

SUR LES FABLES ÉSOPIQUES : MORALE DE LA FABLE ET MORALE DU RÉCIT

Arnaud ZUCKER*

Résumé

Cet article propose, à partir d'une analyse des rapports entre le récit et la morale dans les fables ésopiques, une réinterprétation de la sémiologie de la fable. On a coutume de voir dans la morale la clé de la partie diégétique de la fable qu'elle réduirait au statut d'argument métaphorique. Nous montrons que, dans la mesure où la morale constitue un complément facultatif et souvent tardif des récits animaliers, elle ne s'impose pas comme une partie structurante de la fable. Dès lors, la partie diégétique de la fable pourrait bien, en elle-même, être porteuse d'un autre type de morale. La place prépondérante des animaux dans cette partie oblige alors à réfléchir sur l'enjeu idéologique de la confrontation de l'animal avec l'homme. Et il se pourrait, en fait, que la fable ait moins pour objet de traduire, à l'intention de l'homme, une leçon naturelle, que d'exprimer un présupposé culturel plus radical : l'idée d'une animalité foncière de l'homme.

Summary

On Æsopic fables: moral of the fable and moral of the tale.

This paper analyses the relationships between tale and moral in Æsopic fables and leads to a reinterpretation of the semiology of the fable. The moral of the fable is usually considered as the key of the diegetic part of the fable which is thus reduced to a mere metaphorical argument. The moral is shown to be an optional and often late complement of the animal tales, and thus cannot be a structuring part of the fable. As a result, the diegetic part of the fable may bring, by itself, another kind of moral. The outstanding presence of animals in this part leads to the ideological stake in the comparison of animal with man. The purpose of the fable may not be the translation of a natural lesson but rather the expression of a much more radical cultural postulate: the idea of a basic bestiality of man.

Mots clés

Ésope, Fable, Morale, Rhétorique, Epimythie, Anthropocentrisme.

Key Words

Æsop, Fable, Moral, Rhethoric, Epimythi, Anthropocentrism.

Introduction

Les études modernes sur les fables grecques, dont Rodriguez Adrados (1978-1987) a proposé un recensement complet accompagné d'une critique généalogique très savante, sont souvent obnubilées par des questions philologiques et génériques. Même des chercheurs comme Perry (1952) ou Nøjgaard (1964-1967), auteurs d'études monumentales sur la fable, et qui, devant l'hétérogénéité de cette

littérature, se défendent de vouloir définir la "vraie fable" pour s'attacher à sa fonction (Perry) ou à sa structure (Nøjgaard), ne peuvent s'empêcher de réintroduire cette idée dans leurs théories⁽¹⁾. Van Dijk (1997, p. 3-37), tirant les leçons de cette aporie, après avoir présenté un résumé des théories modernes du genre de la fable, conclut par une définition personnelle *a minima*, sans aucun caractère formel: "a fictitious metaphorical narrative" (p. 113).

Manuscrit reçu le 31 juillet 2001, accepté le 9 mai 2002.

*CEPAM, Université de Nice Sophia-Antipolis, France.

(1) Voir surtout Nøjgaard (1964-1967, I, p. 371): "À part les fables proprement dites (*sic*), [les collections] comprennent bon nombre de récits appartenant à d'autres genres"; il parle de "fable ratée" (*Id.*, p. 397), de "déviation structurales", de "fables que [l'auteur d'*Augustana*] n'a pas réussi à conformer au schéma habituel" (*Id.*, p. 396) et exclut les mythes, les étiologies, les fabliaux, les fables merveilleuses (voir Van Dijk, 1997, p. 33). D'autres critiques étendent son domaine et intègrent des fables hors corpus (Karadagli, 1981; Van Dijk, 1997).

Les études sur la fable accordent en revanche trop peu d'attention (sauf Keller, 1905) aux animaux en tant que tels, et se sont rarement interrogées sur les raisons profondes de l'omniprésence des animaux dans les fables, et sur la nature du lien qu'elle suppose entre l'homme et l'animal. Nous voudrions revenir, contre la lecture trop souvent allégorique de ces textes, à une conception plus littéraire de la nature de l'animal des fables ésopiques et suggérer une autre interprétation de la signification qu'ont l'échange d'attributs et le transfert de valeurs mis en scène par la fable entre les hommes (auditeurs et destinataires) et les animaux.

C'est surtout la "morale", adresse parénétique aux auditeurs humains, qui invite d'ordinaire à considérer le récit fabulaire comme un prétexte divertissant dans lequel les animaux font figure de doublures ou de masques à des types ou à des caractères humains. La critique de ce préjugé anthropologique, qui conditionne la réception des fables et prétend fournir la clé pour comprendre de quelle manière les animaux peuvent y "figurer" l'homme, exige que l'on réexamine dans un premier temps le rapport entre récit et moralité. Nous verrons ensuite, dans l'analyse du récit lui-même, comment la fable ne fait pas seulement des animaux qu'elle met en scène des figurants fictifs, mais se présente comme un véritable discours zoologique. Au-delà de la morale particulière de chaque fable, la représentation des animaux et leur mise en intrigue dans le récit suggère une morale plus globale et une certaine vision de l'homme.

La définition de la fable

On distingue, en Grèce, trois collections de fables correspondant à trois étapes de la constitution du corpus qui, du reste, n'a jamais été stable ni fixé⁽²⁾. La plus ancienne remonterait sans doute au moins au premier siècle, les collections antérieures - en particulier celle de Démétrios de Phalère (fin IV^e- déb. III^e s. av. J.-C.) qui est la première attestée avec certitude - étant totalement perdues. La dernière des collections de fables ésopiques est due à Planude,

et date du XIV^e siècle. Mais les manuscrits les plus anciens datent tous de la période byzantine (XI^e siècle au moins), plus d'un millénaire et demi après l'époque que l'on dit être celle d'Ésope. Autant dire que le texte des fables, même quand il reprend une trame présente chez des auteurs anciens, n'a rien d'ésopien. Ésope n'est donc, du point de vue des archives écrites, qu'un prête-nom pour désigner l'auteur multiple d'un corpus qui s'étale sur plus d'un millénaire⁽³⁾. Les textes eux-mêmes n'offrent pas une homogénéité générique plus grande : anecdotes (F. 1, 2, etc.), jeux de mots (F. 195), traits d'esprit (F. 96, 164), invectives (F. 103), mythes (F. 89, 105), etc. ; la diversité des formes littéraires et leur mélange sont tels qu'il est même pratiquement impossible d'en faire une typologie satisfaisante⁽⁴⁾.

Mais la question de la définition générique (*Gattung*) de la fable, qui a été l'objet - on le comprend sans mal -, surtout de la part de la critique allemande, à partir du XVII^e siècle, d'un intérêt particulier, repose en fait sur un malentendu : pour les Grecs, en effet, la fable n'est pas un genre littéraire. La meilleure preuve en est qu'elle est tout à fait absente de la *Poétique* d'Aristote. Elle est en fait, et ce au moins à partir du IV^e siècle, considérée comme un outil rhétorique : "La fable n'est d'abord qu'un certain usage argumentatif d'un récit d'un type quelconque, susceptible de se manifester dans plusieurs des genres littéraires que les Grecs distinguaient" (Loayza, 1995, p. 21). Aussi est-ce dans le second livre de la *Rhétorique* d'Aristote que son cas est abordé. Le Stagiritte n'en donne toutefois aucune définition car il considère la fable comme un récit fictif utilisé dans le discours à titre d'instrument de persuasion et de preuve (*apodeixis*), et il se contente de l'introduire par ces mots : "Les fables (*logoi*) sont, comme la parabole, une espèce d'exemple (*paradeigma*) inventé, distincte des exemples historiques [...]. Elle est, par exemple, ce que contèrent Stésichore au sujet de Phalaris et Ésope dans sa défense du démagogue" (Aristote, *Rhétorique*, II, 20, 1393 a 23 sq.)⁽⁵⁾.

⁽²⁾ Je n'ai pas tenu compte, ici, de la dernière collection et n'ai envisagé que les fables des collections les plus anciennes (correspondant aux 273 fables de l'édition GF, trad. D. Loayza) qui, pour l'essentiel, reprend celle de Perry (1952). Les numéros des fables sont ceux de l'édition de Chambry (1925-1926).

⁽³⁾ Ésope, aux dires d'Hérodote, aurait vécu au VI^e siècle. Parmi les fables qu'on lui prête, certaines remontent probablement au moins au VII^e siècle (cf. F. 8, dérivant de Hésiode, *Travaux et Jours*, v. 212), d'autres ne pouvant être antérieures au IV^e siècle (telle la fable 98 qui met en scène Diogène le Cynique, ou la fable 96 sur l'orateur Démade..

⁽⁴⁾ Rodriguez Adrados (1978-1987) a proposé de distinguer deux types de fables : les "étiologiques" et les "agonistiques", le reste étant selon lui résiduel. La structure classique de la fable serait la suivante : une situation "prologale", et parfois "agonale", une action, et une conclusion qui peut faire partie de l'action. L'imprécision de ce schéma, l'existence de fables à la fois agonistiques et étiologiques, la présence fâcheuse d'un résidu considérable ont valu à l'auteur de cette courageuse tentative de nombreuses critiques. Voir aussi Nøjgaard (1964-1967, I, p. 48-121).

