Walter Moser
Universidade de Montréal

La Fable Apprivoisée
La Réécriture des «Discours Absurdes» par les Lumières

> To secure rational control of the world, reliable knowledge of the past and freedom from the pervasive domination of myth.
>
> Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*[1]

I. Introduction

Comment produire une nouveauté historique, comment construire et préserver une altérité culturelle? Comment s'affirmer différent et nouveau par rapport à ce qui existe déjà? Voilà, au niveau le plus général, la question que je propose d'aborder ici.

Voici d'entrée de jeu et au même niveau de généralité, une hypothèse de travail indiquant l'orientation des réponses que cette étude devrait me permettre d'apporter: dans les domaines historique et culturel la nouveauté et l'altérité ne sont jamais des commencements absolus, comme le voudraient les avants-gardes et une certaine conception de la modernité. Loin d'éviter toute contamination, toute complicité, tout compromis avec le vieux et le même, elles y jettent des racines profondes et s'en alimentent vitalement. Je propose de penser et d'analyser leur élaboration comme une dialectique entre réutilisation et innovation. Cependant, les chemins de cette dialectique sont multiples et doivent être retracés cas par cas dans les données concrètes d'un objet spécifique.

Le 18e siècle nous offre plusieurs ensembles de textes auxquels s'applique la question générale que je viens d'esquisser. Le projet des Lumières qui postule une nouveauté, une modernité historique à construire par un travail consistant à se dissocier des «temps obscurs» du passé nous offre un champ d'exploration particulièrementt riche. Installant ainsi la question dans les paramètres du projet des Lumières, je propose maintenant de rétrécir progressivement sa portée générale en concrétisant son lieu d'application au fur et à mesure que le contexte historique se précise.

Le projet des Lumières est animé par une volonté toute moderne de se détacher du passé, de dépasser les erreurs des «premiers temps» (qu'on les appelle «préjugés», «superstitions», «absurdités», «chimères» ou autorité non légitimée par la raison critique) et d'entrer dans une nouveauté historique qui s'articulerait comme une rupture avec les choses passées. Dans la mesure où cette nouveauté avançait sous les

drapeaux de la rationalité analytique et critique comme mode de fonctionnement discursif, elle se constituait par le rejet, la négation sinon la destruction des discours attribués à l'irrationalité. Dans une espèce de topologie des discours, ceux-ci étaient en général situés à distance, soit loin dans l'espace (comme une altérité culturelle), soit loin dans le temps (comme une différence historique).

Je me concentrerai ici sur un type de discours autre que les auteurs des Lumières appelaient la fable ou les fables[2] et que nous appelons aujourd'hui le mythe, au sens anthropologique du terme. «Fable» est un terme collectif qui se réfère à toutes sortes de récits non-véridiques; son unité n'apparaît que dans l'opposition à «histoire» en tant que récit vrai. Voici la définition proposée dans L'*Encyclopédie*:

> FABLE, s.f. (LA) Myth. Nom collectif sans pluriel, qui renferme l'histoire théologique, l'histoire fabuleuse, l'histoire poétique, et pour le dire en un mot, toutes les fables de la théologie payenne.[3]

La fable est un type de discours qui dérange, et les philosophes des Lumières ne s'y intéressent en général que pour en dénoncer, voire effacer, ou du moins maîtriser la différence. Elle est présentée comme appartenant soit aux anciens, soit aux primitifs et relevant d'un état de développement culturel que les «peuples policés» ont dépassé grâce au progrès des Lumières. On aborde donc les fables à partir d'une position de postérité historique et de supériorité épistémique. Voici une déclaration à cet effet qui se trouve au début d'un des traités les plus réputés sur les fables au 18e siècle:

> La vérité a enfin triomphé de l'erreur, et s'il se trouve encore parmi des Nations grossières et ignorantes quelques restes des anciennes superstitions, ce n'est pas la Religion qui les autorise, elles ont même disparu à mesure que le monde est devenu plus éclairé.[4]

Dans cette déclaration l'abbé Banier adopte triomphalement ce qu'on pourrait appeler l'idéologie des Lumières. Ce n'est qu'après avoir ainsi défini le lieu épistémique et la position historico-culturelle à partir desquels il abordera son objet, qu'il se tourne vers les fables. Cette définition du lieu d'énonciation de son discours de mythologue éclairé comporte nécessairement une dévalorisation, une condamnation de son objet d'étude. S'intéresser à un objet tout en le rejetant, discréditer cet objet avant de l'étudier — voilà l'espèce d'ambivalence qui détermine, à peu de nuances près, l'attitude d'un grand nombre de mythologues des Lumières.

Cette ambivalence est thématisée dès le début de l'essai «De l'origine des fables» de Fontenelle:

> On nous a si fort accoutumés pendant notre enfance aux fables des Grecs, que quand nous sommes en état de raisonner, nous ne nous avisons plus de les trouver aussi étonnantes qu'elles le sont. Mais si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, il ne se peut qu'on ne soit épouvanté de voir toute l'ancienne histoire d'un peuple, qui n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités.

