

Susan Suleiman

Le récit exemplaire

Parabole, fable, roman à thèse

Le but de cette étude est de fournir quelques bases théoriques à la notion du roman à thèse comme genre narratif didactique. J'ai proposé ailleurs une définition provisoire : un roman à thèse est un roman « réaliste » qui se signale au lecteur comme porteur d'un enseignement, tendant à démontrer la validité (ou l'absence de validité) d'une doctrine¹. Cette définition contient implicitement la question à laquelle il faudrait répondre pour arriver à une description rigoureuse du genre : par quels indices formels un roman se signale-t-il au lecteur comme porteur d'un enseignement doctrinaire? Pour le moment, voyons les implications que l'on peut tirer de la définition par une démarche deductive.

D'abord, en ce qui concerne les critères constitutifs d'un genre littéraire : notre définition implique que le critère principal du genre, c'est une certaine *relation* qui est établie entre le texte et le lecteur. La définition ne dit rien sur le contenu narratif ou thématique du roman à thèse, ni sur son style, ni sur son organisation discursive : elle dit seulement que le roman à thèse est un type de roman qui « se fait lire » d'une certaine façon. La définition implique, par conséquent, ce qu'un article récent sur le genre autobiographique affirmait explicitement — à savoir, qu'un genre littéraire est comparable à un acte de parole illocutoire². Un acte de parole illocutoire se définit en premier lieu par l'objet ou le but — disons, par l'intention manifestée — du locuteur qui le prononce³. Promettre, demander, affirmer, remercier, ordonner sont autant d'actes illocutoires qui se distinguent les uns des autres tout d'abord par l'intention que manifeste, en les accomplissant, celui qui les accomplit. (L'intention manifestée de celui qui pose une question est d'obtenir une réponse, l'intention manifestée de celui qui remercie est d'exprimer sa reconnaissance pour une action dont il a bénéficié, etc.).

Si les actes de parole illocutoires se définissent par l'intention manifestée du locuteur, les actes *perlocutoires* se définissent par l'effet qu'ils produisent sur un auditeur; persuader, convaincre, effrayer, faire agir quelqu'un d'une certaine manière, sont tous des actes perlocutoires. Il est évident, comme le fait remarquer

1. Susan Suleiman, « Pour une poétique du roman à thèse : l'exemple de Nizan », *Critique*, novembre 1974, p. 997-998.

2. Élisabeth W. Bruss, « L'autobiographie considérée comme acte littéraire », *Poétique* 17, 1974. La discussion des actes de parole illocutoires qui suit est basée sur l'ouvrage de J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969; trad. fr., *Les Actes de langage*, Hermann, 1972.

3. *Speech Acts*, p. 69.

J. R. Searle⁴, qu'un bon nombre de verbes illocutoires sont définissables par l'effet perlocutoire qu'ils sont censés produire : « ordonner » peut se définir comme « tenter de faire faire quelque chose à quelqu'un », « interroger » comme la tentative d'obtenir une réponse de quelqu'un, etc. Promettre ou remercier, par contre, ne sont pas essentiellement liés à des effets perlocutoires, puisque aucun de ces deux actes n'implique une conséquence nécessaire en ce qui concerne l'auditeur.

Le genre du roman à thèse, d'après notre définition, est fondé sur un verbe illocutoire du premier type : démontrer. La démonstration se définit essentiellement par l'effet perlocutoire qu'il est censé produire, qui est la conviction (ou la persuasion). Si je veux démontrer quelque chose à quelqu'un, c'est que je veux le convaincre (ou le persuader) de la vérité de cette chose. Je peux aller même plus loin : si la vérité en question est d'une certaine sorte (religieuse ou morale, par exemple), je peux essayer de persuader mon interlocuteur de rendre ses actions conformes à cette vérité. En ce cas, ma démonstration n'est que le prélude à un autre acte illocutoire, qui est l'exhortation ou l'injonction, et qui est définissable en termes perlocutoires comme une tentative de faire faire quelque chose à quelqu'un pour son propre bien.

Tout ceci revient à dire que le roman à thèse est un genre *rhétorique* au sens le plus littéral de ce mot (rhétorique : art de persuader) : le lecteur d'un roman à thèse se trouve dans une position analogue à celle du public d'un orateur, d'un professeur ou d'un prédicateur. Mais discours oratoire, essai et prédication sont des textes systématiques : ils présentent, d'une manière logiquement ordonnée, des arguments. Le roman à thèse, par contre, a en commun avec n'importe quel roman le fait d'être un texte narratif : il raconte une histoire⁵. On bute alors sur la question suivante : comment une histoire — et de plus une histoire « inventée », donc invérifiable — peut-elle démontrer quelque chose? Cette question, qui n'est qu'une forme particulière d'une question plus large : comment une histoire peut-elle devenir le véhicule d'un sens univoque? nous mène au cœur d'une problématique qui dépasse largement le roman à thèse; mais c'est seulement à l'intérieur de cette problématique qu'une étude du roman à thèse a elle-même, aujourd'hui, un sens.

Une réponse à la question nous est fournie par une des figures les plus anciennes de l'*inventio* rhétorique : l'*exemplum*. J'ai suggéré ailleurs que le rapprochement entre le roman à thèse et l'*exemplum* narratif repose sur le fait que la « motivation » — il faudrait dire la force illocutoire — de ces deux types de discours est identique : il s'agit dans les deux cas de persuader quelqu'un d'une vérité essentielle et de modifier éventuellement son comportement, en lui racontant une histoire⁶. Je tenterai dans ce qui suit de démontrer le bien-fondé de ce rapprochement et d'explorer certains des problèmes qu'il pose, en analysant en détail le fonctionnement de l'*exemplum* religieux ou moral — en l'occurrence, de la parabole évangélique et de son homologue « mondain », la fable de La Fontaine.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. Pour une discussion portant sur la différence entre textes systématiques et textes narratifs, voir K. Stierle, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire », *Poétique* 10, 1972, p. 180-181.

6. « Pour une poétique du roman à thèse », p. 999-1001.

I. LA PARABOLE

Quelle est la relation, dans l'*exemplum*, entre histoire et sens univoque? L'examen de quelques paraboles évangéliques nous permettra d'avancer des hypothèses à ce sujet. Voici le texte de la première parabole de Jésus, tel qu'il paraît dans l'Évangile selon saint Matthieu (13, 3b-9; ici c'est moi qui ai numéroté les segments) ⁷:

(0) Voici que le semeur est sorti pour semer. (1) Comme il semait, des grains sont tombés au bord du chemin, et les oiseaux sont venus tout manger. (2) D'autres sont tombés sur les endroits pierreux où ils n'avaient pas beaucoup de terre, et aussitôt ils ont levé, parce qu'ils n'avaient pas de profondeur de terre; mais une fois le soleil levé, ils ont été brûlés et, faute de racine, se sont desséchés. (3) D'autres sont tombés sur les épines, et les épines ont monté et les ont étouffés. (4) D'autres sont tombés dans la bonne terre et ont donné du fruit, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente. (5) Entende, qui a des oreilles!

La première chose que nous remarquons, c'est que ce texte raconte une histoire. Celle-ci est composée de quatre séquences narratives (ou micro-histoires) virtuellement autonomes, reliées entre elles par le geste du semeur.

Ces séquences peuvent se définir comme suit :

- (1) Séquence des grains qui tombent au bord du chemin (segment 1)
- (2) Séquence des grains qui tombent sur les endroits pierreux (segment 2)
- (3) Séquence des grains qui tombent dans les épines (segment 3)
- (4) Séquence des grains qui tombent dans la bonne terre (segment 4)

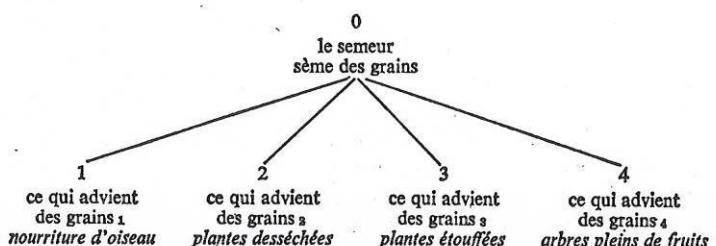
Chaque séquence est réduite à une seule phrase, comportant un nombre variable d'unités narratives ou de « noyaux » ⁸.