⁽⁵⁾ Cf. Quintilien, *Institution oratoire*, 5, 11, 19-21, qui ne définit pas non plus la fable.

Les rhéteurs grecs de l'époque romaine, dans leurs manuels d'exercices rhétoriques, lui consacrent tous une notice qu'ils font systématiquement figurer en tête de leurs traités intitulés "exercices préparatoires" (*progumnasmata*), justifiant cette place par le fait qu'elle constitue l'entraînement le plus simple et le moins technique de tous : "Tout comme les hommes qui ont établi cet ordre [de priorité] ont compris l'utilité des exercices préparatoires pour éviter la difficulté des sujets ardu, ils ont fait de la fable le premier des exercices préparatoires, car elle est claire immédiatement, plus simple que tous les autres exercices et joue sur son affinité naturelle avec les œuvres poétiques qui constituent l'étape pédagogique précédente des jeunes gens, qui ne doivent pas trouver les fables totalement étrangères ni absolument nouvelles pour eux"⁽⁶⁾. Nous avons conservé les exercices préparatoires de quatre rhéteurs, réunis au siècle précédent par un philologue allemand (Spengel, 1848-1885), qui donnent de la fable, toujours désignée dans les sommaires par le terme de *muthos*, une définition convergente dont nous présentons ici les différentes versions :

- Théon d'Alexandrie (I^e-II^e s. ap. J.-C.) : "La fable (*muthos*) est un récit fictif (*logos pseudês*) qui illustre la réalité (*alêtheia*) ; mais il faut savoir que notre examen ne porte pas pour le moment sur toutes les fables, mais sur celles pour lesquelles, après l'exposition, on ajoute une sentence (*logos*) dont [le récit] est l'illustration (*eikôn*) [...] Ces fables, les poètes anciens les qualifient plutôt de *logos*, parfois de *muthos*. Les prosateurs donnent nettement la préférence à l'appellation de *logos* au lieu de *muthos*, d'où vient qu'ils qualifient aussi Ésope de *logopoios* ("faiseur de *logoi*"). Mais Platon, dans son dialogue sur l'âme, dit tantôt *muthos*, tantôt *logos*. Et on dit *muthos* - qui est une sorte de *logos* - dans la mesure où les Anciens appellent aussi le fait de parler (*legein*) "raconter des histoires" (*mutheisthai*). [On dit aussi] *ainos* (avertissement, message)⁽⁷⁾, parce qu'elle contient une certaine recommandation (*parainêsis*). De fait, l'intrigue dans son ensemble renvoie à un projet utile. Il n'en reste pas moins que certains appellent aussi les énigmes des *ainoi*." (Spengel, II, p. 72).

- Hermogène (II^e-III^e s. ap. J.-C.) : "On considère que [la fable] est fictive (*pseudês*), mais que néanmoins elle est

utile pour les circonstances de la vie" (Spengel, II, p. 4).

- Aphthonios (III^e s. ap. J.-C.) : "La fable vient des poètes, mais elle est devenue aussi commune aux rhéteurs, à partir de la recommandation. La fable est un discours fictif (*logos pseudês*) qui donne une image de la réalité (*eikonizôn tèn alêtheian*)" (Spengel, II, p. 21).

- Nicolas le Sophiste (V^e s. ap. J.-C.), dans sa définition de la fable, pour laquelle il emploie de préférence le mot *muthos*, dit que "le mot fable vient de raconter (*mutheistai*), c'est-à-dire parler (*legein*), non pas que nous ne parlions pas dans les autres [types de discours], mais parce que c'est [par celui-là] que d'abord nous comprenons dans son sens politique le fait de parler. Certains l'ont aussi appelée "avertissement" (*ainos*), en raison de la recommandation qu'elle contient, d'autres "parole" (*logos*)", puis il reprend, en la glosant, la définition traditionnelle, qu'on trouve chez Aphthonios : "La fable est un discours fictif (*pseudês*) qui donne une image de la réalité (*eikonizôn tèn alêtheian*) par sa composition vraisemblable. Un "discours fictif" car, de l'avis commun, il repose sur des choses fictives, et "qui donne une image de la réalité" car il n'aurait pas l'effet qui est le sien s'il n'avait quelque ressemblance avec le vrai" (Spengel, II, p. 451).

Ainsi, la fable est presque indifféremment désignée par trois termes généraux : *ainos*, *logos*, *muthos*, qui ne sont en aucun cas des termes techniques⁽⁸⁾. Le second est celui dont l'extension est la plus grande et les connotations les plus nombreuses. L'opposition, relativement tardive (Détienne, 1981, p. 94 sq.), entre *logos* et *muthos* selon le critère de rationalité n'est pas pertinente dans le cas de la fable et ne saurait opposer deux conceptions de la fable, sinon dans de rares situations, à caractère polémique, comme dans le *Gorgias* de Platon (523 a) : "Prête attention à ce beau discours de raison (*logos*), que tu considéreras comme une fable (*muthos*), mais qui est pour moi un discours de raison (*logos*)" (Cf. aussi Platon, *Phédon*, 60b et 61c.) Les deux derniers termes, qui sont aussi les plus fréquents, insistent sur le caractère narratif de la fable et le premier, que l'on rencontre surtout dans la poésie ionienne, sur son caractère gnomique, sans impliquer pour autant, comme pourrait le laisser croire

⁽⁶⁾ Nicolas le Sophiste (V^e s. ap. J.-C.) in : *Rhet. Grec.*, III, p. 451 sq., *Progumnasmata*, Définition de la fable (*horos muthou*). Cf. Hermogène (II-III^e s. ap. J.-C.) : "On juge bon de présenter d'abord la fable aux jeunes gens, parce qu'elle peut orienter leur esprit vers le perfectionnement, et on juge bon que, puisqu'ils sont sans expérience, ils inventent", in : *Rhet. Grec.*, II, p. 3 sq., *Progumnasmata*, Définition de la fable.

⁽⁷⁾ Le terme grec est presque intraduisible : il peut désigner "toute parole chargée de sens".

⁽⁸⁾ Sur les trois mots *ainos*, *logos*, *muthos*, voir Hausrath (1890, p. 1704-1705), Van Dijk (1997, p. 79-88 et 110-111) et Nøjgaard (1964-1967, I, p. 122-129). Ces termes sont globalement employés *successivement* dans la tradition pour désigner la fable (*ainos* : archaïque, *logos* : classique, *muthos* : hellénistique), mais cette évolution lexicale ne semble pas refléter une évolution théorique.

Théon à un lecteur mal informé, l'existence d'une morale distincte du récit⁽⁹⁾.

La fable est l'objet, dans les écoles, de multiples travaux dirigés qu'énumère Théon : "Et voici pour l'exercice : on rapporte une fable, on la fait varier, on la mêle à un récit, on l'allonge, on la raccourcit, il est aussi possible de lui ajouter une sentence (*logos*), ou à l'inverse, après avoir placé en tête une sentence, de forger une fable qui s'y adapte. [...] Voici la structure que nous lui donnons : après avoir déployé le récit (*muthos*) nous ajoutons un commentaire approprié ou, à l'inverse, on commence par un commentaire et ensuite vient le récit [...]. Et il peut y avoir pour une fable de multiples épilogues, en prenant comme point de départ chacun des éléments de la fable, et inversement, d'un épilogue on peut forger un très grand nombre de fables qui s'y rapportent" (Spengel, II, p. 72). La fin de ce passage est particulièrement intéressante dans la mesure où elle indique la grande plasticité de la fable et la relative indépendance existant entre l'épilogue (ou sentence parénétique) et le récit. En outre, les exemples proposés par les grammairiens témoignent, d'une part, d'une prédilection marquée pour les animaux comme acteurs de la partie narrative de la fable ; d'autre part de l'exploitation parfois limitée du récit à travers un épilogue sans valeur générale et portant sur un événement particulier.

La question de la morale

La fable est donc un récit autonome à visées multiples, et ne fonctionne pas comme une énigme dont la morale serait la clé. Reste à savoir si la morale est une donnée originelle et intégrante de la fable, autrement dit si la réduction du récit au statut de système métaphorique est impliquée nécessairement dans ses formes anciennes. La question de la relation entre ces deux parties que La Fontaine regarde comme "le corps et l'âme" de la fable est, en fait, assez ancienne - et disputée.

Théoriquement - et historiquement - deux conceptions s'opposent : celle de Lessing (1759) et celle de Grimm (1834), deux écrivains profondément attachés à fonder leur propre pratique littéraire sur une théorie de la littérature populaire.

Pour Lessing, la signification principale de la fable réside dans la moralité. Il établit (p. 47) en effet un rapport étroit entre les fables et les proverbes ou locutions gno-

miques. Sans contester la pertinence de ce rapprochement, il convient cependant de noter que le corpus des proverbes dits "ésopiques" est très limité : 17 dans le corpus de Leutsch et Schneidewin (1839-1851), et 52 "formules" attribuées à Ésope dans la littérature, souvent d'époque tardive. Au reste, sans aller jusqu'à soutenir que toute image, métaphore ou proverbe animalier a une source fabulaire, on peut considérer que le domaine de la fable s'étend largement au-delà de ses frontières génériques. D'une certaine façon, toute fable est à ce titre étiologique, dans la mesure où elle justifie des emplois imagés et des vérités communes dont les animaux sont les porte-parole. Mais le rapport entre les fables et les proverbes est complexe et il mériterait un examen circonstancié. Disons toutefois que l'on peut supposer que les proverbes sont, globalement, postérieurs aux fables, même si l'on ne peut contester *a priori* que l'inverse ait pu se produire. Généralement les caractéristiques de l'animal sont d'abord exprimées de façon narrative⁽¹⁰⁾.