> Serait-il possible qu'on eût donné tout cela pour vrai? à quel dessein nous l'aurait-on donné pour faux? quel aurait été cet amour des hommes pour des faussetés manifestes et ridicules, et pourquoi ne durerait-il plus? car les fables des Grecs n'étaient pas comme nos romans qu'on nous donne pour ce qu'ils sont, et non pas pour des histoires; il n'y a point d'autres histoires anciennes que les fables. Eclaircissons, s'il se peut, cette matière; étudions l'esprit humain dans une de ses plus étranges production: c'est là bien souvent qu'il se donne le mieux à connaître.[5]

Encore une fois, l'objet «fable» ne saurait être abordé sans être discrédité au préalable. Encore une fois, l'intérêt pour les fables ne se légitime que par son insertion dans le grand projet des Lumières: «Éclaircissons, s'il se peut, cette matière.» Si chez l'abbé Banier, la fable doit être ramenée, pour ne pas dire réduite à des vérités historiques qu'elle est censée contenir, chez Fontenelle l'étude des fables doit jeter des lumières sur «l'esprit humain» tout court, elle aura donc un intérêt philosophique. Dans les deux cas, l'étude d'un objet suspect à cause de sa différence discursive et culturelle requiert des précautions et demande par conséquent à être justifiée.

Les quelques citations que je viens de faire ici en guise d'introduction au discours éclairé sur les fables comportent déjà un nombre suffisant d'éléments définitoires pour nous permettre de systématiser, dans une première approche, leur objet commun, la fable.

La fable est	elle est reliée à
– un récit faux et chimérique	mensonge, erreur
– dépourvue d'organisation interne	désordre
– privée de sens	absurdité
– opposée à la vraie religion	idolâtrie, superstition
– un instrument de manipulation	abus de pouvoir

Un objet assez complexe, mais déjà bien caractérisé, émerge de la sorte de ce premier contact avec les textes du 18e siècle. Il est défini à la fois sur le plan épistémique (véridiction et référentialité), logique (cohérence interne), herméneutique (sens), religieux (christianisme) et pragmatique (utilisation dans un rapport de pouvoir). L'ensemble de ces prédicats établit, on se saurait plus clairement, la négativité des fables pour les auteurs des Lumières. Or, comment se fait-il que ces auteurs ne rejettent pas d'emblée et définitivement cette altérité discursive? Pourquoi s'y intéressent-ils quand même?

Avant d'examiner trois réponses spécifiques apportées par des auteurs du 18e siècle, essayons encore une fois de procéder de manière systématique. Etant donné l'altérité négative dont est frappé l'objet «fable», on peut en principe, et encore une fois très schématiquement, distinguer trois attitudes à son égard:

1. Le rejeter en le censurant et le tenir en-dehors du champ des discours véridiques et bien formés des Lumières — que ce soit en tant que pratique ou objet à examiner.

2. L'approprier et l'assimiler par divers procédés.
3. L'adopter et se laisser happer par sa différence.

La troisième attitude est extrêmement difficile à documenter puisqu'elle a justement pour effet de faire sortir les sujets qui l'adoptent du discours qui permettrait de retracer leur aventure. Elle produit quelque chose comme le silence de Rimbaud ou, de manière moins radicale, l'introduction de discours radicalement autres dans notre rationalité. C'est le cas par exemple des différents mouvements primitivistes, des appels à l'irrationnel comme authenticité, des valorisations de la cruauté, de la violence, bref des stratégies radicales de la *Kulturkritik*.

Les deux premières attitudes sont moins faciles à dissocier que leurs partisans ne l'admettent, puisqu'elles visent toutes deux en dernière instance la disparition de l'altérité et ne divergent que sur les moyens pour y arriver. Comme nous avons déjà pu l'observer, elles coexistent et se superposent souvent dans le même texte. Voilà pourquoi il est indiqué de les traiter comme des positions complémentaires. Elles coopèrent effectivement en vue d'un objectif commun qui consiste à faire triompher la cause de la rationalité des Lumières. Mais sur le plan de la logique de chaque texte, cette complémentarité crée des difficultés et se manifeste souvent sur le mode de la contradiction ou du moins de l'ambivalence.

En fait, au niveau des déclarations et des prises de positions idéologiques, on trouve, maintes fois documenté, le rejet inconditionnel de la fable en tant qu'absurdité, chimère, ignorance, barbarie, grossièreté, erreur, mensonge, etc., Mais ce n'est pas là toute l'histoire, au contraire, ce n'est souvent que le préambule à une étude qui traite des fables avec intérêt, voire fascination. Au niveau du maniement concret des matériaux fabuleux, du différend discursif qui oppose rationalité et irrationalité, on observe des formes d'interaction conflictuelle qui ne permettent plus de tracer une ligne de partage aussi nette que le discours officiel des Lumières souhaiterait pouvoir le faire.

Ici le détour par deux études récentes sur le mythe au 18e siècle nous permettra de préciser l'enjeu de cette interaction conflictuelle. Ces deux études — la première est de Jean Starobinski[6] et la seconde de Hans-Robert Jauss[7] — rappellent une distinction importante à faire.

D'une part, le terme «fable» désignait une pratique, ou une espèce de fréquentation de la matière mythique. Cette pratique est responsable de la familiarité avec les mythes païens dont parle Fontenelle. C'est que, dans la culture profane du 18e siècle, le maniement des figures et récits mythiques constituait un fait culturel important, du moins dans le «registre 'élevé' ou 'noble' de l'expression.»[8] Certes, la matière mythique n'avait pas valeur de vérité, elle représentait un répertoire de figures, récits, images ayant une fonction plutôt marginale d'ornement et de divertissement, mais pouvant, comme matériaux disponibles, être mobilisés pour assumer des fonctions plus importantes comme celle d'articuler une résistance, une critique, une révolte.

D'autre part, on désignait par le terme «mythologie» un discours du savoir et de l'interprétation qui avait les fables comme objet. Cette opération cognitive avait un

statut métadiscursif par rapport aux fables, dans la mesure où il consistait justement à défaire leur «absurdité» à partir d'une position de supériorité épistémique.

