexion*

- Pourquoi sommes-nous attiré par ce qui brille ?
- Pourquoi aimons-nous nous regarder dans un miroir ?
- Pourquoi notre apparence nous pose-t-elle problème ?
- La vérité est-elle désobligeante ?
- Pourquoi sommes-nous fasciné par l'absolu ?
- Pourquoi voulons-nous éloigner ou détruire ce qui nous déplaît ?
- Pouvons-nous nous réconcilier avec la réalité ?
- Pouvons-nous nous voir tel que nous sommes ?

- Devons-nous nous accepter tel que nous sommes ?
- Est-ce difficile de s'aimer soi-même ?

## 4) La honte

### *Regard d'autrui et conception de soi*

*Un voleur s'est introduit chez Nasreddin. Il fouille partout, mais jusque-là ne trouve rien d'intéressant. Finalement, il arrive dans une petite pièce où il aperçoit une armoire. En l'ouvrant, quelle n'est pas sa surprise d'y découvrir le Hodja, tout recroquevillé.*

*Interloqué, le voleur lui dit :*

*- Que fais-tu là ? Je suis entré chez toi parce que j'avais soif, et ne rencontrant personne je me suis demandé qui habitait là.*

*- Je croyais que tu étais un voleur, lui répondit Hodja. Aussi dès que je t'ai entendu, je me suis caché.*

*- Ah bon ! Tu as eu peur ? Lui demande le voleur.*

*- Non, c'est plutôt que j'avais honte.*

*- Honte ! Mais honte de quoi ?*

*- J'avais honte parce qu'en fait il n'y a rien du tout à voler chez moi.*

## **ANALYSE**

### **Honte**

La honte est un sentiment complexe qui mélange en particulier tristesse, embarras et culpabilité, avec leurs sentiments collatéraux, tels l'impuissance, la colère, le désespoir, etc. Nous sommes triste de voir ce que nous sommes, comment nous sommes, loin de ce que nous considérons comme une manière normale ou idéale d'exister ou de se comporter. Bien que par empathie cette tristesse puisse être causée par la situation ou les actes d'autrui : on peut avoir honte pour quelqu'un d'autre, en particulier s'il est un proche. Nous sommes embarrassé lorsque nous nous sentons dans une situation bizarre ou inconmode, où

lorsque nous ne savons pas quelle attitude prendre ou comment agir. Le sentiment amoureux, par le fait qu'il nous déstabilise psychologiquement, produit un tel embarras, entre autres parce que notre ancrage est ébranlé, parce que nous sommes envahi par un mélange complexe de désir, de crainte, de joie et de peine. La honte, par le trouble qu'elle provoque nous inquiète. Elle nous enlève toute légitimité ou toute valeur, elle nous empêche d'agir ; elle nous met mal à l'aise et nous ne savons que faire. Nous n'osons rien, et toute initiative nous semble a priori malvenue. La timidité est une des formes les plus répandues de la honte. La honte n'est pas alors attachée à un acte spécifique mais à la totalité de notre être : nous avons honte d'exister. Bien que la timidité puisse se révéler plus particulièrement dans certaines situations. Elle se manifestera en général par un comportement timoré, mais elle s'exprimera aussi parfois par une attitude hautaine ou agressive, ce qui semble contradictoire mais ne l'est pas : la honte de soi est polymorphe. Quant à la culpabilité, elle est un sentiment malheureux engendré par la conviction d'avoir prononcé des paroles ou commis des actions que nous pensons moralement mauvaises, erronées ou idiotes, faits spécifiques que nous avons du mal à assumer. Bien que là encore, la culpabilité puisse être engendrée par le simple fait que nous existions, par l'existence en elle-même ou par une manière spécifique d'exister, comme dans le cas du péché originel pour tous les hommes ou celui de l'appartenance à un groupe social défavorisé.

Dans la présente histoire, Nasreddin se sent rabaissé par le fait qu'il est pauvre, ce qui signifie qu'il est socialement inférieur et personnellement dévalorisé. De ce fait, il perd toute légitimité, il n'ose plus se montrer aux yeux d'autrui, surtout dans son intimité, et pour toute solution ou échappatoire, il se cache, ultime option de la personne honteuse. Le poème de Victor Hugo sur Caïn nous décrit ainsi ce personnage fratricide, archétype de la culpabilité, fuyant le regard d'autrui, jusqu'à son dernier recours : il se cache dans une tombe, où nul ne pourra le voir et lui

rappeler sa misère. Hélas, personne ne peut échapper à sa propre conscience et à la charge d'universalité qu'elle entraîne. Une réalité que capture de manière terrible le dernier vers du poème : « L'œil (de Dieu) était dans la tombe et regardait Caïn ». Le ridicule de l'histoire du Hodja, qui comme d'habitude pousse jusqu'à la caricature les excès de notre humanité, est que même chez lui, dans sa propre maison, le honteux perd toute légitimité au point de laisser le champ libre à l'intrus qui objectivement est celui qui n'a en ce lieu aucun droit. Mais cet intrus semble au contraire de lui dépourvu de tout sens moral, il est éhonté et sans vergogne : il ne connaît que son désir et l'efficacité qui l'accompagne. Ainsi celui qui n'aucune raison valable d'avoir honte fuit le regard de celui qui justement devrait avoir honte mais n'en ressent aucune : il ne connaît que l'expédient et le mensonge qui l'accompagne. Un dernier point général sur la honte, qui peut malgré tout rehausser comparativement le personnage du Hodja, est que ce sentiment comporte une double connotation, positive et négative. Nous avons vu sa négativité dans le sens où elle dévalorise le sujet, le trouble et l'empêche d'agir. Mais il ne faut pas oublier que la honte est une facette indispensable du sens moral, un sens qui semble manquer totalement au voleur. Or ce sens moral est justement un sentiment constitutif de notre humanité : elle démontre notre capacité d'accès à l'idée du bien et du mal. Quelle que soit la forme de ce sentiment moral ou éthique, il montre que nous sommes conscient de la nature et des conséquences de nos pensées, paroles et actions, c'est-à-dire de leur réalité.

## **Conscience**

Il est une autre dimension de cette histoire qu'il nous faut souligner. Nasreddin est chez lui, il est le maître des lieux. L'intrus n'a ici aucun droit, loin de là. Néanmoins cet intrus semble prendre une sorte d'ascendant moral et psychologique. Et l'on peut se demander d'où il tire un tel pouvoir, quelle en est la dynamique. Sartre nous en offre une explication efficace. L'expérience de la honte est un aspect important de



notre rapport à autrui. La honte est honte de soi, mais devant une autre conscience, que ce soit une présence actuelle ou une représentation intellectuelle de cette présence. Or pour qu'il y ait honte, il faut que je me reconnaisse dans cette image que l'autre me renvoie. Autrui devient ainsi le révélateur de mon identité : il est « le médiateur entre moi et moi-même ». On comprend ainsi l'ascendant qu'il peut avoir sur moi, comme dans le cas du voleur de cette histoire qui a une emprise sur Nasreddin. Plus encore, l'autre, aussi singulier soit-il, comme miroir de ma propre subjectivité ou de ma singularité, devient le porte-parole de l'humanité, d'où la puissance de son regard. Certes lui aussi est singulier, mais cette intersubjectivité ouvre la porte de l'universalité, de la réalité, par le simple fait qu'il transcende la dimension réductrice de notre monde intérieur. Nous percevons intuitivement que l'extérieur est infiniment plus grand que notre intériorité, en cela « le monde » est plus objectif, plus substantiel, plus réel que « mon monde ». Mais là encore se trouve la différence entre le voleur et Nasreddin. Pour le premier, dépourvu de sens moral, autrui n'a pas de légitimité, sinon celle très arbitraire que lui accorde la société. Ainsi le droit de propriété, qui implique par exemple le respect d'autrui, n'a pour le voleur aucune espèce d'intérêt ou de valeur en soi. Seul existe pour lui « mon monde », à l'inverse de Nasreddin qui survalorise tout ce qui n'est pas « mon monde », puisque lui-même est a priori dépourvu de valeur : il a honte de lui-même. De manière plus tragique, pensons ici à ce qu'explique Primo Levi, survivant de l'Holocauste, qui raconte comment certains prisonniers des camps de la mort arrivaient à avoir honte d'eux-mêmes, alors qu'ils étaient victimes de bourreaux éhontés.

Ainsi le sentiment de honte fait surgir autrui dans le monde, à travers notre conscience qui en quelque sorte est synonyme de honte. On peut aussi dire de manière réflexive que autrui fait surgir la honte en éveillant notre conscience. On opposera comme différence entre le voleur et Nasreddin, l'archétype de l'homme d'action, de volonté et l'archétype de l'homme de conscience, de réflexion. Aussi arbitraire soit-elle, comme

toutes les distinctions catégorielles, elle a quand même son efficacité dans la compréhension des enjeux de la présente histoire ou de notre psychisme. Tout entier dans son action, le sujet volontariste ne réalise pas son geste, il ne conscientise pas. A l'inverse de l'homme de conscience : soudain, sans comprendre pourquoi, de manière imprévisible, il devient conscience honteuse car il imagine que quelqu'un le voit. Autrui le force à se voir tel qu'il est. C'est une expérience que nous connaissons tous : à travers la parole ou la présence d'autrui, nous réalisons tout à coup qui nous sommes, comment nous sommes, ce que nous sommes, à travers un sentiment qui n'est pas très agréable. D'ailleurs, même ceux qui critiquent ce sentiment comme archaïque ou moralisateur n'hésitent pas à y recourir lorsqu'une action ou un geste leur semble déplacé, injuste, cruel ou abusif. Il n'y a qu'à observer les arguments utilisés par les parents pour faire comprendre à leurs enfants comment se comporter pour apercevoir la dimension incontournable et substantielle de la honte. Il nous semble qu'il n'est guère possible, ni souhaitable sans doute, de faire l'économie de la honte, en dépit des absurdités diverses que peuvent engendrer les excès d'un tel sentiment, comme souhaite le montrer cette histoire. Certes on peut et l'on doit se questionner sur la nature de la honte qui nous habite, sur sa légitimité, sa pertinence ou son utilité, mais l'on ne doit pas de surcroît connaître la honte d'avoir honte. Il faut sans doute se réconcilier avec notre propre honte.

## **QUESTIONS**

### *Compréhension*

- Nasreddin croit-il l'histoire du voleur ?
- Pourquoi Nasreddin a-t-il honte de lui-même ?
- Qu'espère Nasreddin en se cachant ?
- Le voleur a-t-il honte de lui-même ?

- Pourquoi le voleur est-il surpris de trouver Nasreddin dans l'armoire ?
- Nasreddin est-il un menteur ?
- Nasreddin a-t-il peur du voleur ?
- Quel est le renversement de situation dans cette histoire ?
- Nasreddin est-il une victime ?
- Quelle est la différence de personnalité entre Nasreddin et le voleur ?

### *Réflexion*

- Peut-on juger les individus sur la base de ce qu'ils possèdent ?
- Pourquoi la pauvreté est-elle perçue comme dévalorisante ?
- Pourquoi avons-nous honte de ce que nous sommes ?
- Est-il nécessaire de faire l'expérience de la honte ?
- Peut-on avoir honte pour autrui ?
- La honte est-elle un obstacle à la pensée ?
- La honte peut-elle être considérée comme une expression de narcissisme ?
- Les mensonges grossiers sont-ils efficaces ?
- Pourquoi craignons-nous l'intrusion d'autrui ?
- Le culot est-il une forme de courage ?

## 5) La vérité ou la mort

### *Parole descriptive et parole performative*

*Un jour le roi décida de faire la guerre au mensonge. Il décréta que tous ses sujets devraient dire uniquement la vérité. Pour les mettre à l'examen, un gibet fut érigé à l'entrée de la ville. Un héraut annonça que quiconque désormais pénétrerait la cité devrait d'abord répondre à une question qui lui serait soumise, et toute personne qui mentirait serait pendue sur le champ. Lorsque le dispositif fut mis en place, personne n'osa plus passer ce terrible portail, que ce soit pour entrer ou pour sortir. Dès qu'il entendit cette annonce, Hodja Nasreddin, toujours aussi ingénu ou madré, se précipita. Il fit deux pas en dehors de la ville puis fit mine de rentrer. Conformément à ses consignes, le capitaine de la garde lui posa une question.*

*- Où allez-vous ? Dites-nous la vérité, sinon ce sera la mort par pendaison !*

*- Je vais à ce gibet, dit Nasreddin, pour y être pendu.*

*- Je ne vous crois pas. Vous êtes un menteur !*

*- Très bien, si j'ai dit un mensonge, qu'on me pendre immédiatement !*

*On raconte que le capitaine se demande toujours quelle suite donner à cette réponse et que le roi à qui on raconta l'incident abandonna son projet de vérité pour tous.*

## **ANALYSE**

### **Vérités**

Le naïf de cette histoire n'est sans doute pas Nasreddin, qui comme d'habitude se joue de la sottise de ses concitoyens et de la sienne propre. Comme le lecteur l'aura pressenti, c'est le roi qui est le bouffon de

l'histoire. En premier lieu, parce qu'il croit que la vérité est une sorte d'évidence, et que toute affirmation est vraie ou fausse selon des critères déterminés et identifiables. Ensuite, parce qu'il pense qu'une personne donnée peut s'ériger en juge suprême de la vérité, capable de distinguer à coup sûr ce qui est vrai de ce qui est faux. Certes, il est certaines situations où l'on peut en effet juger si une affirmation est mensongère ou non, mais ce sera tout de même par rapport à des prémices spécifiques, par rapport à un contexte particulier, quand bien même ce jugement relèverait du sens commun. Il nous semble que ce n'est pas pour autant que nous devons tomber dans le piège du « à chacun sa vérité », thèse qui prône le relativisme radical, où chacun décrètera vrai ce qui l'arrange. Une telle perspective, qui peut être critiquée comme issue d'une raison « paresseuse », élimine en fait totalement le concept de vérité. Certes, il existe de nombreuses raisons de critiquer le concept de vérité, mais il nous semblerait dommage de l'éliminer entièrement, car elle reste finalement un concept puissant et opératoire, permettant de fonder quantité de jugements utiles sur de nombreux plans, celui de la vie quotidienne ou celui de l'épistémologie, et bien d'autres. La tentation commune de remplacer la « Vérité » dite de « grand v », c'est-à-dire unique, par des « vérités » dites de « petit v », c'est-à-dire multiples, ne permettra pas non plus de traiter le problème. A moins de spécifier en quoi le concept de « vérité », qu'il soit un ou multiple, peut tenir la route et jouer son rôle. Il s'agira donc de tout de même définir le terme, de l'articuler, et tenter de ne pas verser dans le piège de l'indétermination totale, où les mots ne signifient plus rien puisqu'ils ne détiennent plus aucune signification commune. Il est facile de glisser dans un « ça dépend » où l'on ignore la nature de la « dépendance » et le rapport qu'elle implique. Certes il existe plusieurs conceptions de la vérité, mais faut-il encore les connaître, d'une part pour être conscient de notre manière de penser, d'autre part afin d'examiner dans quelle mesure la définition donnée peut s'appliquer, en général et dans un cas particulier.

Prenons quelques problèmes ou distinctions qui sous-tendent le concept de vérité. D'abord, il existe deux grandes catégories de vérité : les vérités de fait et les vérités de raison. La première catégorie s'applique lorsqu'un énoncé est vrai parce qu'il correspond au réel qu'il décrit. Il s'agit par exemple de confronter l'affirmation au phénomène correspondant, qui doit la confirmer. Par exemple : « Pierre est chez lui ». La seconde s'applique lorsque un énoncé est vrai en vertu de la relation de cohérence ou d'implication entre ses termes. C'est ce que l'on rencontre entre autres dans les syllogismes ou toutes constructions logiques. Par exemple : « Ce chien doit manger sinon il mourra, car les animaux doivent se nourrir pour survivre. » La première catégorie relève plutôt de l'observation, la seconde relève du raisonnement, puisque cela n'est pas à ce moment-là vérifiable. Leibniz pensait qu'une vérité de fait pouvait ne pas être vraie, alors qu'une vérité de raison serait toujours vraie.