Grimm (1834, p. 18), de son côté, qui avait justement noté que la transmission byzantine des morales avait égaré Lessing, conteste l'idée que la fable ait eu originellement un but didactique, et accorde toute l'importance à l'histoire. Même La Fontaine, qui soutient, à tort, que la morale ne manque dans aucune fable antique, se dispense parfois d'en donner, "dans les endroits où elle n'a pu entrer avec grâce, et où il est aisé au lecteur de la suppléer" (La Fontaine, rééd. 1959, *Préface*, p. 11). Liberté judiciaire que prend l'auteur et qui, pour le critique, est amplement justifiée, comme on va le voir.

On a en effet souvent négligé le fait que c'est rarement la morale, humaine, qui est retenue comme signifiante, et chargée de synthétiser une expérience et une leçon, mais une formule empruntée au corps de la fable et, qui plus est, une formule animalière. Ainsi, dans la *Paix* d'Aristophane (l'auteur classique qui fait le plus souvent référence à des fables), le comique introduit un certain Hiéroclès, diseur d'oracles et d'énigmes, auquel Trygée, le protagoniste, dit en fin de compte de "manger la Sibylle", et qui parle par proverbes et "fabulèmes" : "hommes déments qui avez fait un traité avec des singes !", "sots pigeons confiants en de petits renards !", "comment un loup pourra-t-il jamais épouser une brebis ?", "tant qu'en fuyant la blatte empeste avec ses vesses, que le tarin criard, dans son effort hâtif,

⁽⁹⁾ La distinction suggérée par une scholie aux *Guêpes* d'Aristophane (v. 1251), en désaccord avec les définitions des rhéteurs, est sans doute tardive et ne semble pas non plus fondée : "le *muthos* se distingue de l'*ainos*, par le fait que l'*ainos* n'est pas destiné aux enfants mais aux adultes, et qu'il ne comporte pas seulement un enseignement spirituel mais aussi une recommandation".

⁽¹⁰⁾ Dans les civilisations sans écriture, ce sont les locutions figées qui sont le plus souvent rapportées à une histoire qui les justifie et non le contraire. Cet ordre de production paraît plus courant et normal, qui voit un récit se cristalliser dans une formule elliptique.

fait des petits aveugles...”, “jamais tu ne feras qu’un crabe marche droit !”, “jamais tu ne rendras lisse un épineux hérisson !”, “prends garde que par ruse, abusant tes esprits, un milan ne saisisse...” (v. 1063 sq.). Il ne s’agit pas là de moralités humaines mais de sentences littérales, tantôt attribuables à un personnage de la fable, tantôt constituant une apostrophe particulière que prononcerait un orateur face à un public précis, dans laquelle les hommes seraient non pas comparés mais presque identifiés aux animaux.

Dans le *Banquet des Sept Sages* de Plutarque (traité 13), Ésope, grand maître des fabulistes, ne donne jamais d’explication, ni de morale. Il narre des histoires simples, qui sont d’ailleurs nettement distinguées des “énigmes”. La lecture des fables transmises par Hésiode et, de façon plus problématique, par Archiloque, confirme le sentiment que la morale peut être implicite, et gagne même à le rester. Aussi ne peut-on que souscrire au jugement de Wienert (1925) pour qui “la fable n’a nul besoin de contenir une morale. Cela contredit même complètement le caractère de la fable comme récit exemplaire ou métaphorique de contenir, en supplément, un enseignement, sous la forme d’une épimythie ou d’une promythie qui, au reste, n’exprime le sens de la fable que dans de très rares cas dans les fables telles qu’elles nous ont été conservées”⁽¹¹⁾. Si une épimythie est nécessaire à la clarté de la fable, ce n’est pas une bonne fable. Car la même fable peut très bien, appliquée à des situations différentes, revêtir un sens radicalement différent⁽¹²⁾.

Non seulement la présence d’une morale explicite apparaît facultative sinon dommageable, mais elle peut prendre des formes très variées. On distingue en effet communément au moins deux types de “morale”, la morale “interne” (intégrée dans le récit) et la morale “externe” (ajoutée au récit). On nomme la seconde, d’après un usage ancien, “promythie” ou “épimythie”, selon qu’elle est placée avant (*pro-*) ou après (*épi-*) le récit⁽¹³⁾. La morale “directe” (1a), prononcée par un des actants de la fable, est une des variantes de la morale interne : elle est personnelle et gnomique, et rend souvent compte d’une

expérience malheureuse (Perry in Rodriguez Adrados, 1984, p. 400). Elle est à vrai dire courante dans les recueils de fables de tous pays et non seulement efficace dramatiquement mais suffisante sémantiquement et littérairement. La morale interne peut également être “indirecte” (1b) : elle procède directement du récit et apporte une conclusion dont la portée est limitée à la situation narrée⁽¹⁴⁾. La morale externe (2), qui constitue l’autre type, est presque toujours générale ou gnomique, jamais spécifique (Perry, 1952, p. 391). Dans les manuscrits, cette morale est souvent appelée *lusi* (solution), comme si la fable ressemblait à une énigme. Or que voit-on ? D’une part la morale interne a souvent disparu dans les collections tardives. D’autre part, dans les premiers documents comme le papyrus Ryland, qui est le plus ancien manuscrit de fables (I^{er} s. ap. J.-C.), on ne trouve pas de morale développée (Perry, 1952, p. 404). On sait, par ailleurs, qu’avant l’époque de Phèdre, l’usage de l’épimythie typique à portée générale est rare dans les collections (Perry, 1952, p. 391). Autrement dit, la morale externe tend à s’ajouter tardivement à la fable, voire à se substituer à la morale interne que contenait la fable, et qui était d’un type nettement différent.

Pour deux des plus grands spécialistes de la fable grecque, Perry et Nøjgaard, la morale est bel et bien un élément secondaire⁽¹⁵⁾. On peut résumer les positions théoriques de Perry (1952) de la façon suivante :

(1) Les premières fables avaient déjà une sorte de morale, éventuellement implicite (mais qui n’était pas de nature généralisante).

(2) L’épimythie dérive de la promythie qui était en fait une introduction à la fable.

(3) L’épimythie, telle qu’on la possède est en fait le titre de la fable reporté à la fin de l’histoire (“index-heading in a handbook of reference”) (p. 392)⁽¹⁶⁾.

(11) C’est nous qui soulignons.

(12) Wienert, 1925, p. 60 (traduit par nous), et Nøjgaard, 1964-1967, I, p. 117. Notons que les rhéteurs ne traitent pas en détail de la moralité et qu’Hermogène ne l’aborde même pas du tout.

(13) Cf. Aphthonios (*Rhet. Grec.*, II, p. 21, *Progumnasmata*) : “La recommandation au nom de laquelle la fable est constituée, si on la met avant, on l’appellera “promythie”, si on la reporte à la fin “épimythie””. Voir (Nøjgaard, 1964-1967, I, p. 121).

(14) Cf. le bel exemple de la fable du berger farceur (F. 318).

(15) Pour d’autres critiques, la présence d’une morale est la marque distinctive de la fable (Rodriguez Adrados, 1978-1987 ; Jedrkiewicz, 1989 ; Ziolkowski, 1990). Sur l’historique des moralités, voir Nøjgaard (1964-1967, I, p. 487-510).

(16) Les formules telles que “le récit montre que” (*ho logos dêloi hoti*) ou “cette fable s’applique à un homme de telle ou telle sorte” (*ho logos pros ton deina eukairos*), que l’on trouve souvent dans les fables, est effectivement bien dans le ton d’un “titre”, et la démonstration est convaincante.

Perry insiste également sur le fait que la fable écrite est toujours contextualisée : elle ne constitue pas une fin en soi, mais appuie une argumentation. C'est comme telle, on l'a dit, un outil rhétorique et non un genre littéraire, qu'Aristote la prend, et la première compilation alexandrine (sans doute d'inspiration péripatéticienne) est en quelque sorte artificielle, comme le sont, d'ailleurs, les recueils de proverbes. L'épimythie est née à ce moment là, comme une contribution personnelle du collecteur, destinée à porter la marque de l'anthologiste et surtout à faciliter la lecture d'une fable désormais privée de ce qui la rendait lisible : son contexte d'énonciation. L'épimythie remplace ainsi le contexte.

Dans le papyrus Ryland, toutes les fables sont effectivement précédées d'une sorte de "promythie" allusive du style : "ce récit s'applique à un homme riche (*pros ton plousion ho logos hode éfarmozei*)". Les épimythies plus tardives qui reprennent la même structure doivent provenir de ces promythies originelles car elles ne sont pas adressées au lecteur ordinaire mais à celui qui a l'intention d'utiliser ces fables dans un but pédagogique (Perry, 1952, p. 411). Elles ne sont pas une *leçon* mais un *mode d'emploi*. A l'époque de Phèdre, les promythies, qui sont donc initialement de simples titres, sont prises de travers pour des formules exégétiques ou exhortatives (Perry, 1952, p. 417).