Starobinski et Jauss montrent tous deux comment le traitement mythologique des fables traverse, au courant du 18e siècle, des phases qui vont du rejet total vers une réhabilitation. Ce serait donc dans la continuité même d'une vaste opération de démythification que, par un retour qui ne manque pas d'ironie, la pratique mythique aurait trouvé, vers la fin du siècle, de nouvelles légitimations. Dans une perspective génétique elle permettait de comprendre les commencements de l'histoire, en même temps qu'elle trouvait une nouvelle pertinence culturelle dans le projet romantique d'une nouvelle mythologie[9].

Ainsi, Starobinski et Jauss nous permettent de retracer les grandes lignes de cette évolution et de reconnaître les articulations principales de la question de la «fable» au 18e siècle. Ils laissent bien entendre que ces articulations produisent des tensions et connaissent des zones troubles[10]. Si leurs travaux se concentrent sur ces articulations, j'essaierai plutôt de faire la lumière sur une de ces zones troubles. Il s'agira de montrer que, de manière non pas accidentelle mais constitutive, la pratique des textes participant du projet mythologique des Lumières ne réussissent pas à tenir la promesse de leur propre programme.

Un aspect capital de ce programme consiste justement à distinguer et à séparer «fable» et «mythologie», c'est-à-dire une pratique discursive monstrueuse et une autre pratique discursive qui a pour mandat de maîtriser la première en en faisant son objet à connaître. Il s'agissait donc d'apprivoiser la fable en s'installant dans la sécurité d'un métadiscours, en mentionnant l'objet tout en évitant d'en faire usage.

Or, cette relation cognitive d'assimilation comporte une relation agonistique qui met face à face deux pratiques discursives incompatibles. Ce conflit, pour être joué, exige un minimum de contact entre les adversaires. Il y a, comme on le dit dans le jargon militaire, engagement entre les ennemis. Il s'avère qu'on ne saurait combattre un autre discours sans se compromettre avec lui, sans se laisser prendre à son jeu. En termes plus techniques cela veut dire que le métadiscours ne réussit pas à tenir à distance le discours objet, la mention de l'autre discours comporte une part d'usage.

A des degrés variés, les mythologues du 18e siècle sont donc pris dans cette tension entre la volonté de se dissocier de l'irrationalité, de faire triompher la rationalité de leur discours, et l'obligation sinon la tentation d'engager un corps à corps discursif avec cette autre qu'est la fable. C'est ce que j'aimerais maintenant examiner dans trois textes représentant des stratégies différentes — souvent conflictuelles entre elles — à l'intérieur d'une même lutte contre cet «amas de chimères» que sont les fables aux yeux des philosophes éclairés: Fontenelle, «De l'origine des fables», L'abbé Banier, *La mythologie et les Fables expliquées par l'histoire* et Court de Gébelin, *Monde primitif analisé et comparé avec le monde moderne*.

II. Fontenelle: De l'origine des fables

Fontenelle ne semble avoir que du mépris et de la désapprobation pour tout ce qui est fable, et pourtant il s'intéresse sérieusement — c'est-à-dire en tant que philosophe — à l'origine des fables.

A travers tout son texte, il ne cesse de frapper la fable de l'anathème de prédicats hautement négatifs et réprobateurs. Ainsi qualifiera-t-il son objet d'études par des expressions telles que

- «amas de chimères, de rêveries et d'absurdités» (388)
- «l'ignorance et la barbarie» (388)
- «ces fausses imaginations» (392)
- «une philosophie chimérique» (393)
- «les erreurs de l'esprit humain» (398)

Pourquoi étudier un objet marqué d'une valorisation si négative? En fait, la fable ne mérite pas vraiment l'intérêt du philosophe, elle n'est que le moyen pour atteindre autre chose. Fontenelle justifie son intérêt pour les fables en leur attribuant la fonction de donner accès à un objet bien plus important et plus noble dont les fables ne sont que les manifestations négatives: l'esprit humain: «Ne cherchons donc autre chose dans les fables, que l'histoire des erreurs de l'esprit humain» (398). Dans une réflexion «Sur l'Histoire», où il reprend largement les arguments de son «De l'origine des fables», il élabore:

> L'esprit humain est moins capable d'errer, dès qu'il sait et à quel point et en combien de manières il en est capable, et jamais il ne peut trop étudier l'histoire de ses égaremens.
>
> Ce n'est pas une science de s'être rempli la tête de toutes les extravagances de Phéniciens et des Grecs; mais c'en est une de savoir ce qui a conduit les Phéniciens et les Grecs à ces extravagances[11].

Etudier les fables pour elles-mêmes est une activité rejetée comme non-scientifique, mais leur attribuer une fonction instrumentale dans l'exploration de l'esprit humain dont elles sont les produits, voilà une activité jugée digne d'un philosophe des Lumières. C'est aussi déplacer l'objet de l'histoire à la philosophie, un type de connaissance que Fontenelle juge être bien supérieur. Fontenelle ne cherche pas à connaître les faits et événements historiques, mais les lois immuables de l'esprit humain, pas les accidents historiques mais les principes de la nature humaine, pas la diversité des humains mais l'unité de l'Homme[12]. C'est ainsi que l'étude de l'objet méprisable se trouve justifiée par son renvoi à un objectif supérieur et plus noble.

Expliquer les fables en restituant le récit de leur origine devient alors une activité qui contribue à la démythification du monde tout en faisant avancer les connaissances sur l'esprit humain, c'est-à-dire l'épopée des Lumières. Pouvoir expliquer «ce qui a poussé les fables à ce haut degré d'absurdités où elles sont arrivées» (394), c'est déjà contribuer à dissiper ces absurdités. L'enquête *sur* l'esprit humain, par le biais d'un

examen de ses produits chimériques et de ses égarements, accélère la marche *de* l'esprit humain vers des lumières de plus en plus grandes.