Une autre distinction se trouve entre les vérités de nécessité et les vérités de contingence. Certaines affirmations sont vraies parce qu'elles sont nécessaires, tout contraire ou alternative étant impossible. Par exemple « Un carré plan a quatre côtés ». D'autres affirmations sont vraies de manière contingente : elle sont uniquement possibles ou probables, c'est-à-dire qu'elles dépendent de conditions spécifiques sans lesquelles elles seront fausses. Par exemple : « tout mammifère a deux parents ». C'est probablement vrai, c'en général le cas, mais le clonage, bien qu'encore rare, permet d'échapper à cette règle. C'est la différence entre un énoncé absolu et une généralité : le premier ne tolère pas d'exception, le second le permet. Il y a là une erreur commise bien souvent, en objectant à tort le « ce n'est pas toujours vrai » à une généralité. Il s'agirait dans ce cas de prouver que c'est rarement vrai pour constituer une objection valable.

Une troisième distinction sur la vérité se trouve entre les philosophes ou pensée de l'absolu ou de l'objectif, et ceux du relatif ou du subjectif. Ainsi les sophistes **pensent (pensaient)** que la connaissance réside

entièrement dans la perspective et l'opinion particulière de chacun. Il n'y aurait donc pas de vérité unique, mais des vérités. C'est ce que l'on retrouvera dans l'idée de certains philosophes anglo-saxons, qui énoncent qu'est vrai ce qui nous arrange. A l'opposé, se trouve le courant idéaliste, ceux qui comme Platon pensent que l'on peut savoir ce que sont les choses en elles-mêmes, objectivement, indépendamment de toute opinion particulière. Certains penseurs oscilleront entre les deux, ou combineront les deux visions, de manières différentes. Néanmoins, même pour les philosophes relativistes, on rencontrera la quête d'un certain principe de cohérence ou travail de démonstration, qui se distingue de ce que nous avons nommé « relativisme paresseux » et permet de faire opérer une certaine conception de vérité, quand bien même elle ne serait pas nommée ainsi.

Une quatrième distinction relève du problème de savoir s'il existe des vérités incontestables ou non. Par exemple pour Descartes, il existe des « vérités premières », telle « Je pense, donc je suis », qui dérive d'un travail de la raison pure, mais d'autres philosophes tel Bachelard affirment qu'il n'y a pas de vérités premières, mais uniquement « des erreurs premières ». Cette différence se rencontre aussi entre la pensée de Kant et celle de Hegel. Pour le premier, il est certaines affirmations qui ne peuvent être récusées, en particulier ce qui relève de la raison transcendante, puisque ces énoncés conditionnent le reste de la pensée, ils en constituent le socle, tandis que pour Hegel, il est toujours possible et nécessaire d'effectuer un travail de critique et de négation pour accomplir une réflexion digne de ce nom. Sans doute parce que le premier est un penseur de la différence, de l'irréductible, le second est un penseur de l'identité, de l'unité.

## **Performatif**

Examinons maintenant de quelle manière Nasreddin a court-circuité le décret royal sur la vérité. Sans s'en apercevoir, l'injonction du roi contient certains présupposés spécifiques, d'une part critiquables, mais surtout opposables de manière objective. Car ce n'est pas en exprimant une différence d'opinion que Nasreddin s'est opposé au roi - bien au contraire puisqu'il se plie à la règle - mais en s'opposant à lui de manière performative, c'est-à-dire par une « action de parole ». Il a prouvé par l'absurde l'impossibilité d'une telle consigne. C'est d'ailleurs en général la stratégie de ces anecdotes, qui consiste à élever le niveau de pensée en montrant les limites de la pensée commune. Le premier présupposé de l'injonction royale est de penser qu'une vérité est absolue : elle est valable pour tous en tout temps et en tout lieu, elle ne dépend ni des perspectives ni des circonstances, elle est catégorique. Le second présupposé est que cette « vérité » est vérifiable, par la raison ou par l'observation, et que cette vérification peut être effectuée par tout un chacun, comme par exemple un capitaine de régiment, qui n'est pas un « savant ». De surcroît elle peut être vérifiée immédiatement, puisque le jugement doit s'effectuer sur le champ. Bien entendu, le présupposé le plus incongru est celui qui consiste à penser que tout un chacun connaît la vérité et peut l'énoncer sans se tromper, ce qui relève du phantasme et de l'illusion.

En opposition à cela, Nasreddin produit une vérité complexe, qui fait éclater les présupposés en question. Premièrement, sa vérité est contingente : elle porte sur le futur, et de ce fait est soumise à un certain arbitraire : elle ne relève pas de la nécessité. Elle n'est pas absolue mais conditionnelle : elle peut s'avérer juste ou non, selon les circonstances. C'est une vérité « a posteriori » et non une vérité « a priori » : sa véracité peut être vérifiée uniquement par la suite mais pas dans l'instant. Donc elle échappe à un « vrai ou faux » catégorique, puisqu'elle est conditionnelle et temporelle. Deuxièmement, il énonce un « impensable », du point de vue de la raison : « Je vais à ce gibet pour y être pendu », puisqu'une personne saine d'esprit ne souhaite pas être pendue, ce qui est



le présupposé du capitaine. C'est pour cette raison que le capitaine ne le « croit pas ». Troisièmement, lorsque le capitaine pose une question sur l'intention « sincère » de Nasreddin, son désir, celui-ci lui répond par une « prédiction », basée sur sa compréhension de l'ordre du monde. Or la question « où vas-tu ? » peut aussi bien être traitée par une « vérité d'intention » que par une « vérité de prévision ». Quatrièmement, Nasreddin effectue une inversion entre la cause et l'effet. Car le capitaine demande la cause du « mouvement », du fait « d'aller », tandis que Nasreddin lui offre en guise de réponse une conséquence : il sera pendu comme conséquence de son mensonge, puisqu'en vérité il ne souhaite pas être pendu. Ce court-circuit logique a pour effet de produire un cercle vicieux dans l'esprit du capitaine et de détruire le système de croyances sur lequel il se fondait. De ce fait, il devient incapable de prendre une décision, puisqu'aucune conséquence logique n'est applicable. S'il ne pend pas Nasreddin, celui-ci a menti et devrait donc être pendu. S'il pend Nasreddin, celui-ci a dit la vérité et ne doit pas être pendu.

Cinquièmement, la conséquence, la pendaison, qui est « en dehors » du raisonnement qu'il s'agit de juger, fait soudain partie du raisonnement : elle en devient un élément constitutif, puisqu'elle est une des vérités ou mensonges possibles, au lieu d'être une conséquence « extérieure ». Le jugement sur la véracité d'une proposition ne peut pas être contenu dans cette proposition : cela fausse la donne, rend impossible le jugement. La conséquence ne peut pas être réduite au statut de moyen du raisonnement. On retrouve ici les paradoxes classiques du genre : « Je suis un menteur », où le contenu s'altère ou s'aliène lui-même. Cette proposition est un indécidable, on ne peut la déclarer ni vraie ni fausse. Cette situation engendre donc une certaine confusion, une rupture logique.

Les diverses analyses évoquées peuvent certes se recouper, elles tentent en commun d'examiner le problème posé au « principe de vérité » sous différents angles. Que ce soit des vérités de raison, d'expérience, de

subjectivité ou autre, elle seront nécessairement soumises à la problématisation à travers divers types d'objection. Mais une des plus puissantes mises à l'épreuve du « vrai » reste sans doute la confrontation au performatif.

## **QUESTIONS**

### *Compréhension*

- Pourquoi le roi ferait-il la guerre au mensonge ?
- Pourquoi la punition serait-elle aussi sévère ?
- Pourquoi les gens ont-ils peur de passer la porte ?
- Le capitaine peut-il savoir si les gens mentent ?
- Pourquoi Nasreddin se précipite-t-il de relever le défi ?
- Quelle technique utilise Nasreddin pour échapper à l'examen ?
- Pourquoi le capitaine traite-t-il Nasreddin de menteur ?
- La réponse de Nasreddin a-t-elle plusieurs sens ?
- Pourquoi le capitaine est-il ensuite perplexe ?
- Pourquoi le roi abandonne-t-il son projet de « vérité pour tous » ?

### *Réflexion*

- Y a-t-il différentes sortes de vérité ?
- A-t-on le droit d'exiger de quelqu'un qu'il dise la vérité ?
- Comment peut-on savoir si quelqu'un dit la vérité ou non ?
- Est-il toujours souhaitable de connaître la vérité ?
- Est-il toujours possible de dire la vérité ?
- Pourquoi le mensonge a-t-il mauvaise réputation ?
- Quelle est la fonction du mensonge ?
- L'ingénuité est-elle une qualité ?
- Peut-on prédire le futur ?
- L'être humain est-il prévisible ?

## 6) Les bons et les mauvais

### *Morale et jugement*

*Un élève de Nasreddin lui demanda un jour :*

*- Hodja, beaucoup de gens disent que vous êtes bon. Est-ce que cela veut dire que vous êtes réellement bon ?*

*Le maître lui expliqua alors qu'il n'en était pas nécessairement ainsi et que les gens pouvaient se tromper. L'élève insista :*

*- Et si tous les gens disaient que vous étiez mauvais, ils ne pourraient pas se tromper tout de même.*

*Le Hodja répondit encore par la négative, ce qui agaça quelque peu son élève. Voyant l'effet de ses paroles sur le pauvre garçon, Nasreddin changea de stratégie.*

*- La chose est fort compliquée, annonça-t-il. Si des gens bons disent que je suis bon, alors je dois être vraiment bon. Et si des gens mauvais disent que je suis mauvais, alors je dois aussi être vraiment bon.*

*Il fit alors une pause et se lissa la barbe. Puis apercevant le visage perplexe de son élève, il continua :*

*- En même temps, il est vrai qu'il est très difficile de décider quels sont les gens bons et lesquels sont mauvais.*

## **ANALYSE**

### **Autorité**

Le bien et le mal, le bon et le mauvais, sont des concepts très présents dans la pensée, qui permettent d'effectuer des jugements quant à la valeur des choses et des êtres, mais surtout qui nous permettent d'orienter le cours de nos actions en guidant nos décisions. Le problème est de définir ce « bien » et ce « mal », de déterminer quels sont les critères à utiliser et de savoir comment les utiliser, en particulier de

décider dans quelles circonstances ils sont appropriés ou non.

Le schéma le plus courant dans ce domaine, celui que l'on applique souvent de manière intuitive, à l'instar de l'élève de cette histoire, relève du sens commun : ce que pense le plus grand nombre. Après tout, comme il le dit, on fait naturellement confiance au plus grand nombre, on se plie à l'opinion majoritaire, et l'unanimité ne pourrait guère se tromper. L'élève ne comprend pas comment son maître pourrait refuser un argument aussi évident, surtout qu'en un premier temps le jugement évoqué est plutôt flatteur, puisqu'il s'agit de soutenir l'idée que Nasreddin est un homme bon. L'irritation de l'élève le pousse même à soulever l'hypothèse que « si tous les gens disaient que vous étiez mauvais, ils ne pourraient pas se tromper ». En effet, qui pourrait supporter un tel comportement antisocial, dénué de bon sens et peu amène, qui insupporte tout un chacun !

Ainsi le plus grand nombre constitue une sorte d'argument d'autorité défini par la masse, qui permet à l'individu de faire l'économie d'un jugement personnel, mais il en existe d'autres. Par exemple l'autorité religieuse, l'existence d'un Dieu et ses commandements, présence dont l'absence ferait douter à certains de la possibilité même d'une morale. Le principe sous-jacent implicite est que la morale n'est pas naturelle, car étant le produit d'un effort, elle est difficile : seule l'instauration d'un sacré, avec tout son appareil coercitif, dogmatique et esthétique, pourra obliger les humains à bien agir. La religion, avec son idéal, sa structure de pouvoir et ses sanctions, permet à tout un chacun de dépasser ainsi ses inclinations subjectives et ses opinions personnelles, en procurant un idéal régulateur à la société et à l'individu, que ce soit par la séduction ou par la force. L'autorité morale peut aussi relever d'un schéma séculaire, relevant d'une idéologie ou d'une coutume quelconque, pouvant s'imposer de manière tout aussi catégorique que le schéma religieux, comme l'ont montré par exemple différents régimes politiques à travers l'histoire. Néanmoins, une différence notable s'impose entre les morales « écrites », théorisées et spécifiées, et celles plus informelles, qui se transmettent par

la tradition et la manière d'être d'une société. Bien que souvent on observe que ces deux types de morales peuvent opérer en parallèle et même parfois se contredire. Ainsi en va-t-il de ces sociétés où le dogme religieux critique la poursuite des biens matériels et l'instinct de compétition, tandis que la morale courante, comme par exemple dans l'éducation parentale, incite les enfants à acquérir des biens et à être les premiers. Quoi qu'il en soit, le problème de l'autorité se pose toujours dans le problème de la morale, puisqu'il s'agit d'imposer, en général collectivement, des règles de fonctionnement.

## **Morales**

Il existe différents types de morales, de là, comme le soulève Nasreddin, la difficulté « de décider quels sont les gens bons et lesquels sont mauvais ». Tentons d'en cerner quelques-unes.

Il est une première distinction importante qui permet de catégoriser les articulations de la morale : d'une part les morales « objectivistes », d'autre part les morales « relativistes ». Dans le premier cas on se fonde soit sur les « lois naturelles », soit sur les « révélations divines », soit sur les principes d'une « raison universelle ». On retrouve le principe de « loi naturelle » en particulier dans la philosophie grecque antique, dans le taoïsme chinois, et chez certains penseurs anglo-saxons comme Hobbes ou Darwin. Bien entendu, les visions de la nature n'étant pas les mêmes, les principes moraux différeront tout autant. Pour la Grèce antique, nous prendrons comme exemple le « rien de trop » du temple de Delphes, principe qui critique l'excès et la démesure, puisqu'il s'agit de s'intégrer à l'harmonie naturelle. Pour le taoïsme, il s'agit avant tout de laisser opérer la « Voie », dans le monde et en soi-même, sans tenter d'interférer par notre volonté et nos désirs. Chez Hobbes, il existe un « état de nature », dans lequel « l'homme est un loup pour l'homme ». Face à cela, se trouve une nécessité d'instaurer une « loi de nature », c'est-à-dire des contraintes sociales et morales commandées par la raison, comme « Ne fais pas à autrui ce que tu penses déraisonnable qu'autrui te fasse ».

La morale de « révélation » se retrouve en particulier dans les religions du Livre, entre autres avec les dix commandements du décalogue, comme le « Tu ne tueras point », dont l'observation nous garantit le salut, mais aussi dans d'autres religions tel le Bouddhisme, qui prône « Le Noble chemin », voie qui mène à la cessation de la souffrance en évitant la poursuite des plaisirs ainsi que la mortification. La morale fondée sur la « raison universelle » se retrouve en particulier chez Kant, avec son principe phare de « l'impératif catégorique » : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». Il nous propose un schéma par lequel nous pouvons mettre à l'épreuve tout principe moral : l'universalité. Il en va de même avec « l'éternel retour » de Nietzsche qui - en dépit de son dépassement du « bien et du mal » - nous invite à évaluer nos décisions en nous demandant si nous serions prêts à agir ainsi pour l'éternité.

Quant aux morales relativistes, elles relèvent plutôt d'un choix arbitraire : celui d'une société, d'un groupe ou d'un individu quelconque, qui les énonce à sa convenance. On ne trouve là aucune prétention d'universalité ou d'éternité, certains spécifieront d'ailleurs qu'il s'agit d'éthique plutôt que de morale, puisqu'on n'y trouve aucun fondement ontologique ou anthropologique. On y admet le changement, et la diversité ne peut se fonder que sur l'accord entre les parties prenantes. Certains critiques verront dans un tel schéma l'établissement d'une dictature de la majorité. Mais quoi qu'il en soit, dans toute conception morale se trouve toujours une forme ou une autre d'imposition, puisqu'il s'agit d'établir un mode d'action ou de fonder des valeurs qualifiées d'optimales, de plus légitimes ou de plus efficaces.