L'examen des textes confirme d'ailleurs la reconstitution de Perry. Les fables racontées par Ésope ne contiennent pas toujours de morale⁽¹⁷⁾. D'autre part, dans un certain nombre de fables du corpus (F. 219, 252, 276, 346, etc.), contrairement à ce que dit La Fontaine, il n'y a pas de morale externe. Même si l'on consent à reconnaître avec Nøjgaard, qu'"une des préoccupations constantes de la fable, tant antique que médiévale, a été de faire coïncider narration et moralité, et [que l'] on peut concevoir l'histoire de la fable antique comme une recherche ininterrompue d'une moralisation intégrée structurellement au conte animal exemplaire" (Nøjgaard, in Rodriguez Adrados 1984, p. 225), il existe, entre le récit (*muthos*) et sa leçon (*logos*, *épilogos*, *hermêneia*, *épimythia*, *parainêsis*), des discordances importantes. Ce décalage est sensible dans de nombreuses fables du corpus, soit que la morale externe répète

la morale interne (F. 17, 40, 41, 150, 194, 210, etc.); soit encore que les morales apparaissent, sinon proprement délirantes, à tout le moins inadéquates et impertinentes (F. 32, 64, 76, 107, 257, 262, 293, 297, 310, 316, 321, 330, 340) ; soit enfin qu'elles se contredisent (F. 287 vs. 230 & 240)⁽¹⁸⁾, ou divergent radicalement à propos d'un même schéma actantiel (F. 8 & 26 vs. 184). Ainsi les fables 26 ("Le pêcheur et la mendole") et 184 ("Le chien faisant la sieste et le loup") présentent même schéma narratif et même enjeu, mais l'issue et la morale sont sans rapport : "Il est déraisonnable, dans l'espoir de plus grands biens, de laisser filer ce que l'on tient" (fable 4), et : "Les gens de sens lorsqu'ils échappent à un danger s'en gardent toute leur vie" (fable 184)⁽¹⁹⁾.

Le récit animalier

Ce constat d'un relatif flottement entre le récit et l'épilogue moral qui le conclut, ne remet pas en cause la fonction morale de la fable. Mais il suggère que le récit, par lui-même, et au-delà de la leçon particulière qui en est tirée, contient une portée morale plus générale. Les principaux acteurs du récit sont les animaux, et le monde animal y est étroitement associé au monde humain. Or l'épilogue n'en tire pas partie : il interprète le récit, sans dire dans quelle mesure et jusqu'à quel point les animaux sont des figures de l'homme, et comment il faut concevoir le rapport qu'il établit entre les uns et les autres. Il propose en fait une lecture symbolique et comparative (introduite par *houtôs*, *atar kai humeis*, etc.) qui est non seulement superfétatoire mais limitative - et en outre strictement humaine -, donnant l'impression que la fable n'est qu'un prétexte, voire une illustration. La récupération, par les rhéteurs, de la fable comme instrument pédagogique a pour effet non seulement d'imposer une herméneutique, mais de renverser l'équilibre des deux éléments en faveur de la morale, au point de faire croire à Lessing (1759) qu'elle en est le centre et même la racine.

Considérant le récit fabulaire de façon globale, et sans lui imposer d'emblée le crible de la morale à laquelle il donne lieu dans les textes, c'est dans la fable elle-même, je veux dire dans le récit animalier, qu'il faut

⁽¹⁷⁾ La fable ésopique rapportée dans Aristote, *Rh.*, II, 20, en contient une, mais non celles qui sont attribuées à Ésope dans Plutarque, *Banquet des Sept Sages*, 150 b et 156 a. Dans la première fable citée, par Hésiode (*Travaux et Jours*, v, 202 sq.), il y a une morale "interne", assumée par un des personnages (l'épervier) mais aucune moralité externe proprement dite. Notons au passage que les fables d'un des plus anciens corpus de fables, le corpus sumérien, ne contiennent pas non plus de morale.

⁽¹⁸⁾ Fable 287 : "De même la perversité ne se laisse pas amadouer même par les plus grands bienfaits" ; comparer les fables 230 et 240 : "la fable montre que même sur l'ennemi, la vérité n'est pas sans effet".

⁽¹⁹⁾ Sur les morales absurdes, voir Nøjgaard (1964-1967, I, p. 370-371), qui ne les trouve pas absurdes mais reconnaît qu'"elles peuvent quelquefois porter à faux" (*Id.*, p. 372).

chercher le sens qu'il y a à parler aux hommes par voie d'animaux, d'animaux qui se rencontrent, se heurtent, se défient - en somme : communiquent. Mais les textes anciens sont tout à fait muets sur la façon dont il faut comprendre ce recours à l'animal. Ils parlent volontiers de comparaison, mais le terme est très vague. C'est la fonction de la fable qui intéresse les rhéteurs plus que la place et la fonction qu'y jouent les animaux en tant que tels.

Les lecteurs modernes, auteurs de fables et critiques, donnent en gros deux sortes de réponse à cette question : les animaux de la fable seraient des *hommes déguisés* (c'est en particulier le point de vue de Rodriguez Adrados qui rattache son origine aux fêtes agraires et au carnaval) ; ou bien *des animaux que l'on ferait parler*. Avant d'examiner ces deux interprétations traditionnelles, qui ne reposent sur aucune exégèse antique (puisque jamais, chez les rhéteurs grecs, il n'est dit que les animaux sont des hommes déguisés ou qu'ils sont artificiellement doués de parole), précisons, pour plus de clarté, les différents statuts que peut avoir l'animal dans les fables :

- Degré 0 : (par exemple : F. 90) l'animal est muet et appartient à un règne soumis à l'homme.

- Degré 1 : (par exemple : F. 21, 77) l'animal parle mais son comportement est animal (que son discours soit implicite (1a) ou qu'il soit explicite (1b)).

- Degré 2 : (par exemple : F. 66) l'animal parle de questions typiquement humaines (surtout de crises politiques, ou de préséance symbolique ; cf. F. 35), jure par les dieux (F. 329), etc.

- Degré 3 : (par exemple : F. 116) l'animal parle et agit comme un homme : il joue de la flûte (F. 107), mendie (F. 116), s'habille en médecin "avec tous les instruments" (F. 14), se lance dans le commerce maritime (250), etc.

Des hommes déguisés

On a souvent remarqué que, dans les fables, les situations typiquement humaines, transposées dans l'ordre animal, jouaient un grand rôle. Aux degrés 2 et 3, l'animal semble s'inscrire dans un monde nettement humain et la moitié des fables recensées dans les fragments d'Archiloque (4/8), qui est, après Hésiode, le plus ancien citateur de fables, figure un contexte politique, comme tous les exemples que propose Aristote (2/2) dans la *Rhétorique*. Les fables dont le thème est l'élection d'un roi (F. 38, 66, 119, 145, 162, 202, 334, 252 [les arbres veulent se choisir un roi]), ou une controverse pour l'excellence (F. 35, 37, 39, 121, 143, 188, 324, 342, 352) sont assez nombreuses (17 sur 273), sans compter toutes les fables agonistiques qui expriment une rivalité parfois improbable. Cela explique que pour "l'opinion générale le fabuliste a l'intention de représenter, sous le couvert du nom animal, [...] la vie humaine" (Nøjgaard, 1964-1967, 1, p. 296).

Du reste, certains comportements semblent ne laisser aucun doute sur leur nature anthropomorphique, comme dans la fable 198 « Le lion qui veut épouser une jeune fille » ou dans la fable 250 « La mouette, la ronce et la chauve-souris s'alliant pour faire du commerce maritime ».

Cette lecture des fables tend à reconnaître dans le corpus une sorte de traité de caractérologie que le moraliste, d'ailleurs, reprend à son compte. En effet, la moralité est souvent introduite par *pros* (ce discours est "à l'intention de") ou *eukairos* (ce discours est "approprié à") ou *harmozein* (ce discours "s'applique à") et adresse la fable au "flatteur", à "l'ingrat", au "fanfaron", au "fier-à-bras", au "lourdaut", aux "hommes ambigus", au "pleutre", à "l'ivrogne", au "tracassier", au "traître", au "colérique", au "bravache", etc. Le monde animal serait un monde inventé mimétiquement⁽²⁰⁾. C'est ce qu'exprime nettement le savant Hertzberg (1846, p. 77) qui définit la fable comme une "satire globale dans une forme narrative où les personnages en jeu sont représentés par des caractères animaux correspondants (*allgemeine Satire in erzählender Form, worin die handelnden Personen durch entsprechende Tiercharaktere vertreten sind*)" ⁽²¹⁾.

⁽²⁰⁾ Notons que les espèces représentées dans les fables sont en nombre relativement restreint (80), tout comme dans les traités de physiognomonie ou quelques modèles animaux suffisent à exprimer la diversité des principaux caractères humains.