Comme la plupart des mythologues du 18e siècle, Fontenelle ramène la variété des fables à une cause unique. C'est dire qu'il vise la cause profonde du phénomène «fable» au-delà de ses multiples causes contingentes:

> Je l'[l'origine des fables] attribue à l'ignorance des premiers hommes. (395)
>
> La même ignorance a produit à peu près les mêmes effets chez tous les peuples. C'est par cette raison qu'il n'y en a aucun dont l'histoire ne commence par des fables. (396)

L'ambition de se situer au niveau de la plus grande généralité et de l'unité des causes profondes tout en les concrétisant dans la figure de l'origine oblige Fontenelle à avoir recours, à son tour, à un type de récit qu'on pourrait qualifier de mythique. Il situe cette origine en fait dans un *in illo tempore* mythique qu'il identifie par des syntagmes très fréquents et figés dans les discours des Lumières. Sur le *continuum* de la chronologie historique, ces syntagmes servent à caractériser le point de départ négatif, qui se situe à l'extrémité opposée aux Lumières, point d'arrivée positif:

- «les premiers hommes»
- «les siècles grossiers»
- «les premiers siècles du monde»

Il est intéressant d'observer que le sujet narratif que ce discours mythologique met en scène est indifféremment «les premiers hommes» ou «nous». Ce glissement peut paraître surprenant; il s'explique cependant par la généralité visée qui est la nature humaine comme instance atemporelle, métaphysique. Elle agit de la même manière dans les deux sujets. A son niveau de généralité, il n'y a pas de différence entre les temps mythiques et l'actualité historique, puisqu'il s'agit toujours de la même actualité de la nature humaine. Le «nous» énonciateur a quand même aussi un effet d'actualisation du contenu propositionnel, même s'il désigne l'humain en général. Toutefois, l'esprit humain est engagé dans un cheminement — appelé progrès, perfectionnement, éclaircissement, etc. — qui lui permet aujourd'hui de pénétrer et de défaire les erreurs fabuleuses qu'il a lui-même produites dans le passé.

Fontenelle ne se contente pas d'identifier l'ignorance comme le principe générateur des fables. Il s'intéresse plus concrètement aux mécanismes permettant de comprendre la massive production de fables pas «les premiers hommes». Il s'agit de mécanismes psychologiques

> Quand nous racontons quelque chose de surprenant, notre imagination s'échauffe sur son objet, et se porte d'elle-même à l'agrandir et à y ajouter ce qui y manquerait pour le rendre tout-à-fait merveilleux. (389)

puis aussi de mécanismes psycho-sociaux

> De plus on est flatté des sentimens de surprise et d'admiration que l'on cause à ses auditeurs; et on est bien aise de les augmenter encore, parce qu'il semble qu'il en revient je ne sais quoi à notre vanité. (389)

S'y ajoute un penchant naturel à la spéculation, une curiosité philosophique qui serait innée, même si, dans les premiers temps elle ne donne lieu qu'à des systèmes faux et fabuleux:

> Il y a eu de la philosophie même dans ces siècles grossiers, et elle a beaucoup servi à la naissance des fables. Les hommes qui ont un peu plus de génie que les autres, sont naturellement portés à rechercher la cause de ce qu'ils voient. (389)

Finalement Fontenelle a recours, pour expliquer l'importance des fables, à «l'agrément», une forme de principe du plaisir:

> Les hommes ont toujours de l'inclination pour ces sortes d'histoires. Elles ont le double agrément, et de frapper l'esprit par quelque trait merveilleux, et de satisfaire la curiosité par la raison apparente qu'elles rendent de quelque effet naturel et fort connu. (394)

N'oublions pas que toutes ces raisons sont invoquées pour expliquer l'émergence et l'existence d'un type de discours perçu comme étant contraire aux principes de la raison. Elle font partie d'une opération de réappropriation rationnelle.

«Jusqu'ici les premiers hommes ont donné naissance aux fables, sans qu'il y ait, pour ainsi dire, de leur faute» (391). Les mécanismes de la nature humaine produisent les fables en quelque sorte dans un état d'innocence. Mais au-delà de ce moment de production originaire, interviennent des facteurs qui aggravent la fausseté et l'absurdité de ces récits merveilleux. Il s'agit de facteurs historiques, dus aux accidents de la transmission orale, aux aléas de la traduction, aux quiproquos langagiers, à la confusion des noms, etc. Ils ont pour effet de déformer, disperser et mélanger les fables originelles et de rendre leur compréhension d'autant plus difficile. Cette transmission impropre et défigurante a pour effet d'augmenter l'aspect chaotique (manque d'ordre, de cohérence interne) et absurde (absence de sens) des fables.

Il en découle une conséquence qui reste implicite chez Fontenelle: plus les fables sont reculées dans le temps, donc de production originelle, plus elles sont acceptables, comme des documents d'un état d'ignorance premier. Plus elles sont récentes, cependant, plus elles deviennent contraires à la saine raison et tombent sous une valorisation négative. Heureusement, comme le constate Fontenelle avec l'optimisme officiel des Lumières, la production de fables diminue au fur et à mesure que l'esprit humain s'éclaire:

> L'ignorance diminua peu à peu, et par conséquent on vit moins de prodiges, on fit moins de faux systèmes de philosophie, les histoires furent moins fabuleuses.
>
> Alors il ne paraît plus de nouvelles fables; on se contente seulement de conserver les anciennes. (398)

En concluant sur Fontenelle, on constate qu'il ne s'intéresse aux fables que par voie indirecte. Comme il discrédite tout intérêt pour les fables en tant que telles, il se

voit dans l'obligation de justifier son propre travail sur cet objet: il en fait un objet intermédiaire, instrumental qui donne accès à la connaissance philosophique des principes de l'esprit humain. Il traite les fables comme des documents préhistoriques qui permettent d'analyser l'esprit humain dans ses erreurs passées, cette analyse effectuant justement le dépassement de ces erreurs.