7. Il faut dire un mot sur les critères que j'emploie pour déterminer ce qui constitue le texte parabolique. Comme l'a très justement remarqué L. Marin (*Le Récit évangélique*, Desclée de Brouwer, 1974, p. 95-98), le premier problème à résoudre dans une analyse structurale de n'importe quel récit est celui de la « clôture du texte », le choix de l'unité textuelle étant déterminant pour toute l'analyse qui le suit. Marin lui-même, qui s'intéresse non pas au fonctionnement du récit parabolique mais à celui du récit évangélique (*qui inclut la parabole*), choisit comme unité textuelle les versets 1-23 de Matthieu 3; ces versets comprennent non seulement la parabole énoncée par Jésus, mais aussi l'introduction du narrateur premier (v. 1-3 a : « En ce jour-là, Jésus sortit de la maison... »), la reprise de la narration première après la parabole (v. 10-17 : « Les disciples s'approchant lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles?... »), enfin l'explication de la parabole adressée par Jésus aux disciples (v. 18-23 : « Écoutez donc, vous, la parabole du semeur... »). Or, puisque seul le récit parabolique nous intéresse ici, il a fallu déterminer l'unité textuelle autrement. Le critère que j'emploie est le suivant : le texte parabolique commence lorsque Jésus « prend la parole », et finit lorsque le narrateur premier (« Matthieu ») la reprend. Ainsi, dans le cas de la parabole du semeur, la première moitié du verset 3 : « Il disait » ne fait pas partie du texte parabolique, puisque c'est « Matthieu » qui énonce ces mots. Par contre, le verset 9 : « entendez, qui a des oreilles », bien qu'il constitue une « rupture » d'énonciation par rapport à l'histoire du semeur, fait néanmoins partie du texte parabolique, car c'est toujours Jésus qui parle. Le narrateur premier ne reprend la parole qu'au verset 10.

8. Pour les définitions de « séquence » et de « noyau », voir R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications* 8, 1966, p. 6-15.

Le récit exemplaire

La séquence 1, par exemple, comporte deux noyaux : *chute des grains au bord du chemin — engloutissement des grains par les oiseaux*, tandis que la séquence 2 en comporte quatre : *chute sur les endroits pierreux — poussée des grains — brûlure par le soleil — dessèchement*. Quel que soit le nombre des noyaux, chaque séquence contient tous les éléments essentiels d'une histoire, à savoir un *sujet* (les grains), et une *transformation* affectant ce sujet à travers le temps ⁹. Les sujets des quatre séquences n'étant pas les mêmes (il s'agit chaque fois de grains différents), chaque séquence est virtuellement autonome par rapport aux autres. Puisqu'elles dépendent toutes, cependant, du geste initial du semeur, elles constituent dans leur ensemble une seule histoire qui peut se résumer par le schéma suivant :



Deuxièmement, nous remarquons que le segment 5, qui opère un changement soudain des temps et des modes verbaux (« Entende, qui a des oreilles! »), constitue une rupture radicale par rapport aux segments précédents. Les verbes au passé, qui sont un indice supplémentaire du caractère narratif des segments 0-4 (bien qu'il s'agisse ici du passé composé, non du présent, indice traditionnel, en français, du récit d'une histoire achevée ¹⁰) sont suivis d'un impératif, indice d'un discours non narratif. L'impératif se rapporte au présent de l'énonciation et instaure une relation directe entre narrateur et auditeurs, relation qui est « en dehors » de l'histoire racontée.

A quoi l'impératif final somme-t-il les auditeurs de la parabole? A « entendre » l'histoire du semeur, « s'ils ont des oreilles ». Puisqu'il est raisonnable de supposer que tous ont des oreilles, il ne peut s'agir que d'un « entendement » figuré. Le narrateur invite son public à comprendre son histoire, c'est-à-dire à l'*interpréter*. C'est là, notons-le, la première indication dans le texte parabolique même que l'histoire qui vient d'être racontée n'est pas ce qu'elle paraît être, mais qu'elle arbores, derrière sa surface événementiel, un enseignement — un *sens*.

9. Cette définition d'une histoire a été formalisée par A. Danto, dans son *Analytical Philosophy of History*, Cambridge Univ. Press, 1968. Danto donne le schéma suivant (p. 236) :

1) x is F at t_1
2) H happens to x at t_2
3) x is G at t_3

L'histoire (H) est ce qui opère une transformation (F → G) sur un sujet (x) à travers le temps ($t_1 \rightarrow t_2 \rightarrow t_3$). Il est évident, d'après ce schéma, que n'importe quel texte narratif qui comporte plus d'un acteur peut être analysé comme une combinaison d'au moins deux histoires, puisque chaque acteur est le sujet virtuel de sa propre histoire.

10. Voir E. Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français », *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

Nous poserons donc comme une première hypothèse que toute histoire parabolique (et plus généralement, toute histoire qui relève de *l'exemplum*) est tôt ou tard désignée, par le texte parabolique lui-même, comme ayant besoin d'interprétation, c'est-à-dire comme renvoyant à un sens autre que le sens immédiat des événements racontés¹¹. L'interprétation explicite ou « découvre » ce sens, qui était « dans » l'histoire, mais caché. La relation entre histoire et interprétation est par conséquent à la fois logiquement et axiologiquement hiérarchique : l'interprétation est « supérieure » à l'histoire comme le général l'est au particulier, ou la vérité à sa manifestation. Elle l'est dans un autre sens aussi — pour ainsi dire, stratégiquement : l'interprétation « commande » l'histoire comme la fin commande les moyens, ou une stratégie une tactique. Bref, *l'histoire parabolique n'existe que pour donner naissance à une interprétation*.

Cela est bien mis en évidence dans la parabole du semeur : le dernier verset « dit » clairement que l'histoire doit être interprétée. Où trouvera-t-on, cependant, un modèle d'interprétation ? Puisque c'est la première fois que Jésus « parle en paraboles », ni les disciples ni la foule n'ont la compétence nécessaire à l'acte d'interpréter. Jésus a donc l'obligeance d'interpréter l'histoire lui-même (il est vrai qu'il n'adresse son interprétation qu'au groupe privilégié des disciples), fournissant ainsi un modèle pour l'interprétation des paraboles qui vont suivre.

La parole interprétative de Jésus (Mt 13,18-23) apprend aux disciples — mais aussi à tout lecteur du texte évangélique — que chacun des éléments de l'histoire du semeur a un sens « second » : les grains « sont » la Parole du Royaume, les endroits où ils tombent « sont » des types d'hommes différents, et les transformations subies par les grains « sont » les résultats produits par la Parole dans ces différents types d'hommes. Seul l'homme qui « entend la Parole et la comprend » (i.e., « la bonne terre ») « porte du fruit¹² ». L'interprétation finit là, sans que Jésus rende explicite la conclusion qui s'impose, à savoir : « si vous voulez bénéficier de ma parole (i.e., être sauvés), entendez-la et comprenez-la ».

Cette sorte de conclusion — revêtant la forme d'une injonction particulière adressée à ceux qui ont bénéficié de l'interprétation de l'histoire — tout en n'étant pas dite dans la parabole du semeur, constitue néanmoins un élément essentiel du discours parabolique. On le voit si on regarde, par exemple, la parabole des vierges sages et des vierges folles (Mt 25,1-13 ; les chiffres renvoient aux versets) :

(1) Alors il en sera du Royaume des Cieux comme de dix vierges qui s'en allèrent, munies de leurs lampes, à la rencontre de l'époux. (2) Or cinq d'entre elles étaient sottes et cinq étaient sensées. (3) Les sottes, en effet, prirent leurs lampes, mais sans se munir d'huile; (4) tandis que les sensées, en même temps que leurs lampes, prirent de l'huile dans des fioles. (5) Comme l'époux se faisait attendre

11. La signalisation explicite est un des procédés caractéristiques de Dante dans *la Divine Comédie*. Voir, par exemple, *l'Inferno*, chant IX, v. 61-63 (« Pléiade », p. 933), où le narrateur interrompt soudain son récit pour sommer le lecteur de « bien remirer la doctrine cachée » sous ses vers.

12. Curieusement, le fait de « porter du fruit » n'est pas interprété. Le syntagme « porter du fruit » est simplement repris dans l'interprétation comme *métaphore*, là où dans le texte premier il fonctionnait au sens littéral.

elles s'assoupirent toutes et s'endormirent. (6) Mais à minuit un cri retentit : « Voici l'époux ! sortez à sa rencontre ! » (7) Alors toutes ces vierges se réveillèrent et apprêterent leurs lampes. (8) Et les sottes de dire aux sensées : « Donnez-nous de votre huile, car nos lampes s'éteignent. » Mais celles-ci leur répondirent : « Il n'y en aurait sans doute pas assez pour nous et pour vous ; allez plutôt chez les marchands et achetez-en pour vous. » (10) Elles étaient parties en acheter quand arriva l'époux : celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui dans la salle des noces, et la porte se referma. (11) Finalement les autres vierges arrivèrent aussi et dirent : « Seigneur, Seigneur, ouvrez-nous ! » (12) Mais il répondit : « En vérité je vous le dis, je ne vous connais pas. » (13) Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure.