⁽²¹⁾ Cf. La Fontaine (rééd., 1959, *Préface*) : "[Les fables] ne sont pas seulement morales, elles donnent encore d'autres connaissances. Les propriétés des animaux et leurs divers caractères y sont exprimés ; par conséquent les nôtres aussi, puisque nous sommes l'abrégé de ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les créatures irraisonnables. Quand Prométhée voulut former l'homme, il prit la qualité dominante de chaque bête : de ces pièces si différentes il composa notre espèce ; il fit cet ouvrage qu'on appelle le *petit monde*. Ainsi ces fables sont un tableau où chacun de nous se trouve dépeint".

Cette interprétation doit pourtant faire face à deux critiques majeures. La première est que les animaux des fables sont souvent interchangeable. Ce sont souvent les mêmes animaux que l'on convoque, à savoir le renard (35), le lion (27), le chien (25), le loup (23), l'âne (21), le mouton [mouton + brebis + agneau + bélière] (23), la vache [bœuf + taureau + vache + veau] (20), et la chèvre [chèvre + bouc + chevreau] (10). Les situations sont courantes : crises politiques ou agonistiques, quête de nourriture, conflits individuels qui, non seulement intéressent tous les animaux, mais qui suscitent de leur part des réactions similaires. On retrouve la même trame narrative, les mêmes enjeux, les mêmes affects, les mêmes réactions, avec des couples d'animaux très différents : sur les amitiés ambiguës : renard-hyène (F. 341), hyène-hyène (F. 340) et chien-lièvre (F. 182) ; sur la loi du plus fort : chat-coq (F. 12) et loup-agneau (F. 221) ; sur la prévoyance : âne-mule (F. 141), fourmi-hanneton (F. 241) et fourmi-cigale (F. 278)⁽²²⁾ ; ou des couples agonistiques parallèles : renard/panthère (F. 37, sur la beauté), chameau/éléphant (F. 145, sur la taille), crocodile/renard (F. 35, sur la noblesse), paon/choucas (F. 334, sur la beauté), Zeus/Apollon (F. 121, sur la puissance à l'arc), chêne/roseau (F. 143, sur la résistance), etc.

La seconde objection est que les animaux des fables n'ont pas de rôle précis, ni de valeur symbolique cohérente⁽²³⁾. Si l'on examine toutes les fables où apparaît le chien, l'animal le plus présent dans les fables (25) après le renard et le lion, on obtient le portrait suivant : le chien est un animal ambigu, à la fois audacieux et paresseux (F. 175), vaniteux (F. 329) et couard (F. 187), habile gardien (F. 36, 107, etc.) et infidèle (F. 342), affectueux (F. 275) et agressif envers l'homme (F. 177), avide (F. 312), rapace (F. 183) et sot (F. 216). Le loup (23) de son côté est sottement crédule (F. 107, 184) et malicieux (F. 217), avide (F. 223), vaniteux (F. 219), perfide (F. 224), philosophe (F. 230), et trompé non seulement par le renard (F. 205) mais aussi par ses victimes (F. 220, 223, 231). Si l'on se penche sur les attributs symboliques du renard (35) dans les fables (audace, bagou, voracité, sagesse, imprudence, réalisme, prétention, lucidité, astuce, orgueil), on aboutit aux mêmes résultats. Mainoldi Marelli (1984), qui s'est penchée sur le symbolisme du chien en Grèce et qui cherche à lui trouver une unité, se voit d'ailleurs contrainte de reconnaître

l'incohérence symbolique de la figure canine dès lors que l'on entre dans le champ ésopique⁽²⁴⁾.

Il ressort de ces enquêtes caractérologiques que les animaux des fables ont une "psychologie" très complexe, comme si, dans chaque fable où un animal apparaît, il représentait plus un individu que l'espèce à laquelle il appartient. Le corpus de fables tendrait à proposer non pas une caractérologie mais plutôt une typologie des situations. Comme dit Nøjgaard (*in* Rodriguez Adrados, 1984, p. 202) : "Le fabuliste considèrerait l'animal comme un modèle de valeurs non pas absolu, mais relatif, c'est-à-dire dans le cadre de chaque récit". Ce n'est pas le caractère des uns et des autres, comme le veulent les épimythies tardives, qui est exemplifié. Le renard ou la grue ne sont pas en tant qu'animaux typés des prête-noms de caractères humains, ils sont les supports d'une intrigue minimale dans laquelle il est à peine question de leur identité. Presque n'importe qui peut illustrer presque n'importe quelle attitude, tous les rôles étant de composition. Un même animal peut d'ailleurs, dans une situation identique, réagir de façon inverse : s'engloutissant dans un pot de miel, les mouches s'exclament, navrées : "pauvres de nous, nous payons de notre vie un plaisir fugitif" (F. 239, "Les mouches") ; mais près de se noyer dans un ragoût une mouche comblée s'écrie : "j'ai mangé, j'ai bu, j'ai pris mon bain, se dit-elle : vienne la mort à présent, que m'importe" (F. 238 : "La mouche"). Dans les fables, la valeur morale de l'abeille, dont l'excellence et la nature divine sont pour le coup proverbiales, est à ce titre exemplaire de sa non-valeur symbolique. Ces bêtes apparaissent dans deux fables d'abord comme ingrates et qualifiées de *kakista zôa*, littéralement "les plus mauvaises des bêtes", parce qu'elle piquent l'apiculteur (F. 235) ; ensuite comme hargneuses et taxées d'égoïsme jaloux (*phthonein*), de mesquinerie (*baskania*) et de malveillance (*blaptesthai* ; F. 234).

L'apparente désinvolture avec laquelle les animaux sont sélectionnés pour illustrer des traits de caractère auxquels ils ne sont pas toujours prédisposés par la tradition, pourrait bien être en fait un choix délibéré et le signe d'une certaine liberté par rapport au schématisme symbolique traditionnel. Écran d'un symbolisme ductile, les fables insistent ainsi sur la complexité de l'animal plutôt que sur la simplicité d'un type humain.

⁽²²⁾ La même histoire est racontée par Plutarque avec la paire bœuf-chameau (Plut., *Préceptes de santé*, traité 11, 137 B).

⁽²³⁾ Comme le dit Nøjgaard (1964-1967, I, 309) : "nos collections ne connaissent pas une notion comme 'les caractères animaux constants'". Sur l'arbitraire des caractères animaux voir Nøjgaard (1964, I, p. 305-319, surtout 312-315).

⁽²⁴⁾ "La sottise du chien", écrit-elle, "n'est donc pas complète, puisqu'il parvient à l'emporter même face au renard, symbole de l'intelligence rusée" (p. 204). La genèse "bâtarde" de ces fables, qui justifie à ses yeux cette incohérence, est précisément la preuve qu'il est vain de chercher une "unité symbolique" du chien et contredit les postulats théoriques de l'auteur.

Des bêtes qui parlent

Face à ces objections, certains avancent une autre interprétation, sans doute plus audacieuse : les animaux seraient dotés par la fable du langage et de la pensée. L'idée est que les bêtes sont perçues comme des *analogia* de l'homme. Le thème est grec, cette fois, même s'il est indépendant des textes sur la fable, et l'interprétation, apparemment, fonctionne assez bien. Comme le dit Antoine Houdar de La Motte, en 1719, dans ses *Fables*⁽²⁵⁾ : "Il est vrai que les animaux font de fort bons acteurs de cette sorte d'allégorie. C'est une espèce si proche de la nôtre qu'on n'a presque eu besoin que de leur prêter la parole pour en faire nos semblables. Tout ce qu'ils font a si grand air d'intelligence, qu'on a jugé de tous temps qu'ils agissaient avec connaissance". Ce qu'un critique résume par ces mots : "chaque animal, si conditionné soit-il, porte en lui la forme entière de l'humaine condition" (Moussarie *in* : Bideaux, 1992, p. 45).

Les objections que l'on peut adresser à cette interprétation qui voit dans les animaux des fables des animaux doués artificiellement de parole sont les suivantes.

(1) D'une part, les hommes peuvent parler directement, en leur nom ; ils sont effectivement présents dans les fables même s'ils n'en sont pas les acteurs principaux. Les différents règnes, du végétal au divin, sont d'ailleurs représentés⁽²⁶⁾. Autrement dit, le choix de l'animal n'est pas, par là, entièrement justifié.

(2) D'autre part, les animaux ne se contentent pas de parler. On leur prête, on l'a vu, une raison, des réactions et des préoccupations voire des activités proprement humaines.

(3) Enfin l'idée même d'une sagesse animale ne semble pas supposée dans la réception des fables. Les animaux ne sont jamais dits *sophoi* (sages) dans les textes littéraires qui évoquent une fable. Ce ne sont pas, en général, les animaux qui donnent la leçon, mais le conteur⁽²⁷⁾. En somme, "Ésope" ne serait pas un naturaliste. Il n'est pas même cité comme tel par Élien, qui pourtant rend hommage à Homère, le plus grand, à ses yeux, des hommes de science. Plutarque, dans *le Banquet des Sept Sages* où il le met en scène, le présente en maître de sagesse humaine et non de connaissance animale. Et dans la *Paix* d'Aristophane, la seule information que Trygée a "découvert dans les *logoi* d'Ésope", c'est que "le

hanneton est le seul volatile à être monté jusqu'aux dieux" (Aristophane, *Paix*, v. 129-130 ; cf. Ésope, F. 4).