Il est une autre distinction importante, où s'opposent trois formes : la morale ou éthique fondée sur la vertu, sur les conséquences des actions, ou encore sur une déontologie. La première se fonde sur les qualités intrinsèques de la personne, sur sa disposition à agir bien, sur ses motivations personnelles plus que sur la nature de ses actions. Il s'agit

par exemple de promouvoir le courage, la gentillesse, l'honnêteté, la prudence, la générosité et autres, afin de se réaliser soi-même, de mener une vie bonne, d'être sage et heureux, et de ce fait permettre la même chose à autrui. La seconde s'intéresse principalement au bien-être engendré par les actions envisagées, qu'il s'agit de maximiser. Ce sont les résultats qui priment, les effets sur la société. Une telle vision conséquentialiste est inspirée de l'utilitarisme, qui détermine la valeur d'une action par l'intensité et l'accroissement total de bonheur qu'elle provoque, c'est-à-dire le maximum de plaisir et le minimum de peine, dans la lignée des philosophes anglais Jeremy Bentham et John Stuart Mill. Néanmoins, Il pourrait aussi s'agir de considérer comme conséquence morale l'épanouissement de la vie, l'embellissement du monde, la justice ou l'égalité, voire un ensemble de valeurs, plus ou moins contradictoires, qu'il s'agira de hiérarchiser. La troisième conception morale ou éthique est qualifiée de déontologique. Dans le déontologisme, toute action doit être jugée morale dans la mesure où elle se conforme à certains devoirs établis, à certaines actions codifiées. Ce n'est pas tant l'attitude ou les motivations ni les conséquences qui comptent, mais le respect des règles. Il s'agit presque d'une conception juridique de la morale. On peut y rencontrer des principes comme celui de réciprocité : fais aux autres ce que tu voudrais que l'on te fasse ; celui de non-malfaisance : ne fais pas de mal à autrui inutilement ; celui de fidélité : tu dois te conformer à tes engagements ; ou celui de gratitude : tu dois remercier ceux qui t'ont aidé. La déontologie sert de cadre opérationnel à de nombreux groupes sociaux, en particuliers professionnels.

## **Incertitude**

Quant à la « complication » du problème qu'effectue Nasreddin, elle relève de la cohérence entre les paroles, les actes et la personnalité ou le caractère. Seuls ceux qui sont bons peuvent dire ce qui est bon, les mauvais trouvent bons les mauvais : leur jugement est faussé, ils sont incompetents ou encore ils projettent leur propre nature. Le problème

reste celui de produire un jugement pour distinguer ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais. Néanmoins, il semble que la vision de Nasreddin tend plus vers une morale de vertu, puisque ce sont les qualités de la personne qui détermineront l'adéquation de son jugement. Cela a du sens, dans la mesure où la problématique principale des histoires de Nasreddin consiste essentiellement à faire travailler le sujet sur lui-même. Il s'agit donc de savoir qui parle pour connaître la valeur de sa parole.

Un autre aspect de la réponse de Nasreddin est une sorte d'ironie quant à la perception d'autrui, qui peut être taxée de complaisance, tout à fait commune. Sa logique peut se résumer de la manière suivante : « Ceux qui disent que je suis bon sont bons, ceux qui disent que je suis mauvais sont mauvais. Donc je suis définitivement bon. » Cela relève du principe attribué à William James, selon lequel « Le vrai consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée », principe qui est opératoire en particulier pour la morale, car nous apprécions grandement d'avoir une bonne conscience. Nous voyons ainsi Nasreddin osciller entre une sorte de contentement de lui-même, cette pensée « paresseuse » qu'il affecte tant, et une incertitude quant à la possibilité de poser un jugement juste. En cela il nous ressemble, car sur les problèmes moraux nous oscillons entre la complaisance de la bonne conscience, ce sentiment d'être du bon côté des choses, et un doute qui nous taraude quant à la valeur de notre être et de nos actions, en particulier lorsque nous sommes sujet au remords ou la honte. Nous pouvons aussi nous demander, en voyant comment le Hodja répond à son élève, si la morale relève d'un raisonnement, ou d'une intuition, d'une conviction, d'un sentiment. Car le maître ne semble pas vraiment affecté par les ratiocinations de son élève, ni d'ailleurs par les jugements d'autrui. Là se trouve peut-être sa sagesse, dans cette « raison paresseuse », qui pourrait facilement être baptisée d'amoralisme. Ce qui expliquerait l'ambiguïté finale de l'histoire, en guise de réponse à la quête de certitudes de l'élève. Le problème de la morale reste une question ouverte, puisqu'elle relève surtout de choix personnels, d'options existentielles.



## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Pourquoi l'élève s'interroge-t-il sur la bonté de Nasreddin ?
- Pourquoi l'élève s'interroge-t-il sur le jugement commun à propos de la bonté de Nasreddin ?
- Pourquoi l'élève fait-il confiance au jugement commun à propos de la méchanceté ?
- Pourquoi Nasreddin répond-t-il par la négative aux deux premières questions ?
- Pourquoi l'élève s'irrite-t-il des deux premières réponses ?
- Pourquoi l'élève est-il perplexe face à Nasreddin ?
- Que cherche à faire comprendre Nasreddin à son élève ?
- Nasreddin est-il un sophiste dans cette histoire ?
- Nasreddin se moque-t-il de son élève ?
- Nasreddin a-t-il l'air de penser qu'il est bon ou mauvais ?

### *Réflexion*

- Pourquoi se soucie-t-on de l'opinion d'autrui ?
- Peut-on se fier au sens commun ?
- Doit-on se fier à son propre jugement ?
- Pourquoi recherche-t-on la certitude ?
- Faut-il être bon pour juger de ce qui est bon ?
- Le jugement moral est-il nécessaire ?
- De quel droit pouvons-nous juger autrui ?
- Peut-on juger objectivement si quelqu'un est bon et mauvais ?
- Comment définir le bien et le mal ?
- Le mal peut-il être bien ?

## 7) Rusé

### *Ruse et intelligence*

*Il était un homme qui se croyait très rusé. Ayant entendu parler de Nasreddin Hodja, il décida d'aller se mesurer à lui, afin de voir qui était le plus rusé des deux.*

*En arrivant au village, il aperçut un homme qui se tenait debout, adossé à un mur. Il lui demanda s'il savait où habitait le Hodja.*

*- Que lui veux-tu ? demanda l'homme.*

*- Je voudrais le rencontrer pour me mesurer à lui, car on le dit très rusé, mais moi aussi je le suis.*

*L'homme le regarda un instant, sans bouger. Puis lui répondit :*

*- Reste là, je vais aller le chercher. Mais appuie-toi bien sur ce mur, il risque de s'écrouler. Les hommes du village se relaient pour le tenir en place, avant de le réparer. Tiens-le jusqu'à ce que je revienne.*

*Ainsi fut fait, et le visiteur s'installa contre le mur.*

*Mais le temps passait et le villageois ne revenait toujours pas. Finalement, d'autres hommes arrivèrent qui revenaient des champs. Ils demandèrent à l'étranger ce qu'il faisait là contre le mur, et celui-ci leur expliqua la situation. Lorsqu'il eût fini de leur raconter, ils s'esclaffèrent bruyamment.*

*Puis l'un d'entre eux lança au pauvre homme décontenancé :*

*- Pauvre idiot ! Tu ne te rends même pas compte que tu as déjà rencontré Nasreddin Hodja !*

## **ANALYSE**

### **Ruse**

La ruse est un thème récurrent dans les histoires de Nasreddin. Certes, elle provoque le rire, mais elle a aussi d'autres raisons d'être, qui au

demeurant sont partie prenante avec le fait de nous faire rire. Autrement dit, elle recèle certains enjeux qui sont au cœur du « rire ».

Qu'est-ce que la ruse ? Elle est un moyen astucieux pour tromper l'adversaire. Elle nous permet d'arriver à nos fins sans passer par la force, sans conflit direct. Elle est indirecte, elle implique plutôt l'astuce, l'habileté, ou le stratagème. Il s'agit bien d'une confrontation, mais elle n'est pas affaire de dureté et d'impétuosité : il s'agit plutôt de finesse et de subterfuge. Si elle s'oppose à la force, elle nécessite tout comme elle de la ténacité, du courage, de la détermination, de la résistance... Car il n'y a pas de ruse sans adversaire, sans un « autrui » qu'il s'agit de tromper, de manipuler. C'est une modalité stratégique, bien connue dans l'art militaire ou celui du combat, où l'on pratique la déception, la dissimulation, la diversion, comme tactiques parmi d'autres. Certains la dédaigneront, car son ressort est en fin de compte la tricherie, le mensonge, la malhonnêteté, contrairement au combat ouvert et direct, où l'honneur et la bravoure sont de mise, sont honorées.

En guise de défense de la ruse, on attestera de l'intelligence qui lui est nécessaire. Et l'on défendra l'idée que combattre sans risque est une posture certes moins flamboyante, mais plus avisée. Le rusé se doit d'être à la fois prudent et agile d'esprit, afin de bien mesurer chacun de ses actions : leur nature, leur temporalité, leur forme, etc. Il doit saisir le fonctionnement de son adversaire, prévoir ses actions et ses réactions, c'est-à-dire ses faiblesses, puisque le côté prévisible d'une personne, son manque de créativité, représente justement l'angle par lequel il peut être « attaqué ». Tandis que le rusé se doit d'être imprévisible et surprenant : là se trouve son adresse. Sa connaissance est ample, son savoir-faire est multiple. Pour bien faire, il doit connaître le passé, avoir une expérience de l'humain en général et de son adversaire en particulier. Comme dans la pratique de l'art martial, il doit percevoir le présent avec acuité, rien ne doit lui échapper, sans pour autant en être obnubilé. Mais le futur aussi lui appartient, il se doit de prévoir la contingence des événements, il est capable de gérer des situations inédites et imprévisibles. Certes il a un

but, mais ce but ne doit pas l'obséder, sans quoi il deviendra rigide et aveugle, il se piègera lui-même. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'étranger tombe dans le piège de Nasreddin : il veut trop gagner, il en devient « bête ».

## **Amoralisme**

Le héros grec antique de la ruse par excellence est Ulysse, celui « aux mille tours », doté de la métis, cette « intelligence rusée » qui le rend bien utile aux siens durant la guerre de Troie. Parmi les plus célèbres faits d'armes d'Ulysse, se trouvent l'idée du « cheval de Troie » et le combat contre le cyclope Polyphème. Le premier donne la forme d'un cadeau des dieux à une intrusion ennemie. Certes l'idée est originale, car elle implique que les Troyens amènent eux-mêmes l'ennemi à l'intérieur de la cité. Autrement dit, ils deviennent eux-mêmes les agents de leur propre perte. D'autre part, la prétendue nature divine du « cadeau », souligne la dimension hardie ou même effrontée de l'initiative, d'une extrême hardiesse.

Le rusé est sans scrupule, il est dans l'expédient, tout est bon pour arriver à ses fins : il se doit d'être inventif et volontariste. Il est amoral, dans le sens où il ne s'occupe pas des règles de conduite établies ou coutumières qui commandent de faire le bien et éviter le mal : mentir et tricher ne le gênent guère par exemple. Ou alors, sa moralité est ailleurs, comme chez le guerrier, qui se doit avant tout de gagner son combat, finalité qui par définition est juste, ce qui implique de détruire un ennemi qui représente l'obstacle à cette justice. En ce sens, on assiste à une redéfinition de la morale, désormais assujettie à un but plus élevé autorisant la transgression des règles habituelles. Le combat d'Ulysse contre Polyphème capture l'idée même de la lutte entre la force et la ruse. Polyphème est un géant, il est puissant, il a un seul œil, ce qui montre son absence de perspective ou de clairvoyance. De plus, il est anthropophage, ce qui montre sa barbarie, il vit seul, ce qui montre son côté primitif, et il ne pratique pas l'agriculture, qui représente la civilisation. Rien ne

l'empêche de dévorer un à un Ulysse et ses compagnons, si ce n'est justement sa propre bêtise, sa naïveté. Un aspect intéressant de cette histoire est le nom de « Personne » que s'accorde Ulysse, qui sera au cœur des moqueries sur le pauvre cyclope. Le fait de n'être « personne » est un aspect crucial de la ruse : il s'agit d'être plastique, de ne pas figer son être, son apparence ou sa manière d'agir. Le rusé est doté de visages multiples. En un sens, il n'est personne puisqu'il est polymorphe. L'origine du terme « personne » renvoie d'ailleurs au théâtre grec, où il désignait le masque de l'acteur, figure rigide indiquant la nature du personnage ainsi représenté. Le rusé change d'apparence à sa guise, ce qui le rend imprévisible. Cette plasticité est aussi ce qui lui permet de saisir le fonctionnement de son adversaire. Il doit réussir à se glisser dans la peau de l'autre, adopter sa vision du monde pour savoir comment il voit, pour voir ce qu'il voit et ce qu'il ne voit pas. Ainsi, Ulysse est « Personne » dans le sens qu'il n'est rien de prédéfini. Il est tout, puisqu'il se transforme, se métamorphose sans cesse, comme on le raconte dans l'Odyssée. Cette polymorphie lui permet d'échapper aux démons - ces forces du mal du monde grec - sa transformation permanente est la condition même de sa survie, voire de son existence, puisqu'elle le définit.

En même temps, revers de la médaille, le rusé est dénué de principes, car les principes articulent une personnalité déterminée. La morale reste une obligation, elle procure une stabilité. De plus, comme pour toute forme de puissance, guette l'hybris, le sentiment de toute-puissance. Pour cette raison, Aristote nous met en garde contre l'excès de « souplesse » d'un tel homme, qui peut facilement devenir un coquin. Il suffit que ses intérêts propres priment sur toute autre finalité. Ainsi en va-t-il d'Ulysse, qui a pris pour ennemi Palamède. D'une part parce que Palamède, tout aussi rusé, avait découvert et montré la folie que Ulysse simulait pour ne pas aller à la guerre, d'autre part parce qu'il avait montré la perfidie d'Ulysse lorsque ce dernier devait approvisionner l'armée. Pour se venger, Ulysse fit condamner Palamède à mort en utilisant une odieuse machination. Or ce

Palamède, esprit fin, est réputé comme l'inventeur du jeu d'échec, de l'arithmétique, des jeux de dés et des signaux de feu servant à transmettre un message, voire même des lettres et des chiffres. Sans se soucier de la réalité objective du personnage, cette partie de l'histoire d'Ulysse montre la dimension corruptible du personnage. Elle expose comment le rusé, quelque peu sans foi ni loi, est tenté par la démesure : celle d'agir à sa guise, pour défendre ses intérêts propres. Ce qui reste un aspect problématique du personnage d'Ulysse : son intelligence est vive, mais il est en quelque sorte trop humain.

## **Attitude**

Revenons maintenant à notre histoire. Nous avons à faire à un « rusé » qui se pense très fort, très malin. Et comme tous ceux qui se pensent meilleur que les autres, il veut se mesurer. A la fois pour exercer son pouvoir, pour prouver qu'il est le meilleur, et sans doute pour se rassurer lui-même, car les êtres qui sont dans un schéma de compétition doutent toujours quelque peu de leur statut et de leur puissance. Il veut suffisamment se prouver pour venir jusqu'au village de Nasreddin, puisque ce dernier a acquis une réputation que le « rusé » jalouse. Le désir de reconnaissance est évidemment au rendez-vous. Hélas pour lui, son entreprise est un échec, peut-être d'ailleurs était-elle vouée à l'échec. Il est échec et mat avant même d'avoir pu avancer sa première pièce. Comment peut-on expliquer cette situation ?