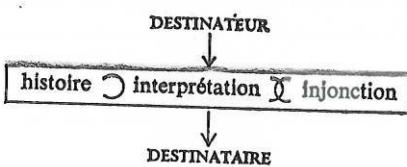
Ici, comme dans la parabole du semeur, le texte proprement narratif débouche sur une phrase à l'impératif, qui signale le présent de l'énonciation : « Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure. » A l'encontre de la parabole du semeur, cependant, les auditeurs ne sont pas sommés d'interpréter l'histoire, mais, *l'ayant interprétée*, d'accorder leurs actions avec cette interprétation. Pourquoi, en effet, doit-on « veiller » ? Pour ne pas être exclu de la « salle des noces » comme les vierges folles ; mais pour comprendre le sens — et l'importance réelle — de cette injonction, il faut qu'on ait compris d'abord que « l'époux » n'est pas un époux mais le Christ triomphant, que la « salle des noces » n'est pas une salle mais le Royaume, et que les « vierges » ne sont pas des jeunes filles mais des catégories humaines — la catégorie de ceux qui se préparent pour l'avènement du Christ et la catégorie de ceux qui ne se préparent pas.

Cette interprétation — dont la forme ultime est une généralisation : *seuls ceux qui se préparent pour l'avènement du Christ seront sauvés* — n'est pas explicitement donnée dans la parabole, mais elle est suggérée par la phrase qui introduit l'histoire proprement dite (« Alors il en sera du Royaume des Cieux comme de dix vierges... »), et surtout elle est impliquée par l'injonction finale, explicite ; comme nous venons de le voir, celle-ci n'a de sens que si elle est adressée à un auditoire qui a déjà correctement interprété l'histoire des dix vierges.

La relation entre histoire, interprétation et injonction finale peut être définie comme une chaîne d'implications : l'histoire implique (« appelle ») l'interprétation, qui à son tour implique — mais est aussi impliquée par — l'injonction finale. Admettons que le « vrai » message transmis de l'orateur au public réside dans l'injonction finale — soit, dans la parabole du semeur, l'impératif : *entendez ma parole et comprenez-la*. L'histoire et son interprétation deviennent alors des moyens indirects par lesquels ce message est communiqué. La communication directe peut se représenter par le schéma suivant :



Elle est remplacée par une communication détournée, soit :



On pourrait poser, ici, une question analogue à celle que posent les disciples à Jésus : pourquoi parler en paraboles ? En termes légèrement différents : si on veut convaincre un public de quelque chose, pourquoi le faire d'une manière aussi détournée ? D'une part, on peut supposer que la manière détournée est jugée plus efficace que la manière directe. Lucrèce le pensait déjà, qui voulait « enrober la pilule amère de la vérité » de ses vers mielleux. Dans le cas du discours parabolique, cependant, l'explication contraire est aussi possible : Jésus parlerait en paraboles non pas pour faciliter la communication de son message, mais pour en empêcher la communication à ceux qui ne sont pas dignes de le recevoir. J. Starobinski a noté à propos de la parabole du semeur : « L'enseignement semble prendre ici un aspect limitatif et défensif : il est fermé à ceux qui n'ont pas d'oreilles, et leur ferme du même coup l'accès au salut. Loin d'être motivé par le souci pédagogique d'une approche imagée de la vérité, le recours à la parabole limite délibérément le nombre des élus : il maintient au-dehors ceux qui n'ont pas d'intelligence¹³. »

Malgré cette observation très juste, je pense qu'on ne peut pas entièrement exclure le « souci pédagogique » de la motivation des paraboles : si Jésus veut garder la foule dans l'ignorance, il veut quand même éclairer ses disciples, et il leur parle souvent en paraboles même lorsqu'il est seul avec eux. D'autre part, il arrive plus d'une fois que Jésus explique ses paraboles même aux non-disciples — la parabole des vignerons homicides (Mt 31,33-43), par exemple, est adressée et expliquée aux Pharisiens, tandis que les paraboles de la miséricorde (Luc 15,1-31) ont pour destinataires les publicains et les pécheurs, et peut-être aussi les Pharisiens et les Scribes (suivant l'antécédent que l'on attribue au pronom « leur », dans le verset 3 : « Il leur dit alors cette parabole »).

Ce qu'il faut admettre, c'est que « l'approche imagée de la vérité », même motivée par un souci pédagogique, est toujours, en fin de compte, problématique. D'une part, la « communication détournée » court toujours le risque de n'être pas comprise, ou d'être mal comprise, par ceux qui la reçoivent. C'est pour pallier ce danger que les récits didactiques contiennent, d'une façon plus ou moins évidente, leur propre interprétation, qui fixe le sens de l'histoire en éliminant la possibilité d'interprétations — et de sens — multiples. D'autre part (et ceci est sans doute le plus intéressant), il existe toujours la possibilité que l'interprétation interne ne « colle » pas exactement à l'histoire, et que par cette faille s'introduisent des inter-

13. « Le démoniaque de Gérasa : analyse littéraire de Mc 5,1-20 », in R. Barthes, F. Bovon, e. a., *Analyse structurale et Exégèse biblique*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 86.

préitations divergentes. Plus le récit s'allonge, plus la possibilité des failles se multiplie. On pressent là une différence qu'il faudrait explorer entre l'*exemplum* (genre « court » par définition) et le roman à thèse.

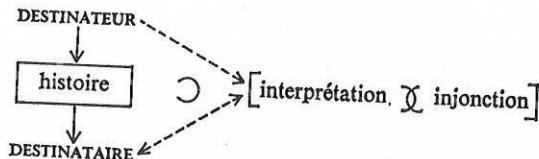
Que nous dit le modèle en ce qui concerne la parabole ? Premièrement, que tout texte parabolique implique la présence (au moins virtuelle) d'un destinataire et d'un destinataire, celui-là étant l'agent responsable de l'histoire, de son interprétation et de l'injonction qui en découle, tandis que celui-ci occupe une position de patient : il est celui qui reçoit le texte, sur qui le texte « agit ». Deuxièmement, le modèle résume notre discussion précédente, en indiquant que tout texte parabolique est articulé selon trois niveaux hiérarchiquement liés : le niveau narratif, le niveau interprétatif, et le niveau pragmatique. A chacun de ces niveaux correspond un discours spécifique : le propre du discours narratif, c'est de présenter une histoire (au sens défini plus haut); le propre du discours interprétatif, c'est de commenter l'histoire pour en dégager le sens (ce dernier pouvant être résumé par une généralisation); le propre du discours pragmatique, c'est de dériver du sens ainsi dégagé une règle d'action, qui aura la forme d'un impératif adressé au destinataire (lecteur ou auditeur) du texte. Un texte parabolique qui se conformerait parfaitement au modèle comporterait donc trois sortes d'énoncés, se suivant dans un ordre invariable : les énoncés interprétatifs succédant aux énoncés narratifs, et les énoncés pragmatiques succédant aux énoncés interprétatifs. Tous ces énoncés seraient le fait du destinataire du texte, le rôle programmé du destinataire étant purement passif.

Or, il est frappant de constater que pas une seule des paraboles évangéliques ne réalise entièrement ce modèle. Chacune « tait » au moins une des trois sortes d'énoncés, tout en le « laissant entendre » implicitement. Ainsi, dans nos deux exemples, la parabole du semeur dit l'interprétation mais tait l'énoncé pragmatique, tandis que la parabole des dix vierges dit l'injonction mais tait l'énoncé interprétatif. Dans les deux cas, c'est le destinataire qui doit suppléer l'énoncé absent. Le modèle est donc quand même réalisé (l'énoncé absent est virtuellement présent, il attend le destinataire pour être actualisé), mais pas d'une façon aussi simple que nous l'avions envisagé. Le destinataire participe, en fait, à l'élaboration du texte, qui dépend de sa compétence pour être réalisé pleinement. C'est une participation bien restreinte, il est vrai, puisque le rôle du destinataire n'est que de « remplir » des espaces laissés en blanc par le texte mais strictement programmés par ce qui les entoure. Cela suffit, cependant, pour nous obliger à modifier quelque peu notre modèle. Il paraît, en effet, que la présence manifeste des énoncés interprétatifs et des énoncés pragmatiques n'est pas indispensable pour qu'un texte donné fonctionne comme texte parabolique. Il suffit que ces énoncés se laissent déduire des énoncés narratifs — en d'autres termes, que l'histoire soit construite d'une telle façon que son interprétation et l'injonction qui en découle s'imposent d'elles-mêmes.

Cela nous mène à une conclusion assez paradoxalement en ce qui concerne le statut de l'histoire dans un texte parabolique. Tout en occupant, dans la hiérarchie des niveaux, la position la plus basse (puisque elle n'existe, comme nous l'avons dit, que pour donner naissance à une interprétation), l'histoire est le seul élément qu'une parabole ne saurait « taire » sans devenir, de ce fait même, autre chose.