La nature de l'animal fabulaire

Néanmoins, cette seconde interprétation a l'avantage de prendre les animaux pour ce qu'ils sont et de ne pas les confondre avec des symboles. Exprimant une perspective presque inverse à celle qui guidait la précédente, elle recentre donc la fable sur l'animal, considérant le discours fabulaire aussi comme un discours zoologique : les animaux des fables conservent les caractères qu'ils ont dans la nature et ne sortent de leur cadre zoologique que pour se voir prêter, à l'occasion, des facultés humaines. Elle suppose donc que la fable véhicule un savoir zoologique précis et que, même lorsque les trames narratives de différentes fables sont contradictoires, les détails zoologiques qui sont attribués aux différents animaux sont toujours pertinents et particularisants⁽²⁸⁾.

Cette lecture pourtant, qui repère le rapport intime qui existe entre la fable et la nature (voir Keller, 1905, p. 313-314), est rejetée par la plupart des critiques en particulier par Nøjgaard (1964-1967, I, p. 428), qui affirme que "le fabuliste antique ne s'est pas intéressé à l'observation de la nature", et considère la fable comme un "univers immanent" (p. 342) que les données naturelles, nombreuses dans les fables, viennent compromettre (p. 276). Le bestiaire de la fable serait, selon lui, arbitraire : "Dans la fable, qui opère une coupure entre les deux mondes, l'auteur peut librement puiser dans l'imagination et dans la nature, car les deux domaines y sont sur le même pied, tous les phénomènes rentrant dans l'arbitraire, du moment que le récit ne reconnaît pas l'existence d'un monde 'naturel'" (p. 251).

C'est en fait au nom d'un *a priori* théorique et structuraliste que l'auteur est amené à disqualifier la consistance zoologique de la fable : "Néanmoins la solution que présente ce procédé [= la donnée zoologique] du problème de la nature dans la fable est mauvaise entre toutes, car son effet structural est exactement l'opposé de celui que prévoyait l'auteur" (p. 331), et "elle a pour conséquence que la fable devienne un pur *conte animal*, ce qui renverse totalement sa structure" (p. 273)⁽²⁹⁾. Nøjgaard (p. 250)

(25) *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, 1754, p. 27, cité par J.-N. Pascal, *in* Bideaux (1992, p. 180).

(26) ...et même un essieu : cf. F. 70.

(27) Précisons que cela est surtout vrai des fables rassemblées, mais l'est moins des fables que l'on trouve dans les textes "poétiques". Les animaux de la fable sont à ce titre très différents des animaux chez Élien (*La Personnalité des Animaux*), qui sont érigés en modèles éthiques pour l'homme et manifestent de façon à la fois extrême et systématique des vertus qui, chez lui, ne sont jamais pures. Ésope n'est, au reste, jamais mentionné dans les dix-sept livres de l'ouvrage d'Élien.

(28) Cf. *supra*, note 21.

(29) Cf. aussi p. 275 : "Si [l'introduction d'un renseignement d'histoire naturelle] s'attache à un point central de l'action, elle peut affecter gravement la fable".

signale d'ailleurs quatre exemples d'aberrations zoologiques qui lui paraissent accréditer sa thèse. Le premier est fourni par la fable 30 où un renard mange du pain, lui "qui ne s'en nourrit pas dans la nature, que je sache". Or les zoologues reconnaissent justement à cet animal, partiellement végétarien, la faculté de tirer partie de toutes sortes d'aliments (compost, graines, débris alimentaires) (MacDonald et Garrett, 1995 : 97)⁽³⁰⁾. Le deuxième est curieusement tiré de la fable 150 où un crabe mange (*enemeto*) sur le rivage, où effectivement certaines espèces trouvent une partie de leur nourriture. Le troisième est représenté par la fable 221 dans laquelle un loup mange de l'herbe ; mais on sait que le loup est un animal opportuniste et pratiquement omnivore, qui consomme des résidus végétaux (MacDonald D., Garrett P., 1995 : 91) et même, selon les Grecs, de la terre (Cf. Aristote, *H.A.*, 594 a ; Pline, *Histoire Naturelle*, 8, 33). La dernière invraisemblance supposée est dans la fable 230 qui évoque un loup qui laisse partir une brebis. Or il est précisé que ce loup est repu, et les Grecs avaient remarqué qu'un loup rassasié perdait de sa sauvagerie et s'imposait un jeûne (voir Élien, *P.A.*, 4, 15).

Nøjgaard est d'ailleurs contraint, finalement et malgré tout, de reconnaître qu' "il n'y eut pas de borne absolue entre la fable et la zoologie" (p. 427 ; voir aussi p. 248, 249 et 271) et il note même dans le principal recueil (collection appelée *Augustana*) "une tendance à rapporter le récit à l'histoire naturelle", insinuant même que la fable a pu être à l'origine du renseignement "scientifique" des manuels de zoologie (p. 428)⁽³¹⁾.

Le réalisme zoologique est à la fois plus économique et plus fonctionnel que l'immanence que Nøjgaard prête aux animaux fabulaires : pourquoi construire un animal arbitraire quand il est si simple de l'emprunter au monde réel, et quand l'efficacité de la fable tient à sa vraisemblance, comme le rappelle le rhéteur Nicolas le Sophiste (II, 451), lequel insiste sur le fait que la fable est rendue plausible par le respect du caractère animal, de sa situation géographique, et des mots et des actions qui lui sont prêtés⁽³²⁾. Les notations zoologiques des fables sont d'abord des détails destinés à produire en quelque sorte un effet de réel.

Des animaux vrais

Une étude systématique des fables ornithologiques montre en effet que les caractéristiques prêtées aux différents animaux (et j'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là de valeurs symboliques mais bien zoologiques) sont tout à fait conformes à ce qui en est dit dans les ouvrages zoologiques aristotéliens ou post-aristotéliens. Je me contenterai de signaler les passages de fables qui s'appuient explicitement sur un savoir zoologique traditionnel formulé de façon didactique :

- Fable 28 : "L'alcyon est un oiseau qui aime la solitude et qui passe toute sa vie en mer" ([début]. Cf. Aristote, *Histoire des Animaux*, 593 b 8 ; Callimaque, *Hymnes*, XXXI ; etc.).
- Fable 153 : "Le castor est un quadrupède qui vit dans les marais" ([début] ; cf. Arist. *H.A.*, 594 b 31).
- Fable 174 : "On dit que les cygnes chantent avant de mourir" ([début] ; cf. Platon, *Phédon*, 84 e ; Élien, *Personnalité des Animaux*, 5, 34, etc.).
- Fable 254 : "Car on dit que l'ours ne touche pas à un cadavre" (cf. Élien, *P.A.*, 5, 49).
- Fable 269 : "On raconte en effet que les lions craignent la voix du coq" (cf. Lucrèce, *de Natura Rerum*, IV, 710 ; Élien, *P.A.*, 3, 31).
- Fable 304 : "Le singe tenta de les imiter, car cet animal, à ce qu'on dit, a un tempérament d'imitateur" (cf. Élien, *P.A.*, 5, 26 ; etc.).
- Fable 307 : "On dit que la guenon qui met au monde des jumeaux, chérit et allaite avec sollicitude l'un des petits, tout en négligeant l'autre, qu'elle hait" ([début]. cf. Oppien, *de la Chasse*, 2, 609 ; Horapollon, *Hiéroglyphiques*, 2, 66).
- Fable 326 : "Une taupe (il s'agit d'un animal aveugle) soutenait à sa mère qu'elle pouvait voir" ([début] ; cf. Arist., *H.A.*, 491 b 28).
- Fable 340 : "On dit que les hyènes changent chaque année de nature et qu'elles sont tantôt mâles, tantôt femelles" ([début] ; cf. Arist., *H.A.*, 579 b 15).
- Fable 341 : "On dit que les hyènes dont la nature change chaque année sont tantôt mâles, tantôt femelles" ([début] ; *ibid.*).

⁽³⁰⁾ Cf. Horace, *Épîtres*, I, 7, 29-33.

⁽³¹⁾ Nøjgaard (1964-1967, I, p. 51 et 94) reconnaît de fait un étroit rapport entre fable et narration d'histoire naturelle mais exclut du fond primitif les éléments didactiques sur les animaux ("narration naturaliste"), et considère que les animaux des fables ont des actions incompatibles avec leur nature zoologique (p. 73) et se prêtent seulement à une interprétation allégorique (p. 94).

⁽³²⁾ De même, Hermogène rappelle que les animaux doivent agir selon leur caractère zoologique consacré (Spengel, 1848-1885, II, p. 12).

- Fable 342: “[Les] chiots naissent aveugles” (cf. Arist., *H.A.*, 580 a 4 sq.).

À ces passages on peut ajouter les indications suivantes portant sur les usages culturels que faisaient les hommes de certains animaux :

- Fable 305: “C’est la coutume, pour une traversée, de prendre comme compagnons de bord de petits chiens de Méléda ou des singes, afin de s’en divertir pendant le voyage” ([début] ; cf. Strabon, *Géographie*, 6, 277).
- Fable 170: “La corneille envoyait au corbeau sa capacité à donner des augures et à prédire l’avenir aux hommes” ([début] ; cf. Aristophane, *Oiseaux*, 609 sq.).
- Fable 286: “La perdrix qui l’avait si bien servi en attirant par ses cris ses congénères pour les lui livrer...” (cf. Arist., *H.A.*, 614 a 10; Élien, *P.A.*, 4, 16).