Afin de dépasser ces erreurs, il faut donc les retraverser, les explorer en quelque sorte de l'intérieur. En les investissant d'une rationalité explicative, il devient possible d'en neutraliser les effets négatifs, puisque l'exploration des causes de l'erreur donne accès à la vérité. C'est ainsi que le philosophe des Lumières n'affirme pas seulement sa supériorité épistémique, mais il participe en même temps à la conquête cognitive des temps historiquement reculés en y faisant pénétrer ses «lumières». Mais cette «victoire» sur les fables, et sur la culture primitive qu'elles représentent, n'aura pas été possible sans une interaction concrète et active avec elles. Au-delà de leur rejet méprisant, il aura fallu les reconnaître comme vis-à-vis discursifs, comme autre production du même esprit humain, dont on ne se détache qu'en s'engageant avec elle. Ainsi, paradoxalement, Fontenelle a été obligé d'accorder une place importante dans sa propre pratique discursive à ce qu'il entend en exclure. Il a été amené à établir une interaction intense avec un objet qu'il souhaite tenir à distance. Tout en travaillant à effacer négativité et altérité de la fable, il lui a cédé du terrain à l'intérieur de son propre discours.

III. L'abbé Banier: l'explication historique des fables

La mythologie et les Fables expliquées par l'histoire de l'abbé Banier acquiert vite le statut d'un classique de la mythologie des Lumières. L'ouvrage date de 1710, quand il parut en 2 volumes. Cette édition fut augmentée d'un volume en 1715. En 1742 une nouvelle édition vit le jour chez Briasson à Paris. Nous nous référons ici à la nouvelle édition en 8 volumes, chez Briasson, de 1764.

Cet ouvrage représente une des deux principales options pour une explication rationnelle des fables: l'explication historique. L'autre étant l'interprétation allégorique dont il sera question plus loin.

Par rapport au petit traité de Fontenelle, le lecteur est frappé par le volume impressionnant de l'ouvrage de l'abbé Banier. C'est que l'explication historique des fables est devenue pour lui l'occasion de constituer une collection très complète des fables de plusieurs traditions. Plus que Fontenelle, qui travaille avec quelques exemples ponctuels, l'abbé Banier s'est senti obligé non seulement d'identifier le répertoire des fables mais aussi de les citer et, en quelque sorte, réciter. Il ne fait pas seulement mention, mais aussi usage des fables sous forme d'une réécriture *in extenso*. En plus d'offrir une explication, son ouvrage est donc d'abord un recueil de fables. En les réaffirmant de la sorte, il assure leur transmission et préservation.

En fait, la démarche de l'abbé Banier prévoit dans un premier temps la présentation de la fable qui est à expliquer; il doit commencer par rendre son objet d'étude

textuellement présent. Voici, à titre d'exemple, comment il expose sa manière de procéder au sujet de la Fable de Méduse et des Gorgones:

> Je vais commencer par exposer ce qu'on trouve dans les Poëtes, puis je rapporterai ce qu'en ont dit les Historiens et les Mythologues, et je finirai ce Chapitre par l'explication de cette fable (vol. VI, p. 171).

Ce n'est donc qu'après avoir «exposé» la matière de la fable, rapporté les commentaires antérieurs, qu'il propose sa propre explication. Son explication des fables devient ainsi avant toute chose un recueil de fables. En commençant par réaffirmer la fable dans sa reproduction, il prête la parole à ce discours autre à l'intérieur même de son ouvrage *sur* ce discours. Dans un deuxième temps seulement il procède à sa réappropriation par un schéma d'explication rationnel qu'il appelle «explication historique».

De manière générale, la fable paraît moins suspecte, moins monstrueuse et absurde à l'abbé Banier qu'à Fontenelle. Il semble en avoir moins peur, et va jusqu'à lui reconnaître l'importance d'une tradition culturelle bien établie, même si, pour commencer, il prend la précaution de déclarer ses couleurs d'homme des Lumières dans une phrase concessive:

> Quoique nous ne soyons plus dans ces siècles malheureux, où l'Univers presqu'entier étoit plongé dans les ténèbres de l'Idolatrie, on ne peut gueres se dispenser de savoir l'Histoire des Dieux et les Fables du Paganisme; et la Mythologie (...) fait une partie trop considérable des Belles-Lettres pour qu'on puisse la négliger (I, p. V)

Cette attitude presque apologétique à l'égard des fables en tant que partie intégrante du patrimoine culturel contemporain reconnaît la survie stabilisée des matériaux mythiques dans la culture séculaire du 18e siècle[13]. Dans l'article de l'*Encyclopédie* sur «Mythologie», le chevalier de Jaucourt est sans équivoque à ce sujet:

> Les gens du monde, ceux mêmes qui se montrent les moins curieux de l'amour des Sciences, sont obligés de s'initier dans celle de la Mythologie, parce qu'elle est devenue d'un usage si fréquent dans nos conversations, que quiconque en ignore les élémens, doit craindre de passer pour être dépourvu des lumieres les plus ordinaires à une éducation commune[14].

Certes l'argument, d'épistémique et de moral qu'il est chez Fontenelle, devient ici pragmatique. Mais il n'en indique pas moins une attitude plus positive à l'égard de cette survivance dans le siècle éclairé d'une tradition qui remonte aux siècles ignorants et grossiers[15]. Evidemment, cet usage pour des fins d'identification socio-culturelle d'une classe sociale du 18e siècle représente à son tour une réappropriation des fables et implique un détournement de leur finalité première.

L'explication historique des fables par l'abbé Banier n'en propose pas moins une réduction de ce que la fable a de chimérique à un fond de vérité historique qu'elle contiendrait. Elle participe donc de la grande opération des Lumières qui consiste à

neutraliser et effacer les discours de l'irrationalité en les traduisant en un discours rationnel, appelé ici «explication historique». Afin d'assurer le bon fonctionnement de son explication, l'abbé Banier doit commencer par postuler, sinon statuer que, à l'origine de toute fable, il y a un fait historique qui, par définition, est réel et vrai:

> Mais lorsqu'on vient à considérer que les Fables ne sont pas de pures fictions, comme je le prouve au commencement de cet ouvrage, qu'elles ont un rapport réel avec l'Histoire des premiers siècles (...) alors la Mythologie devient un objet plus important, et en même temps plus digne de notre curiosité. (I, P. VI)

Voilà que, comme par un coup de baguette magique, puisque par pur postulat, la fable est déjà à moitié réhabilitée. L'enjeu de l'opération est désormais de nature épistémique: un type de récit qui paraissait purement fictionnel, merveilleux et, par conséquent, mensonger puisqu'il peut faire des affirmations arbitraires par rapport à la réalité des choses, traverse la cloison conceptuelle qui le séparait de l'histoire vraie, de l'Histoire tout court. La fable, terme opposé à «histoire», se trouve de nouveau connectée avec la vérité historique.

Il faudra encore montrer — ou «prouver» comme aime à dire l'abbé Banier — que cette conversion s'applique aux objets concrets et qu'on peut en déduire une démarche raisonnée à l'usage des mythologues. Au niveau de la réception des fables, il faut développer une méthode d'interprétation qui permette dans chaque cas de reconvertir en Histoire ce qui paraît n'être que fable. Il faut que ce fond de vérité historique résidant en chaque fable soit récupérable à travers et malgré les déformations fabuleuses qu'il a subies: «C'est ce fond d'Histoire, caché sous l'enveloppe de la Fable, qui fut le principal objet de mes recherches. (I, P. VI)

Nous touchons ici au noyau théorique de l'explication historique des fables. Il en découle, en ligne directe, une hypothèse de travail pour l'abbé Banier:

> Mon dessein dans cet Ouvrage est de prouver que malgré tous les ornements qui accompagnent les Fables, il n'est pas difficile de voir qu'elles renferment une partie de l'Histoire des premiers temps, et que l'Allégorie et la Morale n'ont pas été le premier objet de ceux qui les ont inventées. (I, P. X)

Il s'agira de mettre à jour le fond de vérité qui est caché, renfermé dans une enveloppe, sous des ornements trompeurs. On trouve dans ces formulations la configuration la plus traditionnelle de la question de l'alétheia, en tant que dévoilement de la vérité. Le texte de la fable est alors pensé comme structuré de manière topologique. Il est constitué d'au moins deux strates:

profond	vs	superficiel
intérieur	vs	extérieur

ce qui correspond à l'opposition

vérité historique	vs	ornements fabuleux

La vérité historique se trouve à l'intérieur, en profondeur, sous un extérieur, des effets de surface déformants. Si on ajoute à cette topologie rudimentaire une

dimension historique dans laquelle s'inscrivent l'émergence et l'évolution des fables, on obtient la possibilité d'une conversion spatio-temporelle qui fait correspondre les strates profondes à un état plus ancien et les strates superficielles à un état plus récent de la fable.

Finalement, ces éléments structuraux étant explicités, on reconnaît dans «l'explication historique» des fables le procédé herméneutique de la lecture en profondeur[16]: l'interprète part de la surface du texte, mais doit s'en détacher afin de rejoindre le sens qui gît enseveli en profondeur. L'important étant le détachement par rapport aux apparences trompeuses et séduisantes de l'enveloppe textuelle.

Cette méthode herméneutique est en général accompagnée d'un récit de l'ensevelissement du sens qui raconte la production et l'évolution du texte comme allant dans le sens inverse par rapport au travail herméneutique. Les éléments de ce récit sont abondants dans le texte de l'abbé Banier, ils ont d'ailleurs une fonction étiologique importante. Ils fournissent, sur le mode narratif, les causes de la négativité actuelle des fables. Voici quelques uns de ces éléments:

- le noyau historique de la fable a été *enveloppé* et *orné* d'élements merveilleux
- l'ancien état du récit (historique) a été *défiguré* par les événements historiques de sa transmission
- un premier récit unifié a été *démembré* et *dispersé*

Aux yeux de l'abbé Banier, cette lecture en profondeur représente la seule manière acceptable d'aborder les fables. Sa méthode réclame le monopole du «sens raisonnable»:

> Il faut désormais renoncer de bonne grace à y [dans les fables] trouver aucun sens raisonnable, ou les rapporter à l'Histoire. (I, p. XI)

Comme déjà dans la citation précédente, on note ici une pointe polémique contre la méthode concurrente, l'explication allégorique, qui prétend au même monopole. Dans la logique de l'abbé Banier, on a déjà prouvé la supériorité de l'explication historique si on peut montrer que le sens allégorique des fables se loge moins en profondeur que leur sens historique. Nous verrons plus tard, chez Court de Gébelin, que les adeptes de l'interprétation allégorique ne font que renverser les positions respectives d'Histoire et d'Allégorie sur l'axe surface-profondeur.

Le syntagme «sens raisonnable» indique clairement que l'interprétation elle-même, identifiée par le terme d'explication[17], est prise en charge par le projet des Lumières qui n'admet de discours bien formé que rationnel. Chez l'abbé Banier, il ne saurait y avoir de sens que raisonnable. L'enjeu est de taille, puisque c'est sur l'interprétation que repose désormais la possibilité de «rapporter» (I, p. XI), ou de «ramener» (I, p. XV) les fables à l'Histoire. Le chevalier de Jaucourt dira «réduire» à l'Histoire[18]. C'est ainsi que le discours de la fausseté et de l'erreur est pris en charge et pourra par conséquent être contrôlé par un discours de la vérité.

IV. Court de Gébelin: l'explication allégorique

Court de Gébelin publie en 1773, à Paris, le premier volume d'un ouvrage monumental portant le titre *Le Monde primitif comparé avec le Monde moderne*[19]. Il y prend à son compte, en lui donnant une allure systématique, une approche des fables à laquelle l'abbé Banier s'opposait: l'explication allégorique. Ces deux approches étaient concurrentielles au 18e siècle, au point de donner lieu à des polémiques échauffées, mais pour notre argument elles s'inscrivent dans le même effort des Lumières pour ramener les fables à la rationalité.

L'attitude de Court de Gébelin face aux fables semble encore moins négative que celle de l'abbé Banier. Il ne se sent pas obligé de discréditer, de dévaloriser l'objet «fable», puisque cet objet lui sert de source de vérités profondes sur le monde primitif. Pourtant cette tolérance à l'égard des absurdités primitives dépend d'une condition importante: il faut faire la bonne lecture des fables. Et, nous le verrons, comme cette bonne lecture consiste encore une fois à éclairer les fables, à les rendre rationnellement intelligibles, l'objectif de Court de Gébelin coïncide avec celui et de Fontenelle et de l'abbé Banier: il faut rapatrier la radicale différence des fables dans la rationalité discursive des Lumières. Il est intéressant d'observer que cette conquête cognitive de l'altérité est de nouveau confiée à une opération interprétative.

Court de Gébelin commence son Plan Général par un double constat négatif qui se réfère à la fois à son objet et à la «science» qui s'en occupe, la mythologie. Pour ce qui est des fables, qu'il considère comme des «Monumens des Temps éloignés» (I, p. 1), il commence par constater leur état de multiplication, de dissémination, de fragmentation, d'hétérogénéité, de désorganisation. Voici à ce sujet quelques-unes de ses propres formulations:

- «la collection des matériaux[20] rassemblés de toutes parts»
- «l'immensité de cette Collection (...) avec des Matériaux si nombreux»
- «ces matériaux disséminés sur notre Globe»
- «une multitude de piéces disparates» (I, p. 2)

Pour ce qui est des «systèmes», c'est-à-dire des différentes théories et approches des fables, même constat: dans la mesure où ils se sont multipliés, divisés, différenciés, disputés, ils ont consacré leur incapacité de rendre compte de leur objet commun. Il observe que cette diversité «a précipité les Savans dans des routes qu'on pourroit nommer divergentes», ce qui a entraîné «la diversité et l'insuffisance des systèmes qu'ils ont embrassés» (I, p. 2) et «la discordance qui regne entre les systèmes connus» (I, p. 3).

Non seulement le constat est-il négatif de part et d'autre, mais encore Court de Gébelin utilise-t-il les mêmes prédicats pour décrire cet état déplorable et de l'objet et de la méthode. On touche ici à un aspect de son travail qu'on se contentera de signaler. Cet ouvrage est traversé par un puissant mimétisme entre le discours sur son objet et le discours méthodologique. Les prédicats deviennent presque échangeables entre les descriptions de l'objet et celles de la méthode.

Ayant ainsi construit le point de départ négatif, ayant dressé comme toile de fond la «nuit» qu'il entend chasser par les lumières de son intervention, il postule — à l'instar de l'abbé Banier — une «cause première», un principe unique permettant d'opérer une unification systématique de l'explication des fables:

> Il fallait saisir dans la Nature un principe inhérent à l'espéce humaine, et dont les effets ou les conséquences fussent nécessairement les mêmes pour tous les tems, pour tous les climats, pour tous les Peuples. (I. p. 3)

Ce principe se situera — comme chez Fontenelle — au niveau le plus général et le plus «profond» qui est celui des instances métaphysiques. C'était «l'esprit humain» pour Fontenelle, ce sera «la Nature (...) de l'espéce humaine» pour Court de Gébelin. Ce choix les oppose tous deux à l'abbé Banier qui, optant pour le fait historique comme origine des fables, situe cette origine non pas dans la Nature immuable et Une, mais dans les événements contingents moyennant lesquels elle se manifeste historiquement. Court de Gébelin précise le fondement théorique de son explication:

> On crut reconnoître ce principe, aussi fécond que solide, dans les besoins inséparables de notre constitution individuelle et dans les moyens de les satisfaire, que la Providence a placés avec profusion dans nous et autour de nous. En effet, tout est né de nos besoins. Ces besoins ont été les mêmes pour tous, dans tous les tems, dans tous les Pays. (I, pp. 2-3)

Avec cette «solide» base de la théorie des besoins — bien connue aux spécialistes du 18e siècle — le tour est joué. En vertu de cette option théorique, la multiplicité, l'hétérogénéité, la dispersion pourront être ramenés à l'Un, à l'homogénéité et à la cohérence, et ceci tant au niveau de l'objet qu'à celui de la méthode. Tout ne sera plus qu'un jeu d'invariants et de variations, d'uniformité de fins ou de causes et de polymorphisme des effets, qu'il faudra apprendre à bien manier:

> On ramène à des principes incontestables, tout ce que l'antiquité nous a transmis sur la population de la terre, sur la prospérité, les révolutions et la chute des Empires: et les faits historiques justifiés ou démentis d'après des principes démontrés, se séparent d'eux-même des fables, et ne nous montrent dans les variétés mythologiques de différentes Nations que les pièces justificatives des mêmes besoins, des mêmes Arts, sans autre altération que les fléxions locales, nécessitées par le Physique de chaque climat. (I. pp. 6-7)

Mêmes besoins/climats différents: cette conjugaison de la théorie des besoins avec celle des climats n'a rien d'original au 18e siècle. Aussi notre attention ne s'attachera-t-elle pas tant à ces théories qu'à leur utilisation pour expliquer et par là démythifier les fables.

La visée principale de Court de Gébelin est l'unité: ramener toutes les fables à un même principe et par là à une seule explication. Il tient presque obsessionnellement à fonder une méthode unique et unifiée et insiste beaucoup sur sa capactité d'intégrer toutes les données restées jusque là dispersées, de même que le champ méthodologique

lui-même[21]. Notons qu'il parle, en se référant à sa méthode, de «système» et d'«édifice», marquant par là sa prétention à la cohérence interne de sa méthode et admettant en même temps la nécessité de sa clôture conceptuelle[22]. Il est persuadé de tracer la seule bonne voie pour l'explication des fables et se charge lui-même de faire l'apologie de sa méthode:

> La rapidité de notre marche, la multitude de nos découvertes, l'harmonie qui régne entre toutes les parties de nos recherches, quelque disparates qu'elles paroissent, la manière dont elles s'apuient mutuellement (...): toutes ces considérations doivent rassurer sur la certitude de nos succès, et persuader que nous sommes dans le vrai chemin.
>
> Mais lorsque l'on trouve par-tout l'Unité dans le Princcipe, et la Diversité la plus grande, la plus satisfaisante, la plus concordante dans les conséquences; et que celles-ci s'étendent sans cesse et deviennent toujours plus nombreuses et plus intéressantes, on peut être assuré que l'on est dans le chemin du vrai. (I, p. 95)

Convaincu d'être dans la vérité, Court de Gébelin s'en prend alors aux autres systèmes du haut de sa méthode jugée infaillible par lui-même. Il critique tout particulièrement la méthode qui ressemble le plus à la sienne: l'explication historique. Rappelons que les deux sont fondées sur un noyau de vérité qu'ils concèdent au discours mensonger et qui serait caché *dans* la fable. Ils divergent par contre quant à la nature de ce noyau (historique pour l'abbé Banier, métaphysique pour Court de Gébelin) et sur la démarche à suivre pour le mettre à jour.

Court de Gébelin attaque donc l'explication historique, non sans une certaine violence polémique, toutefois sans nommer l'abbé Banier:

> De-là cette Classe de Connoissances si singuliere, si indéfinissable, qu'on a pris pour des faits historiques, altérés par l'ignorance, consacrés par la superstition, conservés par la curiosité, et sans lesquels cependant l'antiquité entiere seroit inintelligible pour nous.
>
> Il ne faut donc pas être surpris qu'avec des idées aussi contradictoires et des supositions aussi fausses, on n'ait pû débrouiller les Fables anciennes, si monstrueuses, et si piquantes cependant par le soin avec lequel on les a transmises d'une génération à l'autre, et par les vérités qui devoient être cachées sous cette envelope: on s'ôtoit tout moyen de les expliquer dès qu'on n'y voyoit que des faits qui n'étoient que là, et qui devoient avoir été dénaturés au point d'être absolument méconnoissables. (I, pp. 67-68)

Deux sont en principe les arguments que Court de Gébelin fait valoir contre l'explication historique:

1. Cette méthode amène ses adeptes à confondre le récit des faits historiques avec le récit merveilleux des fables. Cet argument ne porte pas vraiment puisque,

comme nous l'avons observé, l'abbé Banier, ne confond pas les deux récits mais insiste à ramener l'un à l'autre en ayant recours à des procédés herméneutiques traditionnels.

2. Cette méthode est moins puissante que l'explication allégorique, parce que son terme fondateur (fait historique) se situe logiquement en aval par rapport au principe des besoins naturels. Les besoins naturels sont uniformes et immuables par définition, tandis que le fait historique relève des variations dues à la différence des climats et à l'aléa des événements.

Ayant exposé quelques-uns des arguments intervenant dans le débat entre les deux méthodes, nous n'avons pas la prétention d'arbriter ce débat ici. Notre intérêt porte sur les ressemblances et différences de méthodes. De par notre problématique générale, il est d'ailleurs d'emblée établi que nous privilégions les ressemblances afin de faire apparaître une stratégie commune de la réécriture des fables par le discours des Lumières.

Il nous reste à expliquer l'apport du terme «allégorie» dans la méthode de Court de Gébelin. «Allégorie» n'est d'ailleurs pas le seul terme tropologique qu'il utilise, on trouve également «emblème» et «symbole», dans une relation de quasi-synonymie avec le premier. C'est dire que ce qui l'intéresse, c'est l'emploi figuré du langage. