



APPRENDRE À PHILOSOPHER  
AVEC **NASREDDIN**  
**HODJA**

Oscar Brenifier & Isabelle Millon

## Contents

Chapter	Introduction	
	LA VOIE NÉGATIVE.....	2
	LE CAS DE NASREDDINE HODJA.....	5
Chapter 1	Être le premier	
	Concurrence et singularité .....	9
Chapter 2	Où est la vérité ?	
	Logique et conviction.....	14
Chapter 3	Le miroir	
	Réalité et déception.....	19
Chapter 4	La honte	
	Regard d'autrui et conception de soi.....	24
Chapter 5	La vérité ou la mort	
	Parole descriptive et parole performative.....	29
Chapter 6	Les bons et les mauvais	
	Morale et jugement .....	35
Chapter 7	Rusé	
	Ruse et intelligence .....	41
Chapter 8	Le dindon	
	Parole et pensée.....	49
Chapter 9	Le troc	
	Rhétorique et confusion .....	54
Chapter 10	Le bédouin	
	Confiance et aveuglement.....	61
Chapter 11	Dialogue de sourds	
	Écoute et subjectivité.....	68
Chapter 12	Le turban	
	Apparence et identité.....	75
Chapter 13	Le poète	
	Image et reconnaissance .....	81

Chapter 14 Cela doit être vrai	
Vœu pieu .....	85
Chapter 15 Mange, mon manteau, mange	
Apparence .....	89
Chapter 16 L'âne	
Vérité et amitié .....	93
Chapter 17 Inch Allah	
Mots et pensée .....	97
Chapter 18 Le mal de dents	
Identité .....	101
Chapter 19 Le savant	
Connaissance, sagesse et ignorance .....	105
Chapter 20 Le prédicateur	
Enseignement et apprentissage .....	109
Chapter 21 La clé	
Chercher et trouver .....	113
Chapter 22 Les deux épouses	
Choix et reconnaissance .....	117
Chapter 23 Le turban	
Responsabilité .....	121
Chapter 24 Le potiron	
Raisonnement et certitude .....	125

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'Iliade, entre Ulysse et Achille. Le dialogue 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'Ulysse 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.

---

## 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, même si 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.

---

## 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 question-

nement 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.

---

## LE CAS DE NASREDDINE HODJA

Il est différentes raisons pour lesquelles, parmi nombre d'exemples de la voie négative ou de personnalités prestigieuses antiphilosophiques, Nasreddine 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 sym-

boliquement. Bien que réalité anthropologique ou culturelle, Nasreddine 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 XIV<sup>e</sup> siècle. Comme Ulysse, Nasreddine 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 Nasreddine 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 maritaux, 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 Nasreddine à la tradition soufie, partie prenante dans la transmission des histoires de Nasreddine, 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 essaient de promouvoir l'éthique et la « bonne conduite » pour vernir la brutalité civilisée de notre société, Nasreddine 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 incitent 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, Nasreddine 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 Nasreddine Hodja, à partir desquelles nous pourrions trouver un sens à ces histoires incongrues et voir l'intérêt de leur contenu philosophique à travers leurs 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.

# Chapter 1 Être le premier

## Concurrence et singularité

En début d'après-midi, tandis que tout un chacun fait une sieste derrière les rideaux fermés, Nasreddine 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.

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

## Anxiété

Dans cette histoire, Nasreddine 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 rôdait pas 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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 pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Pourquoi Nasreddine veut-il être le premier ?
- Nasreddine s'intéresse-t-il à autrui ?
- Pourquoi Nasreddine 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 Nasreddine pour lui-même ?
- Nasreddine est-il rationnel ?
- Qu'est-ce qui distingue Nasreddine de ses concitoyens ?
- Quelle vision du monde représente ici Nasreddine ?

**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 ?

## Chapter 2 Où est la vérité ?

### Logique et conviction

Comme souvent, Nasreddine 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 ragoût, 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 Nasreddine 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, Nasreddine 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. Nasreddine 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 ?

### 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 interrompue avec le schéma chrétien, est 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, mâtinée 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 fondre 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 Nasreddine 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. Nasreddine 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, Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine, 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, dans l'esprit et dans le monde.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### 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 Nasreddine choisit-il ?
- Pourquoi Nasreddine choisit-il cette stratégie de discussion ?
- Pourquoi Nasreddine qualifie-t-il Leyla de « femme astucieuse » ?
- Nasreddine est-il rationnel dans cette histoire ?
- Qu'espère obtenir Nasreddine 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 ?

## Chapter 3 Le miroir

### Réalité et déception

En sortant de chez lui, Nasreddine 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 débris !

### 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 premières du beau. Aussi ne faut-il pas s'étonner si Nasreddine, 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 respandit, 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 Nasreddine.

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. Nasreddine 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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 Nasreddine 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 pourrait-il donc 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. Nasreddine, plus cynique ou plus naïf, plus complaisant peut-être, préfère douter de la valeur de son bout de verre, le rejetant parmi les détritibus. 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

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

### Regard d'autrui et conception de soi

Un voleur s'est introduit chez Nasreddine. 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.

### 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 inconfortable, 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, Nasreddine 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'a 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. Nasreddine 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 Nasreddine. 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 Nasreddine. 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 Nasreddine 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 Nasreddine, 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Nasreddine croit-il l'histoire du voleur ?
- Pourquoi Nasreddine a-t-il honte de lui-même ?
- Qu'espère Nasreddine en se cachant ?
- Le voleur a-t-il honte de lui-même ?
- Pourquoi le voleur est-il surpris de trouver Nasreddine dans l'armoire ?
- Nasreddine est-il un menteur ?
- Nasreddine a-t-il peur du voleur ?
- Quel est le renversement de situation dans cette histoire ?
- Nasreddine est-il une victime ?
- Quelle est la différence de personnalité entre Nasreddine 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 ?

## Chapter 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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.

### Vérités

Le naïf de cette histoire n'est sans doute pas Nasreddine, 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

totallement 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 » avec un « grand v », c'est-à-dire unique, par des « vérités » dites de avec un « 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 : elles 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'est 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 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 transcendantale, 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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, Nasreddine 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 Nasreddine, 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, Nasreddine effectue une inversion entre la cause et l'effet. Car le capitaine demande la cause du « mouvement », du fait « d'aller », tandis que Nasreddine 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 Nasreddine, celui-ci a menti et devrait donc être pendu. S'il pend Nasreddine, celui-ci aura 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, elles 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### 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 Nasreddine se précipite-t-il de relever le défi ?
- Quelle technique utilise Nasreddine pour échapper à l'examen ?
- Pourquoi le capitaine traite-t-il Nasreddine de menteur ?
- La réponse de Nasreddine 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 ?

## Chapter 6 Les bons et les mauvais

### Morale et jugement

Un élève de Nasreddine 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, Nasreddine 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.

### 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 Nasreddine 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi l'élève s'interroge-t-il sur la bonté de Nasreddine ?
- Pourquoi l'élève s'interroge-t-il sur le jugement commun à propos de la bonté de Nasreddine ?
- Pourquoi l'élève fait-il confiance au jugement commun à propos de la méchanceté ?
- Pourquoi Nasreddine 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 Nasreddine ?
- Que cherche à faire comprendre Nasreddine à son élève ?
- Nasreddine est-il un sophiste dans cette histoire ?
- Nasreddine se moque-t-il de son élève ?
- Nasreddine 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 ?

### Ruse et intelligence

Il était un homme qui se croyait très rusé. Ayant entendu parler de Nasreddine 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 Nasreddine Hodja !

### Ruse

La ruse est un thème récurrent dans les histoires de Nasreddine. 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 honorés.

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 chacune 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 Nasreddine : 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 soucie 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'échecs, 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 meilleurs 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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 forts : 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 ». Nasreddine 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. Nasreddine 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. Nasreddine 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 qui 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 souci et insouciance, 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 Nasreddine. 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. Nasreddine 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, Nasreddine 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 Nasreddine 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi l'étranger veut-il se mesurer à Nasreddine ?
- Pourquoi Nasreddine était-il appuyé sur le mur ?
- Que symbolise le mur dans cette histoire ?
- Pourquoi Nasreddine 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 Nasreddine ?
- Que représentent les travailleurs dans cette histoire ?
- Pourquoi Nasreddine 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 ?

## Chapter 8 Le dindon

### Parole et pensée

Tandis qu'il se promenait sur le marché, Nasreddine 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.

Nasreddine 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 Nasreddine.

— 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 !

### 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine de manière si divertissante.

### Chatoiement

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 plaît 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 chatoisement de la parole.

Ajoutons de surcroît que ce qui attire aussi les chalands autour du perroquet, chatoisement 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 chatoisement du perroquet, tout comme on opposera l'ascétisme de la pensée, en général peu attrayante et populaire, au chatoisement 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'Epinal d'un penseur, reclus et déphasé. A 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 Nasreddine, 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 Nasreddine, 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 Nasreddine a raison : son dindon pense, bien qu'il ne vaille pas grand chose pour autant.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**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 Nasreddine vend-il son dindon à un prix outrancier ?
- A quoi voit-on que le dindon de Nasreddine « pense » ?
- Le dindon de Nasreddine pense-t-il ?
- Qu'est-ce qui distingue le dindon et le perroquet ?
- Nasreddine pense-t-il pouvoir vendre son dindon ?
- Que veut montrer Nasreddine 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 ?

### Rhétorique et confusion

Nasreddine 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.

Nasreddine 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 ?

Nasreddine 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 cadi !

### Mauvaise foi

Certes, la stratégie de Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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. Nasreddine 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 monter 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 Nasreddine 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 Nasreddine, 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

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

## Chapter 10 Le bédouin

### Confiance et aveuglement

Un bédouin vint voir Nasreddine. 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 !

### 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 ce 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 mûtiné d'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 méfiera 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 Nasreddine 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 Nasreddine 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 Nasreddine d'une manière primaire et paresseuse : là se trouve son erreur première, en lui-même.

Le rôle de Nasreddine 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 confort-

able, 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 Nasreddine 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 pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

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

## Chapter 11 Dialogue de sourds

### Écoute et subjectivité

Nasreddine est assis tranquillement devant sa maison lorsque survient son propriétaire.

— La paix soit sur toi, Nasreddine ! Et que cette journée te soit favorable !

— Justement, j’y songeais et je peux t’assurer que tu auras ton argent dès demain !

Lorsque Nasreddine 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 Nasreddine 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.

Nasreddine 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.

### 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 celles 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 su-

jet 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 présentés 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 auraient 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 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'isolation 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 Nasreddine 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 Nasreddine : 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 Nasreddine 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 pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Quel est le rapport entre ce que dit le propriétaire et ce que répond Nasreddine?
- Comment expliquer le décalage entre ces deux personnages ?
- Quel est le rapport entre ce que dit Nasreddine 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 Nasreddine ?
- 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 ?

## Chapter 12 Le turban

### Apparence et identité

Un beau matin, un homme pénètre précipitamment chez Nasreddine, 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 Nasreddine. 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, Nasreddine 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 !

### 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 (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 Nasreddine, 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 Nasreddine 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 ingénue.

On peut être surpris du fait que Nasreddine se fâche, c'est une péripétie rare dans le corpus Nasreddinien, puisque ce sage prend en général les choses avec bonhomie, 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. Nasreddine 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 Nasreddine « 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 Nasreddine 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 prêt 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 rocker, 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 Nasreddine, lorsque l'on est un maître. Ainsi le visi-



teur 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 pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi le visiteur est-il scandalisé ?
- Qu'est-ce qui caractérise le visiteur ?
- Le visiteur est-il naïf ?
- Pourquoi Nasreddine devrait-il connaître le persan ?
- Pourquoi Nasreddine se fâche-t-il ?
- Le visiteur traite-t-il Nasreddine comme un « maître » ?
- Quelle erreur fait cet homme dans sa façon de penser ?
- Pourquoi le turban est-il important dans cette histoire ?
- Nasreddine 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 ?

## Chapter 13 Le poète

### Image et reconnaissance

Un homme de la ville qui se livre à des prétentions poétiques demande à Nasreddine d'écouter certains de ses poèmes afin d'obtenir son appréciation. Sachant par expérience que c'est une affaire risquée, Nasreddine essaie d'échapper à l'exercice, admettant sa grande ignorance de la poésie. Mais l'homme insiste, allégeant qu'il a une profonde confiance en Nasreddine et en sa réputation de sage. Sous la contrainte, ce dernier accepte finalement. Il écoute patiemment la longue déclamation, et une fois qu'il a terminé, ne dit rien. « Alors ! » dit le poète. « Alors quoi ? » dit Nasreddine. « Eh bien, qu'en penses-tu ? » « Veux-tu vraiment le savoir ? » Mais une fois encore, sous la pression, Nasreddine est contraint d'obéir. Il rend donc un jugement très franc : l'œuvre est turgide, pompeuse, vaine et ennuyeuse. À ces mots, le poète devient rouge de colère, et pendant cinq bonnes minutes, il crie sur Nasreddine, lui lançant toutes les insultes possibles et les noms les plus horribles. Quand l'homme reprend son calme, Nasreddine remarque : « Eh bien, ta poésie est atroce, mais ta prose est vraiment excellente ! »

Comme nous le savons tous par expérience, il est assez difficile d'engager une réelle discussion, où les interlocuteurs disent vraiment ce qu'ils pensent. Pour une raison simple : comme le poète de l'histoire, nous avons tous des prétentions, nous voulons tous être admirés à un degré plus ou moins élevé, et nous sommes tous incertains et inquiets à propos de nous-mêmes. Ainsi, quand nous engageons un échange verbal avec quelqu'un, nous recherchons toujours plus ou moins sa considération, son approbation de nos paroles, de nos actes et finalement de tout notre être. Nous implorons le regard des autres, parce que nous sommes inquiets de la valeur et du sens de notre propre existence. Bien sûr, ces attentes ne sont pas toujours aussi explicites que chez le poète de l'histoire, mais elles sont présentes en filigrane, comme une sorte de matrice fondamentale de toute préoccupation et de tout dialogue humains. La raison de ceci n'est pas très mystérieuse : l'existence humaine est une construction. L'animal est ce qu'il est : un lapin est un lapin, un tigre est un tigre, sa vie ressemblera à celle de ses parents, sauf si les circonstances changent. Mais de lui-même, il suivra exactement le même chemin : n'ayant pas la capacité de libre arbitre, il ne critiquera pas la façon dont ses parents vivent, étant simplement engagé dans une simple procédure de reproduction et d'imitation. Mais l'être humain est quelque peu différent. Chacun de nous a connu d'une manière

ou d'une autre le rejet envers ses parents, la critique de la société dans laquelle il vit, nous avons tous pensé à un moment donné que nous pourrions mieux faire que les autres. Même si au regard des résultats finaux nous pourrions ressembler beaucoup aux personnes qui nous entourent, nous connaissons tous ce petit drame intérieur où nous essayons d'articuler quelque chose qui soit « réellement » nous-mêmes, une sorte d'individualité qui soit spécifique à notre être, et cela témoigne toujours d'une certaine prétention à être mieux que les autres. Que ce soit moralement, intellectuellement, socialement, artistiquement, nous sommes tous à la recherche d'une sorte de particularité qui nous assure une identité. Il y a différentes manières d'aborder cette question. Le philosophe français Sartre parle de projet : quoi que nous voulions faire et que nous accomplirions, nous nous projetons dans le futur et la somme des actions que nous avons effectuées renouera en fin de compte avec la réalité et la substance de notre existence. Le philosophe allemand Emmanuel Kant parle de ce qu'il nomme l'idéal régulateur, une idée dont nous nous servons tel un guide pour nos pensées et nos actions, même si nous ne pourrions jamais réellement et complètement satisfaire à cet idéal. Dans les deux cas, il peut y avoir, et très probablement il y aura une grande différence entre ce que nous souhaitons accomplir et ce que nous accomplirions réellement. Cet écart est souvent assez large, et il nous donne ce qu'un autre philosophe allemand Hegel appelle « mauvaise conscience » : la conscience de ne pas être ce que nous voulons être, de ne pas être ce que nous pourrions être, de ne pas être ce que nous devrions être. De plus, nous nous comparons naturellement et souvent aux autres, ces autres qui, à nos yeux, ont parfois moins que nous, mais qui ont souvent plus que nous. Et nous devenons jaloux parce que nous sommes généralement davantage préoccupés par ce que nous n'avons pas que par ce que nous avons. Exactement comme des enfants qui voient ce qu'ont les autres et qu'ils n'ont pas, au lieu d'apprécier ce qu'ils ont déjà. Nous avons différentes manières de faire face à ce terrible sentiment de manque et d'échecs existentiels, lesquelles prennent la forme de la tristesse, du désespoir ou de la colère. Parfois, par dépit, nous affirmons que cela nous est égal, que tout va bien avec nous, alors que nous avons la rage au ventre. Parfois, nous sommes déprimés, car nous ne pouvons parvenir à être ce que nous désirons : nous nous sentons impuissants, et nous devenons encore moins que ce que nous voulons être. Parfois, nous poursuivons tout le monde, cherchant désespérément quelque approbation, implorant tout le monde de nous accorder des paroles réconfortantes, même si elles ne sont pas vraies. Parfois encore, nous nous engageons dans une activité compulsive qui nous fera oublier ce que nous espérions, dans une sorte de fuite en avant obsessionnelle. Parfois aussi, nous transposons tous nos espoirs et

désirs sur les autres, par exemple sur nos enfants, faisant peser sur eux toute la pression que nous mettons sur nous-mêmes. Alors nous pouvons nous demander : pourquoi ne pouvons-nous pas accepter la simple réalité ? Mais il est vrai qu'après tout, l'âme humaine a besoin de penser la perfection comme une façon de donner sens à sa propre existence.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Pourquoi le poète veut-il lire son poème à Nasreddine ?
- Pourquoi Nasreddine essaie-t-il « d'échapper à l'exercice » ?
- Nasreddine est-il un menteur ?
- Nasreddine a-t-il eu raison de donner son avis sincère sur le poème ?
- Le poète a-t-il raison d'être en colère ?
- Quel est le problème de ce poète ?
- Pourquoi Nasreddine dit-il que la prose du poète est meilleure que sa poésie ?

**Réflexion**

- \* Pourquoi voulons-nous montrer nos accomplissements aux autres personnes ?
- \* Pourquoi écrit-on en général ?
- \* Pourquoi écrit-on des poèmes ?
- \* Pourquoi est-il difficile de juger ?
- \* Est-il parfois difficile d'exprimer nos jugements ?
- \* Pourquoi les gens se mettent-ils en colère lorsqu'ils ne sont pas d'accord ?
- \* Attendons-nous toujours quelque chose lorsque nous parlons aux autres personnes ?
- \* Pouvons-nous dire tout ce que nous pensons aux autres personnes ?
- \* Pourquoi avons-nous peur d'être rejeté ?

## Chapter 14 Cela doit être vrai

### Vœu pieu

Nasreddine fait une sieste. Mais des enfants jouent dehors, perturbant son sommeil. Irrité par le bruit, il sort et afin de se débarrasser des enfants, il leur dit : « Vous savez, il y a une dame qui se marie à l'autre bout du village, et pour cette raison, elle distribue toutes sortes de sucreries, du halva et des loukoums ! ». Lorsque les enfants entendent cela, ils partent immédiatement avec l'eau à la bouche. Après un certain temps, ne dormant toujours pas et remarquant que les enfants ne reviennent pas, Nasreddine se dit : « Je pense que je vais y aller aussi : ce que j'ai dit doit être vrai ».

Nous prononçons de nombreuses assertions au quotidien. Certaines sont réfléchies et bien fondées, certaines sont impulsives et réactives, certaines sont principalement l'expression de nos sentiments ou émotions, certaines sont des informations que nous voulons transmettre, certaines sont de simples répétitions de ce que nous avons entendu ou lu auparavant, et certaines assertions étranges nous viennent même contre notre propre gré, ce que nous regrettons souvent. Mais d'une manière ou d'une autre, nous pensons nécessairement tous ces mots qui nous traversent l'esprit et sortent de notre bouche, sinon nous ne les prononcerions pas. Pour déclarer que la proposition « Paris est la capitale de l'Angleterre » est fautive, je dois d'abord penser et comprendre l'idée que « Paris est la capitale de l'Angleterre », autrement je ne pourrais pas critiquer cette assertion et la déclarer fautive. Mais de nombreuses personnes utiliseront alors l'objection suivante : « Oui, je peux le penser mais je ne le crois pas ». Ou ils utilisent une autre formulation : « Oui, mais je ne pense pas réellement de cette façon », considérée comme équivalente. Cela implique que nous avons assimilé l'acte de « penser » et celui de « croire », « croire » signifiant « penser réellement », ou penser avec certitude, penser avec une forte impression d'être certain. Ainsi, être certain de ce que nous disons rendrait notre pensée réelle, et nous nommons cela « connaissance » : une pensée sûre et incontestable. Mais lorsque nous pensons de cette manière, nous oublions que cette histoire de « pensée sûre et incontestable », comme le développement de la science l'a montré, est seulement une série interminable d'erreurs rectifiées et d'hypothèses modifiées. Mais les êtres humains ont besoin de certitudes, nous devons être sûrs, autrement le doute et l'insécurité rendraient notre vie misérable, puisque nous voulons tout contrôler et maîtriser. Nous pouvons opposer à cette idée de certitude une perspective différente : l'idée

selon laquelle la connaissance est constituée comme un ensemble de « croyances bien justifiées ». Cela signifie que nous avons des arguments en faveur de telle ou telle idée, ou que l'idée est cohérente, qu'elle est fondée sur certains faits objectifs, qu'elle émane d'une autorité appropriée, ou qu'elle est soutenue par un fondement théorique cohérent, tout ceci sans aucun degré de certitude. Mais en opposition à cela nous devrions également mentionner l'idée du philosophe pragmatiste américain William James, qui pense que la vérité est déterminée en relation avec ce qui est le plus avantageux pour nous, un fondement par conséquent très subjectif. Bien sûr, le plus avantageux peut avoir des significations et des valeurs différentes : il peut impliquer ce qui est le plus pratique, l'hypothèse qui est la plus efficiente, ce qui correspond le mieux à ce que nous savons déjà, ou il peut signifier simplement ce qui nous plaît le plus de façon immédiate. Le philosophe danois Kierkegaard affirme dans une même perspective que la vérité est nécessairement subjective, et non objective. Maintenant, revenons à la « vérité » de Nasreddine. Il dit aux enfants quelque chose qui a un objectif : les chasser en les attirant ailleurs, pour qu'il puisse dormir. Bien que son histoire de mariage soit fausse, puisqu'il vient juste de l'inventer, elle a en un sens une certaine « vérité », puisqu'elle est efficiente : elle fonctionne et les enfants partent. Cette idée selon laquelle une histoire inventée peut être vraie semblera probablement étrange à notre lecteur, mais en même temps, c'est ainsi que nous pensons et parlons communément tous les jours. C'est tout l'objet de la présente histoire, sa ligne directrice : l'idée inventée fonctionne tellement bien, que les enfants ne reviennent pas, et que Nasreddine commence à y croire. C'est exactement ainsi que les mythes sont créés : nous inventons une histoire, soit à partir de rien, soit en embellissant et en transformant un fait ou un récit plus rudimentaires, et lorsque nous voyons l'effet qu'il a sur les auditeurs, à travers l'admiration ou ce qu'il leur fait faire, nous finissons par adopter cette histoire, la rendant vraie dans notre propre esprit, en y croyant. C'est de cette même manière que les sociétés créent des mythes fondateurs, à propos d'un héros ou d'un événement, transformés pour parler davantage à l'esprit collectif. Ainsi nous fonctionnons de même, avec nos propres histoires d'enfance par exemple. Et nous sommes surpris lorsque quelqu'un qui a connu précédemment ces événements a de ceux-ci une version totalement différente. Nous sommes tellement « certains » de ce que nous savons. N'oublions pas une autre raison pour Nasreddine de croire l'histoire : tout comme les enfants, il est gourmand, il adore manger. Ce n'est pas un hasard que la manière dont il pensa pour chasser les enfants ne fût pas une sorte d'explication raisonnable ou la menace classique de punition, mais fit plutôt appel à la tendance des enfants à aimer les sucreries. En fait, il est déjà



prêt à croire à ses propres paroles, car elles viennent du fond de son cœur : un tel argument lui semble si avantageux qu'il ne peut pas résister à le croire. Et le simple fait que les enfants ne reviennent pas de leur course folle constitue pour lui un fait « objectif » suffisant pour avaler complètement son propre mensonge. Bien sûr, la façon dont cela est raconté dans cette histoire est fait pour paraître ridicule en nous montrant le processus de façon concise et directe, mais n'oublions pas combien cette façon de penser est communément pratiquée d'une même stupide et naïve manière. Nous inventons des histoires et finissons par les croire. Mais après tout, pourquoi ne croirions-nous pas nos propres paroles si elles nous plaisent et si elles semblent remplir leur tâche ?

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi Nasreddine invente-t-il l'histoire du mariage ?
- Pourquoi les enfants croient-ils Nasreddine ?
- Quelles autres solutions Nasreddine aurait-il pu utiliser afin de faire partir les enfants ?
- Pourquoi Nasreddine croit-il à sa propre histoire ?
- Nasreddine ment-il ?
- Nasreddine est-il stupide ?

### Réflexion

- \* Un enfant devrait-il toujours croire un adulte ?
- \* Pourquoi les gens mentent-ils ?
- \* Nous racontons-nous parfois des mensonges à nous-même ?
- \* Pouvons-nous finir par croire nos propres mensonges ?
- \* Quelle est la différence entre raconter une histoire et mentir ?
- \* Comment peut-on décider si ce que nous entendons est vrai ou faux ?
- \* Aimez-vous inventer des histoires ?

## Chapter 15 Mange, mon manteau, mange

### Apparence

Le Hodja était invité à un banquet par l'un de ses voisins. Comme ce n'était pas un événement officiel, il décida de porter ses vêtements de tous les jours et se rendit à la fête. Une fois arrivé, il réalisa après un petit moment que personne ne faisait attention à lui, y compris l'hôte, qui ne le salua même pas et ne lui offrit rien, comme cela aurait dû normalement se faire. Contrarié par cette situation, il rentra chez lui, enfila son manteau et son pantalon les plus élégants, puis retourna au banquet. Soudain, tout changea : alors qu'il arrivait à l'escalier, tout le monde le salua cordialement, puis on l'invita à s'asseoir et on lui servit les plats et boissons les meilleurs. Mais quand la soupe lui fut servie, il plongea profondément la manche de son manteau dans le bol et dit haut et fort : « Mange, mon manteau, mange ! ». L'hôte, surpris, demanda immédiatement au Hodja d'expliquer son étrange comportement. « Quand je suis arrivé ici en portant mes vêtements de tous les jours », expliqua le Hodja, « personne ne m'offrit quoi que ce soit à manger ou à boire. Mais quand je suis revenu en portant ce beau manteau, on m'a immédiatement offert le meilleur de tout, donc je ne peux que supposer que c'était le manteau et non moi-même qui était invité à votre banquet ».

Qui sommes-nous pour les autres, notre apparence ou nous-même ? Le philosophe français Blaise Pascal affirme qu'en général nous ne sommes pas aimé pour qui nous sommes réellement, mais pour notre beauté, notre caractère, notre utilité, pour le plaisir que nous procurons, etc. Une idée qui pose le problème de notre identité : y a-t-il autre chose que de l'apparence dans qui nous sommes ? Connaissions-nous jamais notre « réel soi » ? Connaissions-nous et apprécions-nous le « réel soi » des autres ? Sommes-nous seulement intéressé à connaître qui nous sommes et qui ils sont ? Comme d'habitude avec les histoires de Nasreddine, un problème commun est présenté d'une façon caricaturale ou exagérée, afin de le rendre plus visible. Parce que ce qui se passe tous les jours tend à devenir invisible : l'ordinaire disparaît, il devient neutre, habituel et banal : il constitue la réalité. Dans ce contexte, la fonction de Nasreddine est d'accomplir ce que le philosophe anglais Bertrand Russell affirme de la philosophie : rendre l'ordinaire extraordinaire, et l'extraordinaire ordinaire. Mais bien sûr, en entendant cette histoire, certains lecteurs diront qu'ils ne sont pas comme ça, ils prétendront qu'ils ne traitent pas les gens en fonction de leur apparence ou des vêtements qu'ils portent. Eh bien, si nous

sommes honnêtes avec nous-même, dans les rares occasions où nous rencontrons ou croisons par exemple une célébrité, notre attitude ne change-t-elle pas, par comparaison avec la façon normale ou habituelle dont nous nous comportons envers les gens ? Ne ressentons-nous pas quelque chose d'étrange, qui nous impressionne et nous fait réagir différemment ? Même si nous pouvons penser de façon rationnelle que cette étrange réaction n'a aucun sens. Qu'en est-il lorsque nous parlons à notre patron, à notre banquier, à un professeur, à une sorte d'expert ou d'autorité ? Fondamentalement, y a-t-il une différence entre la fonction ou le titre, et l'habit ? Ne sont-ils pas tous deux une simple apparence ? Pourquoi devrions-nous traiter différemment la célébrité et notre voisin ? Pourquoi devrions-nous traiter différemment la personne qui « parle bien » et la « personne normale » ? Ne sommes-nous pas souvent séduit ou impressionné par ces simples apparences ? Pour répondre à cette dernière question, disons que l'une est plus « une personne » que l'autre. N'est-ce pas ce que laisse entendre l'expression : « il est vraiment quelqu'un » ? Certaines personnes sont « quelqu'un » plus que les autres : les autres sont communes, elles disparaissent dans la foule, et nous ne les reconnaissons pas. Quand « quelqu'un » est une personne spéciale, il est singularisé, il est traité différemment. C'est le problème dont traite cette histoire : la reconnaissance. Mais qu'est-ce que la reconnaissance, cet état que nous désirons et espérons tous, tout comme Nasreddine ? Il s'agit d'être identifié à partir d'une connaissance ou d'une rencontre antérieures. Cela signifie que nous sommes déjà connu et que nous sommes dans les mémoires. Et si l'on ne se souvient pas de nous, nous nous sentons triste, voire même insulté. Car implicitement, cette reconnaissance signifie la reconnaissance de notre existence. A travers la reconnaissance, cette existence particulière se voit accorder une valeur certaine, puisque cela vaut la peine de s'en souvenir. Et nous voulons tous que notre être, nos pensées ou nos actions soient appréciés ou même acclamés, aussi universellement que possible, même si nous n'en sommes pas conscient ou que nous ne l'admettons pas. Souvent, nous appelons cela le respect, une certaine image accordée à notre nom. Bien sûr, nous pouvons critiquer Nasreddine pour son manque d'humilité, pour ne pas accepter son statut « anonyme » à la fête. De ce point de vue, il est très humain, tout comme nous : rempli d'attentes. Mais la différence entre Nasreddine et nous est qu'il prend son « drame » avec distance, avec humour. Son « humanité » fait de lui un critique de la société, d'une manière très perspicace : il n'est pas une victime de l'impuissance et du ressentiment. Ainsi son histoire vaut la peine d'être connue. De plus, paradoxalement, c'est lorsque Nasreddine traite mal les autres personnes, se moquant d'elles, les critiquant, qu'il est finalement reconnu. Comme dans la

loi de la jungle : nous respectons instinctivement le plus fort, celui qui s'impose à nous, nous respectons celui qui ne nous respecte pas. Un dernier point qui doit être soulevé, est celui de la nature paradoxale de l'apparence. La question est de savoir si l'apparence cache qui nous sommes réellement, ou si elle montre qui nous sommes réellement. L'apparence révèle-t-elle ou cache-t-elle la réalité ? Puisque l'apparence est ce que nous voyons de quelque chose, nous pouvons penser qu'elle représente la réalité de cette chose rendue visible. Il n'y a pas de raison de penser que l'apparence d'une pomme trahit la « réelle » nature de la pomme. Il n'y a pas de raison a priori de penser que si quelqu'un ressemble à un imbécile, il ne soit pas un imbécile.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi Nasreddine est-il déçu de sa première visite à la fête ?
- Pourquoi Nasreddine changea-t-il de vêtements ?
- Pourquoi Nasreddine est-il bien accueilli la seconde fois ?
- Pourquoi Nasreddine trempa-t-il son manteau dans la soupe ?
- Nasreddine se comporta-t-il d'une façon appropriée ?

### Réflexion

- \* Nos vêtements révèlent-ils qui nous sommes ?
- \* Pourquoi la façon dont les gens s'habillent est-elle si importante ?
- \* Devrions-nous faire confiance à l'apparence ?
- \* Devrions-nous respecter tout le monde également ?
- \* Qu'est-ce qui est le plus important : l'apparence ou la réalité ?
- \* Quelle est la différence entre l'apparence et la réalité ?
- \* Aimons-nous les gens pour ce qu'ils sont ou pour la façon dont ils nous apparaissent ?

### Vérité et amitié

Ahmet, le voisin de Nasreddine, veut emprunter l'âne de Nasreddine. Il se rend chez Nasreddine pour demander s'il peut lui emprunter l'animal, expliquant qu'il en a besoin, parce qu'il a un travail important et très difficile à accomplir. « Mon âne n'est pas ici », répond Nasreddine, gêné par la demande. Mais alors qu'ils parlent, Ahmet entend à l'arrière de la maison le braiment de l'âne. Hi-han ! Hi-han !

Ahmet se met en colère : « Quel genre d'ami es-tu, toi qui prétends que ton âne n'est pas ici quand en fait il est juste là, dans ton jardin ! Je viens de l'entendre ! »

Et Nasreddine répond : « Et toi, quel genre d'ami es-tu, qui préfères croire mon âne, plutôt que de me croire moi ! »

Il y a deux principaux problèmes posés par cette histoire. Le problème de la vérité et celui de l'amitié. Rappelons-nous à ce stade l'avertissement de Platon, son idée selon laquelle la vérité et l'amitié ne vont pas très bien ensemble, puisque la dernière chose que nous attendons des amis est de nous dire ce qu'ils pensent réellement, ce qui risquerait finalement de nous mettre mal à l'aise et de provoquer une irritation mutuelle. A propos de la vérité, examinons le statut du « discours » de l'âne. Bien sûr, nous rions parce qu'on ne s'attendrait pas à croire un âne, puisque « croire » s'applique seulement à la parole humaine, ou de Dieu, mais pas à l'animal. Alors pourquoi cela ne s'applique-t-il pas aux animaux ? Maintenant que nous y pensons alors que nous lisons l'histoire, nous réalisons qu'en fait les animaux disent toujours la « vérité », aussi étrange que cette idée paraisse. Et la raison pour laquelle ils disent toujours la vérité, c'est parce qu'ils ne peuvent pas mentir, même si certains objecteront que les animaux sont parfois rusés, comme lorsqu'ils veulent attraper une proie. Mais même si cela est plutôt vrai, pour des raisons pratiques, laissons ce cheminement de côté, ne serait-ce que parce que mentir implique une certaine forme de conscience et de responsabilité morale qui ne s'applique pas à l'animal. Par conséquent, l'homme ment parce qu'il est libre d'inventer la réalité, parce qu'il n'est pas condamné à l'acceptation de faits impitoyables et objectifs, comme nous l'observons souvent dans les mots que nous entendons tous les jours : illusion, sentiments, espoirs, peurs et désirs déterminent fortement ce que nous disons à propos de la réalité, même lorsque nous prétendons être objectifs. Une raison à cela est que les purs faits exis-

tent à peine pour nous, puisque tout a une signification, et cette signification, qu'elle soit symbolique, émotionnelle, spirituelle, rationnelle, scientifique, ou autre, transforme la réalité « naturelle » en réalité « humaine ». L'autre raison est que ce potentiel même de l'homme à transformer la réalité lui donne une forte capacité au vœu pieux, aussi bien qu'une capacité à dire l'inverse de ce qu'il pense « réellement ». En d'autres termes, il y a une duplicité en l'homme entre le cœur et l'esprit, pour le meilleur ou pour le pire, et même une confusion, entre la subjectivité et l'objectivité. Alors, de manière amusante, le « discours » de l'âne est plus fiable. Ne serait-ce que parce qu'à travers son braiment il déclare sa propre présence, alors qu'un être humain est capable de la déclaration « Je ne suis pas ici », une contradiction performative flagrante, entre le contenu de son discours et le discours lui-même. Bien qu'en effet cette dernière puisse avoir un sens plausible lorsqu'elle est prise dans une interprétation au deuxième degré, ou lorsque le « ici » a des sens différents. A propos de l'amitié, nous sentons dans le récit combien ce terme peut devenir insignifiant. Quelqu'un qui vient vous emprunter quelque chose est-il réellement votre ami ? Quelqu'un qui vous ment est-il réellement un ami ? Quelqu'un qui refuse - égoïstement ou légitimement - de vous prêter quelque chose dont vous avez besoin est-il réellement un ami ? Les gens sont-ils réellement vos amis parce que vous leur êtes utile ? Ami est un mot tellement utilisé qu'il devient insignifiant, comme nous le voyons avec le concept populaire de Facebook par exemple : « J'ai 353 amis... » Nous nous comportons tous d'une certaine manière comme des écoliers qui changent d'avis d'un jour à l'autre : nous déclarons que quelqu'un est un ami, lequel devient finalement une sorte de « pire ennemi », en fonction des circonstances : nous employons ce terme avec très peu de discernement. Ainsi les philosophes grecs Platon et Aristote distinguent l'amitié fondée sur l'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir, et l'amitié véritable. Nous sommes assez familiers des deux premiers types : mais ce qui définit le troisième est davantage un mystère. Qui n'a pas de terribles histoires à propos d'amis qui se sont révélés ne pas être des amis ? Parce qu'en général nous avons des attentes dans nos relations avec les gens, qui tournent beaucoup autour de la commodité et des besoins, quelle que soit leur nature : matérielle, relationnelle, psychologique ou autre. Ainsi le récit renvoie dos à dos les deux voisins à travers leurs récriminations mutuelles, montrant la fragilité, la superficialité ou même la vacuité de leur amitié, qui ne repose sur rien d'autre que d'être des voisins commodes ou gênants, d'être agréables ou non, d'être utiles ou non. Puis vient bien sûr le problème de la confiance, fondamentale dans l'amitié ou dans toute relation humaine : devez-vous faire confiance à un ami parce qu'il est un ami, ou parce qu'il dit des choses qui ont



du sens ? A quel point pouvez-vous faire confiance à un ami qui déclare des choses insensées, quand bien même il garantit ou jure que c'est vrai ? Arrive alors le moment où nous devons déterminer si nous avons plus confiance en nous-même, en notre expérience et notre capacité de jugement, ou en l'autre personne. Une décision difficile, où l'amitié et la raison sont en conflit. Suivi par le deuxième problème : si nous ne croyons pas notre ami, devons-nous lui dire, ou devons-nous mentir afin de ne pas heurter ses sentiments, afin de ne pas le perdre ? C'est le moment où notre relation à notre ami et à la vérité montrera son vrai visage et se révélera.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Pourquoi Nasreddine ne veut-il pas prêter son âne ?
- Nasreddine et Ahmet sont-ils amis ?
- Pourquoi Ahmet appelle-t-il Nasreddine « ami » ?
- Pourquoi Nasreddine appelle-t-il Ahmet « ami » ?
- Ahmet devrait-il croire Nasreddine ou l'âne ?
- Nasreddine est-il un menteur ?
- L'âne dit-il la vérité ?

**Réflexion**

- \* Les animaux disent-ils toujours la vérité ?
- \* Pourquoi les êtres humains mentent-ils ?
- \* Pouvons-nous mentir pour de bonnes raisons ?
- \* Devez-vous toujours croire vos amis ?
- \* Devez-vous toujours croire votre famille ?
- \* Les gens peuvent-ils être amis pour de mauvaises raisons ?
- \* Pourquoi les gens sont-ils amis ?
- \* Croyez-vous davantage un ami, ou vous-même ?

## Chapter 17 Inch Allah

### Mots et pensée

Un jour, Nasreddine se rendit au marché pour acheter un âne. Sur le chemin, il rencontra son ami Ali, qui lui demanda où il allait.

Nasreddine répondit : « Je vais acheter un âne au marché. »

Son ami le réprimanda : « Tu ne devrais pas parler comme ça ! Tu devrais toujours ajouter “Inch Allah” ! à la fin de ta phrase. »

Nasreddine répondit précipitamment : « Cette fois, il n’y a pas besoin de dire “Inch Allah !” parce que l’argent est dans ma poche et il y a de nombreux ânes au marché, alors je sais avec certitude ce qui va se passer ! » Et il partit.

Quelque temps plus tard, Nasreddine revenait du marché lorsqu’il vit à nouveau son ami. Ali lui demanda : « Alors, que s’est-il passé au marché ? Pourquoi n’as-tu pas un âne avec toi ? »

Nasreddine répondit tristement : « Quelqu’un a volé mon argent, Inch Allah ! »

Cette histoire, qui traite avant tout de la question des mots, de ce qu’ils sont et de la manière dont nous les utilisons, présente différents aspects. Premièrement, il y a l’idée selon laquelle nous devrions parler d’une certaine manière, non seulement à cause du langage mais aussi à cause des coutumes, des formes ou des rituels. C’est ce que nous appelons en général la politesse, ou le respect : nous devons parler comme il se doit, en suivant les règles établies. Ne pas se comporter en accord avec la tradition est un manque de respect pour la société en général, pour notre interlocuteur spécifique en particulier. De plus, dans ce cas, il y a la caractéristique supplémentaire de la croyance religieuse, laquelle donne plus de poids à la formule qui devrait être utilisée. Deuxièmement, il y a le pouvoir des mots, ce qu’ils peuvent provoquer ou nous apporter. Depuis la nuit des temps, existe l’idée selon laquelle les mots ne sont pas seulement des mots, mais portent une sorte de pouvoir surnaturel : ils peuvent notamment exaucer nos souhaits et nous protéger du mal. Ils sont nos intercesseurs naturels avec le divin, ce que l’on partage avec la divinité. Les mots divins sont donnés par Dieu, ou par les dieux, et les hommes peuvent les prononcer. Ainsi, prononcer certains mots spécifiques est un devoir, une obligation envers les forces qui gouvernent l’univers et lui donne sa puissance. Les mots nous donnent du pouvoir ; privés d’eux, nous sommes impuissants ou même maudits. Dans ce cas, Inch Allah ! signifie que c’est à Dieu d’exaucer le souhait d’acheter un âne : l’homme propose et Dieu dispose. Celui qui l’oublie est un mécréant,

un païen : il est une mauvaise personne, et il sera puni par la providence pour son orgueil. Et c'est ce que nous voyons dans cette histoire. Nasreddine a oublié son statut, celui d'une créature humble, impuissante dans les mains de Dieu, de sorte qu'il va perdre son argent et par conséquent n'obtiendra pas l'âne qu'il voulait et qu'il était si sûr d'obtenir de façon vaniteuse. Une fois puni, il essaiera d'utiliser les mots, mais trop tard : le temps ne revient pas en arrière. Les mots ne peuvent pas être utilisés n'importe comment et n'importe quand. Il y a un temps approprié pour les utiliser et une manière inadéquate, voire stupide. Dans ce cas, si vous pouvez demander l'aide de Dieu pour le futur, vous devez savoir que pour le passé, son souhait a déjà été accompli, le temps ne sera pas remonté. Mais Nasreddine ignore tout cela : il agit de façon primitive. Il ignore la nature des mots, comment les utiliser, ce qu'ils peuvent accomplir et ne pas accomplir. Cela nous amène au troisième point : nous ne comprenons pas toujours ce que nous disons, nous ne sommes pas toujours conscient de la signification de notre propre discours. Les mots sont seulement des sons que nous prononçons en fonction des circonstances, selon leur utilité. Le chien aboie quand il est en colère, il crie quand il souffre ; il exprime des émotions avec quelques sons différents, mais pas si nombreux. Le langage humain est beaucoup plus complexe. L'art des « sons » est très élaboré. Il implique la compréhension et la conscience, pas seulement une procédure instinctive et mimétique. Mais cela est très difficile : à différents degrés, nous ne maîtrisons pas toujours la signification de ce que nous disons. Notre maîtrise du langage est souvent très approximative, nous ne mesurons pas pleinement la signification des mots. En particulier les différents niveaux de langage, son potentiel polysémique, sa dimension symbolique et interprétative. Nous répétons, mais nous ne savons pas, ce qui produit parfois des résultats maladroits, comme dans ce cas avec Nasreddine. Il lui est dit qu'il doit prononcer l'invocation « Inch Allah ! » après des phrases spécifiques exprimant un souhait pour le futur, il le répète d'une façon idiote après une phrase concernant le passé. Bien sûr, son idiotie n'est pas totalement dépourvue de sens : il espère que le passé sera refait, afin de rétablir un nouvel avenir où il ne perdra pas son argent. Il ne se rend pas compte que les mots ont une façon d'être utilisés ; ce n'est pas un truc sans importance que l'on peut utiliser sans réfléchir, en imitant quelqu'un d'autre dans des circonstances différentes. Ce problème est courant dans différentes histoires de Nasreddine, parce qu'il est très commun dans la pratique humaine. C'est le dernier point important de cette histoire : le changement de comportement, dû aux événements, en tant que réaction à ce qui se passe. Nous pouvons appeler cela le principe de réalité. Comme nous l'avons déjà mentionné, Nasreddine pensait que son projet était une chose

certaine, qu'il était en plein contrôle, qu'il n'avait pas même besoin de dire les mots habituels : il a été négligent en raison de son ignorance et de sa fierté. Mais la réalité l'a rattrapé, lui montrant sa propre fragilité et son excès, son manque de mesure. Une fois puni pour cela, il a essayé de se rattraper et de faire marche arrière, mais en vain : trop tard, il n'y a pas de retour. Mais cela aussi il ne le comprend pas : il n'a toujours pas saisi le principe de réalité : il pratique une forme extrême de vœu pieux. Il pense qu'il peut toujours obtenir ce qu'il veut. En ce sens, il est très cohérent : il ne peut pas apprendre de manière profonde, et son incapacité à apprendre devrait nous faire comprendre notre propre incapacité à apprendre.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Quel est l'objectif général de l'invocation « Inch Allah » ?
- Pourquoi Ali veut-il que Nasreddine dise « Inch Allah » ?
- Ali a-t-il raison de réprimander Nasreddine ?
- Pourquoi Nasreddine refuse-t-il de dire « Inch Allah » la première fois ?
- Pourquoi Nasreddine dit-il finalement « Inch Allah » ?
- Est-ce que le « Inch Allah » de Nasreddine a du sens ?
- Quelque chose a-t-il changé pour Nasreddine ?

### Réflexion

- \* Peut-on remonter le temps ?
- \* Maîtrisons-nous notre propre avenir ?
- \* Pouvons-nous prétendre que nous sommes libres ?
- \* Est-ce une erreur d'être certains de nos réalisations ?
- \* Pourquoi regrettons-nous parfois notre propre comportement ?
- \* La fierté est-elle un problème ?
- \* Y a-t-il une bonne et une mauvaise façon de parler ?
- \* Devrions-nous parler comme tout le monde ?

## Chapter 18 Le mal de dents

### Identité

Nasreddine souffre atrocement d'un mal de dents. Mais étant plutôt douillet, il est trop effrayé pour aller chez le dentiste qui le soignerait.

Son voisin, Ahmet, impressionné par sa bouche rouge et gonflée, lui demande d'ouvrir la bouche.

« Par Allah ! Quel abcès ! Si j'étais toi, et que ta dent était dans ma bouche, je l'arracherais tout de suite. »

« Si j'étais toi, je l'aurais fait aussi ! » répond Nasreddine.

Nous connaissons tous ces personnes qui veulent nous dire quoi faire. Qu'il s'agisse de parents, de personnes que nous venons de rencontrer, ou de toutes sortes d'experts légitimes, ils veulent nous conseiller, nous guider, nous aviser, généralement avec un sentiment de confiance en la légitimité de leurs pensées et de leurs paroles. Il le font parfois parce que nous leur demandons conseil, d'autres fois même lorsque nous ne leur avons rien demandé, et dans certains cas ils nous parlent avec beaucoup d'insistance, comme s'ils considéraient que nous devions suivre aveuglément leur opinion, et que tout le reste serait une terrible erreur, si ce n'est une atteinte à leur honneur. Certaines personnes semblent avoir une forte propension à vouloir soutenir les autres, ce qui, dans leur esprit, signifie prendre en charge cette personne et déterminer le cours de ses actions. Maintenant, il est bien sûr normal de vouloir aider un ami ou un parent, et même une personne que nous ne connaissons pas, suivant le précepte d'aimer son prochain. Nous le faisons tous dans une certaine mesure pour les personnes que nous connaissons, et nous sommes tous heureux parfois, dans des situations difficiles, lorsque quelqu'un vient nous dire quoi faire, conseil que nous pouvons alors suivre ou non. Mais les deux questions que nous pouvons poser sont les suivantes. Cela a-t-il vraiment du sens de dire à quelqu'un ce qu'il doit faire ? Et dans quelle mesure cela a-t-il du sens ? Cela a du sens de dire à quelqu'un ce qu'il doit faire, premièrement parce que nous avons des informations que nous supposons qu'il n'a pas, qu'il semble avoir oubliées, ou survolées. Deuxièmement parce que nous pensons que cette personne est affaiblie, impuissante, désespérée ou dans une sorte de stress psychologique, qui le ou la rend incapable de prendre une décision ou de prendre la décision appropriée. Dans ce contexte, nous pourrions avoir besoin d'aide, et vouloir de l'aide, même si nous n'en demandons pas. Et c'est là que nous devrions et pourrions faire la même chose pour les autres. Mais où est le problème ?

Quand dire à quelqu'un d'autre quoi faire perd-il tout son sens ? Si nous observons attentivement les conditions pour dire à l'autre ce qu'il doit faire, nous verrons que nous présupposons chez cette personne une sorte de difficulté, ou un handicap, paralysant ou brouillant son processus de prise de décision. Nous proposons donc de compenser son problème en décidant pour elle, directement ou indirectement. Au minimum, nous essayons d'influencer sa décision. Cela indique tout d'abord un manque de confiance : nous ne pensons pas que l'autre soit capable de gérer le problème, alors nous voulons le faire pour lui, ce que nous appelons « l'aider ». Bien sûr, si cette personne manque déjà de confiance en elle, cette « aide », même si elle résout le problème immédiat, ne l'aidera pas à construire une estime de soi : elle renforcera une dépendance envers l'autre. Cela consolide l'idée selon laquelle il y a une hiérarchie, avec ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas, ce que le philosophe Emmanuel Kant nomme un « état de minorité » : l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'un autre. La personne dans cet état sollicite en permanence le réconfort et la réassurance d'une autorité extérieure. Nous n'apprenons pas par notre propre expérience personnelle, pourtant totalement irremplaçable dans la vie. Le second symptôme que cela indique est l'impatience : le conseiller ne peut pas attendre que son interlocuteur se décide par lui-même, un processus lent qui prendra le temps nécessaire : il lui dit, il lui donne la « réponse » déjà faite, prête à l'emploi. Sa véritable motivation est totalement égoïste : il veut se sentir mieux, il ne supporte pas la tension et l'incertitude, comme beaucoup de « mauvais » enseignants ou parents qui ne supportent pas le vide du processus de pensée et de l'hésitation de l'enfant. Dans ce schéma, le conseiller peut vivre par procuration à travers le conseillé, comme une sorte de seconde vie, ainsi que font parfois les parents avec leurs enfants, abusivement, leur demandant de faire ce qu'ils ne peuvent pas faire ou n'ont jamais fait. Plaçant tout leurs espoirs dans cette nouvelle vie. Une sorte de fusion opère ici. Bien sûr, le conseiller peut lui-même s'engager délibérément dans ce type de confusion d'identité, où la séduction est une autre forme de jeu de pouvoir : le pouvoir du faible sur le fort. Je demande, mais je sais mieux : je fais l'autre se sentir fort et nécessaire. Comme de nombreux enfants le font pour se rassurer et plaire à leurs parents. Nasreddine refuse totalement un tel pacte de transfert d'identité. Comme il le dit, « Si j'étais toi, je l'aurais fait aussi ! ». En d'autres termes : l'autre est toujours autre, il est à l'extérieur. La personne extérieure a seulement une connaissance formelle, sa compréhension n'est pas connectée à l'expérience. Dans ce cas, il n'est pas celui qui souffrira la douleur et l'angoisse de l'extraction dentaire : sa pensée est théorique et non incarnée. D'une certaine façon, vous ne pouvez avoir confiance qu'en vous, et



vous devriez vous fier seulement à vous-même, parce que vous serez le seul à devoir faire face aux conséquences de la décision. Le conseiller ne sera pas là à ce stade, même s'il est physiquement présent. L'autonomie est l'expérience d'une profonde solitude, mais aussi une expérience d'émancipation du soi, un apprentissage de confiance en soi, et donc de confiance en les autres, parce que cette confiance est consciente et délibérée, et non compulsive et craintive. Alors le dialogue avec l'autre peut être réel et productif. Parce qu'il n'y a pas de confusion à propos de qui est qui.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi Ahmet demande-t-il à Nasreddine d'ouvrir la bouche ?
- Que recommande Ahmet à Nasreddine ?
- Ahmet utilise-t-il un bon argument ?
- Quelle est la motivation du conseil d'Ahmet ?
- Nasreddine accepte-t-il la recommandation d'Ahmet ?
- Quelle est la motivation de la réponse de Nasreddine ?
- La réponse de Nasreddine a-t-elle du sens ?

### Réflexion

- \* Devrions-nous toujours nous fier aux conseils que nous donnent les autres ?
- \* Pourquoi quelqu'un d'autre devrait-il décider pour nous ?
- \* Pourquoi nous préoccuons-nous des autres ?
- \* Pourquoi les gens disent aux autres quoi faire ?
- \* Y a-t-il de bonnes et de mauvaises raisons de dire aux autres quoi faire ?
- \* Pouvons-nous souffrir pour quelqu'un d'autre ?
- \* Pouvons-nous prendre la place de quelqu'un d'autre ?

### Connaissance, sagesse et ignorance

Un célèbre professeur était jaloux de la réputation de Nasreddine en tant qu'homme de sagesse. Afin de défier le Hodja et de prouver à tout le monde qu'il était un homme beaucoup plus sage, il envoya par courrier une liste de quarante questions extrêmement difficiles auxquelles Nasreddine était sensé répondre. Le Hodja reçut la liste des questions, les lut attentivement une par une, et écrivit à chaque fois comme réponse : « Je ne sais pas ». Son épouse Leyla, une femme pragmatique, observant l'écriture répétitive de son mari, lui dit : « Puisque tu ne peux répondre à aucune d'entre elles, pourquoi n'écris-tu pas une fois pour toutes « Je ne sais pas » pour l'ensemble, au lieu de répéter tant de fois la même chose ? » Entendant cette suggestion, Nasreddine répondit : « Oh femme ingrate ! Ne vois-tu pas que ce pauvre homme a employé tous ses efforts à essayer d'étaler ses connaissances pour moi. Le moins que je puisse faire, avec mes réponses, par pure politesse, est d'étaler mon ignorance pour lui. »

Cette histoire nous donne un aperçu intéressant de la nature de la connaissance, de sa fonction ou de sa nature cachée. Souvenons-nous que dans l'histoire de la genèse de l'homme telle que racontée dans le récit d'Adam et Ève, la connaissance joue un rôle fondamental, justement parce que cette faculté est rattachée à l'essence de l'être humain : l'homme en tant qu'animal rationnel, dit Aristote. Et l'émergence de chaque individu, sa croissance, récapitule en elle-même l'histoire de toute l'humanité : l'Homo sapiens (l'homme qui sait). L'histoire raconte, avec différentes variantes, qu'Adam et Ève mangèrent le fruit de l'arbre de la connaissance, qui leur était interdit : ils avaient seulement la permission de manger ceux de l'arbre de la vie. Et en mangeant ces fruits, le diable leur dit qu'ils seraient aussi puissants que Dieu, puisqu'ils connaîtraient le secret du « bien et du mal ». Bien sûr, cela signifie qu'ils auraient accès à la conscience, à la conscience morale et à la connaissance, et qu'ils ne seraient plus des enfants. Avec toutes les dures conséquences du fait de « grandir », comme nous les connaissons communément : le travail, la responsabilité, etc. Nous voyons ici que le concept de connaissance est intimement lié au concept de pouvoir, et donc aux différentes aberrations que celui-ci peut engendrer : fierté, jalousie, peur, compétition, vanité, possession et mensonge. Le problème avec la connaissance, c'est qu'elle a en général une connotation positive, contrairement au pouvoir, qui comporte une image

plus ambiguë. Tous les parents veulent que leurs enfants acquièrent des connaissances, pour différentes raisons : être intelligent, avoir une bonne image sociale, avoir du succès dans leur vie sociale, obtenir un bon emploi, etc. Et bien sûr, puisque les enfants sont une image de leurs parents, ils prolongent plus ou moins leur propre existence finie : en réalité, les parents veulent ce « supplément d'image » pour eux-mêmes, pour obtenir à travers leurs enfants ce qu'ils n'ont pu réaliser par leur propre effort. La connaissance représente ainsi une motivation pour la vie, ce qui nous autorise à accomplir quelque chose et donne sens à notre propre existence, mais c'est aussi un piège pour certains des aspects les plus triviaux et vicieux du comportement humain. Revenons maintenant au professeur de l'histoire. Il est célèbre, mais sa réputation ne lui suffit pas : comme un enfant, il veut davantage parce que quelqu'un d'autre a quelque chose qu'il n'a pas ; dans ce cas-là, la gloire. Il veut tout, il ne peut jamais être satisfait, son statut et sa réputation ne sont jamais suffisants, il se comporte donc comme un imbécile. Il n'est pas préoccupé par la vérité ou le partage des connaissances, ou pour profiter ce qu'il a déjà pour lui-même, il est obsédé par sa réputation, par son identité fragile et pleine de d'anxiété : l'« autre » est donc un ennemi, il veut – ou doit – prouver que l'« autre » est un imbécile, pour se faire bien voir. Nasreddine, dans sa naïveté habituelle, prend la lettre comme une « vraie » lettre, et répond simplement ce qu'il pense, au lieu de prétendre qu'il sait ou qu'il comprend : il n'a rien à prouver. Le lecteur doit réaliser que ce n'est pas une façon « normale » de se comporter, surtout pour un homme de connaissance : on n'est jamais supposé dire « je ne sais pas » ou « je ne comprends pas ». On est toujours supposé cacher nos limites derrière une sorte de verbiage pompeux. Alors, quand Nasreddine « étale son ignorance », il transgresse les règles de base de l'académie, tout en les parodiant de manière outrageuse. Cela nous rappelle Socrate et son « Je sais que je ne sais rien », par lequel il avait l'habitude de se moquer des sophistes prétentieux. L'« étalement », l'idée de montrer, de se vanter, ajoute au geste une dimension d'absurdité. Son épouse Leyla ne comprend pas le problème derrière toute cette affaire : elle veut seulement être pragmatique à ce sujet : pourquoi répéter des mots de manière inutile ? Cette remarque redouble d'ironie sur le savant histrionique. Parce qu'elle est comme la plupart des gens : elle ne voit pas que derrière ce problème de la connaissance et de l'ignorance, se joue une fois encore le drame de l'existence humaine. Elle ne comprend pas le pauvre professeur, sa faible et douloureuse identité, image-miroir de son apparence arrogante. En étant pragmatique, elle joue le jeu, elle accompagne l'apparence, elle accepte le professeur comme valeur nominale, comme on le fait communément. La cécité de Leyla est une réelle cécité : elle ne voit que

l'apparence. La cécité de Nasreddine est profonde : il voit derrière l'apparence, il a la compréhension et la compassion. Elle voit la réalité objective, les faits : la connaissance et l'ignorance. Il voit l'intention, la réalité derrière la connaissance, la vérité de l'acte : la vanité de la connaissance et la beauté de l'ignorance.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Pourquoi un professeur renommé serait-il jaloux de Nasreddine ?
- Quelle est la motivation de la lettre ?
- Pourquoi Nasreddine ne peut-il répondre à aucune des questions ?
- Pourquoi Nasreddine critique-t-il Leyla ?
- Quelle est la différence de pensée entre Nasreddine et Leyla ?
- Quelle est la différence de personnalité entre le professeur et Nasreddine ?
- Que pense Nasreddine du professeur ?

**Réflexion**

- \* Pourquoi les gens sont-ils jaloux ?
- \* Pourquoi est-il parfois difficile de dire « je ne sais pas » ?
- \* Pourquoi c'est mal d'être ignorant ?
- \* Est-ce parfois bien d'être ignorant ?
- \* Pourquoi voulons-nous étaler nos connaissances ?
- \* Comment la connaissance peut-elle être un problème ?
- \* Pourquoi voulons-nous acquérir des connaissances ?

### Enseignement et apprentissage

Dans cette histoire, Nasreddine est un imam itinérant. Durant ses pérégrinations, il s'arrête près d'une petite ville où l'imam local vient juste de mourir. Entendant qu'il est un prédicateur, un groupe de fidèles vient le chercher afin de faire le sermon du vendredi. Mais Nasreddine ne veut pas vraiment le faire ; il se sent fatigué, paresseux, et il décline l'invitation. Mais les gens insistent avec force, ils veulent vraiment entendre la vérité des bonnes paroles, alors Nasreddine finit par accepter en grommelant. Une fois sur la chaire, il demande « Chers frères, savez-vous de quoi je vais parler ? » Bien sûr, étant de bons musulmans, tous répondent d'une seule voix : « Oui ! » Alors Nasreddine répond : « Eh bien, il n'est pas utile que je reste ici ! » et il part. Mais les gens, frustrés de la bonne parole, vont le chercher une nouvelle fois en dépit de sa résistance. Une fois à la mosquée, il pose à nouveau la question « Savez-vous de quoi je vais parler ? », et tout le monde, se souvenant de la fois précédente, répond « Non ! ». A cela, Nasreddine répond avec un ton de colère : « Alors que fais-je avec une telle bande d'ignorants, d'infidèles et de païens ! », et il part fâché. Mais les fidèles, indéfectibles, bien que quelque peu irrités, vont le chercher une fois encore, et en dépit de ses protestations le forcent à revenir une troisième fois. Tout le monde maintenant se tient prêt pour la terrible question. « Bien, savez-vous de quoi je vais parler ? » demande-t-il de façon dramatique. Mais les fidèles sont confus. « Oui ! » crie la moitié de la foule. « Non ! » crie l'autre moitié de la foule. Alors Nasreddine conclut : « Eh bien, je propose que ceux qui savent expliquent tout à ceux qui ne savent pas ! » et il part.

Le prédicateur est une histoire très intéressante qui pose le paradoxe de l'enseignement d'une manière socratique : penser pour soi-même au lieu d'écouter, d'apprendre et de répéter. Socrate était connu comme une étrange sorte d'enseignant : il contournait et questionnait ses interlocuteurs pour qu'ils découvrent des réponses par eux-mêmes. Puis il les interrogeait à nouveau, afin qu'ils examinent de manière critique leurs propres idées. En général, des défauts étaient trouvés, obligeant la personne à aller plus loin dans sa réflexion, modifiant ou abandonnant sa propre idée initiale. La conséquence d'une telle pratique était bien sûr d'irriter les interlocuteurs, pour deux raisons. Tout d'abord, ils devaient trouver des réponses par eux-mêmes, ce qui est en soi considéré comme « fatiguant ». Ensuite, ils pouvaient être irrités par le fait qu'ils

ne pouvaient parvenir à aucune certitude ou idée arrêtée, absolument vraie, mais devaient poursuivre le processus de réflexion, en admettant les défauts de leur propre pensée. Mais Platon considérait cette pratique comme une forme de sagesse : la connaissance de ce que nous savons et de ce que nous ne savons pas, impliquant l'acceptation des limites de notre propre connaissance, les défauts de notre pensée. Ainsi, le postulat d'une telle manière d'enseigner est que l'enseignant peut seulement enseigner ce que les étudiants savent déjà, ce qui implique par exemple qu'il ne vaut pas la peine d'enseigner à quelqu'un si les idées en jeu ne lui parlent pas déjà. Si elles ne lui parlent pas, il doit d'abord changer son attitude et trouver un écho en lui-même. Si elles lui parlent, il peut alors s'enseigner à lui-même, dans la mesure où il est disposé à travailler sur sa propre pensée et connaissance. Pour cette raison, les étudiants n'ont en fait pas besoin d'un enseignant, comme tente de le montrer Nasreddine quand, par trois fois, il quitte l'assemblée. Ce qu'il propose, sans le dire explicitement, c'est que le groupe s'enseigne à lui-même par des interactions réflexives : un dialogue interne à plusieurs voix. Ainsi la façon dont le groupe peut devenir un « enseignant » passe par la discussion, une sorte d'enseignement mutuel, où chaque étudiant est un enseignant, où chaque enseignant est un étudiant. Dans la perspective de Nasreddine ou de Socrate, l'enseignant « paresseux » ou « idiot » est donc un bon professeur : il incite les étudiants à être actifs et les « force » à mobiliser leurs propres connaissances et à être créatifs. C'est la substance de la maïeutique socratique : l'apprentissage par le questionnement et l'acte de répondre, par le dialogue. Et bien sûr il n'explique pas cela à ses étudiants : il s'attend à ce qu'ils s'en rendent compte, cela fait partie du processus. Il agit de cette façon parce qu'il leur fait confiance, même s'il les traite d'une manière « rude » en apparence, qui peut heurter leurs « sentiments ». Il n'essaie pas d'être aimé par ses étudiants, il ne tente pas de les « séduire » et d'être populaire, et il ne doit pas s'inquiéter de ce qu'ils soient en colère contre lui ou qu'ils restent simplement au niveau des apparences et le jugent mal pour sa paresse. C'est le risque à prendre : il espère que le temps fera le travail. Parce qu'aucune conférence, même la « meilleure » et la plus pédagogique des explications ne garantit une compréhension profonde : d'une certaine manière, plus il y a de discours de la part de l'enseignant, le moins il y aura de compréhension et de croissance intellectuelle de la part des étudiants. Il ne s'agit pas simplement d'enseignement, mais d'éducation. Comme tout enseignant le sait de par son expérience, de nombreux étudiants agiront comme les fidèles et attendront de l'« autorité » la bonne parole, sinon la vérité elle-même, surtout quand ils auront des difficultés qu'ils voudront résoudre, ou tout simplement parce qu'ils voudront être charmés par un « beau discours ». Et quand ils



poseront des questions, si l'enseignant les invite à répondre par eux-mêmes, ils seront très mécontents parce qu'ils n'obtiendront pas ce qu'ils voulaient, ne comprenant pas que la « personne de connaissance » ne remplisse pas ce qu'ils considèrent comme étant son devoir « normal » : fournir des informations et des explications. Mais le vrai travail du professeur ici est d'enseigner aux étudiants à avoir confiance en eux, non pas en fournissant des connaissances toutes faites, ce qui prolongerait une relation infantile à l'autorité, mais en posant des problèmes et des paradoxes qui rendront les étudiants conscients – par eux-mêmes - de leur propre dépendance, du statut enfantin de minorité qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Cette situation est encore plus aiguë quand quelqu'un est à la recherche de consolation ou de réconfort « maternels », demandant un contact indulgent qui les fera se sentir mieux ou moins inquiets : pour ceux-là, un tel comportement de l'enseignant est intolérable, il les fera se sentir rejetés, et d'une certaine manière à juste titre, puisqu'ils seront frustrés dans leurs attentes. La pratique de Nasreddine est impitoyable, elle est un manque de miséricorde qui pourrait bien avoir sa propre légitimité. Elle pourrait mettre en colère, mais sur le long terme, elle pourrait faire penser tout le monde de manière plus profonde.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi les gens veulent-ils autant que Nasreddine leur parle ?
- Pourquoi Nasreddine demande-t-il aux gens s'ils savent de quoi il va parler ?
- Pourquoi les gens répondent-ils « oui » à la question ?
- Pourquoi les gens répondent-ils « non » à la question ?
- Pourquoi Nasreddine se comporte-t-il de cette manière ?
- Les gens ont-ils appris quelque chose avec Nasreddine ?
- Nasreddine est-il irrespectueux envers les fidèles ?

### Réflexion

- \* Est-il préférable d'apprendre par soi-même ou de quelqu'un d'autre ?
- \* Pourquoi voulons-nous entendre ce que nous savons déjà ?
- \* Pourquoi poser des questions quand nous connaissons déjà la réponse ?
- \* Devrions-nous toujours répondre aux questions qui nous sont posées ?
- \* La foi a-t-elle besoin de confirmation ?
- \* Voulons-nous toujours savoir la vérité ?
- \* La vérité vient-elle seulement de personnes spécifiques ?

### Chercher et trouver

Tard dans la nuit, Nasreddine et son voisin Ali rentrent d'un banquet. Alors qu'il essaie d'ouvrir sa porte, Nasreddine laisse tomber sa clé sur le trottoir. Entendant cela, Ali vient pour l'aider à la trouver. Mais Nasreddine le laisse dans l'obscurité et commence à chercher au milieu de la rue, où rayonne un beau clair de lune. Son voisin, surpris, lui demande : « Pourquoi cherches-tu tes clés là-bas ? Tu les as perdues ici ! ». Ce à quoi Nasreddine répond : « Fais comme tu veux ! Je préfère chercher là où il y a de la lumière ! ».

Cette histoire est très célèbre sous différentes formes, sous différents climats. Elle a parfois perdu de sa force et de sa signification en perdant son contexte, par exemple quand elle est connue comme l'histoire d'un homme ivre, ce qui implique quelque peu que son idée ne fait pas sens. Au contraire, le fait qu'elle vienne de Nasreddine, connu comme sage bien que stupide en apparence, invite l'auditeur non seulement à rire de la bêtise, mais à chercher un sens plus profond, une signification derrière la surface. C'est le principe général des histoires de Nasreddine : une forme paradoxale de logique, une logique au-delà de la logique, une sagesse qui nous invite à porter un regard critique sur la forme habituelle de la sagesse, à dépasser l'opinion établie et le comportement commun. Et en effet cette histoire est importante et riche, puisque les symboles dont elle traite – clarté et obscurité, serrure et clé, chercher et trouver, fermer et ouvrir – portent directement sur la question de la vérité et du chemin de la vérité. Parce que souvent, quand il est dans le besoin et la recherche de quelque chose, l'homme préfère regarder là où il pense a priori que l'objet désiré se trouve, plutôt que là où il pourrait avoir de meilleures chances de le trouver. Nous pensons savoir, et c'est la raison pour laquelle nous ne trouvons pas ce que nous voulons. Nous pensons savoir ce dont nous avons besoin, ce que nous recherchons, nous pensons savoir où le chercher, nous pensons savoir comment le chercher. Quand nous le trouvons enfin, nous sommes surpris : nous avons une idée préconçue. Nous l'observons assez souvent dans notre vie, dans des situations et contextes divers : face à un problème que nous ne pouvons résoudre, nous nous sentons désespérés, jusqu'à ce que nous réalisons que la solution était juste là sous nos yeux mais que nous ne pouvions pas la voir. En découvrant cette évidence, nous nous disons « Comme j'ai pu être stupide ! ». Mais le paradoxe serait encore trop simple, si ce n'était que l'histoire peut être comprise dans le sens exactement opposé. Comme on peut aussi

affirmer que la plupart des hommes, tout comme Nasreddine, cherchent ce qu'ils cherchent dans le lieu et la façon où c'est le plus confortable : quelqu'un cherche la vérité où il préfère qu'elle soit, bien qu'il n'ait aucune chance de la trouver à cet endroit même. Il semble plus facile de chercher la vérité là où nous sommes à l'aise, plutôt que là où c'est ardu. Ainsi Nasreddine, en allant là où les choses sont les plus visibles, prend l'option facile, puisqu'il voit mieux à l'endroit éclairé par la lune, bien qu'il ait perdu sa clé dans le coin sombre. Selon l'interprétation, Nasreddine se comporte soit de la bonne manière – bien qu'apparemment stupide – soit de manière totalement insensée. C'est peut-être dans cette incertitude que réside le nœud du problème : la vérité peut nécessairement être de nature paradoxale, car nous ne pouvons pas distinguer ce qui est sage et ce qui est stupide. Nous ne savons jamais ce qu'est la lumière et ce qu'est l'obscurité puisque toutes deux sont aussi aveuglantes l'une que l'autre. Le principal problème reposant dans cette ignorance, c'est que l'incertitude est l'une des situations les plus insupportables que l'esprit humain connaisse. Nous voulons savoir « avec certitude ». Beaucoup d'idées viennent à nous, opposées les unes aux autres, et parce que nous nous sentons incertains, nous prétendons que nous ne savons pas, ou même que nous ne pouvons pas savoir, une incertitude d'où vient le désespoir. Mais nous préférons parfois aussi nous réfugier dans cette certitude d'ignorance, ignorant le profond sentiment d'impuissance et le ressentiment qui l'accompagne, à l'incertitude risquée de la prise de décision, à l'angoisse de l'indétermination. Ou bien, afin d'éviter ce problème, la plupart d'entre nous s'accrocheront à certaines idées ou principes, que nous répèterons pour toujours comme un mantra incantatoire, et chaque fois que l'on nous demandera de regarder ailleurs et d'envisager des idées différentes, nous refuserons avec force de renoncer à ce que nous considérons comme « nos idées », tel un escargot tant attaché à son refuge qu'il se ratatinera à l'intérieur de sa coquille chaque fois que quelque chose d'étrange ou de nouveau semblera le menacer. Par conséquent, si nous entendons bien Nasreddine, notre tâche principale est d'inviter notre interlocuteur ou nous-mêmes à réfléchir à des pensées hardies et audacieuses, pensées qui sont hardies et audacieuses simplement parce que nous ne sommes pas habitués à les penser : elles semblent embarrassantes et étranges. Nous pouvons appeler cela « penser l'impensable ». Et une fois que ces pensées apparaissent, le problème est de les entendre, de les accepter et même de les apprécier ; au moins pour un court instant. Car même si ces pensées viennent de lui-même, l'esprit individuel se tortille et rit nerveusement afin d'éviter ces idées et de les rejeter, parce que nos propres pensées imprévisibles, comme des enfants non désirés, nous mettent mal à l'aise. C'est pourquoi le philosophe allemand Emmanuel Kant nous dit :

Sapere aude (ose savoir).

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi Ali est-il étonné par Nasreddine ?
- Quelle est la logique de Nasreddine ?
- Qui a raison, Ali ou Nasreddine ?
- Qui semble le plus normal, Ali ou Nasreddine ?
- Nasreddine sait-il quelque chose qu'Ali ne sait pas ?
- Que représente la clé ?
- Y a-t-il différentes manières de comprendre cette histoire ?

### Réflexion

- \* Devez-vous savoir ce que vous cherchez pour le trouver ?
- \* Devriez-vous chercher les choses uniquement là où vous pensez qu'elles sont ?
- \* Est-il nécessaire de chercher les choses afin de les trouver ?
- \* Voulons-nous contrôler tout ce que nous faisons ?
- \* La stupidité peut-elle être parfois un comportement plus sage ?
- \* Pourquoi voulons-nous souvent agir comme tout le monde ?
- \* Pourquoi est-ce difficile de changer notre propre façon de penser ?

### Choix et reconnaissance

Nasreddine a deux épouses, Leyla, sa première femme, la plus âgée, et sa jeune cousine, Cirine, qui se disputent beaucoup pour savoir laquelle des deux leur mari aime le plus. Elles lui demandent régulièrement laquelle il préfère, mais Nasreddine, plutôt lâche, qui aime la paix au sein du foyer et ne veut pas se risquer à une entreprise si hasardeuse, préfère prudemment éviter de répondre à leurs questions, et dire qu'il aime les deux de la même manière. Mais un jour, les deux femmes tentent avec ténacité de le coincer alors qu'il est assis paisiblement dans son canapé favori, et lui posent la question suivante : « Suppose que nous soyons tous les trois en bateau et que tes deux épouses tombent à l'eau. Laquelle secoures-tu en premier ? » Nasreddine hésite puis répond : « Eh bien Leyla ! je pense qu'à ton âge, tu dois savoir un peu nager ! »

#### Remarque

Une variante de cette histoire est connue des érudits turcs sous le nom d'« histoire de Talleyrand », racontée comme une histoire vraie où le rôle de Nasreddine est tenu par le célèbre diplomate français. Nous retenons cette histoire dans notre sélection, car elle correspond à la nature et à la forme d'une authentique histoire de Nasreddine. Était-ce une histoire originale appliquée à Talleyrand, ou l'histoire de Talleyrand est-elle devenue une histoire de Nasreddine ? Nous ne savons pas, et cela est sans importance. Parce qu'il nous semble que ce genre d'ambiguïté ou d'incertitude va de pair avec l'esprit vivant de ce type de récit, ainsi qu'avec le mélange de réalité et de fiction, de singularité et d'universalité.

Une fois encore, cette histoire capture un certain nombre de questions différentes. En apparence, Nasreddine est un lâche, mentant afin d'éviter les problèmes, car à la fin de l'histoire, nous « découvrons » qu'il préfère en fait sa plus jeune épouse. Ainsi, sans l'avouer explicitement, il a choisi. Cette prétention à l'indifférence est une attitude très courante : beaucoup d'entre nous, face à une alternative, répondent avec le genre de mots suivant : « Je suis indifférent », « Également », « Les deux », « Cela n'a pas d'importance », etc. Mais le philosophe allemand Leibniz affirme que cela est impossible, avec l'idée suivante : « En ce qui concerne l'être, il n'y a pas de neutralité ». Nous pouvons être ignorants de notre inclination, de notre tendance, de notre asymétrie, mais nous ne pouvons pas être exactement au centre, ou être totale-

ment indifférents : nous ne pouvons pas éviter d'être d'un côté, ou du moins de pencher plus d'un côté que de l'autre. Le problème est alors de déterminer si cette exhibition d'indifférence est une ignorance réelle, ou une ignorance feinte. Mais la ligne rouge entre savoir et ne pas savoir, ou ne pas vouloir savoir et ne pas pouvoir savoir, est parfois difficile à établir. Leibniz explique cela par le fait que tant d'instantanés de perceptions et de sensations emplissent notre conscience, ce qu'il appelle l'essaimage, qu'il est parfois difficile de démêler le résultat. Dans la tradition de Freud, nous pouvons prétendre qu'il s'agit de l'inconscient, plutôt inaccessible et autonome. Mais le philosophe français Jean-Paul Sartre dit que c'est la « mauvaise foi » qui parle : nous pouvons en effet savoir ce qui s'opère à l'intérieur de notre esprit – l'inconscient étant seulement l'arrière-cour de la conscience –, et si nous ne pouvons trouver par nous-même ce que nous pensons, nous pouvons supposer que notre entourage, nos amis ou parents, voisins ou collègues, nous feront savoir d'une manière ou d'une autre comment nous sommes, ils nous rendront conscients de nous-même. Et bien sûr, dans le cas de Nasreddine, nous pouvons imaginer pourquoi il préfère ne rien dire et probablement ne pas savoir ; tout comme lui, nous préférons souvent prétendre l'indifférence, plutôt que de reconnaître notre subjectivité. Nous n'aimons généralement pas nous révéler, ne serait-ce que parce que cela montre nos faiblesses, ou parce que cela donne prise sur notre être aux gens qui nous entourent. Et souvent, la mauvaise foi se manifeste au moment où il est évident que nous avons fait un choix, mais prétendons malgré tout être neutre, ce qui est un comportement très courant. Par exemple, lorsque nous cachons une critique ou un rejet derrière quelque remarque « objective », comme Nasreddine le fait dans cette histoire, en commentant la capacité à nager de sa première épouse. Une autre raison pour laquelle nous préférons ne pas admettre notre préférence est que c'est une manière d'éviter de prendre des décisions : en revendiquant une certaine neutralité, nous pouvons prétendre garder simultanément toutes les options, nous pouvons revendiquer le droit à toutes les possibilités en même temps. Choisir est plein de conséquences, et tout choix particulier implique la finitude du soi : il s'agit de reconnaître les limites de notre être, la réduction de notre pouvoir, puisqu'en choisissant nous devons nécessairement renoncer à certaines de nos options. Donc Nasreddine est à nouveau très humain, en prétendant qu'il n'a aucune préférence. Dans le même temps, la question parallèle est celle de la reconnaissance, car si nous n'aimons pas choisir, du moins pas de manière consciente, à l'inverse non seulement nous aimons être choisis, mais nous voulons à tout prix être choisis, d'une manière ou d'une autre. Comme les deux épouses de l'histoire, nous rivalisons toujours pour être la personne choisie : pour l'amour, les biens, la gloire, etc.



Être l'« élu », c'est être spécial, cela nous donne de l'importance et du sens à notre vie. Autrement, nous nous fondons dans la généralité de l'humanité, en ressentant la plus grande solitude par manque de reconnaissance, une perspective qui est équivalente à une mort symbolique. Être aimé, ou son équivalent, être le premier, ou être l'unique, reste donc un enjeu existentiel majeur. Mais bien que Nasreddine agisse comme un lâche en ne répondant pas, comme un menteur en n'avouant pas son choix, comme un macho en ne prenant pas en compte la sensibilité de ses épouses et comme une brute en répondant tel qu'il le fait, il gère en fait la question en jeu de façon profonde par la manière dont il résout le problème soulevé : l'appel à l'autonomie – savoir nager. En effet, étant « plus âgée », Leyla devrait savoir plutôt qu'espérer ou chercher une reconnaissance extérieure ; en se comportant d'une telle manière, elle sombre dans une forme de dépendance psychologique et existentielle. Elle devrait moins se soucier de l'opinion de l'autre à son sujet, avoir plus de recul sur sa perception d'elle-même, être moins impliquée dans la comparaison et la compétition, et gérer la réalité d'une manière plus autonome. D'après cette histoire, elle sera déçue et paiera chèrement ce genre d'entreprise, ainsi que la curiosité qui l'accompagne. Le dernier point intéressant de l'histoire est la nature du choix effectué par Nasreddine. Bien sûr, sans l'admettre explicitement mais quand même assez ouvertement, il choisit « la plus récente ». En effet, c'est le choix classique : comme les enfants en ont tendance, nous pensons souvent que le plus récent est mieux. L'« ancien » épuise au fil du temps son effet d'attraction. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas tout autant de raisons banales à choisir l'« ancien », ne serait-ce que parce que nous sommes accoutumés à lui, en raison de l'habitude et de la familiarité, mais souvent, quand cela vient du désir, même si c'est pour peu de temps, nous pouvons facilement être « séduit » par l'attractivité de la « nouveauté » : pour la distraction qu'elle procure de l'« habituel », pour le plaisir de son « exotisme », pour la curiosité provoquée par l'« inconnu », pour la « fraîcheur » de la « jeunesse », pour le plaisir de la surprise, etc. D'une certaine manière, la fascination pour les bébés, qu'ils soient humains ou animaux, est du même ordre. Mais bien sûr, l'attrait pour la nouveauté peut être critiqué comme étant éphémère, puisqu'elle n'est logiquement jamais une qualité durable : soit elle engendre l'ennui, soit elle sera en général naturellement remplacée par quelque objet « plus récent ». Si la raison de l'attraction est seulement la « nouveauté », elle disparaîtra sûrement plus ou moins rapidement.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion

### Compréhension

- Pourquoi Leyla et Cirine se disputent-elles ?
- Pourquoi Nasreddine essaie-t-il d'éviter de répondre aux deux femmes ?
- Que voudrait obtenir Leyla ?
- Finalement, Nasreddine a-t-il vraiment répondu ou non ?
- Leyla devrait-elle être satisfaite de la réponse de Nasreddine ?
- Quel critère Nasreddine utilise-t-il pour son commentaire final ?
- Nasreddine est-il un bon mari ?
- Les deux femmes sont-elles satisfaites ?

### Réflexion

- \* Pourquoi est-ce souvent difficile de choisir ?
- \* Peut-on aimer deux personnes de la même manière ?
- \* Y a-t-il différents types d'amour ?
- \* Préférons-nous aimer ou être aimé ?
- \* Pourquoi devenons-nous jaloux ?
- \* L'amour est-il rationnel ?
- \* L'amour engendre-t-il le bonheur ou le malheur ?
- \* La polygamie devrait-elle être interdite ?

## Chapter 23 Le turban

### Responsabilité

Nasreddine, lors d'un voyage, s'arrête à l'auberge tard dans la nuit. « Il ne reste qu'une chambre de libre, avec deux lits, dont l'un est déjà occupé » explique l'aubergiste. « Pas de problème ! », dit notre héros. « Simplement, réveillez-moi à l'aube : je dois partir tôt. Et ne faites pas d'erreur, je suis celui avec le turban ! », ajoute-t-il, tout en enlevant sa coiffe et en la posant sur la chaise près du lit.

Au lever du jour, une fois réveillé, il se précipite dehors et part sur son âne. A midi, voyant une fontaine, il veut éteindre sa soif. Alors qu'il se penche, l'eau le reflète, et il remarque sa tête nue. « Quel imbécile cet aubergiste ! S'exclame-t-il, irrité, je lui ai dit explicitement : celui avec le turban. Et il a réveillé la mauvaise personne ! »

« Je vais bien et le monde a tort ». Ou « C'est leur faute », est un thème récurrent dans le corpus de Nasreddine, pour faire la lumière sur une habitude mentale et humaine typique. Surtout quand cela se déroule dans le contexte d'une activité intense, lorsque les petits êtres occupés que nous sommes n'ont pas le temps de penser, ou ne prennent pas le temps de penser. L'« autre » est la solution de facilité, comme nous l'observons avec les petits enfants : le fameux « Il me l'a fait faire », une forme instinctive d'autodéfense. Une autre forme, plus subtile et très classique, est le syndrome de Cassandra, le style prophétique : « Je leur ai dit et ils ne m'ont pas écouté ! ». Une fois de plus, la forme de l'« argument » ou sa « logique » interne localisée, partielle, contrariée et extrêmement subjective, est néanmoins relativement cohérente. Après tout, Nasreddine a dit à l'aubergiste de réveiller un homme avec un turban, et il n'a pas fait attention : il a réveillé un homme à tête nue... On ne peut vraiment faire confiance à personne. Bien sûr, nous rions lorsque nous entendons la chute de cette histoire : Nasreddine est stupide, sa réaction est tellement exagérée que la plupart d'entre nous ne s'identifient pas à son comportement : cela ne nous ressemble pas, nous n'avons jamais manifesté ou constaté une façon de penser aussi folle. Si nous ne nous relions pas au comportement exagéré qui est décrit ici, c'est parce que nous oublions trop facilement. Mais combien d'entre nous rationalisent de façon très étrange, afin de ne pas se sentir coupable, afin de ne pas se sentir stupide, afin de laisser notre colère s'exprimer sur quelqu'un ou quelque chose d'autre que nous-même. Les autres personnes sont très utiles : elles nous permettent de dévier et

d'éviter l'autocritique, mais les circonstances constituent également un moyen très populaire et efficace de nous défendre contre toute responsabilité. La description approfondie des processus et environnements d'un événement qui nous concerne peut très bien sembler constituer un contexte inévitable pouvant parfaitement justifier n'importe laquelle de nos actions, nous privant assez judicieusement d'admettre tout acte répréhensible. Ce type de fonctionnement peut sembler parfois extrême et surprenant si nous y prêtons attention, dans la mesure où certaines personnes, habitées par la rage et le ressentiment, sont prêtes à dénoncer publiquement une sorte de conspiration à leur encontre, que ce soit leurs parents, leurs collègues ou même le monde entier, une coalition maléfique qui travaille évidemment contre elles, de façon totalement injuste : « Ce n'est pas moi ! », « Ils sont tous contre moi ! », « Pourquoi toujours moi ? ». Ici intervient le principe de la victime : en étant une victime, nous avons toujours raison ; cette position nous fournit une explication pour tout. Nous nous sentons important puisque nous sommes au centre d'un immense complot ! Sans oublier que le fait que nous soyons dans la douleur nous rend très important, surtout lorsque nous sommes convaincu que personne ne nous comprend, que personne ne peut nous comprendre. Qu'y a-t-il en jeu ici, outre la question d'éviter la responsabilité personnelle, et de prendre le temps et la liberté de penser ? C'est une fois encore le problème de l'universalité, de l'objectivité, de la raison, de la réalité. La tendance de chacun d'entre nous est de produire un discours qui nous convienne, qui nous mette à l'aise. Ce discours habituel, nous n'avons même pas à y penser, il vient naturellement, comme un mécanisme de défense, comme une sorte de pulsion de notre ego qui veut survivre et se protéger : nous sommes prêt à penser et à dire à peu près tout afin de rationaliser notre petit moi et l'image qu'il projette, afin de nous donner une bonne conscience. Et si quelqu'un ose tenter de l'interrompre, ou de le contredire, soit nous prétendons que son propre discours n'a aucun sens, soit nous le renvoyons à sa propre subjectivité personnelle, qui n'est pas plus légitime que la nôtre : c'est seulement son opinion, la sienne contre la nôtre. L'intuition ou l'aide que Nasreddine nous procure ici est la compréhension de l'écart ou de la divergence entre toute « raison particulière » ou « raison subjective » et le plus large domaine de la raison, du bon sens ou de la raison universelle, dont Descartes prétend qu'il est « la chose la plus largement partagée dans le monde » : la capacité à penser de façon cohérente, un don que partagent tous les êtres humains en tant que condition pour se comprendre les uns les autres. Souvent, quand nous pensons, nous nous référons seulement à une rationalité « faite maison », une sorte d'architecture mentale privée que nous habitons, dans laquelle on pourrait considérer que nous ne sommes qu'un

prisonnier aveugle. Ainsi, penser de manière rigoureuse implique de sortir momentanément de nous-même, de devenir un autre moi non personnel, lequel penserait autrement, d'une manière plus universelle. Ou du moins d'imaginer une autre façon de penser, différente ou opposée à notre manière initiale, un changement mental qui implique de prendre une certaine distance envers notre subjectivité habituelle : penser du point de vue de quelqu'un d'autre. Tout comme si nous entretenions une discussion avec un voisin, avec un homme ordinaire, avec un groupe ou des personnes. A ce stade, on peut espérer qu'en raisonnant de cette manière, nous pourrions avoir un aperçu de l'arbitraire ou de la folie de notre propre cheminement, nous pourrions devenir conscient de la limitation et partialité de notre propre pensée. Et si pour une raison quelconque, qui peut sembler au sujet légitime ou non, on veut maintenir sa position particulière, on le fera avec un esprit plus conscient, qui est le lieu même d'un raisonnement adéquat. Platon dit que la pensée entre dans un dialogue avec soi-même, ce qui implique que deux positions différentes sont prises : en général, cela peut signifier notre pensée subjective et notre pensée universelle, notre désir et notre raisonnement. L'exigence ici est donc d'être double, comme Hegel nous y invite, en tant que condition pour la conscience : afin de penser, nous devons nous voir penser nous-même. L'esprit doit devenir un objet pour lui-même, sur lequel il peut agir. Il doit oser se voir penser, en particulier quand il se livre à toutes ces petites ratiocinations qu'il sait si bien comment concocter afin de se sentir plus à l'aise. Et le rôle de l'acte de philosopher n'est ici rien d'autre que de créer les conditions où nous pouvons voir notre propre folie. « Devenir conscient de notre propre absurdité », écrivait Albert Camus.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Nasreddine se fait-il confiance ?
- Nasreddine fait-il confiance aux autres ?
- Pourquoi Nasreddine qualifie-t-il l'aubergiste d'imbécile ?
- Nasreddine est-il juste ?
- Quel est le principal problème de Nasreddine ?
- Pourquoi Nasreddine a-t-il besoin d'une image pour voir le problème ?
- Quelle est l'erreur logique que commet Nasreddine ?

**Réflexion**

- \* Pourquoi nous méfions-nous de nous-même ?
- \* Pourquoi nous méfions-nous des autres ?
- \* Pourquoi accusons-nous les autres à tort ?
- \* Quelles sont les raisons pour lesquelles nous faisons des erreurs ?
- \* Est-il difficile de reconnaître ses propres erreurs ?
- \* Pourquoi voulons-nous voir notre propre image ?
- \* Aimons-nous voir notre propre image ?

## Chapter 24 Le potiron

### Raisonnement et certitude

Alors qu'il faisait une promenade, Nasreddine observait comme d'habitude son environnement et méditait. Il passa devant un champ, où il vit de nombreux potirons, gros et mûrs. Immédiatement, il se fit la réflexion qu'il était étrange qu'un si gros fruit pousse sur une si petite plante. Un peu plus tard, il vit un noyer, et il se fit la réflexion qu'il était étrange qu'un si petit fruit pousse sur un si grand arbre, un vrai gâchis, se dit-il de surcroît. Il conclut que le monde était mal fait, et qu'il y avait beaucoup de possibilités d'amélioration. Puis, fatigué de sa marche et de son intense réflexion, il décida de faire une sieste sous le noyer. Pendant son sommeil, une noix tomba sur sa tête et le réveilla brusquement. Quand il comprit ce qui lui était arrivé, il ramassa la noix, la regarda, et s'exclama à haute voix : « Merci Dieu de ne pas m'écouter quand tu fais les choses ! J'imagine ce qui se serait passé si un potiron était tombé de l'arbre. »

Fier comme il est de sa faculté rationnelle, l'homme pense qu'il est doté de connaissances, il prétend qu'il peut raisonner. Il sait, et fier de ses certitudes, il n'hésite pas à porter des jugements et à établir la loi. De temps à autre, cependant, quand il le veut, il réalise à quel point il est simple d'esprit, ou même stupide et fou. Ce qu'il prenait pour une pensée profonde ou raisonnable ne faisait qu'exprimer des opinions et ergoter. Car il y a de nombreuses raisons pour lesquelles nos divagations les plus folles ne peuvent imaginer la plénitude de la réalité, et encore moins l'épuiser. Dans beaucoup de traditions, toutefois, deux livres nous enseignent ce qu'il faut savoir et comment penser, deux livres qui sont à l'origine de tout ce que nous savons, deux sources qui enseignent la réalité aux hommes. L'un est le livre du monde, que nous pouvons observer, l'autre est le livre de Dieu, ou la révélation, la vérité venant de la bouche des prophètes ou des hommes inspirés. D'une part, la nature nous laisse voir et comprendre la réalité de toutes les choses existantes. D'autre part, le livre sacré - les paroles du Prophète, ou les intuitions des hommes sages - nous dit qu'il y a une réalité au-delà de la réalité immédiate qui nous entoure : il y a des principes, des causes, une origine, ce qui constitue des vérités incontournables mettant nos connaissances et notre être en perspective. Dans l'histoire mentionnée ci-dessus, comme dans de nombreux messages religieux, la logique de l'homme entre en collision avec la « logique de Dieu ». Bien sûr, la nature est fidèle à la « logique de Dieu », parce qu'elle est son expression immédiate.

En principe, la science ne peut contredire la foi, puisque l'histoire de la science interroge la connaissance établie, et que la foi traite de la connaissance absolue. Mais nous devons ajouter à cela la clause suivante : nous ne comprenons jamais parfaitement la parole divine. Comme l'a écrit Nicolas de Cues, « toute affirmation humaine possible de la vérité est une simple conjecture ». Karl Popper parlait d'un « principe de faillibilité ». Nous avons le droit de penser et de penser que nous savons, mais nous devons garder à l'esprit que nos connaissances sont rares, limitées et fragiles. C'est d'abord parce que de nombreux éléments d'information sont absents de notre « encyclopédie » personnelle, de sorte que nous laissons des faits de côté ; ensuite parce que nos raisonnements sont tortueux, faux ou mal formulés, de sorte que même si nous avions toutes les informations, nos processus mentaux nous conduiraient encore aux conclusions erronées. Ce fût le cas ici encore, avec Nasreddine, comme d'habitude, parce qu'il ne pouvait voir qu'un seul aspect du problème : celui de la correspondance des tailles, sans penser que les processus biologiques sont beaucoup plus complexes. Mais en même temps, la leçon qu'il reçoit semble encore plus ridicule : il remercie Dieu et ne découvre ses propres limites que parce qu'il n'a pas été assommé par un potiron ! En d'autres termes, il découvre que Dieu est grand grâce à une observation et à une logique des plus incongrues, limitées et absurdes. Et là réside le paradoxe qui nous fait rire : la disproportion entre la découverte elle-même et la raison pour laquelle il l'a faite. Une fois encore, nous ne savons pas si Nasreddine est stupide ou brillant, et la force de l'histoire réside dans cette ambiguïté ou ce paradoxe, en tant qu'elle provoque une dissonance cognitive dans nos esprits. Dans la façon habituelle de fonctionner, lorsque nous nous adressons au savant ou au philosophe, nous le faisons afin qu'ils nous donnent l'information appropriée, qu'ils nous disent la réalité des choses et/ou comment mieux penser. Nous les écoutons pour que nous aussi, tout comme eux, puissions devenir sages et érudits. Au contraire, Nasreddine nous invite à devenir stupides comme condition pour devenir sages, d'une certaine façon à redevenir des enfants. Une demande très déroutante pour nous, cette requête de simplicité ! Mais la confusion que cette demande crée dans nos esprits est la condition pour penser, selon Platon. Une confusion qui nous oblige à sortir de nos voies mentales ordinaires et de nos habitudes, afin que s'initient de nouveaux processus. Ainsi, même si nous ne savons pas quoi faire de cette histoire, elle nous donne matière à penser, telle une méditation infinie, d'autant plus que sa vis comica nous affecte profondément. Mais une question demeure : comment l'enseignement de Nasreddine opère-t-il, puisque la plupart des personnes qui racontent et entendent des histoires ne prennent pas le temps ni ne font l'effort d'y réfléchir ? Il



semble que la simple relation intuitive à celles-ci, en frappant notre mémoire, affecte notre façon de penser, comme une « expérience de pensée » naturelle. Un effet qui est accru par le processus répétitif : nous entendons ces histoires à différents moments, il y a un écho de celles-ci dans la culture environnante. Alors, même si aucune analyse savante de l'histoire n'est effectuée, elle joue son rôle. Le langage courant pourrait même se référer à cette histoire afin de faire passer un message, comme une analogie ou une métaphore. Ainsi, on pourrait dire : « c'est comme la noix de Nasreddine », une expression que nous pouvons entendre en Turquie, en référence à des évidences qui n'étaient pas si évidentes, ou à des évidences qui n'avaient pas de sens. Enfin, il reste à déterminer si la philosophie consiste à utiliser le récit afin d'élaborer des concepts, comme nous le faisons ici, ou si elle fonctionne plutôt en l'évoquant dans la vie quotidienne, comme une histoire qui raconte une leçon à apprendre encore et encore. Les opinions divergent, mais nous pensons que la philosophie doit conserver cette double nature : créer des concepts aussi bien qu'une narration reflétant et guidant l'existence de l'homme.

 Questions pour approfondir et prolonger la réflexion
**Compréhension**

- Comment Nasreddine parvient-il à la conclusion que le monde est mal fait ?
- Pourquoi Nasreddine remercie-t-il Dieu ?
- Quelle erreur Nasreddine a-t-il commise au départ ?
- Pourquoi Nasreddine a-t-il changé d'avis ?
- Y a-t-il un problème avec la conclusion finale de Nasreddine ?
- Y a-t-il quelque chose de correct dans la pensée de Nasreddine ?
- Nasreddine est-il un homme sage ou un imbécile ?

**Réflexion**

- \* Le monde est-il bien fait ?
- \* Pouvons-nous comprendre tout ce que nous voyons ?
- \* Est-ce que tout a une raison d'exister ?
- \* La nature commet-elle des erreurs ?
- \* Connaissez-vous un principe régissant le monde ?
- \* Quelle principale erreur faisons-nous lorsque nous pensons ?
- \* La pensée humaine est-elle fiable ou non ?