Tous ces détails réalistes inscrivent le récit dans un cadre naturel, même si les situations sont fictives. On ne peut néanmoins soutenir que le but principal de la fable soit de transmettre un savoir de nature zoologique. Même si elle est en partie didactique, sa fonction vise essentiellement la sphère humaine et invite à une réflexion ou à une action dans le monde des hommes.

Des hommes mis à nu

Aussi, bien que les précisions zoologiques ne soient qu’un support, le choix des animaux comme acteurs privilégiés des fables implique néanmoins un certain rapport entre homme et animal, même si cette relation, comme on l’a vu, n’est pas explicitée dans le récit. Je voudrais suggérer une autre lecture possible du sens de l’animalité dans les fables, qui tient compte à la fois de leur but initial, lequel “n’est pas pédagogique mais *satirique*”, comme le dit Perry (1940 : 395), de leur origine *populaire*, ainsi que de l’étroit parallèle qu’elles suggèrent entre le monde humain et le monde animal, parallèle dont rien n’interdit de penser qu’il exprime une sorte d’identification plutôt qu’un écart métaphorique ou analogique⁽³³⁾. Du reste, quelques fables (comme les fables 76 et 240) mettent clairement sur la voie de cette identification, où la distance analogique est réduite, et qui n’est pas sans évoquer les récits de métamor-

phoses de la mythologie, où les héros ne sont pas figurés par des animaux mais *sont* ces animaux, et qui, pour certaines, trouvent des correspondants dans le recueil de *Métamorphoses* d’Antoninus Liberalis. La fable 240 (‘Prométhée et les hommes’) dit même que les hommes sont originellement des animaux: “Prométhée, selon les instructions de Zeus, avait modelé les hommes et les bêtes. Mais Zeus, constatant que les animaux étaient beaucoup plus nombreux, lui ordonna d’en détruire certains pour les transformer en hommes. Prométhée exécuta cet ordre; en conséquence, ceux des hommes qui n’ont pas reçu d’emblée leur figure ont bien une forme humaine, mais une âme de bête”. La fable, prudemment, réserve cette identification à une partie seulement des hommes: ceux qui n’ont pas été “d’emblée” formés comme des hommes, mais on peut l’étendre au genre entier, ou plutôt c’est un postulat de ce genre, semble-t-il, que suppose constamment la fable. Ainsi on pourrait parler d’une sorte de zoomorphisme des hommes. Si la vérité est dans la bête, c’est dans celle qui est en nous⁽³⁴⁾. La fable insiste en effet sur ce qu’il y a de primitif et d’élémentaire en l’homme. C’est pourquoi, en un sens, toutes les fables ont une dimension primordiale et pré-historique. De fait, les animaux de la fable les plus fréquents sont sur l’axe prédateur/proie, trompeur/dupe. Ce ne sont pas seulement les personnages du traître, du tyran, du roi, du démagogue, du sycophante, etc., qui intéressent les Grecs, mais une morale de survie des faibles et des petits, qui les incite à considérer les hommes comme engagés dans une lutte pour la vie où s’affrontent les faibles et les forts. Ce n’est pas la sagesse animale qui est exemplifiée (“animaux doués de paroles”), ce n’est pas seulement une parodie de ce qui se passe dans le monde humain (“hommes déguisés”), c’est le fond humain qui est souligné: “l’homme est un loup pour l’homme”, sans écart métaphorique.

Dans la fable, l’animal est donc là pour souligner une régression symbolique de l’homme à l’instinctuel. Dans l’homme, c’est-à-dire dans chaque homme, il y a virtuellement tous les animaux. La figure animale est une figuration de notre animalité, de l’animalité ou de la naturalité dont sont empreints nos comportements, réduits à leur plus simple et plus essentielle expression. Chez Ésope, il n’y a

⁽³³⁾ Cf. Fable 245: “la mer prenant la ressemblance d’une femme lui dit: ‘Homme ne t’en prends pas à moi, mais aux vents: car pour ma part je suis telle par ma nature que tu me vois maintenant’ ”.

⁽³⁴⁾ La présence des animaux paraît contribuer à dévaloriser le personnage auquel on s’adresse ou que l’on figure. Plus qu’une dévalorisation, il s’agit en fait d’une réduction des relations individuelles à un noyau dramatique primaire (le plus souvent des rapports de force, pour le pouvoir, la sécurité, la nourriture, etc.) et à une situation paradigmatique et élémentaire. La fable animalière n’est pas seulement un détour métaphorique ou une analogie, mais une représentation littéraire du comportement humain. On peut en retrouver la trace jusque dans les moralités introduites par “ainsi les gens”, “les hommes aussi”, “ce récit vise”, etc.

plus de décalage mais une assimilation fonctionnelle et pratique des animaux et des hommes qui repose sur une homologie des comportements et une équivalence des situations. Les animaux (du moins un petit échantillon d'entre eux) fournissent à la fois des situations superlatives et l'expression littérale de nos pulsions et comportements.

L'ascendance des femmes

À l'appui de cette lecture, on pourrait invoquer le fameux iambe VII (éd. West) de Sémonide d'Amorgos (VII^e-VI^e s.), dit "iambe des femmes" qui évoque la genèse de dix espèces de femmes, à partir d'éléments et surtout d'animaux (Loraux, 1982 : 96-112). Le texte commence ainsi : "Au commencement la divinité fit l'esprit de la femme à part : il fit la première de la truie aux soies épaisses ; tout ce qui se trouve dans sa maison est taché de boue, en désordre, et roule par terre, et elle engraisse, sans se laver, assise dans des vêtements crasseux et des déjections". Et toutes les strophes sont de ce type : "une autre, il la fit de la belette, pénible et misérable espèce, car il n'y a en elle rien de beau, de désirable, ni rien de plaisant ou d'aimable. Elle est folle d'un lit rempli de sexualité, et donne à son compagnon, quand il est là, le mal de mer ; voleuse, elle cause beaucoup de torts à ses voisins et elle consomme souvent des victimes qui n'ont pas encore été consacrées". Les femmes sont créées pour la plupart à partir d'un précurseur ou d'un "patron" animal : la truie, la renarde, la chienne, (la terre), (la mer), la belette, l'ânesse, la jument, la guenon, l'abeille⁽³⁵⁾. Certes, cette "anthropogonie" fonde et définit des caractères psychologiques typiques, ce qui n'est pas le cas dans la fable, comme on l'a vu, du fait de la complexité des situations. Mais l'important se trouve dans l'identification qu'elle établit, par une continuité généalogique, entre les animaux et les hommes. C'est ce qu'évoque la fable 76 de la belette transformée en femme, ou, à l'envers, la fable 240, où il est dit que la fourmi est un ancien laboureur et qui se termine sur ces mots : "pour avoir changé de forme, l'homme n'a pas changé de caractère". Cette assimilation ou naturalisation de l'homme, au prix d'une culturalisation partielle et feinte du milieu animal, affirme l'existence d'une connivence pra-

tique entre les uns et les autres. On peut presque dire, littéralement, que les hommes *sont* des bêtes et non seulement qu'ils se *comportent comme* des bêtes. Et cette assimilation ne se fait pas, dans la fable, à l'instar des iambes éthogénétiques, sous la forme statique d'une identification de caractère, mais bien plutôt par une identification des situations et des comportements. L'homme est donc bien, en quelque sorte, un animal. C'est en cela que la fable peut s'adresser à lui sans médiation et que la compréhension est immédiate.

Conclusion

La fable postule, à un niveau profond, globalement éthologique, l'identité de l'homme et de l'animal qu'elle souligne par le biais d'une animalisation ironique, insolente, de l'homme, à travers des situations dans lesquelles c'est son fond primitif, l'archaïsme de son comportement, dans des conditions principalement agonistiques, qui est imagé, exposé par une *eikôn* qui n'est pas tant fallacieuse que voilée, et qui représente la "réalité" (selon les définitions des rhéteurs).

Du choix que l'on fait entre les trois lectures que nous avons développées dépend la portée que l'on donne aux fables : pédagogie parodique, naturalisme satirique, ou réduction provocatrice de l'homme à ses ressorts élémentaires⁽³⁶⁾. Dès lors, et si l'on veut bien nous suivre jusque là, le caractère métaphorique de la fable s'efface, qui apparaît plutôt comme une façon métonymique - ou mieux encore synecdochique - de figurer l'*éthos* humain, schématisation non pas d'un type humain dans un emblème animal, avec changement de champ sémantique, mais d'une attitude culturelle dans une attitude simplifiée et naturalisée, sans changement d'isotopie, et dans laquelle *phore* animal et thème humain sont en quelque sorte fondus dans un espace sémantique unique. Le rapport entre fable animale et expérience humaine ne serait pas de l'ordre de la comparaison, trope maximal, mais de la synecdoque, trope minimal⁽³⁷⁾ que le groupe Mu (Dubois *et al.*, 1970, p. 102) décrit comme la succession de deux métonymies inverses sans changement d'isotopie (synecdoque généralisante : 'homme fier' donne 'animal qui se pavane' ; puis synecdoque particularisante : 'animal qui se pavane' donne 'paon', ou 'chameau', ou etc.).

⁽³⁵⁾ Cf. Phocylide, *Élégies*, 3 (éd. West). Les femmes naissent de quatre espèces : la chienne, l'abeille, la truie, la jument. Bien que Sémonide dise, à propos de la femme-chienne, qu'elle est *automêtôr* "vraie fille de sa mère", et que "la cavale délicate à la longue crinière enfante...", Loraux (1982, p. 102) considère que, dans l'*iambe* de Sémonide, plane une certaine ambiguïté sur la nature du rapport entre ces animaux et les femmes (filiation, métamorphose ou fabrication) ; dans l'*iambe* de Phocylide, en tout cas, il s'agit clairement de génération.

⁽³⁶⁾ C'est sans doute la profondeur de la critique anthropologique que véhiculent les fables qui vaut à l'Ésope de Plutarque d'être considéré par les Sages comme un "révolutionnaire".

⁽³⁷⁾ L'expression est empruntée à Dupriez (1984, s.v. "métonymie", p. 291).

Néanmoins, il ne s'agit pas tant d'une question d'ordre "générique" que de la question de la communauté animale. Cette interprétation du statut des animaux de la fable permet d'y voir un des espaces de pensée où se manifeste, dans le monde grec, le fantasme de la naturalité foncière de l'homme et de son animalité.

Car une morale peut en cacher une autre : celle que les textes proposent en épilogue ne doit pas nous faire oublier celle que contient le récit fabulaire en tant que tel, et qui est en quelque sorte le postulat du genre. Aussi pourrait-on dire que, si l'interprétation traditionnelle, qui commet l'erreur de

surestimer la place et l'importance de la morale, est anthropologique (la fable ne vise qu'à exhorter l'homme à la sagesse pratique), anthropomorphique (les animaux des fables sont des figures humanisées) et anthropocentrique (les animaux se comportent selon des schémas humains), il est possible de lire la fable comme un discours zoologique (elle parle, littéralement et avec pertinence, des caractères animaux), zoomorphique (les hommes se comportent selon des schémas animaux ou bestiaux) et zoocentrique (les hommes sont au fond des sortes d'animaux, et c'est l'animal qui sert de révélateur à l'homme et non l'inverse).

Annexe

Traductions

- ARCHILOQUE (éd. et trad. par Lasserre F. et Bonnard A., 1968).– *Les fragments d'Archiloque*. Paris : Les Belles-Lettres.
- ARISTOPHANE (trad. par, Van Daele H., 1948).– *Guêpes*. Paris : Les Belles-Lettres.
- ARISTOPHANE (trad. par Van Daele H., 1928).– *Oiseaux*. Paris : Les Belles-Lettres.
- ARISTOTE (éd. et trad. par Hardy J., 1977).– *Poétique*. Paris : Les Belles-Lettres.
- ARISTOTE (éd. et trad. par Dufour M., 1932).– *Rhétorique*. Paris : Les Belles-Lettres.
- ARISTOTE (trad. par Louis P., 1969).– *Histoire des Animaux*. Paris : Les Belles-Lettres.
- CALLIMAQUE (trad. par Pfeiffer R.).– *Hymnes*. Cambridge : Harvard University Press.
- ÉLIEN, (éd. par Hercher R., 1864).– *Claudii Aeliani De Natura Animalium libri*. XVII, vol. 1. Leipzig : Teubner.
- ÉLIEN (trad. par Zucker A., 2001-2002).– *Personnalité des Animaux*. Paris : Les Belles-Lettres.
- HÉSIODE, (éd. et trad. par Mazon P., 1928).– *Théogonie. Travaux et Jours*. Paris : Les Belles-Lettres.
- HORACE (trad. par Villeneuve F., 1935).– *Épîtres*. Paris : Les Belles-Lettres.
- HORAPOLLON (éd. et trad. par Boas G., 1993).– *The Hieroglyphics of Horapollo*. Princeton : Princeton University Press.
- LIBERALIS A. (trad. par Papathomoloupos M.).– *Métamorphoses*. Paris : Les Belles-Lettres.
- LUCRÈCE (trad. par Ernout A., 1920-1937).– *De Natura Rerum*. Paris : Les Belles-Lettres.
- OPPIEN (trad. par Mayr A., 1963).– *De la chasse*.
- PLATON (trad. par, Robin L., 1960).– *Phédon*. Paris : Les Belles-Lettres.
- PLATON (trad. par Croiset A., 1949).– *Gorgias*. Paris : Les Belles-Lettres.
- PHOCYLIDE (éd. par West M. L., 1978).– *Theognidis et Phocylidis fragmenta et adespotata quaedam gnomica*. Berlin-New York : de Gruyter.
- PLINE (trad. par Ernout A., 1940-1957).– *Histoire Naturelle*. Paris : Les Belles-Lettres.
- PLUTARQUE (éd. et trad. par Défradas J., 1954).– *Banquet des Sept Sages*. Paris : Les Belles-Lettres.
- QUINTILIAN (éd. et trad. par Russel D., 2001).– *Institutiones oratoriae*. Cambridge : Harvard University Press.
- SÉMONIDE (éd. par West M. L., 1992).– *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, II. Oxford : Clarendon.
- STRABON (trad. par Aujac G., 1966-1989).– *Géographie*. Paris : Les Belles-Lettres.
-

Bibliographie

- BIDEAUX M. (éd.), 1992.— *Fables et fabulistes: variations autour de La Fontaine* (Journées d'études organisées par le centre interdisciplinaire d'études sur la Renaissance, Université P. Valéry III, 7-8 Fév. 1992). Mont-de-Marsan : Éditions Interuniversitaires.
- CHAMBRY E. (éd.), 1925-1926.— *Æsopi Fabulae*. Paris : Belles Lettres.
- DÉTIENNE M., 1981.— *L'invention de la mythologie*. Paris : Gallimard.
- VAN DIJK J. G. M., 1997.— *Ainoi, Logoi, Muthoi, Fables in Archaic, Classical and Hellenic Greek Literature*. Leiden : Brill (= *Mnemosyne*, sup. 166).
- DUBOIS J., EDELINE F., KLINKENBERG J. M., MINGUET P., PIRE F. et TRINON H., 1970.— *Rhétorique générale*. Paris : Larousse.
- DUPRIEZ B., 1984.— *Gradus. Les procédés littéraires*. Paris : 10/18.
- GRIMM J., 1834.— *Rheinhardt Fuchs*. Berlin : Reiner.
- HAUSRATH A., 1890.— *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (R.E.). Stuttgart : Pauly-Wissowa, VI, 2, p. 1704-1736.
- HERTZBERG G. F., 1846.— *Über den Begriff der Fabel und ihre historische Entwicklung bei den Griechen, Anhang zur Übersetzung des Babrios*. Halle : G. E. M. Pfeffer.
- JEDRKIEWICZ S., 1989.— *Sapere e paradosso nell'Antichità: Esopo e la favola*. Roma : Ateneo.
- KARADAGLI T., 1981.— *Fabel und Ainos, Studien zur griechischen Fabel, Beiträge zur klassischen Philologie*, 135. Königstein : Hain.
- KELLER O., 1905.— Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel, *Jahrbuch für philologisches*, Supplément IV : 307-418.
- LA FONTAINE (P. Pilon, R. Groos et J. Schiffrin eds.), rééd. 1959.— *Fables, Contes et nouvelles*. Paris : Gallimard, Pléiade.
- LESSING G. E., 1759.— *Abhandlungen über die Fabel*, [Teil 1 : *Von dem Wesen der Fabel*]. Berlin : C. F. Voss.
- LEUTSCH E. L. A. et SCHNEIDEWIN F. G., 1839-1851.— *Corpus Paroemiographorum*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOAYZA D., 1995.— *Ésope, Fables* (trad.). Paris : Flammarion G. F.
- LORAUX N., 1982.— *Les enfants d'Athéna*. Paris : Maspéro.
- MAINOLDI MARELLI C., 1984.— *L'image du chien et du loup en Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Paris : Ophrys.
- MACDONALD et GARRETT, 1995.— *Guide complet des mammifères de France et d'Europe*. Lausanne : Delachaux et Nieslé.
- NØJGAARD M., 1964-1967.— *La Fable antique*, 2 tomes. Copenhague : A. Busck.
- PERRY B. E., 1940.— Origins of the Epimythium. *Transactions of the American Philological Association*, 71 : 391-419.
- PERRY B. E., 1952.— *Aesopica. A serie of texts relating to Æsop*. Urbana-Illinois : Ben Edwin Urbana University of Illinois Press.
- RODRIGUEZ ADRADOS F., 1978-1987.— *Historia de la fábula greco-latina*, t. I-III. Madrid : Ed. de la Universidad Complutense.
- RODRIGUEZ ADRADOS F. (éd.), 1984.— *La Fable. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXX. Vandœuvres : Fondation Hardt.
- SPENGLER L., 1848-1885.— *Rhetores Graeci*, I-III. Leipzig : Teubner.
- WIENERT W., 1925.— *Die Typen der griechisch-römischen Fabel*. Helsinki : Suomalainen tiedeakademia.
- ZIOLKOWSKI J.-M., 1990.— Teaching animals. *Bestia, Yearbook of the beast-fable-society*, 2 : 30-40.
-