L'idée que le premier homme qu'il rencontrerait, l'homme en face de lui, était Nasreddin, ne lui a même pas traversé l'esprit. De plus, l'idée que se relayer pour tenir un mur afin de l'empêcher de tomber soit complètement absurde, ne lui a pas non plus traversé l'esprit. Or il est un principe connu de l'art martial ou des tactiques de jeu : si tu penses trop à ce que tu veux, à ce que tu veux faire, tu ne vois pas ce qui se passe, tu ne vois pas ton adversaire et les coups qu'il te prépare. Autrement dit, tu te précipites, tête baissée, parce que tu es trop fixé sur ton objectif. De surcroît, il est une faiblesse classique de ceux qui se croient très fort : ils

sous-estiment leur adversaire, ils baissent la garde lorsqu'ils devraient se méfier. L'esprit de cet homme est trop plein, trop déterminé, trop obsessionnel. Il est empli de lui-même, de ses désirs, de ses craintes, et de ce fait, il n'est pas « personne » : il manque de légèreté, de plasticité, de liberté, il est trop « lui-même », trop « quelqu'un ».

L'art du maître dans la tradition est justement de surprendre l'élève en lui montrant qu'il n'est pas prêt mentalement. Il n'est pas assez présent, et se retrouve à terre avant même d'avoir compris ce qui se passait. De surcroît, la ruse n'aime pas que l'on dise son nom, elle ne s'annonce pas : elle se pratique, discrètement, efficacement. La nommer la détruit, la rend impuissante, puisqu'elle est une surprise. D'autre part, la ruse ne se mesure pas, elle est justement démesure. Or cette démesure est justifiée lorsqu'elle est une manière d'être, lorsqu'elle n'est pas soumise à un vouloir, à un but. Lorsqu'elle est, tout simplement. Vouloir mesurer la ruse, l'instrumentaliser pour se valoriser, c'est montrer sa facticité, son mensonge, son illusion. Ce qui est facile et naturel pour nous n'engendre pas l'urgence de la comparaison, cela ne provoque ni jalousie ni envie, contrairement à ce qui est instrumentalisé. D'ailleurs, nous comparons nos manques, pas l'abondance : cette dernière se suffit à elle-même. A moins de vouloir se confronter à soi-même. Nos véritables actions débordent de nous-même, engendrées par notre propre puissance, car elles relèvent d'un don, d'une manière d'être, et non de sordides calculs.

Si l'on peut défier ouvertement quelqu'un par la force, on ne peut le faire par la ruse, puisqu'il s'agit justement de ne pas « dire », de ne pas « prévenir ». Nasreddin était prêt, il ne faisait rien, ne disait rien, son adversaire en faisait trop, en disait trop, en voulait trop. Il est un faiseur. Il voulait être rusé, ce qui l'empêchait d'être rusé. Il était dans l'intention, et non dans l'action. Nasreddin est dans la ruse, il y vit, c'est son être, tandis que pour le visiteur, la ruse est une activité « extérieure », et non un mode de vie. Nasreddin est rusé même en lui-même, avec lui-même. L'autre n'est rusé que pour autrui, pour des buts spécifiques, dans des

moments spécifiques, ce qui montre que cette qualité ne lui est pas intrinsèque. Le premier ne décide pas d'être rusé, il est joueur, contrairement au second qui joue uniquement pour gagner. Le désir de montrer sa ruse est l'opposé de la ruse : le désir est trop emprunt de sincérité, il manque de distance. On veut montrer que l'on est « réellement », alors que l'esprit libre ne connaît pas le souci du « réellement » : il est tout à sa joie de penser, de jouer, d'exister. En ce sens, la finesse d'esprit se rapproche de l'idiotie ou de la folie, par son manque de respect de l'habitude, des convenances, des logiques diverses, c'est-à-dire qu'il s'y effectue une certaine distorsion de la réalité, une liberté qui vient à l'encontre d'une réalité figée. Toute convenance ou détermination lui fait obstacle. Une des étymologies proposées pour le terme ruse est d'ailleurs « rursus », ce qui en latin signifie « à l'envers », autrement dit « en dépit du bon sens ».

## **Paradoxe**

La ruse ne peut pas être fière, elle doit s'oublier elle-même pour être toute à elle-même, toute à sa ruse. Sans détachement, la ruse cesse d'être rusée. Certes la personne rusée doit connaître ses propres schémas et faiblesses, ainsi que ceux d'autrui, ce qui implique connaissance, contrôle et calculs. Elle est pourtant calcul et absence de calcul. Elle est très présente, mais elle doit se distancier de l'immédiat : elle se doit d'être légère, afin d'être flexible et imprévisible. Là se trouve son paradoxe, sa dimension dialectique : à la fois soucieux et insouciant, tenir et être détaché. En écho à cela, Socrate doute sur le fait de qualifier la ruse comme mensonge, précisément parce qu'elle comporte une dimension importante de vérité, déjà dans le rapport de la personne rusée à elle-même, qui se doit d'être consciente du réel pour agir adéquatement. Or le mensonge à soi est le seul véritable mensonge qu'il s'agit de dénoncer. Sur le rapport à la réalité, il est un détail qui mérite le détour dans cette histoire : le rôle du mur, auquel le lecteur ne prêtera guère attention. Un mur symbolise à la fois la solidité, la rigidité, la prévisibilité, c'est-à-dire



tout le contraire de la ruse. Or c'est ce mur qui sert de support à la narration. Comme ce mur est paraît-il branlant, il faut se coller à lui, c'est-à-dire devenir mur soi-même, pour ainsi dire se figer. C'est ainsi que le visiteur se verra de son propre gré « attaché » au mur, ce qui aurait dû lui donner à réfléchir. Il subit, il ne peut pas bouger, il a perdu toute liberté, uniquement parce qu'il veut se mesurer à Nasreddin. L'image du mur capture ici la rigidité engendrée par la prétention et la vantardise, voire la stupidité de l'homme. Il reste coincé, il ne sera libéré que par le rire et la honte, c'est-à-dire par la prise de conscience de son ridicule.

Nasreddin est là, appuyé contre un mur. On l'imagine heureux, contemplatif et paresseux alors que les autres hommes du village travaillent aux champs. Il prend les choses telles qu'elles arrivent, il est à l'écoute de ce qu'il croise et il joue de tout ce qui vient à lui. Sans même le savoir, sans le connaître, il attendait cet étranger, il était prêt pour lui. En l'invitant à supporter le mur qui risque de s'écrouler, sans même réfléchir, Nasreddin invite l'autre à se mettre dans la même posture : prends ce qui arrive et joue, plutôt que de prétendre à un quelconque statut. « Reste là » enjoint en quelque sorte Nasreddin à l'étranger qui veut se prouver, « Arrête de vouloir te mesurer, de vouloir te comparer. Fais et vis avec ce qui t'entoure, au lieu d'être obnubilé par toi-même. Fais attention à ce qui est au dehors de toi, c'est ce qui te fera exister de manière moins factice. » Il invite le visiteur à contempler ses propres chimères, à travers la prise de conscience qui viendra plus tard des travailleurs, ces hommes simples et laborieux qui incarnent le principe de réalité. Il s'agit d'interagir avec ce qui est présent, avec ce qui arrive, plutôt que de se donner des objectifs illusoire et de devenir le jeu de ses propres illusions. Sans cette ascèse, astreinte à une finalité réduite, la ruse se limitera elle-même, elle signera sa propre défaite. La véritable ruse implique une certaine légèreté, une liberté, une ouverture et une présence au monde. Trop attachée à son objet, elle perd de sa force et de son efficacité, le jeu en devient verrouillé, il manque de jeu. Il s'agit donc

de libérer la ruse de toute finalité pour qu'elle éprouve toute sa puissance et sa joie.

## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Pourquoi l'étranger veut-il se mesurer à Nasreddin ?
- Pourquoi Nasreddin était-il appuyé sur le mur ?
- Que symbolise le mur dans cette histoire ?
- Pourquoi Nasreddin ne dit pas qui il est ?
- Pourquoi l'étranger ne comprend-il pas qu'il se fait berner ?
- Comment les travailleurs devinent-ils que l'étranger a déjà rencontré Nasreddin ?
- Que représentent les travailleurs dans cette histoire ?
- Pourquoi Nasreddin ne fait-il pas partie des travailleurs ?
- Pourquoi les travailleurs insultent-ils l'étranger ?
- Qu'est-ce qui différencie ces deux hommes rusés ?

### *Réflexion*

- Pourquoi ruse-t-on ?
- La ruse est-elle une attitude recommandable ?
- Faut-il être courageux pour être rusé ?
- La ruse est-elle une forme de tricherie ?
- Pourquoi aime-t-on jouer des tours à autrui ?
- Pourquoi n'aimons-nous pas nous faire berner ?
- Pourquoi nous moquons-nous de ceux qui se font berner par autrui ?
- Faut-il se méfier d'autrui ?
- Le travail est-il une obligation morale ?
- Pourquoi est-ce commun de se surestimer ?

## 8) Le dindon

### *Parole et pensée*

*Tandis qu'il se promenait sur le marché, Nasreddin aperçut un homme qui vendait un perroquet. Il parlait fort et vantait son oiseau, pour son plumage multicolore et chatoyant ainsi que pour ses dons exceptionnels d'imitateur de la voix humaine. Une foule de curieux l'entourait, admirait l'oiseau, lui parlait pour l'entendre répéter les mots, mais vu son prix élevé, personne encore ne l'achetait.*

*Nasreddin rentra immédiatement chez lui puis revint au marché. Il installa un étalage non loin du marchand de perroquet et y plaça dessus un gros dindon, tout noir avec un énorme jabot rouge sous le bec. Il en demanda un prix encore plus élevé que pour le perroquet. Les gens s'étonnèrent du prix invraisemblable qu'il en demandait.*

- Pourquoi achèterait-on ton dindon, alors que l'on peut en avoir vingt pour le même prix ? demanda quelqu'un.*
- As-tu vu à quel prix cet homme vend son perroquet ? répliqua Nasreddin.*
- Peut-être, mais cet oiseau-là sait parler, reprit quelqu'un d'autre.*
- Mon dindon fait beaucoup mieux.*
- Que fait-il donc de si extraordinaire ?*
- Regarde-le ! Il pense, lui !*

## **ANALYSE**

### **Penser**

Penser est un terme qui désigne une activité de nature incertaine. Son aspect le plus ambigu se trouve dans l'opposition entre un mouvement interne indéterminé, chaotique, sans contrôle ni même conscience, mais qui peut toujours se nommer « penser », et un processus délibéré, focalisé, efficace et productif. Ainsi comme synonymes de penser, on

rencontrera les termes de réfléchir, calculer, rêver, contempler, croire, juger, vouloir, opiner, ressentir, conclure, imaginer, prédire, etc. Autant de significations qui connaissent de grandes différences. Bien entendu, tous ces verbes ont une connotation commune : ils renvoient à une activité psychique, qui se passe dans l'esprit, ou dans le cerveau préféreront dire les matérialistes, qui a priori n'est guère visible immédiatement, sauf si elle se manifeste par des activités complémentaires, en particulier l'utilisation des mots. A moins là encore d'y voir la matérialité d'une simple agitation neuronale.

C'est sur ce premier problème que porte la plaisanterie nasreddinienne du dindon. En effet, il affirme que son dindon pense : de quel droit pourrions-nous en douter ? Si l'on prend le verbe penser au sens le plus indifférencié, on peut sans doute défendre l'idée que le dindon pense. Après tout, il reconnaît un aliment comestible d'un aliment qui ne l'est pas, il distingue les siens des autres animaux, il peut se souvenir d'une personne ou d'un endroit, etc. L'affirmation du Hodja reste donc incontestable. Reste à savoir si l'argument en devient valide, puisque une affirmation tout à fait acceptable peut constituer un argument irrecevable, par exemple s'il n'est pas pertinent. Or si l'on peut dans l'absolu accepter l'idée que ce dindon pense, cela justifie-t-il la valeur excessive que Nasreddin lui accorde ? Sans doute que non, puisque le « penser » ainsi défini n'a rien d'extraordinaire : on le trouvera chez n'importe quel dindon et bien d'autres animaux. D'ailleurs, comble de la plaisanterie, le dindon, avec son apparence quelque peu ridicule et son glouglou peu harmonieux reste dans de nombreuses cultures le symbole de l'imbécillité ou de l'absence de réflexion.

On peut conclure de cette idée que Nasreddin critique de manière ironique ses concitoyens pour leur absence de pensée. Ils prétendent penser mais ne pensent pas, ou tout au moins ils pensent penser mais ils pensent de manière indiscriminée, en utilisant ce verbe de manière indifférenciée ou réductionniste. Autrement dit, ils sont dépourvus de jugement, cette faculté supérieure de la pensée qui nous permet de discriminer, selon

Kant par exemple. Néanmoins, on peut se demander pourquoi Nasreddin ironiserait ainsi avec les siens. On peut trouver une première raison à cette explication : la sottise est un phénomène éminemment observable dans le comportement humain, et la plupart des histoires de Nasreddin touchent à cette caractéristique. Certes il pense plus que les animaux, mais comme le souligne Descartes il n'est « pas suffisant d'être doté de bon sens, il faut encore savoir l'appliquer », quand bien même selon lui notre capacité à concevoir dépasse infiniment notre faculté d'imaginer. Ainsi l'être humain serait en deçà des capacités qui sont les siennes. Sans doute est-ce justement ce décalage qui nous frappe chez nos congénères, que met en scène Nasreddin de manière si divertissante.

## **Chatolement**

Une seconde explication de l'ironie nasreddinienne, plus spécifique, touche au contenu même de l'histoire. On nous décrit une foule fascinée par la présence d'un perroquet. Or que peut caractériser cet animal ? Pas plus que le dindon, le perroquet n'est un symbole d'intelligence. Qualifier quelqu'un de « perroquet », c'est l'accuser de répéter des paroles sans les comprendre, par un pur acte de mémoire, cette mémoire qui renvoie pourtant à une des acceptions du terme « penser » : se remémorer. Mais s'il a l'air savant, s'il se souvient de tas de choses, s'il emploie des mots rares et compliqués, le « perroquet » impressionnera tout un chacun. Cette idée est un thème récurrent du répertoire nasreddinien, car le phénomène est courant dans la vie quotidienne. Par exemple dans l'enseignement, si l'on en croit les professeurs, le « psittacisme » est un véritable problème. Peut-être l'est-il déjà chez les professeurs eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, nous sommes fasciné par la parole : peu importe son contenu du moment qu'elle est éloquente, lorsqu'elle nous flatte par sa forme ou son contenu. Certes la rhétorique est un art, qui plait et convainc, mais elle est aussi une manipulation, qui se base sur l'absence de jugement critique. C'est ce que l'on peut nommer le chatolement de la parole.

Ajoutons de surcroît que ce qui attire aussi les chalands autour du perroquet, chatoiement visuel, est son « plumage multicolore et chatoyant », c'est-à-dire une esthétique facile et complaisante, dépourvue de toute subtilité, miroitement du strass et des paillettes, qui attire et retient le regard de tous, même la brute ou l'enfant. Prenons pour hypothèse que cet oiseau symbolise principalement l'apparence, la dimension superficielle qui produit de l'effet sur les sens. On peut ici opposer l'apparence peu reluisante du dindon au chatoiement du perroquet, tout comme on opposera l'ascétisme de la pensée, en général peu attrayante et populaire, au chatoiement de la rhétorique. Le dindon pense. Son plumage noir et son jabot ridicule, son apparence quelque peu repoussante, son ramage triste qui lui procure une allure malheureuse, penaude ou désuète, conviennent tout à fait à l'image d'Épinal d'un penseur, reclus et déphasé. À simplement le voir, on peut en effet croire qu'il pense : il a l'air suffisamment ridicule pour cela. Quant aux admirateurs du perroquet, ils ont l'air tout aussi ridicule pour d'autres raisons. Comme souvent dans les histoires de Nasreddin, il n'y a pas un personnage pour rattraper les autres.