Cela tient non seulement à ce que l'histoire fournit l'élément *narratif* essentiel à la parabole, mais aussi à ce qu'elle est le seul élément d'une parabole qui ne se laisse en aucun cas déduire des deux autres. Impossible, à partir de l'injonction : « Veillez, car vous ne savez ni le jour ni l'heure », et de la généralisation : « Seuls ceux qui se préparent pour l'avènement du Christ seront sauvés », impossible de déduire les dix vierges. Au contraire, un nombre théoriquement illimité d'histoires — participant toutes de la même structure profonde mais différant les unes des autres sur le plan de la manifestation — est concevable, dont chacune pourrait servir de support pour la même généralisation et la même injonction.

Ceci peut se résumer par le schéma suivant, qui est une version modifiée de notre premier modèle et que nous appellerons le modèle de base du discours parabolique :



Selon ce modèle, le texte parabolique est un texte qui raconte une histoire, telle que cette histoire suscite une interprétation univoque¹⁴ et une injonction (une règle d'action). Les crochets encadrant interprétation et injonction, et les lignes brisées qui relient destinataire, éléments entre crochets, et destinataire, indiquent que l'interprétation et l'injonction peuvent être — mais ne sont pas nécessairement — manifestées par des énoncés explicites ayant pour sujet de l'énonciation le destinataire (narrateur ou scripteur) de l'histoire. En cas d'absence de tels énoncés, c'est le destinataire (auditeur ou lecteur) qui est censé suppléer l'interprétation et l'injonction, selon des règles inscrites, de façon implicite, dans l'histoire même. L'histoire parabolique est donc une histoire qui, au besoin, « parle par elle-même » — comme tout *exemplum*, elle « comporte expressément un sens »¹⁵.

La question suivante se pose alors : à quoi reconnaît-on une histoire qui comporte expressément un sens ? Autrement dit, par quels indices formels une histoire signale-t-elle sa propre interprétation ? Nous reconnaissons là une variante de la question que nous nous sommes posée à propos de la définition du roman à thèse : par quels indices formels un roman se signale-t-il comme porteur d'un enseignement ? Une dernière analyse portant sur le corpus évangélique nous fournira peut-être quelques hypothèses.

Voici le texte de la parabole de l'enfant prodigue, qui clôt la série des paraboles de la miséricorde dans l'Évangile selon saint Luc (15,11-31 ; les chiffres indiquent mon propre découpage du texte) :

14. Pour qu'elle suscite une règle d'action, l'interprétation doit être nécessairement univoque c'est-à-dire sans ambiguïté ni contradiction interne.

15. Cf. R. Barthes, « L'ancienne rhétorique », *Communications* 16, 1970, p. 201.

(0) Un homme avait deux fils. (1) Le plus jeune dit à son père : « Père, donne-moi la part de fortune qui me revient. » (2) Et le père leur partagea son bien. (3) Peu de jours après, le plus jeune fils, rassemblant tout son avoir, partit pour un pays lointain et y dissipa son bien dans une vie de prodigue. (4) Quand il eut tout dépensé, une grande famine survint en ce pays et il commença à sentir la privation. (5) Il alla se mettre au service d'un des habitants de la contrée, qui l'envoya dans ses champs garder les cochons. (6) Il aurait bien voulu se remplir le ventre des caroubes que mangeaient les cochons, mais personne ne lui en donnait. (7) Rentrant alors en lui-même, il se dit : « Combien de journaliers de mon père ont du pain en abondance, et moi je suis ici à mourir de faim ! Je veux partir, retourner vers mon père et lui dire : Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi ; je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes journaliers. » (8) Il partit et s'en retourna vers son père.

(9) Comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de compassion : il courut se jeter à son cou, et l'embrassa longuement. (10) Le fils alors lui dit : « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils. » (11) Mais le père à ses serviteurs : « Vite, apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau au doigt et des chaussures aux pieds. Amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé ! » (12) Et ils se mirent à festoyer. (13) Son fils ainé était aux champs. (14) Quand, à son retour, il fut près de la maison, il entendit de la musique et des danses. (15) Appelant un des serviteurs, il lui demanda ce que cela signifiait. (16) Celui-ci lui dit : « C'est ton frère qui est de retour, et ton père a tué le veau gras, parce qu'il l'a retrouvé en bonne santé. » (17) Il se mit alors en colère et refusa d'entrer. (18) Son père sortit l'en prier. (19) Mais il répondit à son père : « Voici tant d'années que je te sers, sans avoir jamais transgressé un seul de tes ordres, et jamais tu ne m'as donné un chevreau, à moi, pour festoyer avec mes amis, et puis ton fils que voilà revient-il, après avoir dévoré ton bien avec les femmes, tu fais tuer pour lui le veau gras ! » (20) Mais le père lui dit : « Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Mais il fallait bien festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé ! »

Nous remarquons que ce texte est entièrement narratif, au sens particulier que nous avons attribué à ce terme¹⁶ : il ne comporte pas un seul énoncé interprétatif, ni pragmatique, dont le sujet de l'énonciation soit le narrateur, Jésus. Le sens de l'histoire n'est donc pas explicité par celui qui la raconte. Pourtant, tout lecteur compétent (ayant une certaine expérience des paraboles évangéliques) qui lit ce texte dans le contexte où il se présente (immédiatement après les paraboles de la brebis perdue et de la drachme perdue, dont chacune comporte une interprétation explicite¹⁷) est en mesure de suppléer l'interprétation suivante : « Dieu reçoit

16. Rappelons que « narratif » est ici opposé à « interprétatif » et à « pragmatique », non pas à « mimétique », « dramatique », ou autre chose. Si on tenait compte de la distinction traditionnelle entre « narration » et « dialogue » — correspondant aux catégories platoniciennes de *diegésis* et de *mimésis* — il faudrait considérer ce texte comme un texte « mixte », non exclusivement narratif. Cette distinction, cependant, n'est pas pertinente en ce qui nous concerne ici.

17. On se souvient que les paraboles de la miséricorde sont « déclenchées » par le murmure accusateur des Pharisiens et des Scribes : « Cet homme fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! » (Lc 15,2). Jésus leur répond par la courte parabole de la brebis perdue, qui se termine par l'interprétation suivante : « C'est ainsi, je vous le dis, qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repente que pour quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir. » Cette parabole est immédiatement suivie par celle de la drachme perdue, à peu près de la même longueur et racontant une histoire — tout à fait minimale — qui a la même structure narrative : *objet perdu — quête de l'objet par son propriétaire — objet retrouvé — réjouissance collective* (du propriétaire et de ses voisins). La parabole de la drachme perdue se termine égale-

avec joie les pécheurs repentants. » Cette interprétation donne lieu à deux injonctions complémentaires, que tout lecteur peut induire également — l'injonction aux pécheurs, soit : « Repentez-vous », et l'injonction aux justes, soit : « Accueillez avec joie les pécheurs repentants ».

Comment cela se fait-il ? Par quels indices l'interprétation de l'histoire s'impose-t-elle ? Nous avons mentionné, comme conditions de la « bonne » lecture du texte, la compétence « générale » du lecteur et la compétence « spécifique » créée par le contexte (les deux paraboles qui précédent). Ce sont là, cependant, des facteurs extérieurs à la parabole même de l'enfant prodigue, qui facilitent sa lisibilité sans constituer des indices internes. Ce qui, par contre, constitue un tel indice, c'est la présence, à l'intérieur même de l'univers diégétique, d'énoncés qui fonctionnent comme des énoncés interprétatifs. Pour dire les choses plus simplement : ce sont les personnages eux-mêmes qui interprètent leur histoire, faisant ainsi l'économie d'un énoncé interprétatif du narrateur.

Regardons de plus près. L'histoire comporte apparemment trois acteurs principaux : le père et les deux fils. Elle est scindée, cependant, en deux sous-programmes narratifs distincts, dont chacun ne comporte que deux acteurs principaux : le fils cadet et le père dans l'un (segments 1-12), le fils aîné et le père dans l'autre (segments 13-20). Le protagoniste (sujet) du premier sous-programme, c'est de toute évidence le fils prodigue. La structure narrative réalisée est la suivante : *aliénation par rapport au monde paternel* (éloignement et dissipation des biens) — *prise de conscience* (repentir) — *retour* — *réintégration au monde paternel*. L'événement charnière, celui qui renverse la direction du récit en provoquant le retour, c'est la prise de conscience, de la part du fils lui-même, de sa propre aliénation. Cette prise de conscience, provoquée (ou, pour employer le terme des Formalistes, « motivée ») par l'épisode de la famine, s'exprime sous la forme d'une interprétation : « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi. » En interprétant ainsi ses propres actions passées, le fils prodigue devient en quelque sorte le lecteur de sa propre histoire, tout en restant intérieur à celle-ci. L'interprétation remplit donc deux fonctions : d'une part, elle constitue une unité narrative (un « noyau ») qui influence le déroulement ultérieur de l'histoire — c'est elle qui motive le retour; d'autre part, elle constitue un commentaire qui définit le sens des événements précédents et qui est adressé indirectement aux destinataires « réels » (extra-diégétiques¹⁸) de la parabole.

ment par un énoncé interprétatif : « C'est ainsi, je vous le dis, qu'il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repente. » Or, ces deux paraboles explicitement interprétées créent chez le lecteur ce que l'on peut appeler une compétence « spécifique » (par opposition à la compétence « générale » créée par la lecture d'autres textes paraboliques), qui fait qu'il sera en mesure de supprimer lui-même l'interprétation de la parabole finale. Une fois qu'il sera, dans l'histoire de l'enfant prodigue, une variante — plus complexe que les précédentes, mais néanmoins reconnaissable — de la structure narrative qui définit les deux paraboles précédentes, le lecteur arrivera inévitablement à l'interprétation énoncée par Jésus dans les autres paraboles mais « tue » dans celle de l'enfant prodigue.

18. Le terme « extra-diégétique », emprunté à G. Genette (*Figures III*, p. 238-240, 265-267), appelle ici une justification. Par « extra-diégétique », Genette entend le premier niveau de la narration, opposé au niveau « intra-diégétique », c'est-à-dire à une narration interne. Si l'on considère le récit évangélique tout entier, le narrateur extra-diégétique est ici « Luc », tandis que Jésus est un narrateur intra-diégétique. Les destinataires de la parabole, considérés du point de vue du récit évangélique, sont également intra-diégétiques : ce sont les publicains et les pécheurs

On peut dire à peu près la même chose de l'interprétation suivante, faite par le père : « Mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie; il était perdu et il est retrouvé ! » Cette interprétation fonctionne à la fois comme unité narrative (elle motive le « festoientement ») et comme un commentaire sur l'histoire du fils. De plus, en tant que commentaire, elle se situe à un niveau plus général que l'interprétation du fils, car elle englobe toute l'histoire de celui-ci, depuis l'aliénation initiale jusqu'à la réintégration finale (mort → revenu à la vie; perdu → retrouvé)¹⁹.

Corrélativement à la double fonction de l'interprétation, on peut parler d'une double fonction des personnages eux-mêmes : ils sont à la fois acteurs et interprètes de leur histoire. En tant qu'interprètes, ils fonctionnent comme des représentants — ou comme des « doubles » diégétiques — de l'interprète premier qu'est le destinataire du récit; en tant qu'acteurs, par contre, ils sont plutôt assimilables au destinataire, puisqu'ils accomplissent les actions (se repentir, accueillir le pécheur repentant, interpréter même) que l'histoire est censée rendre impératives à celui-ci.

C'est dans ce contexte que le sous-programme narratif dont le fils aîné est le sujet trouve sa pleine signification. La structure narrative est ici la suivante : *intégration au monde paternel* — *aliénation amorcée* (« Il se mit alors en colère et refusa d'entrer ») — *aliénation désamorcée* (par l'explication du père). La transformation subie par le fils aîné se joue tout entière au niveau de la conscience : sa situation matérielle ne change pas. Ce que le fils aîné acquiert, c'est tout simplement une « bonne » interprétation de l'histoire de son frère — et en particulier des actions de son père vis-à-vis de son frère — après être passé par la « mauvaise » interprétation que manifestent sa colère et son refus d'entrer dans la maison. En remplaçant la mauvaise interprétation par la bonne, le père occupe, vis-à-vis du fils aîné, la position du destinataire du récit vis-à-vis d'un destinataire récalcitrant. Le fils aîné, de son côté, « mime », en tant qu'acteur, la réaction d'un destinataire bien-pensant, qui aurait besoin d'être éclairé sur la valeur des pécheurs repentants.

Notons que le sous-programme du fils aîné se termine par la répétition, en termes identiques, de l'interprétation déjà formulée par le père à la fin du sous-programme précédent. On peut même supposer que le sous-programme du fils aîné n'existe que pour aboutir à cette répétition, comme si le récit voulait « souligner » son propre sens en introduisant un épisode dont la fonction principale est de produire une glose supplémentaire — et redondante — sur l'histoire du fils prodigue. Cette redondance semble d'autant plus nécessaire que la parabole ne contient aucun énoncé interprétatif de la part du narrateur. Dans les deux paraboles qui précèdent immédiatement celle-ci, et qui contiennent des interprétations de Jésus, il n'y a

(et peut-être aussi les Pharisiens et les Scribes — le récit est ambigu sur ce point). Pour les besoins de nos analyses, cependant, qui concernent le fonctionnement de la parabole en tant que texte autonome, nous avons considéré les paraboles comme des récits premiers — c'est-à-dire, indépendamment des récits évangéliques dans lesquels elles s'insèrent. Dans cette perspective, Jésus est un narrateur extra-diégétique; les destinataires extra-diégétiques sont alors, d'une part, les « personnages » (publicains, pharisiens, etc.) auxquels Jésus s'adresse, d'autre part, n'importe quel lecteur réel qui lit la parabole.

19. Le rôle du père ou d'un de ses substituts (maître du logis, seigneur des lieux, etc.) comme interprète ultime — ou comme garant absolu de la Vérité — est invariable dans tout le corpus des paraboles évangéliques, et fournit un des indices à partir desquels on pourrait entreprendre une analyse idéologique de ce corpus.

aucun épisode qui corresponde structuralement à celui du fils ainé. Il semblerait donc que plus l'histoire doit « parler par elle-même », en se passant des énoncés interprétatifs du narrateur, plus elle a besoin d'éléments redondants.

En fait, il faudrait distinguer entre deux sortes de redondances : celles qui se situent entièrement au niveau de l'histoire, comme c'est le cas ici; et celles qui se situent entre niveaux différents. Par exemple, si la parabole de l'enfant prodigue se terminait par une interprétation de Jésus, « surajoutée » à celles qui se trouvent à l'intérieur de la diégèse, cette dernière interprétation serait redondante par rapport aux autres, tout en se situant à un niveau différent. L'effet serait de renforcer encore plus le sens de l'histoire, en éliminant toute possibilité d'une lecture ambiguë. Le fait que Jésus n'ajoute pas sa propre interprétation vient sans doute de ce que l'histoire contient assez de redondances internes pour imposer son propre sens.

Il faut cependant reconnaître que malgré les redondances de l'histoire et malgré la présence d'énoncés interprétatifs qui font autorité à l'intérieur de celle-ci, une interprétation *doctrinale* de l'histoire (i.e., en termes de la doctrine de la miséricorde, qui n'est énoncée nulle part dans ce texte : « Il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir ») ne s'imposerait pas sans la reconnaissance, de la part du lecteur, qu'il s'agit là justement d'une parabole, c'est-à-dire d'une histoire qui « veut dire » autre chose (ou plus) qu'elle ne dit. (Le père ne « dit » pas la doctrine — son interprétation doit elle-même être interprétée). Non seulement l'interprétation doctrinale passe nécessairement par la reconnaissance du genre auquel l'histoire appartient; elle exige également que le lecteur ait une connaissance préalable de la doctrine — c'est-à-dire, qu'il reconnaîsse dans l'histoire une illustration d'une doctrine énoncée *ailleurs*.

Mais si cela est vrai, il s'ensuit que les histoires qui « ont expressément *un sens* » n'existent pas. Pour qu'une histoire se donne à lire comme ayant expressément un sens, il faut ou bien qu'elle soit interprétée — d'une manière conséquente et univoque — par celui qui la raconte, ou bien qu'elle « baigne » dans un contexte qui l'investit, en quelque sorte, d'intentionnalité. Or, ce contexte n'est rien d'autre qu'un « autre texte » (ou un ensemble d'autres textes) par rapport auquel le texte donné se révèle comme variante, ou, plus généralement, qui sont lisibles « dans » le texte donné. Il semble que nous ayons là un cas spécial d'intertextualité, telle que cette notion a été élaborée par M. Bakhtine et plus récemment par J. Kristeva²⁰. L'intertextualité se définit par la présence de « plusieurs discours » dans un seul espace (inter) textuel, la relation entre ces discours pouvant être conflictuelle, négative, ou affirmative. Dans le premier cas, l'espace intertextuel constitué est un espace dialogique où des discours hétérogènes s'opposent sans être intégrés dans un discours unique (cf. les romans de Dostoïevsky selon Bakhtine). Dans le deuxième cas, l'espace intertextuel est aussi dialogique, mais « l'autre » texte est activement nié par le discours présent (cf. la parodie, où le texte parodié n'est posé

20. M. Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevsky*, trad. I. Kolitcheff, Seuil, 1970 (éd. orig. 1929); J. Kristeva, « Le mot, le dialogue et le roman », in *Semeiotikè : recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, p. 143-173; voir aussi p. 133-137, 191-196 et *passim*.

que pour être nié, ou encore les négations opérées par Lautréamont sur des textes de Pascal, analysées par Kristeva²¹). Enfin, dans le troisième cas, « l'autre » texte n'est pas en opposition avec le discours dominant (présent) — au contraire, il fonctionne comme autorité ou garant par rapport à celui-ci. L'espace intertextuel constitué est ici monologique. (Cf. les *Confessions* de saint Augustin, où les épîtres de saint Paul — et en général tout le corpus biblique — fonctionnent comme intertexte, mais intertexte « affirmé »).

Dans le cas des paraboles évangéliques, il s'agit d'un intertexte affirmé, plus précisément d'un *contexte intertextuel* qui dote la parabole d'un sens « unique » bien déterminé. Le contexte intertextuel qui est affirmé peut être soit de même nature que le texte « affirmant » (e.g., une parabole fonctionnant comme contexte intertextuel par rapport à une autre), soit de nature différente (e.g., un texte non narratif, explicitement doctrinaire, fonctionnant comme contexte intertextuel par rapport à une parabole). Dans le cas de la parabole de l'enfant prodigue, le contexte intertextuel « immédiat » est de la même nature : ce sont les deux autres paraboles de la miséricorde. Mais on peut également considérer comme contexte intertextuel de la parabole — en fait, de toutes les paraboles évangéliques — l'ensemble des énoncés doctrinaires de Jésus, et en particulier le texte doctrinaire central des Évangiles : le Sermon sur la montagne. Sans ce contexte intertextuel, l'histoire de l'enfant prodigue n'aurait pas *un sens*, mais serait susceptible d'interprétations multiples, et sans doute contradictoires. On en a d'ailleurs un exemple éclatant dans *le Retour de l'enfant prodigue* de Gide, qui reproduit l'histoire en l'insérant dans un autre contexte (le contexte intertextuel du *Retour de l'enfant prodigue*, ce sont les autres œuvres de Gide) et qui opère ainsi un renversement total du « sens » de la parabole²².

Nous sommes arrivés assez loin, semble-t-il, de notre modèle de base — et même, il semblerait que ce modèle se révèle à l'examen déficient. Car si les histoires qui impliquent nécessairement une interprétation univoque n'existent pas, comment avons-nous pu dire que les histoires paraboliques imposent, au besoin, leur propre sens, indépendamment de tout énoncé interprétatif ou pragmatique de la part du destinataire? En fait, il s'agit là d'une objection mineure, car la plupart des histoires paraboliques *sont* accompagnées d'énoncés interprétatifs ou pragmatiques. Mais pour tenir compte même des cas rares où l'histoire est présentée « à l'état brut », il suffit d'introduire une dernière qualification, portant sur le contexte. Nous dirons donc qu'en l'absence d'énoncés interprétatifs ou pragmatiques de la part du destinataire, l'interprétation d'une histoire parabolique — et, par extension, de toute histoire qui relève de l'*exemplum* — est rendue possible, voire nécessaire, par les redondances internes de l'histoire *et* par le contexte intertextuel où l'histoire s'insère.

21. *Semeiotikè*, p. 255-257.

22. Entre la parabole et le texte de Gide, la relation intertextuelle est négative : le texte de Gide « répète » la parabole, mais en ce faisant la détruit. Entre un récit « exemplaire » et son contexte intertextuel, par contre, la relation est toujours affirmative.

II. ÉPREUVE DU MODÈLE : LA FABLE

Avant de répondre à la question qui s'impose — à savoir : quel parti peut-on tirer du modèle « exemplaire » pour une étude du roman à thèse? — nous éprouverons le modèle sur un autre corpus que celui des paraboles évangéliques. Le corpus choisi est cette fois proprement littéraire : ce sont les *Fables* de La Fontaine. Notre but, cela va sans dire, n'est point de faire une lecture exhaustive des *Fables*. Il suffira de les examiner d'une manière générale, pour voir si on y trouve réalisé le modèle qui, selon nous, s'applique à toute texte relevant de l'*exemplum*.

On constate, en premier lieu, que toutes les fables racontent une histoire; deuxièmement, que la plupart des histoires sont accompagnées d'énoncés interprétatifs ou pragmatiques de la part du narrateur extra-diégétique; troisièmement, que ces énoncés sont toujours adressés au narrataire extra-diégétique (i.e., au lecteur virtuel) et portent sur une vérité générale que celui-ci est censé appliquer à sa propre vie; enfin, que dans les cas où l'histoire n'est accompagnée d'aucun énoncé de cette sorte, le narrataire peut en déduire un, en recourant aux indices internes et au contexte intertextuel, qui n'est autre chose que l'ensemble des *fables*.

Malgré cette uniformité, cependant, on découvre à l'examen qu'il y a deux grandes catégories de fables, dont l'une seulement se conforme au modèle proposé. Rappelons que, selon le modèle, l'histoire doit donner lieu non seulement à un « sens » (un enseignement), mais aussi à une règle d'action; il s'agit, en d'autres termes, non seulement d'apprendre quelque chose au destinataire, mais aussi l'influencer ses actions d'une manière précise. Inversement, le rôle « programmé » du destinataire, selon le modèle, est d'interpréter correctement l'histoire racontée ou, si elle est déjà interprétée, d'accepter l'interprétation donnée), et d'agir en conséquence avec la vérité qui lui est ainsi communiquée. Or, un assez grand nombre de fables ne comportent pas de règle d'action, que ce soit d'une manière implicite ou explicite. Elles enseignent, certes, des vérités générales (sur l'instance du cœur humain, les injustices et les inégalités de la vie, etc.) qui pourront à la longue, se révéler « utiles », dans la mesure où toute connaissance peut servir à quelque chose ». Mais de là à affirmer qu'elles contiennent des règles d'actions assimilables à celles que l'on trouve dans les paraboles, cela semble assez difficile. En fait, une telle affirmation diluerait, jusqu'au point de le rendre opératoire, le sens précis du terme « règle d'action ».

Appelons les fables sans règle d'action (catégorie qui comprend certaines les pièces les plus souvent citées du recueil, telles *la Cigale et la Fourmi* ou *le Loup et l'Agneau*, aussi bien que des pièces moins populaires telle *la Jeune Veuve*) les fables « non exemplaires ». Leur trait distinctif (par rapport aux fables « exemplaires »), c'est que tout en racontant une histoire « riche d'enseignement sur la vie » (d'où leur fonction didactique), elles ne débouchent pas sur une axiologie. Si le loup mange l'agneau, si la cigale chante tout l'été et si la fourmi n'est pas rétive, c'est parce que telle est leur nature — et la nature, comme chacun sait, est immuable; si la jeune veuve se remarie après s'être vouée à un deuil éternel, cela aussi est dans l'ordre des choses : le Temps est irréversible, le cœur

Le récit exemplaire

humain inconstant, etc. La fonction de ces fables n'est donc nullement de communiquer des valeurs qui puissent servir à construire une éthique (ou même une pragmatique), mais simplement de dépeindre, sans illusions, le monde comme il va. Par leur côté « réaliste » et « cynique », elles s'apparentent davantage aux *Maximes* (plusieurs d'entre elles sont d'ailleurs dédiées à La Rochefoucauld) qu'au genre exemplaire.

Par contre, les fables que l'on peut qualifier d'« exemplaires » renferment toutes une morale : elles prétendent nous instruire sur ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas faire pour bien vivre. Par exemple, « Il faut, autant qu'on peut, obliger tout le monde » (II, 11), « Il se faut entr'aider » (VIII, 17), « Il faut faire aux méchants guerre continue » (III, 13), etc. Si le plus souvent de telles règles d'action sont énoncées directement par le narrateur extradiégétique, on peut les dériver également de certaines fables qui ne comportent pas d'énoncés explicites du narrateur : la « leçon » du renard au corbeau implique bien une règle d'action, et la triste fin du chêne abattu par le vent en implique une aussi.

Il serait, bien entendu, inutile de nier la différence essentielle entre les paraboles évangéliques et les fables, même « exemplaires » : l'enseignement des paraboles est fondé sur une doctrine absolue, « totalitaire », tandis que celui des fables est fondé, tout au plus, sur ce qu'il convient d'appeler la « sagesse commune ». Cette différence, cependant, pour importante qu'elle soit en ce qui concerne le *contenu* et la signification ultime d'une parabole ou d'une fable donnée, ne modifie pas vraiment leur mode de fonctionnement considéré d'un point de vue formel. Pour nous en rendre compte, nous n'avons qu'à analyser en détail une des fables « exemplaires », comme nous avons analysé quelques-unes des paraboles.

Voici la fable 18 du livre VIII, *le Bassa et le Marchand* :

Un marchand grec en certaine contrée
Faisait trafic. Un bassa l'appuyait;
De quoi le Grec en bassa le payait,
Non en marchand : tant c'est chère denrée
(5) Qu'un protecteur! Celui-ci coûtait tant,
Que notre Grec s'allait partout plainifiant.
Trois autres Turcs, d'un rang moindre en puissance,
Lui vont offrir leur support en commun.
Eux trois voulaient moins de reconnaissance
Qu'à ce marchand il n'en coûtait pour un.
Le Grec écoute; avec eux il s'engage;
Et le bassa du tout est averti :
Même on lui dit qu'il jötira, s'il est sage,
(10) A ces gens-là quelque méchant parti,
Les prévenant, les chargeant d'un message
Pour Mahomet, droit en son paradis,
Et sans tarder; sinon ces gens unis
Le préviendront, bien certains qu'à la ronde
(15) Il a des gens tout prêts pour le venger :
Quelque poison l'enverra protéger
Les trafiquants qui sont en l'autre monde.
Sur cet avis le Turc se comporta
Comme Alexandre; et, plein de confiance,

- (25) Chez le marchand tout droit il s'en alla,
Se mit à table. On vit tant d'assurance
En ses discours et dans tout son maintien,
Qu'on ne crut point qu'il se doutât de rien.
Ami, dit-il, je sais que tu me quittes;
Même l'on veut que j'en craigne les suites;
(30) Mais je te crois un trop homme de bien;
Tu n'as point l'air d'un donneur de breuvage.
Je n'en dis pas là-dessus davantage.
Quant à ces gens qui pensent t'appuyer,
Écoute-moi; sans tant de dialogue
(35) Et de raisons qui pourraient t'ennuyer,
Je ne te veux conter qu'un apologue.

Il était un berger, son chien, et son troupeau.
Quelqu'un lui demanda ce qu'il prétendait faire
D'un dogue de qui l'ordinaire
(40) Était un pain entier. Il fallait bien et beau
Donner cet animal au seigneur du village.
Lui, berger, pour plus de ménage,
Aurait deux ou trois mâtineaux.
Qui, lui dépensant moins, veilleraient aux troupeaux
(45) Bien mieux que cette bête seule.
Il mangeait plus que trois; mais on ne disait pas
Qu'il avait aussi triple gueule
Quand les loups livraient des combats.
Le berger s'en défait; il prend trois chiens de taille
(50) A lui dépenser moins, mais à fuir la bataille.
Le troupeau s'en sentit; et tu te sentiras
Du choix de semblable canaille.
Si tu fais bien, tu reviendras à moi.
(54a) Le Grec le crut.

(54b) Ceci montre aux provinces
(55) Que, tout compté, mieux vaut en bonne foi
S'abandonner à quelque puissant roi,
Que s'appuyer de plusieurs petits princes.

On aura sans doute deviné pourquoi cette fable particulière a été choisie pour l'analyse; c'est qu'on y trouve inscrit, par un procédé de mise en abyme, le modèle même du fonctionnement d'un récit « exemplaire ». La fable comprend deux histoires, dont l'une (histoire du berger et du dogue — appelons-la H_2) est « enchaînée » dans l'autre (histoire du bassa et du marchand — H_1), le contenu narratif de H_2 étant en redondance partielle avec le contenu narratif de H_1 . L'énonciation de H_2 par le narrateur intra-diégétique (le bassa) constitue une unité narrative à l'intérieur de H_1 , et détermine le dénouement de celle-ci. Le narrataire intra-diégétique (le marchand) joue, par rapport à H_2 , un rôle analogue à celui du lecteur de la fable entière.

L'histoire du bassa et du marchand (H_1), est énoncée par le narrateur extra-diégétique des *Fables*. Le narrataire extra-diégétique, à qui est adressé « l'enseignement » des vers 54b-57, peut être défini ou bien au sens strict, ou bien au sens large; au sens strict, ce seraient « les provinces » (cf. « Ceci montre aux provinces... »); au sens large, c'est le lecteur virtuel, et au-delà de lui, n'importe

quel lecteur réel de la fable. Que l'on choisisse l'une ou l'autre définition ne change rien au fonctionnement du récit. La définition au sens large permet simplement une lecture plus « universelle », comme nous verrons.

Le programme narratif de H_1 comporte trois acteurs, dont un « démultiplié » : le marchand (M), le bassa (B), et les « trois autres Turcs » (T). En considérant M comme le sujet de l'histoire, on obtient les grandes unités narratives suivantes :

Situation initiale: M jouit de la protection de B

- (1) M abandonne B, en faveur de T (v. 1-12)
- (2) M se rend compte qu'il a fait une erreur (v. 28-54a)
- (3) M abandonne T, en faveur de B (impliqué par 54a)²³

L'histoire comporte donc deux renversements : la première unité narrative renverse les contenus posés par la situation initiale, et l'unité narrative finale renverse les contenus posés par l'unité première (ce qui constitue un retour à la situation initiale). Ce qui nous intéresse, c'est le processus par lequel ce deuxième renversement s'accomplit. Il faut donc examiner de près l'unité narrative intermédiaire, qui comprend justement l'histoire « enchaînée ».

En divisant l'unité intermédiaire en ses parties constitutives, on obtient le schéma suivant :

- (2.1) B tient des propos conciliants à M (v. 28-36)
- (2.2) B raconte H_2 à M (v. 37-51a)
- (2.3) B tire un enseignement de H_2 , relative à M (v. 51b-53)
- (2.4) B réussit à convaincre M de son erreur = M se rend compte de son erreur (v. 54a)

On voit que la relation entre B et M est ici analogue à celle qui existe, au niveau de la fable entière, entre le narrateur extra-diégétique et le narrataire extra-diégétique. Il s'agit, dans les deux cas, de persuader quelqu'un d'une vérité qu'il lui importe de savoir (vérité qui, une fois admise, aura des conséquences pratiques), en lui racontant une histoire. Si le marchand revient au bassa, c'est parce qu'il perçoit l'analogie entre sa propre histoire et celle du berger; plus exactement, il comprend que ces deux histoires sont structurellement redondantes, jusqu'à un certain point. C'est pour éviter une redondance totale que le marchand « renverse » son action initiale.

Il ne nous reste qu'à examiner, brièvement, le rôle programmé du narrataire extra-diégétique de la fable. Comme nous l'avons suggéré, ce rôle est analogue à celui du narrataire intra-diégétique : il consiste essentiellement en un acte de reconnaissance — plus exactement, un acte d'identification-de-soi-avec-un-autre — et de raisonnement. Si le marchand agit comme il fait, c'est qu'il s'identifie au berger, et comprend que ce qui est arrivé au berger « pourrait » arriver à lui aussi. Le narrataire extra-diégétique est censé faire de même : s'identifier

23. Les vers 13-27, qui ne figurent pas dans le schéma, constituent un sous-programme narratif ayant pour sujet le bassa. Ce sous-programme n'entre pas comme élément essentiel dans H_1 , son rôle étant principalement de motiver la non-vengeance de B et son choix d'agir sur M par la persuasion.

au marchand et raisonner comme lui. Il y a cependant une différence essentielle : le marchand s'identifie au berger parce qu'il reconnaît les redondances entre sa situation et celle de l'autre. Dans le cas du narrataire extra-diégétique, cette redondance de situation est possible, mais non-nécessaire : le narrataire extra-diégétique n'a pas besoin de se reconnaître dans le sujet de la fable ; il suffit qu'il s'identifie à lui d'une manière virtuelle, par un acte d'imagination. « Si jamais j'étais dans une situation analogue à celle du marchand, voici ce qu'il faudrait me rappeler : mieux vaut en bonne foi s'abandonner à quelque puissant roi, que s'appuyer de plusieurs petits princes. » C'est à peu près en ces termes qu'est censé raisonner le narrataire extra-diégétique — et, bien entendu, s'il n'est pas « une province » mais un lecteur quelconque, il lui faudra remplacer « puissant roi » et « petits princes » par leurs équivalents dans son propre monde.

La fonction ultime de la fable, c'est donc de nous faire vivre par personne interposée — de nous fournir des expériences vécues par des autres, mais dont les « leçons » nous affectent comme si nous les avions vécues nous-mêmes. Dans *le Bassa et le Marchand*, seul le berger apprend sa « leçon » en *vivant* une expérience jusqu'au bout ; le marchand vit une partie de l'expérience, mais ne la mène pas à son terme — il la court-circuite, ayant « vu » la fin qui l'attendait dans l'histoire du berger. Quant au lecteur, il n'a même pas besoin de faire le premier pas vers l'erreur — l'expérience du marchand, qui pourrait être la sienne, est là pour l'en empêcher.

C'est ainsi, au moins, que les choses « devraient » se passer selon le « programme » de la fable. Quant à la réalité, où l'action n'est pas la sœur du rêve et où les mots ne sont pas *efficaces*, nous n'avons, pour le moment, pas à nous en occuper. Reconnaissions seulement que le projet de la fable, comme de tout récit « exemplaire », est un projet utopique : *inflechir* les actions des hommes en leur racontant des histoires. Dans l'univers du récit « exemplaire », les lecteurs rebelles (ou simplement indifférents) n'existent pas.