## **Trop penser**

Une autre interprétation de cette histoire nous est fournie par le proverbe russe : « Le dindon pensait trop, il a fini dans la soupe. » Car il y a quelque chose d'étrange chez ce « dindon pensant ». Pour savoir qu'il pense, il faut faire confiance à la parole de Nasreddin, une parole au demeurant peu fiable puisqu'il adore proférer des inanités. Ainsi en va-t-il de nombreuses personnes qui pensent : ils nous disent qu'ils pensent, mais on n'en aperçoit guère la manifestation. « Je suis en train de réfléchir » répondent-ils, lorsqu'on leur demande pourquoi ils prennent tant de temps à répondre à une question. Certes, ils ont peut-être l'impression de penser, et quelque chose se passe dans leur esprit, avec lequel ils éprouvent apparemment une certaine difficulté ou une certaine

complaisance. Mais on ne saurait rigoureusement appeler cela « penser », dans la mesure où la pensée est censée faire preuve d'une certaine opérativité. Quelque chose doit en montrer le résultat, cette activité doit se manifester d'une certaine manière. Le simple fait de ne rien dire ou de ne rien faire, de rester sans bouger, n'est pas une attestation suffisante d'un acte de penser, comme on l'entend souvent. Il s'agit plutôt du fait de « songer », comme dans l'expression : « Ces événements me laissent songeur ». C'est-à-dire une pensée inchoative, floue, hésitante et indécise, qui exprime la perplexité et la difficulté de penser plus qu'autre chose. Essayer de penser et avoir du mal à saisir les idées, lorsque la pensée résiste à la vectorisation et que l'on éprouve une difficulté à se concentrer, est-ce encore penser ? Certes, dira-t-on, et d'une certaine manière on aura raison. Mais alors tout le monde pense, et l'on pense tout le temps, et de ce fait le terme ne signifie plus grand-chose. Certains pensent même trop, ils s'y perdent, ils en deviennent impuissants. Ainsi Nasreddin a raison : son dindon pense, bien qu'il ne vaille pas grand-chose pour autant.

## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Que représente le perroquet dans cette histoire ?
- Pourquoi les passants sont-ils attirés par le perroquet ?
- Pourquoi achèterait-on un tel perroquet ?
- Pourquoi la foule est-elle étonnée par le dindon, et non pas par le perroquet ?
- Pourquoi Nasreddin vend-il son dindon à un prix outrancier ?
- A quoi voit-on que le dindon de Nasreddin « pense » ?
- Le dindon de Nasreddin pense-t-il ?
- Qu'est-ce qui distingue le dindon et le perroquet ?

- Nasreddin pense-t-il pouvoir vendre son dindon ?
- Que veut montrer Nasreddin avec son dindon ?

### *Réflexion*

- Pourquoi l'imitation est-elle attrayante ?
- L'être humain est-il en général superficiel ?
- L'outrance est-elle une bonne stratégie de communication ?
- Peut-on dire quelque chose sans le penser ?
- Existe-t-il différentes façons de penser ?
- Les animaux pensent-ils ?
- Peut-on ne pas penser ?
- Peut-on penser sans langage ?
- Qu'est-ce qui peut nous empêcher de penser ?
- Pourquoi la parole nous fascine-t-elle ?



## 9) Le troc

### *Rhétorique et confusion*

*Nasreddin Hodja entre dans une boutique de vêtements pour s'acheter un chalvar neuf. Après en avoir essayé plusieurs, il fixe son choix sur l'un d'entre eux, bleu et noir, qui lui sied à merveille, juge-t-il.*

*Quand vient le moment de payer, il prétend se raviser et annonce au marchand :*

*- Finalement, Je vais plutôt prendre ce djubbé jaune.*

*Nasreddin enfle le vêtement, qui lui plait tout autant. Puis il se dirige vers la sortie.*

*- Hé dis donc ! Où vas-tu comme ça ? S'écrie le marchand. Quelle sorte d'homme es-tu, pour prendre ainsi la marchandise et t'en aller sans la payer ?*

*Nasreddin se retourne et réplique :*

*- Et toi, quelle sorte d'homme es-tu pour me parler ainsi et m'accuser sans raison ? Est-ce que je ne viens pas de te rendre le chalvar, qui coûte exactement le même prix ?*

*- Mais enfin ! Tu n'as pas payé le chalvar non plus, que je sache !*

*- Ah ! Fils de chien ! Escroc ! Tu veux en plus me faire payer une marchandise que je n'achète pas ? Tu vas voir, je m'en vais immédiatement porter plainte auprès du cadî !*

## **ANALYSE**

### **Mauvaise foi**

Certes, la stratégie de Nasreddin est grossière et nul commerçant ne s'y laisserait prendre. Mais comme toujours sous cette forme caricaturale, cela nous amène à réfléchir à nous-même et au fonctionnement de la

société. Qu'est-ce qui est en jeu dans cette comédie absurde ? Avant tout, il s'agit d'un problème de propriété, d'un désir de possession, et de la concurrence que cela engendre. Un marchand propose des objets pour obtenir de l'argent, le plus possible, tandis que le client souhaite ces objets sans pour autant donner d'argent, ou le moins possible. D'emblée, un rapport commercial de ce type, entre vendeur et acheteur, est une sorte de conflit d'intérêt, sauf si pour l'un des deux la possession des biens ou de l'argent est superflue ou sans intérêt, ce qui est plutôt l'exception. Cette « opposition » peut se vivre sans anicroche, dans la mesure où les deux parties n'abusent guère de leurs prérogatives, s'ils restent modérés dans leurs demandes, si un sentiment minimum de justesse les anime. Mais ce n'est pas toujours le cas, dans la mesure où les sentiments de désir et de possession tombent facilement dans l'excès : rien n'en garantit en général la mesure, sinon la dimension sociale, avec ses principes de bienséance. Seules la loi ou les règles, accompagnées de leur arsenal de sanctions, assurent le bon fonctionnement relatif des échanges commerciaux. Il suffirait par exemple que la loi contre le vol n'existe plus pour assister à des batailles rangées dans les magasins, comme on le voit parfois à l'occasion de grandes soldes ou d'émeutes.

La caractéristique principale du comportement de Nasreddin est la mauvaise foi. La mauvaise foi désigne le fait de dire certaines choses que l'on sait pertinemment fausses ou de commettre certains actes mauvais ou répréhensibles, tout en prétendant qu'il n'y a pas de problème. Déjà, on peut estimer que l'on se trompe soi-même, mais la mauvaise foi renvoie principalement à la relation à autrui : à la duplicité, au décalage entre la conscience et le discours. Néanmoins, à force de mauvaise foi, il est vrai que le sujet peut finir par se convaincre lui-même. En fait, on peut dire que la mauvaise foi est motivée par le désir, que ce soit un désir de pouvoir, d'apparence ou de manipulation. Or ce désir se heurte à la réalité : il fait tout pour la nier, pour en modifier la perception, pour faire prendre à autrui des vessies pour des lanternes.

Lorsque Nasreddin argumente auprès du marchand, croit-il ce qu'il dit. S'il voulait simplement voler la marchandise, il trouverait un subterfuge plus direct, ou utiliserait la violence. Il préfère utiliser la rhétorique ou la manipulation pour obtenir ce qu'il veut, car simultanément, il veut autre chose. C'est dans cette simultanéité du désir que se trouve l'enjeu ou le terrain de la mauvaise foi. On pourrait dire que ce désir complémentaire est celui de maintenir les apparences : celles de la morale, du jugement d'autrui, de l'identité sociale, etc. Il faut que les apparences soient sauvées, quand bien même tout un chacun saurait pertinemment qu'elles sont fausses, c'est-à-dire qu'elles ne correspondent pas à la réalité objective. Il faut avoir raison, imposer une réalité factice, obtenir un accord d'autrui, nolens volens, exiger de lui un acte de reconnaissance, par n'importe quel moyen. De nos jours, l'importance sociale, politique ou économique de la communication, renvoie précisément à cette problématique de la mauvaise foi. La question n'est plus tellement de savoir si ce que nous faisons est bien ou pas, juste ou pas : il faut savoir communiquer, c'est-à-dire convaincre. Plus d'un homme public, rejeté par l'assentiment général, en conclut qu'il avait mal communiqué, plutôt que de se demander s'il y avait un problème avec son projet ou ses actes. On assiste à une sorte de professionnalisation de la mauvaise foi, puisqu'il s'agit de fabriquer ou de redéfinir le réel.

## **Justification**

Lorsque Nasreddin échange le chalvar bleu et noir pour le djubbé jaune, l'échange est en effet correct, puisqu'ils valent le même prix, comme il le précise si justement. Le fait d'utiliser des éléments objectifs et incontestables fait partie intégrante du processus argumentatif de la mauvaise foi. Ce qui se nomme la justification, quelque chose entre la preuve et l'excuse.

Lorsqu'il s'agit de transformer la réalité ou de mentir, il est une règle importante : essayer de coller au mieux à la réalité. A moins de recourir à la stratégie extrême de l'outrance, qui veut que plus un mensonge est

gros, plus il est crédible. Comme pour le bluff, pour que cela fonctionne, il faut que la mise soit importante et impressionne. Ainsi Nasreddin insiste sur l'équivalence de prix pour éviter la réalité plus ample : il est en train de voler le pauvre marchand. On se sert d'une vérité réduite et incontestable, vers laquelle on tire la conversation, plutôt que de faire face à une réalité plus substantielle et gênante.

Pour confondre son interlocuteur, il utilise une autre technique spécifique : celle d'un prêté pour un rendu. Tout aussi efficace que banale, cette technique consiste à décrédibiliser l'adversaire en mimant ses accusations pour les retourner vers lui, voire en répétant exactement les mêmes. C'est le « Et toi alors ! » qu'affectionnent tant les enfants, et les adultes. On ne répond pas à l'argument de l'autre, on l'accuse simplement de ne pas être une bonne personne ou de faire la même chose que ce dont il nous accuse. Bien entendu, cela ne change rien à la nature de l'accusation initiale, mais cela sert à faire taire l'interlocuteur menaçant, en l'obligeant si possible, de surcroît, à se défendre lui-même.

La dernière technique utilisée est celle de la surcharge émotionnelle. Nasreddin se fâche, s'indigne, et menace même son adversaire de poursuites judiciaires. Il s'agit là d'une sorte de chantage très pratiqué en particulier dans les « négociations » de couple. Lorsque l'on est à court d'arguments, on se fâche, on menace, ce qui a pour fonction d'impressionner l'autre, de l'effrayer, voire de le faire douter. A nouveau, comme pour le bluff au jeu de cartes, en faisant montrer les enchères on fait perdre son assurance à son adversaire, qui en vient à ne plus être si sûr de son bon droit ou de ses atouts. Ou alors il s'effraie des conséquences possibles et il hésite à prendre des risques dont les conséquences l'effraient, parce qu'elles sont trop claires ou parce qu'elles ne sont plus très nettes. L'indignation fonctionne bien : elle est une émotion forte qui se pare de morale et de vertu, puisqu'elle est un sentiment de colère ou de révolte contre le mal ou l'injustice. Le locuteur se présente comme une victime et il accuse son adversaire d'être immoral et sans vergogne.

Il n'est guère de mauvaise foi sans un minimum de conscience, mais le poids de cette dernière est insupportable, aussi va-t-on essayer de la diluer, de la déguiser, voire de l'éliminer, ce qui relève de l'impossible. La mauvaise foi consiste à prétendre de ne pas savoir, alors que l'on sait très bien. On joue à un jeu, on provoque l'autre, qui peut à ce moment-là être lui aussi réduit à la mauvaise foi. En ce sens la mauvaise foi est contagieuse, de là le dialogue de sourds.

L'interlocuteur bascule parce qu'il se sent fragilisé ou menacé, parce qu'il soupçonne l'autre de lui en vouloir, de vouloir lui faire du mal. Inquiet, il pense que ses vrais arguments ne seront pas suffisants, ils seront confus ou ne seront pas validés. La mauvaise foi dans le conflit est inquiétante pour autrui car on tente de lui faire porter le chapeau. De plus la confiance est ébranlée par le mensonge et l'absurdité. Que ce soit la confiance envers autrui, envers soi ou envers la raison. De surcroît, les diverses opérations de diversion du dialogue et du raisonnement, les retournements de situations qu'ils impliquent, provoquent la confusion, qu'accompagnent la frustration et un sentiment d'impuissance.

Pour mieux croire, ou plus, ce qu'il dit et qu'il sait factice, le locuteur doit se mettre dans la peau de son propre personnage. C'est là que l'excès ou le débordement émotionnel s'avère utile. Pour adhérer à son propre mensonge, l'homme de mauvaise foi, à l'instar du drogué ou du joueur, a besoin d'augmenter la dose. Malheureusement, plus il joue son rôle, plus il déchanté une fois la mise en scène terminée, lorsqu'il se retrouve seul, abandonné par son ou ses auditeurs. Il ne retrouve plus cette même motivation, ce besoin de convaincre. Il faillit à lui-même, face à la tristesse du réel. Le garçon de café se fatigue d'être un garçon de café, le père de famille d'être un père de famille, le citoyen français d'être un citoyen français.

Sous une forme ou une autre, nous pratiquons tous la mauvaise foi. Ainsi, celui qui prétend expliquer un geste malheureux par un emportement, l'inattention ou la colère, parle sous le couvert de la mauvaise foi. Car il

attribue en quelque sorte une cause « extérieure » à ce qui en fait émane de lui-même. Ce serait comme un voleur qui accuserait sa main d'être à la fois l'origine et la seule responsable d'un larcin, ou qui accuserait le propriétaire du bien qu'il a volé de l'avoir provoqué par son exhibitionnisme. C'est la confusion banale entre la cause efficiente et la cause formelle ou finale, entre la condition et l'origine, qui nous fait parler ainsi.

Le concept de mauvaise foi est très important chez Jean-Paul Sartre, qui en fait une dynamique existentielle très puissante. Elle est avant tout une sorte de ressort pour fuir l'angoisse existentielle. Mais en même temps, elle est une échappatoire à notre liberté. Il explique que nous prenons notre situation dans le monde, notre contingence, et nous jouons cette réalité arbitraire comme s'il s'agissait réellement de notre être : nous jouons au docteur, au père de famille, au citoyen français. Notre conscience, elle, n'a ni fondement ni ancrage, elle est libre. Mais nous ne souhaitons pas l'assumer : elle est trop inquiétante. Nous essayons de croire à ce que nous faisons, à ce qui nous arrive, en attribuant à cette situation une valeur ontologique. « C'est moi », « C'est ma nature », « C'est mon caractère », entend-on, ce qui constitue la pire des justifications a posteriori, la mauvaise foi par excellence. Comme il s'agit d'une pulsion de survie, il ne faut pas s'étonner de la rencontrer aussi souvent, sous diverses formes, souvent excessives.

## **Confusion**

La confusion est un aspect important de la mauvaise foi. Elle protège la réalité de la mise à l'épreuve. C'est une stratégie efficace de réduction d'autrui. C'est ce que fait Nasreddin au pauvre marchand. Entre autres en renversant les rôles. Le voleur devient l'accusateur : la victime est menacée d'être poursuivie pour vol et agression. Mais lorsque l'on fait face à la confusion du discours, un problème se pose toujours : la confusion est-elle inconsciente et involontaire, ou consciente et délibérée ? La présente histoire peut nous laisser penser qu'il s'agit là d'une manœuvre

délibérée de Nasreddin, et nous rencontrons souvent des personnes qui utilisent de tels stratagèmes pour obtenir ce qu'ils veulent ou pour se sortir d'un mauvais pas, échapper à une accusation ou à une responsabilité. En créant un brouillard de mots et d'idées, telle une pieuvre qui projette son encre, le locuteur tente d'échapper au jugement d'autrui. Soit parce qu'il rend impossible toute argumentation sensée, faisant ainsi taire son interlocuteur, le rendant impuissant. Soit en réussissant à faire accepter un raisonnement insensé par un tour de passe-passe dont est très friande la rhétorique, puisqu'elle en fait sa substance. Le principe que transgressent de tels procédés dépourvus de cohérence - illogismes ou paralogismes - est celui qui établit que tout échange ou communication entre les êtres passe nécessairement par les fourches caudines de la raison ou du sens commun, condition pour une compréhension mutuelle et un échange sensé, une quête partagée de vérité.

Néanmoins, lorsque l'on veut savoir si cette confusion est consciente ou délibérée, on s'aperçoit qu'il n'est pas facile de poser un tel jugement. En effet, la personne qui engendre un tel chaos - en cherchant à se défendre ou à obtenir quelque chose - s'engage tellement dans son discours, sur le plan psychologique et cognitif, qu'elle finit par y adhérer en s'y perdant elle-même. C'est un peu comme le principe du menteur, qui pour mieux convaincre autrui de ses propos finit par croire lui-même ses propres mensonges, et ne les distingue plus de la vérité. Ce qui revient à dire que la distinction entre conscience et inconscience n'est pas nette, on se doit plutôt de postuler une gradation par degré entre ces deux extrêmes. En sachant qu'il reste très difficile de produire un discours confus sans s'y laisser prendre, tout comme il est difficile de se dépêtrer mentalement du discours confus que nous entendons. On peut même en conclure que la confusion demeure plus puissante que la raison, car certains « raisonnements » nous font douter de notre propre capacité de raison, sentiment douloureux s'il en est un. Le rôle de la confusion dans

l'argumentation est d'engendrer une perte de confiance en la raison chez autrui, de faire perdre les repères de la rationalité. En ce sens, non seulement on ne peut plus se fier à sa propre capacité de sens commun, mais on doute aussi de celle d'autrui, annihilant toute possibilité de dialogue sensé. On doute ainsi du rapport à autrui. En un sens, cela produit le même effet que la menace ou l'insulte : plus aucun échange digne de ce nom n'est possible.

On peut aussi se questionner sur l'origine de la confusion : provient-elle du locuteur ou de son auditeur, d'une des personnes ou des deux ? Dans le *Ménon*, dialogue de Platon, le personnage éponyme du titre accuse Socrate de chercher à créer de la confusion chez autrui. Mais si l'on observe ce que fait Socrate à travers sa pratique de questionnement, il demande à son interlocuteur de clarifier ses propos. Soit parce que ce dernier n'est pas clair, soit parce qu'il se contredit, explicitement ou implicitement. Face à l'exigence du « taon » ou du « poisson torpille », comme on le nomme à diverses reprises, l'interlocuteur est sidéré, ou hypnotisé : il perd ses moyens, comme si le siège sur lequel il était assis lui était soudain retiré. Certes, la cause efficiente du trouble est bel et bien le questionnement socratique, mais sa cause formelle ou matérielle, la condition de ce trouble, en est la confusion qui règne au préalable dans l'esprit de cette personne. En ce sens, le questionnement n'est pas la cause de la confusion, il en est uniquement le révélateur. Et lorsque Ménon, comme bien d'autres, accuse Socrate de semer la confusion dans son esprit, et de surcroît de le faire intentionnellement, l'accusation est injuste.

## **QUESTIONS**

### *Compréhension*



- Que représentent les vêtements dans cette histoire ?
- Nasreddin pense-t-il que le marchand va le croire ?
- Les questions du marchand sont-elles de vraies questions ?
- Quelle stratégie de défense Nasreddin choisit-il face aux accusations du marchand ?
- Nasreddin ira-t-il réellement porter plainte ?
- Pourquoi Nasreddin insulte-t-il le marchand ?
- Le marchand comprend-il ce qui se passe ?
- Nasreddin est-il sérieux dans cette histoire ?
- Quel est le point commun entre ces deux personnages ?
- Que cherche à faire Nasreddin dans cette histoire ?

### *Réflexion*

- Vaut-il mieux croire à ce que l'on dit pour mentir ?
- La mauvaise foi est-elle calculée ou instinctive ?
- Quelle est la fonction de la mauvaise foi ?
- L'être humain est-il essentiellement malhonnête ?
- L'homme est-il un loup pour l'homme ?
- Pourquoi insultons-nous autrui ?
- L'argumentation rhétorique est-elle naturelle ?
- Le souci de l'apparence est-il un facteur de corruption ?
- Pourquoi est-on souvent confus ?
- Pourquoi cherche-t-on à se justifier ?

## 10) Le bédouin

### *Confiance et aveuglement*

*Un bédouin vint voir Nasreddin. Il était furieux :*

*— J'étais dans le désert, quand je me suis senti fatigué. J'ai confié mon chameau à Dieu et j'ai fait une sieste sous les palmiers. Lorsque je me suis réveillé, je n'ai plus trouvé ma monture.*

*— Et pourquoi me racontes-tu cela ?*

*— Parce que c'est toi qui nous as dit, à la mosquée, d'avoir confiance en Dieu.*

*— Bien sûr, ami, bien sûr ; aie confiance en Dieu, mais n'oublie jamais d'attacher ton chameau !*

## **ANALYSE**

### **Fatalisme**

Il est une problématique importante dans notre existence, tant sur le plan des attitudes que sur celui de l'action, qui est l'opposition entre la « confiance et volonté ». Elle pourrait être articulée à travers d'autres antinomies, comme « passif et actif », « contemplatif et dynamique », « tranquille et inquiet », ou encore « fatalisme et volontarisme » dépendamment de l'aspect que nous souhaitons souligner.

Choisissons d'analyser pour l'instant cette dernière paire de concepts, en commençant avec le fatalisme. La fatalité et l'attitude philosophique qui l'accompagne peuvent sembler quelque peu désuètes au lecteur contemporain, à une époque où le concept de libre arbitre, de liberté et de volonté est nettement plus à la mode, au risque de la toute-puissance. Même le vieillissement et la mort, tout en restant des limites inévitables, sont repoussés ou prétendent être repoussés par les avancées de la science et de la technique. Tout ce qui est lié au fatum nous semble d'un

autre âge. Si nous pouvons encore accepter l'idée de destin en ce qu'il a de positif, la fatalité nous semble une forme d'aveu d'impuissance, une sorte de défaite psychologique ou existentielle. Aussi se défend-on en général d'être fataliste.

Pourtant, on peut trouver un certain intérêt dans le fatalisme, voire une forme de sagesse. Essayons un instant d'en faire l'apologie. Avant tout, le fatalisme est reposant, il offre à l'âme une certaine tranquillité, en opposition au « stress » très tendance, mode reliée justement au désir de toute-puissance. Il représente une acceptation de l'ordre du monde, qu'il soit bien ou mal, car nous ne pouvons pas savoir ce qu'il en retourne : notre jugement se base nécessairement sur une évidence limitée, à partir de laquelle nous produisons pourtant des jugements cognitifs ou moraux. Or le fatalisme nous invite en quelque sorte à sortir de la morale ou d'une quelconque certitude, tout simplement parce que nous n'avons pas les moyens de mettre en œuvre un jugement libre digne de ce nom, ce qui implique une certaine humilité. Bien entendu, cela ne nous empêche pas d'agir selon nos jugements, aussi limités soient-ils, en considérant qu'en cela résident notre destin et ses conséquences.

Le fatalisme nous simplifie l'existence, puisqu'il s'agit de faire confiance à la réalité sans trop se poser de questions. Tout ce qui se passe s'inscrit dans l'ordre des choses, et ne peut donc être que bon et bien, dans sa cause et ses effets. Si mal il y a, il est uniquement une condition indispensable du bien, tout comme les montagnes nécessitent les vallées. Il est réconfortant, puisque notre misérable existence est prise en charge par des instances infiniment supérieures, de quelque forme ou origine soient-elles, et il nous garantit une justice suprême. Nous vivons dans le meilleur des mondes possibles, où il n'y a pas à se plaindre, même d'une grande misère, attitude que l'on peut observer dans certaines régions ou cultures du monde : toutes les choses ont simplement leur raison d'être. Et finalement, l'aspect insondable ou impénétrable de la transcendance, nature, divinité ou autre, nous invite à ne pas nous exténuer en vaines et futiles ratiocinations intellectuelles. Le fatalisme peut être critiqué comme

une attitude triste ou pessimiste, puisque les choses sont en quelque sorte jouées à l'avance. Mais on peut aussi y trouver une certaine joie : celle d'habiter un monde où tout est pour le mieux, tout a une raison d'être et pour cela chaque événement s'inscrit dans une sorte d'harmonie préétablie, comme le concevait Leibniz.

Certes, toute vision déterministe, par le fait qu'elle défend la conviction que nous ne sommes pas libre de choisir ce que nous sommes ou ce que nous faisons, ce qu'est le monde et ce qui s'y passe, puisque ces choses sont déterminées par le contexte ou des processus inchangeables, peut inciter à une certaine passivité. On critiquera une telle attitude en la qualifiant de lâche, d'irresponsable ou de paresseuse, puisqu'une telle personne n'a plus à se soucier de faire quoi que soit, optant ainsi pour une solution de facilité.

## **Volontarisme**

Au contraire, le volontarisme est une attitude qui consiste à penser que notre volonté peut et doit déterminer nos actions, et d'une certaine manière déterminer aussi le cours des événements. Il va donc s'opposer au fatalisme ou au déterminisme, dans le sens où notre intervention affectera le déroulement du contingent, déterminera l'avenir. Mais il s'oppose aussi, dans une moindre proportion, à une position spéculative ou intellectuelle qui risque de ne déboucher sur aucune décision ou aucune action. La volonté désigne en général la faculté d'exercer un libre choix, en principe déterminé par la raison, ou mû par une certaine subjectivité. Cette exigence implique de recourir à des raisonnements, à des principes généraux, à des valeurs établies, morales, existentielles ou autres, etc. La volonté se distingue en cela du désir, impulsif et dépourvu de fondements, et de l'instinct, spontané, qui relève du besoin et ne délibère pas. Pour de nombreux philosophes, la volonté est ce qui représente le mieux la capacité de liberté dont est doté l'être humain. A la fois parce qu'il n'est déterminé ni par l'ordre du monde, ni par sa propre nature, ni par les soubresauts de son esprit. Bien que certains critiquent

l'illusion que représente l'idée d'établir la raison comme garante unique de cette liberté : l'amour ou la foi serait pour certains la forme par excellence de la liberté. On pourrait face à cela défendre une idée plus générale ou minimaliste de la libre volonté qui consiste à la définir comme une action déterminée par l'individu sans aucune obligation ou contrainte extérieure. Ces différentes visions du concept engendreront certains dilemmes, comme celui de savoir si la morale, la loi ou les rapports sociaux peuvent se conjuguer avec le concept de libre volonté ou si elles constituent des obstacles à sa mise en œuvre.

La volonté est constituée de plusieurs éléments. Premièrement une intention, c'est-à-dire un but, la représentation mentale d'une réalité virtuelle ou idéale, qu'il s'agit de réaliser. Deuxièmement, un contexte, avec ses obstacles, considérations sans lesquelles la volonté est phantasmatique : on peut en effet vouloir quelque chose d'impossible, comme l'illusion fort commune de la perfection. Troisièmement, la réalité de la volonté implique aussi de connaître les conséquences de sa réalisation, qu'elles soient pratiques, morales ou autres. Quatrièmement, comme on le voit dans l'expression « avoir de la volonté », la ténacité est une composante nécessaire. Sans cette continuité de la volonté, celle-ci n'est qu'une velléité, fragile et éphémère. Bien entendu, ces éléments sont à prendre en considération dans une conception de la volonté déterminée par la raison, suite à une délibération. On voit donc que la personne volontariste est dotée simultanément de capacités rationnelles, psychologiques et morales.

La critique que l'on pourra faire à un tel schéma est son audace, sa présomption ou son entêtement. En effet, un tel personnage pense à la fois être capable de déterminer ce qui doit être fait, assujettir le monde à ses décisions, et poursuivre sans relâche ses buts sans toujours se soucier d'autrui. On observera chez un tel individu un souci de contrôle, qu'il déploie afin de s'assurer que tout un chacun corresponde à ses desiderata, que toute chose se plie à ses attentes. Il supportera difficilement la mise en échec de son projet, et il aura de la difficulté à en

questionner la légitimité. Ses raisons lui sembleront toujours relever de la raison. Il se méfiara de ces « autres » qui ne sont pas animés de la même volonté que lui, soit parce qu'ils lui sont opposés, soit parce qu'ils ne sont pas dotés de la même opiniâtreté.

## **Attente**

C'est cette problématique, tension entre fatalisme et volontarisme, qui est mise en œuvre dans la présente histoire. D'un côté le bédouin, qui fait confiance, que ce soit à Nasreddin ou à Dieu. Tous deux représentent pour lui des figures d'autorité, c'est-à-dire ceux qui « peuvent » ou ceux qui « savent », ceux à qui il s'agit de faire confiance puisqu'ils détiennent la puissance, voire la toute-puissance. Mais comme bien souvent, en deçà d'un fatalisme de façade se trouve une intention, c'est-à-dire une volonté qui exige d'être satisfaite et donc une déception potentielle. Là se trouve le mensonge de bien des actes de foi ou visions du monde : nous voulons bien y adhérer, mais elles doivent aussi convenir à nos attentes. Le bédouin veut bien faire confiance à l'imam et à Dieu, mais à condition que l'un et l'autre satisfassent ses desiderata. S'il était totalement fataliste, il aurait accepté la disparition de son chameau, comme faisant partie du plan divin ou de l'ordre des choses: il se soumettrait au cours des événements. Or ce n'est pas le cas, il se plaint de la dure réalité : les choses ne se passent pas comme il le voudrait. Il ignore que la providence ne pourvoit pas ce que l'on veut, mais ce qui est juste et bien. C'est cette vérité qu'il ne s'agit pas d'abandonner. C'est ainsi que notre confiance est mise à l'épreuve. Le bédouin doit comprendre que si son chameau s'est échappé, c'est qu'il ne l'avait pas attaché, sans pour autant que cela affecte sa confiance en Nasreddin et en Dieu. Il ne doit donc pas se mettre en colère contre quiconque sinon lui-même. Il ne doit pas utiliser autrui pour cacher sa propre stupidité. Car il a pris les paroles de Nasreddin d'une manière primaire et paresseuse : là se trouve son erreur première, en lui-même.

Le rôle de Nasreddin est plus complexe. Il est à la fois celui qui énonce l'ordre du monde, mais doit aussi rendre compte de la contingence. Certes, il faut faire confiance à Dieu mais cela ne te dégage pas de tes responsabilités. Il y a là un paradoxe difficile à appréhender qui anime la réflexion des philosophes et théologiens depuis des siècles. Comment rendre compte de la liberté humaine dans le cadre de la toute-puissance divine ? On peut comprendre la réaction du bédouin, qui a l'impression de s'être fait flouer, puisque sa confiance n'est pas récompensée. Mais il commet deux erreurs, coutumières de la confiance. La première est de penser que la confiance signifie que l'on obtient tout que l'on attend. Ce serait alors une attitude tout à fait confortable, qui serait beaucoup plus populaire qu'elle ne l'est en réalité. La véritable confiance s'octroie en dépit des « résultats », en dépit des attentes et des déceptions, car elle prend sens dans un contexte d'incertitude et de surprises. La seconde erreur est de penser que la confiance implique de se déresponsabiliser, comme si elle devait être aveugle et impuissante.

## **Confiance**

La confiance implique que l'on accepte ce que « l'autre » dit, ce que l'autre fait, quel que soit cet autre. Au contraire de la méfiance, où le sujet ne se fie qu'à lui-même : il a peur de « l'autre ». La confiance implique un lâcher-prise, une acceptation de « l'autre » pour ce qu'il est, tel qu'il est. Cela veut dire que dans l'absolu, il n'est pas besoin par exemple de vérifier ce que « l'autre » dit. D'une certaine manière, la confiance permet d'avancer. Quand on a confiance en quelqu'un, on est dans le consentement, on peut agir. Quand on est méfiant, on ne peut rien faire, on est paralysé. Être confiant, ce n'est pas renoncer. Au contraire, c'est s'ouvrir à l'autre, c'est se dépasser soi-même, c'est combattre avec l'autre, et non contre l'autre.

Dieu n'est pas un être humain, il n'est pas là pour pourvoir aux besoins d'une personne particulière, et il n'est certainement pas là pour fournir ce qu'on lui demande. Si Dieu est amour, il est agapè, c'est-à-dire un amour

de personne ni de rien en particulier, qui aime tout un chacun de la même manière, sans préférence. C'est un amour qui ne désire rien, qui n'a pas d'objet, qui aime sans rien attendre. Avoir confiance en Dieu, ce n'est pas attendre de Dieu qu'il fasse quelque chose pour nous, c'est croire en quelque chose qui nous dépasse, c'est adhérer à un principe qui nous dépasse infiniment en perfection. Il ne s'agit pas, comme le bédouin, de confondre « avoir confiance en » et « attendre quelque chose de ». C'est ainsi que Nasreddin se moque du bédouin, critique sa logique réductionniste et le ramène à un principe de réalité.

« Aide-toi et le ciel t'aidera » affirme le dicton. S'il existe une toute-puissance, on doit postuler d'une part qu'elle n'est pas toujours compréhensible, mais aussi qu'elle est juste, puisque ce Dieu est censé être parfait. Il n'y a donc pas de raison qu'il récompense les faiblesses humaines telles la paresse ou la distraction. Dieu nous veut libre et responsable. Ainsi ne peut-on pas être floué par Dieu, mais uniquement par soi-même. Croire en Dieu n'implique pas que Dieu fera tout pour l'humain, mais de savoir qu'il existe un ordre du monde, une justice, une bienveillance. Dieu ne s'occupe pas de détails, paraît-il. Dans cette perspective, sa toute-puissance et son omniscience ne l'incitent pas à maîtriser la contingence, mais à assurer des principes généraux régulateur de l'être. Bien entendu, dans diverses traditions religieuses, on rencontre des Dieux qui interviennent au coup par coup, selon les besoins. Mais faut-il encore que ces besoins relèvent d'une grande légitimité. Ainsi, en quelque sorte, pour notre raison, un Dieu tout-puissant n'existe pas. Un tel Dieu ne laisserait aucune place à l'humain, ou à une quelconque autre créature. Il ne permettrait aucune temporalité, son éternité absorberait toute différence séquentielle, il nous est impensable. Aussi nous est-il difficile de faire confiance sans condition, bien que cela soit la condition même de la confiance.



## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Le bédouin est-il calculateur ?
- Le bédouin est-il paresseux ?
- Le bédouin a-t-il raison d'être fâché contre Nasreddin ?
- Pourquoi le bédouin a-t-il cru Nasreddin ?
- Contre qui le bédouin est-il réellement en colère ?
- Pourquoi Nasreddin critique-t-il le bédouin ?
- Nasreddin est-il de mauvaise foi dans cette histoire ?
- Nasreddin et le bédouin ont-ils une vision différente de la foi en Dieu ?
- Le bédouin a-t-il compris le prêche initial de Nasreddin ?
- Le bédouin est-il une victime ?

### *Réflexion*

- La confiance a-t-elle besoin de preuves ?
- La raison peut-elle se passer de croyances ?
- Peut-on penser un Dieu tout-puissant ?
- Le fatalisme est-il une forme de sagesse ?
- Le volontarisme est-il contraire à la foi ?
- Doit-on se fier avant tout à soi-même ?
- Le doute est-il toujours salutaire ?
- Les phénomènes ont-ils toujours une raison d'être ?
- Doit-on faire confiance à autrui ?
- Sommes-nous responsables de nous-même ?

## 11) Dialogue de sourds

### *Écoute et subjectivité*

*Nasreddin est assis tranquillement devant sa maison lorsque survient son propriétaire.*

*- La paix soit sur toi, Nasreddin ! Et que cette journée te soit favorable !*

*- Justement, j'y songeais et je peux t'assurer que tu auras ton argent dès demain !*

*Lorsque Nasreddin rentra dans la maison, sa femme, toujours curieuse, lui demanda à qui il parlait.*

*- Le propriétaire veut que je lui paye le loyer. Mais je n'ai pas un sou en poche !*

*Sa femme lui répondit :*

*- Ce n'est pas grave, tu sais. J'ai besoin de ce caftan neuf uniquement pour le mariage, dans trois semaines.*

*Une fois Nasreddin sorti, sa fille vint aux nouvelles :*

*- De quoi parliez-vous avec papa ?*

*- Ton père m'a demandé quand il me fallait l'argent du tailleur, pour mon caftan neuf. Je lui ai dit que c'était dans trois semaines, pour le mariage.*

*- Tu sais, je suis sûre que Omar me demandera en mariage. Je l'aime tant.*

*Nasreddin revenu, voyant sa fille toute souriante lui demanda pourquoi elle avait l'air si heureuse.*

*- Maman me parlait de mon futur mariage, on fera une grande fête, et un magnifique banquet !*

*- Moi aussi je commence à avoir vraiment faim. J'espère que le déjeuner sera servi rapidement.*

## **ANALYSE**

## Parole

Le terme parole a la même origine grecque que celui de parabole, qui signifie à l'origine comparaison, illustration, rapprochement. Ainsi, tout comme la parabole est un mode allégorique d'expression en littérature, ou une courbe en géométrie, la parole est nécessairement allusive et indirecte. La parole n'est pas la chose, elle n'est pas l'ordre du monde, elle en est un essai, une approximation : elle tente de dire le monde sans jamais véritablement y arriver car elle ne peut être le monde, mais uniquement une manière de l'évoquer. Bien que parfois elle s'illusionne elle-même et prétend être ou remplacer la réalité, ou encore l'engendrer. La parole se distingue pourtant du simple son animal, généralement perçu de manière intuitive et directe, qui lui est plus « objectif ». Car le langage est codé, ses formes sont arbitraires et conventionnelles, culturellement et historiquement déterminées : en ce sens elle est nécessairement une traduction, une allusion, une trahison.

Pour accomplir sa fonction, le langage prend deux formes principales : la description et l'explication, en grec mythos et logos. En effet, le « mythos », la description des choses, des êtres, des phénomènes est un mythe, puisqu'elle raconte une histoire qui ne peut jamais correspondre à la réalité objective. Elle est toujours un parti pris, un simulacre, un faux-semblant. Ni la matérialité, ni la chronologie, ni le lieu, ni les formes ne correspondent. Malgré tout, rien n'interdit, tout comme dans une représentation picturale, de coller au mieux de nos possibilités à la réalité que nous percevons ou croyons percevoir. D'autre part, le « logos », l'explication ou l'analyse, tente d'expliquer, soit parce qu'il ne peut pas décrire, soit parce qu'il souhaite plutôt comprendre, ou faire comprendre ce qui se passe. Le terme « logos » signifie d'ailleurs tout autant parole que raison. Ce qui peut signifier à la fois que la parole est l'outil de la pensée, ou que la pensée est la substance même de la parole. Ainsi l'humain, du fait qu'il est doué de parole, est doué de raison. Que cette

parole soit à visée communicative pour l'extérieur ou s'instaure dans un dialogue avec soi-même, qu'elle soit orale ou écrite, elle est intimement liée à la raison.

Nous parlons pour de nombreuses raisons, pas uniquement pour décrire ou comprendre le monde. La parole peut aussi avoir une visée pratique ou performative, pour demander ou offrir quelque chose, que cette chose soit matérielle, idéale ou sentimentale. On peut demander un objet ou faire une déclaration d'amour. Elle peut être un désir d'expression, par simple besoin d'exister ou de mieux vivre. Par exemple en exprimant sa peine, en partageant sa joie, en vantant ses propres qualités ou encore celle d'une personne qui nous tient à cœur, à laquelle nous nous identifions. Du fait de la subtilité de ses articulations, la parole peut facilement épouser les nuances de la pensée et de la subjectivité. Elle est ainsi facilement assujettie à la spécificité du sujet, qu'il soit individuel ou collectif. Mais en même temps, ce sujet est déterminé par ses propres structures, que ce soit les siennes propres ou ceux de la culture qu'il partage avec d'autres. Tout comme la pensée, la parole est prisonnière de la langue qui l'héberge : elle ne saurait prétendre à une quelconque neutralité, à une quelconque liberté radicale. Bien que la liberté de parole puisse laisser croire à une toute-puissance du verbe, phénomène fort courant, elle ne peut opérer qu'à l'intérieur d'un code très serré. Aussi riche soit une langue, elle détermine une manière de penser. Et à l'intérieur de cette langue, un sujet donné emprunte des chemins balisés, de nombreuses fois utilisés. Il en va pour les structures comme pour les contenus. Nos attentes, nos craintes, nos préoccupations et nos désirs affectent tant notre compréhension du monde et d'autrui que la parole qui émane de notre être, ou d'autrui. C'est ce qui se passe dans cette histoire, où chacun comprend de l'autre ce qu'il peut ou ce qu'il veut. Les paroles venues d'ailleurs ne sont qu'un prétexte pour les nôtres. Chacun des personnages présenté vit dans son propre monde : la parole de l'autre est perçue de manière vague et approximative, comme un écho lointain et

indistinct qui ne fait qu'éveiller les soucis qui lui sont propres. Ce n'est pas un dialogue de sourds mais un dialogue de malentendants.

## **Communication**

Formellement tout au moins, les personnages de cette histoire communiquent entre eux, ce qui constitue d'ailleurs le thème central de la narration. Le terme communication vient du latin « *communicare* », qui signifie échanger. Il s'agit en effet d'échanger, que ce soit des informations, du sens, des sentiments ou autre. Cet échange peut s'effectuer entre personnes spécifiques, dans le rapport à un groupe ou même de manière indéterminée, comme par exemple lorsque l'on écrit un livre, destiné à tous ceux qui veulent bien le lire. Les moyens peuvent en être divers, que ce soit ceux plus naturels de la parole et des mouvements corporels, ou diverses techniques comme l'écrit, l'art ou les médias électroniques. La communication traverse l'espace et le temps, en particulier de nos jours où la puissance technique amplifie énormément les possibilités d'échange. Néanmoins, certaines représentations picturales ancestrales, rupestres ou pariétales, arrivent jusqu'à nous, dont le devenir et la pérennité aurait certainement surpris leurs auteurs.

Cet exemple pose d'ailleurs le problème de l'intention et de la conscience dans la communication. Doit-on savoir que l'on communique pour communiquer ? Doit-on savoir ce que l'on communique pour communiquer ? Doit-on savoir à qui l'on communique pour communiquer ? Logiquement, la communication nécessite un émetteur, un message, un médium et un récepteur. Mais il semble que tout comme le récepteur n'a pas à être conscient de la réception du message, l'émetteur n'a pas à être conscient de son émission. On peut envoyer et recevoir des informations sans même s'en rendre compte, par exemple la gestuelle automatique, émise et perçue intuitivement, comme l'on s'en rend compte parfois dans nos surprenantes relations avec nos semblables. Autrui reçoit certaines informations de notre part dont nous sommes inconscient, et nous recevons des informations d'autrui dont nous sommes

tout aussi inconscient, ce dont nous nous rendons compte parfois plus tard.

Ceci dit, tout acte de communication nécessite une forme de communauté de sens, sans laquelle il serait factice de parler de communication. De la même manière, on peut aussi penser que sans une part de conscience de l'acte et de son contenu, il pourrait être vain de parler de communication, puisque celle-ci implique un minimum de sens et d'aperception pour que l'échange soit efficace. Pour que la communication opère, il faut que le message soit compris ou au moins qu'il affecte de manière significative le récepteur. Un retour explicite du récepteur serait de surcroît la meilleure preuve de cette efficacité.

Dans l'idéal, une information doit au préalable exister dans l'esprit de l'émetteur, qu'elle soit de nature conceptuelle, factuelle, intuitive, imaginaire ou sentimentale. Un message est ensuite émis, sous une forme spécifique : verbale, picturale, gestuelle, sonore ou autre. Finalement, le récepteur perçoit formellement le message et le transpose en termes compréhensibles pour lui-même ou autrui. Bien entendu, à nouveau du point de vue de l'efficacité, plus le message est clair et compréhensible, mieux la communication se réalise. Mais ce n'est pas le cas dans notre histoire où les échanges prennent un tour étrange, caricature nasreddinienne classique du quotidien. Examinons d'ailleurs quels sont les obstacles classiques à la communication.

## **Solipsisme**

Le solipsisme est l'attitude d'une personne qui, dans son expression, sa création, sa vision du monde, privilégie la solitude ou l'isolement de sa subjectivité. Elle peut être considérée comme une sorte « d'autisme ». Sa conscience propre reste l'unique ou la principale réalité, les autres consciences, le monde extérieur n'étant que de vagues représentations. On peut considérer que le solipsisme, à divers degrés, affecte tout un chacun. C'est d'ailleurs l'obstacle principal à toute action de

communication. Examinons de ce point de vue ce qui peut faire obstacle à l'échange entre les individus.

Une communication inopérante est celle qui ne correspond pas aux attentes de l'émetteur. Le message est retardé, déformé, interrompu ou inaudible. Pour comprendre ces difficultés, il faut prendre en compte le fonctionnement des partenaires et leur relation. Les obstacles les plus courants sont le filtrage de l'information ou perception sélective, le surplus d'informations, la surcharge émotionnelle, les problèmes linguistiques, les différences culturelles, identitaires et intellectuelles, ainsi que les inhibitions morales ou sociales. Les difficultés de compréhension peuvent être liées à la nature du vocabulaire utilisé, lexique trop technique ou abstrait, termes ambigus, ou à l'ignorance du contexte de référence. Sur un plan plus matériel, ce peut être l'éloignement spatial ou temporel, l'absence ou la faiblesse des outils appropriés, le manque de compétences techniques. Néanmoins, le parasitage le plus courant relève plutôt du domaine psychologique : la différence d'attitudes, liée à des questions personnelles ou le décalage des matrices culturelles ou idéologiques. Toute communication s'inscrit dans un cadre déterminé et codifié qu'il s'agit de respecter pour que le message soit opératoire. A moins de vouloir justement interpeller l'interlocuteur pour provoquer une rupture ou une prise de conscience des codes en vigueur. C'est par exemple ce que l'on rencontre périodiquement dans certaines formes artistiques, philosophiques ou poétiques.

« Dialogue de sourds » met en scène le schéma le plus classique d'impossibilité dans la communication. Chacun est pris dans ses propres schémas, l'écoute de l'auditeur est déterminée par ses préoccupations, ses craintes et ses attentes. De ce fait, la parole de l'autre n'est pas prise dans son intégralité : l'auditeur n'en respecte pas l'intégrité. On assiste ainsi à divers phénomènes de parasitage suscitant l'incompréhension. Par exemple lorsque Nasreddin aperçoit son propriétaire, il n'entend pas du tout ce qu'il dit, alors que le message est évident : c'est une simple salutation. Il est obnubilé par ses soucis financiers : la simple vue du

propriétaire lui rappelle ses appréhensions, aucune autre information extérieure ne lui est accessible. Son épouse entend ce qui est dit, mais partiellement, sélectivement, et de manière associative. Elle n'entend pas le raisonnement et le souci de Nasreddin : elle rapproche le problème du manque d'argent uniquement à son désir de vêtement. Sa fille le fait de manière encore plus radicale, puisqu'elle réagit uniquement au terme de « mariage ». Ce mode associatif s'oppose au mode constructif : le second a un déroulement logique, le premier procède par une liaison arbitraire, de type subjectif. C'est aussi ce que fait Nasreddin dans le dernier échange, de manière encore plus caricaturale, puisque le mariage de sa fille lui rappelle simplement qu'il a faim, réaction on ne peut plus primaire.

En fin de compte, on peut se demander s'il est nécessaire de se comprendre pour communiquer. Si l'on adhère à cette histoire comme révélateur de la réalité quotidienne, on peut penser que non. Chacun est avec soi-même plutôt qu'avec autrui, chacun a son propre agenda, sa propre dynamique interne, sa propre hiérarchie psychique qui l'anime. L'autre en devient presque accessoire : il fait office de figurant. Il n'est pas intéressant en soi. Certes il est un interlocuteur, on recherche sa présence, mais dans l'absolu on pourrait presque se parler à soi-même. Il semble d'ailleurs que la présence d'autrui qui se manifeste à travers les échanges soit plus importante que le contenu lui-même. Car la narration spécifie que chacun s'enquiert de ce qu'a dit l'autre, mais sans un souci réel d'écoute et d'entendement. Bien souvent, lorsque les personnes parlent entre elles, l'observateur attentif remarquera qu'il s'agit d'un échange de monologues plutôt que d'un véritable dialogue. Pour parler, on a besoin de la présence de l'autre, il faut qu'il soit là, peu importe s'il nous écoute vraiment, pas plus que nous ne l'écoutons vraiment. D'ailleurs, il n'est pas sûr que la plupart d'entre nous souhaitions véritablement être compris, en particulier dans les rapports de promiscuité, par nos proches. Sans quoi, nous chercherions nous-même à nous comprendre, ce qui est moins que certain. Nous préférons sans doute que notre entourage nous



entoure, sans chercher à nous scruter de trop près. On privilégie souvent la parole relationnelle et sentimentale plutôt qu'une parole attentive et critique : il s'agit avant tout de s'épancher et de se sentir bien, d'être entouré, plutôt que de comprendre. L'important est que l'autre soit là, et dans cette simple présence se trouve peut-être la substance vive de la communication.

## QUESTIONS

### *Compréhension*

- Quel est le rapport entre ce que dit le propriétaire et ce que répond Nasreddin?
- Comment expliquer le décalage entre ces deux personnages ?
- Quel est le rapport entre ce que dit Nasreddin et ce que répond son épouse ?
- Comment expliquer le décalage entre ces deux personnages ?
- Quel est le rapport entre ce que dit la mère et ce que répond la fille ?
- Comment expliquer le décalage entre ces deux personnages ?
- Quel est le rapport entre ce que dit la fille et ce que répond Nasreddin ?
- Comment expliquer le décalage entre ces deux personnages ?
- Qu'y a-t-il de commun à tous ces personnages ?
- Quelle est la morale de cette histoire ?

### *Réflexion*

- L'être humain est-il « autiste » ?
- Pourquoi avons-nous du mal à entendre autrui ?
- La subjectivité est-elle plus puissante que la raison ?
- Qu'est-ce qui motive principalement nos actions ?
- Qu'est-ce qui motive principalement nos paroles ?
- Les êtres humains sont-ils des instruments les uns pour les autres ?

- L'argent est-il le souci principal des êtres humains ?
- Pourquoi aimons-nous tant parler ?
- La parole est-elle un plaisir ou une nécessité ?
- Faut-il se comprendre soi-même pour pouvoir comprendre les autres ?

## 12) Le turban

### *Apparence et identité*

*Un beau matin un homme pénètre précipitamment chez Nasreddin, sans même frapper, tenant une lettre à la main.*

*- Hodja, j'ai besoin de toi. Je viens de recevoir cette lettre écrite en persan, il faut que tu me la traduises tout de suite.*

*- En persan ! s'exclama Nasreddin. Mais, mon pauvre ami, je ne connais pas un traître mot de cette langue-là !*

*- Comment ça ! répondit l'intrus, visiblement scandalisé, on te donne partout le titre de maître, tu oses porter toi-même un turban gros comme une coupole, et tu ne connais même pas le persan !*

*A ces mots, Nasreddin arrache son turban et l'enfonce sur la tête de son interlocuteur.*

*- Tiens, lui crie-t-il, voilà le turban ! Lis toi-même ta lettre, imbécile !*

## **ANALYSE**

### **Scandale**

Le visiteur est interloqué par « l'ignorance » du Maître, scandaleuse, donc il est scandalisé. « Malheur à celui par qui le scandale arrive », proclament les Évangiles. Le terme scandale vient du grec skandalon, qui signifie « caillou », c'est-à-dire la pierre d'achoppement, celle qui fait trébucher. Le scandale est donc ce qui dévie de la voie droite, ce qui détourne du bien, ce qui fait rupture avec la morale. Au fil du temps, le scandale est devenu aussi la réaction à ce qui n'est pas conforme à l'usage, à ce qui contredit les normes en vigueur, en particulier le moral ou le sacré. Le terme recouvre donc un double phénomène : le geste ou la parole qui fait rupture avec le « bien » ou la « règle », et la réaction à cette rupture.

Ainsi le scandale désigne aussi une réaction forte, virulente et émotionnelle. Le sens moral de la personne scandalisée se trouve exacerbé, il est fortement stimulé et revivifié par les événements qu'il condamne. Paradoxalement, le « scandalisé », s'il éprouve du dégoût ou de la haine, éprouve en même temps une certaine jouissance : celle d'être du bon côté ; il savoure le plaisir intense de la bonne conscience. On rencontre dans cet emportement une sorte de catharsis morale, comme si en se scandalisant on se purifiait soi-même : on exacerbe fortement sa propre valeur morale en la proclamant. Ceci explique pourquoi on trouve une certaine jouissance à se scandaliser, comme on l'observe périodiquement chez certaines personnes. Ainsi le visiteur, ignorant lui-même le persan, ne demande pas mieux que de se scandaliser lorsqu'il découvre qu'un maître l'ignore tout autant. Il est presque soulagé de cette ignorance, qui le dédouane de la sienne. En découvrant le manque de valeur du maître, il se revalorise lui-même.

Le thème du scandale est traité à diverses reprises dans les Évangiles, où l'on affirme aussi : « il est impossible qu'il n'arrive pas de scandale ». D'ailleurs, le Christ lui-même déclare scandaliser et diviser l'opinion commune. Ainsi, en ce monde imparfait, non seulement il est impossible de ne pas se scandaliser, mais cela est sans nul doute nécessaire. Néanmoins, le scandale est réversible : on se scandalise mutuellement, comme c'est souvent le cas par exemple en politique, où cela fait partie intégrante des stratégies rhétoriques. Ainsi dans le dialogue présent le scandale se renverse. En un premier temps le visiteur est scandalisé par l'ignorance de Nasreddin, ainsi que par le fait qu'il abuse de ses attributs et donc des conventions sociales : le turban en effet se mérite, il est l'attribut des maîtres, des savants. Puis Nasreddin se scandalise à son tour de la stupidité manifeste de cet homme, ignare et grossier, qu'il traite même d'imbécile. D'une part ses manières précipitées, exigeantes et violentes, sont rudes et vulgaires, d'autre part sa vision de la société

est très formelle et superficielle, enfin son idée du maître qui devrait tout savoir est illusoire et ingénu.

On peut être surpris du fait que Nasreddin se fâche, c'est une péripétie rare dans le corpus nasreddinien, puisque ce sage prend en général les choses avec bonhommie, humour et placidité, même dans certaines situations où bien d'autres se fâcheraient. Néanmoins, on comprendra dans ce contexte le sens de sa colère : il est l'image miroir de la personne en face de lui, comme c'est souvent le cas. Il nous renvoie à nous-même, souvent à l'excès, de manière bouffonne, caricature vivante de nos gestes et de nos tendances. Autrement dit, il montre comment lui aussi peut se scandaliser, mais non pas pour le manque de respect des règles sociales, mais à cause de la stupidité manifeste de cet homme vulgaire et présomptueux. En effet, du point de vue objectif, la cause du scandale est plutôt du côté de l'intrus. C'est d'ailleurs souvent le cas dans les histoires de sagesse, où l'on nous montre un scandale qui n'en n'est pas un, auquel on oppose un scandale mieux fondé. Autrement dit, le premier scandale est un esclandre, il est lui-même scandaleux. Ainsi en va-t-il dans la parabole de la femme adultère, où Jésus se scandalise de ces hommes scandalisés par la femme adultère : il leurs montre leur absence de légitimité, leur manque de générosité, un scandale qui lui paraît plus sérieux que celui de l'adultère. Nasreddin offre un autre scandale, afin de montrer à son interlocuteur l'absurdité de son comportement. Car si le premier scandale est celui de l'ignorance et du manque de respect des règles sociales, le second est l'expression de la raison qui s'insurge face à l'indigence de ce qui est manifesté.

## **Indignation**

Sans doute nous faut-il ajouter quelques mots sur le concept d'indignation, qui semble ici mis en œuvre. Si la colère a souvent mauvaise presse chez les sages et les philosophes, il en est une forme qui semble échapper à la critique : l'indignation. La colère est un bon exemple de ces mauvaises passions qui troublent l'âme tout en exprimant leur

impuissance. Elle est pure réaction, manque de contrôle de soi : elle semble être l'antinomie même de l'hygiène mentale, le contraire de ces « bons » affects, qui seraient plutôt doux et réfléchis. Mais si la colère est haïssable et vulgaire, l'indignation ne l'est pas, car elle est cette émotion qui exprime un profond attachement à la justice, et de ce fait elle est juste, aussi violente soit-elle. Elle semble représenter une colère raisonnable ou justifiée, car elle est une révolte contre l'inacceptable. Aussi vaut-il mieux se déclarer indigné que fâché.

Lorsque nous sommes indigné, notre émotion est légitime. Nous ressentons par exemple de la colère envers un agresseur et de la compassion pour une victime. Dans le contexte présent, l'indignation est théoriquement provoquée par le mensonge et la prétention, puisque le turban de Nasreddin « ne tient pas ses engagements ». Mais il est facile de réaliser dans cette histoire comment l'indignation affichée peut être à la fois factice et ridicule. Le concept de justice reste finalement relatif, et de surcroît il peut se révéler être un simple paravent pour notre idiotie ou des attentes très personnelles. L'indignation authentique est sans doute rare, en comparaison aux nombreuses contrefaçons ou autres caricatures. Certes l'indignation démontre notre capacité de nous émouvoir face au mal, émotion constitutive d'un sujet conscient et autonome, mais elle peut aussi n'être que l'expression d'une frustration ou d'une insatisfaction tout à fait personnelles. Il est parfois difficile de distinguer ce qui relève de l'éthique de ce qui relève du « besoin » psychologique : l'une a de la hauteur d'âme, l'autre est plus basse et vulgaire. La fréquence de son surgissement pourrait être un critère qui les distingue : celui qui s'indigne trop souvent a sans doute depuis longtemps épuisé la valeur, le contenu universel et substantiel de ses emportements émotionnels. On peut fort bien imaginer que le « héros » de notre histoire rencontre de très nombreuses occasions de s'indigner, ce dont il se fait gloire et en tire une certaine outrecuidance ; comme on le voit dans sa précipitation et le sans-gêne qu'il déploie.

Quant à la réaction colérique de Nasreddin à la fin de l'histoire, on peut se demander si elle est une réaction primaire, relevant de l'agacement, de la rétorsion, ou bien s'il s'agit réellement d'indignation. Dans le premier cas ce serait un prêté pour un rendu, où le Hodja imite la grossièreté de l'intrus, lui renvoyant son image. Dans le second, il s'agirait d'une protestation légitime contre une bêtise courante qui accorde bien trop de crédit aux oripeaux.

## Signes

« L'habit ne fait pas le moine » dit le proverbe. Pourtant, selon les codes sociaux, c'est bien l'habit qui fait le moine, puisque c'est ainsi qu'il est reconnu. Ainsi, lorsque l'on voit l'uniforme du policier, la robe du magistrat, la veste du pilote ou le costume du banquier, on s'attend à certains comportements, à certains principes, à certains services, et l'on serait surpris, déçu ou fâché qu'il n'en soit pas ainsi. Quand bien même nous savons que dans l'absolu un uniforme peut être emprunté ou usurpé, quand bien même nous sommes conscient que ce sont des humains, faillibles et corruptibles, qui revêtent ces habits, nous nous attendons à un certain comportement, à une certaine éthique, voire à un certain idéal. Et lorsque la promesse du vêtement n'est pas accomplie, nous nous sentons trahi. Nous oublions que la parure ne correspond pas nécessairement à la réalité qu'elle est censée représenter, que ces atours ne sont en fait qu'un accoutrement ou un déguisement, que le froc est en fait une défroque. Néanmoins, nous avons besoin de ces signes distinctifs, de ces uniformes, de ces livrées, de ces parements. Qu'ils soient formels, établis de manière stricte et déterminée par la société, ou informels, choisis arbitrairement par un petit groupe d'individus ou par une mode, ils permettent d'identifier, de reconnaître et de savoir. Il fut un temps où ces pratiques vestimentaires formelles étaient bien plus répandues, qui aujourd'hui paraissent plutôt désuètes, auxquelles se devaient par exemple les professeurs et les élèves, bien qu'elles se rencontrent encore ici ou là. Il ne faut pas oublier que le vêtement, au-delà de sa modalité pratique, celle

de nous protéger de la chaleur ou des intempéries, a aussi une modalité sociale, celle qui indique un statut, une modalité morale, qui indique des valeurs éthiques, et une modalité existentielle, qui indique une manière d'être. Les styles rockers, hippie, punk ou gothique en sont des exemples. Dans ces différents cas de figure, le vêtement fait fonction de promesse : il annonce qui nous sommes, il engage celui qui le revêt. On trouvera donc dans le vêtement des implications psychologiques, culturelles et sociales.

Nous pouvons comprendre la déception du visiteur, pour qui la noblesse du turban implique une sorte de savoir quasi universel. Comment ne pas connaître une langue aussi importante que le persan, culture renommée en Turquie à l'époque de Nasreddin, lorsque l'on est un maître. Ainsi le visiteur est fâché de ce qui représente pour lui une usurpation d'identité. Mais le maître reçoit très durement ces « attentes », il en devient même violent. Comment expliquer une telle réaction ? Que cherche à nous dire l'histoire ? La critique du rapport au vêtement est un thème récurrent dans le corpus nasreddinien. On se rappellera par exemple l'histoire où le Hodja trempe sa manche dans la soupe, puisque c'est à son vêtement qu'il doit d'être invité. Ou celle où il doute de son identité parce qu'il a oublié de mettre son turban. Dans celle-ci, on peut dire d'une part que l'histoire traite du phantasme que représente le vêtement. D'autre part, elle montre comment le vêtement fait oublier la personne, qui dès lors devient un objet de satisfaction de nos attentes. Enfin, de manière plus générale, comment les apparences priment sur la réalité.

Les vêtements, comme tout autre signe ou symbole abstrait, pris de manière désincarnée, impliquent nécessairement une forme ou une autre de phantasme. Si nous leur accordons le plein crédit qu'ils sollicitent, nous serons nécessairement trompé, nous nous serons nécessairement trompé. Certains adoptent un vêtement distinctif précisément pour cette raison, parce qu'ils y croient, qui peuvent eux-mêmes s'en trouver à plus ou moins long terme déçu, tout comme ils déçoivent autrui. En investissant



l'accoutrement de l'autorité qu'il sollicite, de l'identité qu'il affirme, nous resterons nécessairement en deçà de nos espérances, que ce soit pour autrui ou pour nous-même. Et c'est précisément ce phantasme que la présente histoire veut mettre au jour. Elle nous montre comment nous combinons allègrement nos espoirs et nos illusions, une combinaison on ne peut plus puissante en sa capacité de fausser tout jugement posé, raisonnable ou rationnel. Que le turban soit porté par autrui ou par nous-même, jamais il ne garantira totalement l'engagement qu'il représente formellement. La question que l'on pourra néanmoins se poser consiste à se demander si les attentes et la puissance illusoire sont plus prégnantes lorsque la défroque est portée par autrui, ou lorsqu'on la porte soi-même. On peut d'ailleurs imaginer que le héros de cette histoire, au vu de la grande attention qu'il porte à l'accoutrement d'autrui, porte grand soin à sa propre parure.

## **QUESTIONS**

### *Compréhension*

- Pourquoi le visiteur est-il scandalisé ?
- Qu'est-ce qui caractérise le visiteur ?
- Le visiteur est-il naïf ?
- Pourquoi Nasreddin devrait-il connaître le persan ?
- Pourquoi Nasreddin se fâche-t-il ?
- Le visiteur traite-t-il Nasreddin comme un « maître » ?
- Quelle erreur fait cet homme dans sa façon de penser ?
- Pourquoi le turban est-il important dans cette histoire ?
- Nasreddin pourrait-il être plus patient avec le visiteur ?
- Que cherche à nous montrer cette histoire ?

### *Réflexion*

- Les apparences sont-elles trompeuses ?

- Quelles sont les fonctions du vêtement ?
- Le vêtement est-il un révélateur de la personnalité ?
- Le maquillage est-il un masque ou l'expression de soi ?
- Pourquoi avons-nous besoin de signes de reconnaissance ?
- Le scandale est-il nécessaire ?
- La naïveté est-elle une qualité ?
- Ceux qui incarnent l'autorité sont-ils supérieurs aux autres ?
- Devrait-il y avoir une hiérarchie entre les hommes ?
- Faut-il toujours écouter nos sentiments ?