III. RÉCIT « EXEMPLAIRE » ET ROMAN À THÈSE

Quelle est la pertinence du modèle « exemplaire » pour une description du roman à thèse ? Cette question est d'autant plus importante qu'à première vue il semble impossible d'assimiler un genre narratif aussi long et aussi complexe que le roman à un genre (*l'exemplum*) dont les traits les plus caractéristiques sont la brièveté et la (relative) simplicité. L'assimilation ne peut se faire, en effet, qu'à un niveau très abstrait. Elle a, cependant, ceci d'utile, qu'elle permet de poser un certain nombre d'hypothèses quant au fonctionnement et quant aux procédés élémentaires du roman à thèse.

Quelles seront donc nos hypothèses de départ ? La première, et la plus importante, est celle-ci : *l'histoire* racontée dans un roman à thèse est essentiellement télologique — elle est déterminée par une fin qui lui pré-existe, et qui la dépasse. L'histoire appelle nécessairement une interprétation univoque, laquelle à son tour implique une règle d'action applicable (au moins virtuellement) à la vie du lecteur. L'interprétation et la règle d'action peuvent être soit énoncées

par un narrateur qui « parle avec la voix de la Vérité », soit suppléées, d'après des indices textuels et contextuels, par le lecteur. La seule condition requise, c'est que l'interprétation et la règle d'action soient univoques — en d'autres termes, que l'histoire elle-même se prête le moins possible à une lecture « plurielle ».

Évidemment, il faudra étudier les moyens rhétoriques mis en œuvre pour imposer la lecture « unique ». Dès maintenant, cependant, nous pouvons postuler que la rhétorique du roman à thèse est fondée sur la redondance. Un discours redondant est, selon l'expression de Roland Barthes, un discours où « la signification est excessivement nommée »²⁴. En linguistique et en informatique, la redondance est définie comme un « surplus de communication », ce qui revient à la même chose : les redondances d'un système de communication réduisent la quantité d'informations transmises, mais augmentent la probabilité d'une « bonne » réception du message²⁵. Nous avons vu, dans la parabole de l'enfant prodigue, comment la redondance au niveau de la structure narrative assure la communication du message du père. Nous pouvons donc déjà supposer que la rhétorique du roman à thèse consiste à multiplier les redondances à tous les niveaux du texte, afin de réduire au maximum les « failles » qui rendraient possible la lecture plurielle.

Bien entendu, la réduction du pluriel (et partant, la redondance) n'est pas propre au roman à thèse ; elle caractérise toute la catégorie des textes que Barthes a appelé les textes « lisibles », et en particulier tout roman réaliste²⁶. Mais dans le roman réaliste non « à thèse » — *le Père Goriot*, par exemple — la réduction du pluriel fonctionne de la façon la plus stricte au niveau syntagmatique du récit. Le niveau sémantique ou thématique est beaucoup moins « contraint », beaucoup plus susceptible d'être brisé, démultiplié, « pulvérisé » ; il y a là une possibilité de « miroitement du sens »²⁷. Dans le roman à thèse, par contre, les contraintes jouent à *tous* les niveaux du récit. Le sens se construit progressivement, mais il n'est pas pulvérisable. Au contraire, plus on avance, plus les redondances se multiplient et plus le sens se limite, se fait *un*.

Mais il y a plus : l'assimilation à *l'exemplum* permet de supposer que le roman à thèse impose non seulement un sens, mais une axiologie. Il propose des *valeurs*. Seule la présence d'un système de valeurs inambigu (dualiste) permet à *l'exemplum* — et au roman à thèse — d'aboutir à des règles d'action : ce n'est que dans un univers où l'on sait toujours distinguer le bien du mal, la bonne voie de la mauvaise, que l'on peut affirmer, fût-ce implicitement, la nécessité de suivre l'un et d'éviter l'autre.

Nous sommes donc en mesure de formuler deux critères spécifiques qui permettent de distinguer le roman à thèse dans la catégorie plus large du roman réaliste. Ce sont, d'une part, la présence d'un système de valeurs univoque, dualiste ; d'autre part, la présence, fût-elle implicite, d'une règle d'action adressée au lecteur.

24. R. Barthes, *S/Z*, Seuil, 1970, p. 85.

25. Voir l'article « Redondance », in J. Dubois *e. a.*, *Dictionnaire de linguistique*, Larousse, 1973.

26. Voir *S/Z*, et Ph. Hamon, « Un discours contraint », *Poétique* 16, 1973.

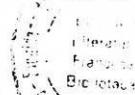
27. *S/Z*, p. 26, et plus généralement, p. 25-27.

Nous n'essaierons pas, pour le moment, de prouver la validité de ces critères. Il suffirait de comparer, d'une manière intuitive, un roman comme *le Père Goriot* à un roman comme *les Déracinés* ou *les Beaux Quartiers* pour constater que les critères sont opératoires. Il faut cependant introduire un dernier critère spécifique au roman à thèse, tiré de nos analyses des paraboles : c'est la présence d'un élément doctrinal. Rappelons qu'à l'encontre des fables, dont les « leçons » sont fondées sur une « sagesse commune », les paraboles ne sont pleinement compréhensibles qu'en fonction d'un système de pensée spécifique, qui existe en dehors d'elles dans des *textes* explicitement doctrinaires. Les paraboles se réfèrent toutes, d'une manière ou d'une autre, à la doctrine énoncée dans le Sermon sur la montagne. Or, dans le roman à thèse tel que nous le concevons, il en va de même. La détermination des valeurs, ainsi que des règles d'action, se fait par référence à une doctrine qui existe en dehors du texte romanesque, et qui fonctionne, au besoin, comme son contexte intertextuel. Que la doctrine soit le marxisme, le fascisme, le nationalisme, le catholicisme, etc., n'importe. Il n'importe non plus que la doctrine soit explicitement énoncée dans le roman — par le narrateur ou un de ses « doubles diégétiques » — ou qu'elle fonctionne seulement comme contexte intertextuel. D'une manière ou d'une autre, elle est toujours « là », et c'est sa présence qui détermine, en fin de compte, la « thèse » du roman.

Il est temps de conclure — ou plutôt de commencer. La question première est celle-ci : pourquoi étudier, aujourd'hui, un genre aussi didactique, aussi dogmatique, aussi monologique — en un mot, aussi *anti-moderne* — que le roman à thèse ? Ne vaudrait-il pas mieux l'oublier simplement, pour parler de la « vraie » littérature, celle qui, selon l'heureuse formule de J. Ricardou, « n'emprunte au monde des matériaux que pour se désigner elle-même »²⁸ ? Cela est possible ; cependant s'il est vrai, comme l'affirme Robbe-Grillet, que « c'est la notion même d'une œuvre créée pour l'expression d'un contenu social, politique, économique, moral, qui constitue le mensonge »²⁹, il semble également vrai que ce « mensonge » ait été, jusqu'à une époque récente, une des impulsions fondamentales de toute narration. Raconter une histoire afin de communiquer « autre chose » — un savoir, une conviction, voire un précepte quelconque — telle a été, pendant des siècles, l'ambition non seulement des prédicateurs et des moralistes de tous bords mais aussi, d'une manière plus ou moins clairement formulée, des romanciers. Point n'est besoin de citer des noms — de Richardson à Zola, de Rousseau à D. H. Lawrence — un des éléments constants de l'impulsion « réaliste », c'est l'élément didactique, le désir de *dire* (ne serait-ce que d'une façon indirecte) *quelque chose*.

La révolte textuelle moderne, dirigée contre le roman réaliste traditionnel — et contre les notions corrélatives de représentation, de vraisemblable, de communication — est avant tout une révolte contre *le sens*. Rendre impossible la naissance d'un sens univoque par la production de textes pluriels, tel est ce qu'on peut appeler le programme de l'écriture moderne. Or, l'intérêt du roman à thèse aujourd'hui réside précisément (paradoxalement) dans le fait qu'il incarne,

28. *Problèmes du nouveau roman*, Seuil, 1967, p. 202.
29. *Pour un nouveau roman*, Minuit, 1963, p. 36.



comme tout récit « exemplaire », la tendance contraire : là où le texte moderne cherche l'éclatement, la multiplication du sens, le roman à thèse vise le sens unique, la clôture absolue. Si le « nouveau nouveau roman » s'affiche comme négation radicale du roman réaliste, le roman à thèse paraît en être — à force d'intensification de ses traits les plus caractéristiques, telle la redondance — le cas limite. Une analyse du fonctionnement du roman à thèse pourra donc se donner comme but la mise à nu des procédés (et des soubasements idéologiques) qui fondent tout roman réaliste.

« La philosophie, disait Wittgenstein, est une lutte contre l'ensorcellement de l'intelligence par le moyen du langage »³⁰. Démonter le roman à thèse, lire tout roman comme un roman à thèse, c'est s'exercer à lire de la seule façon salvitaire : « philosophiquement ».

Occidental College, Los Angeles

30. *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1958, p. 47.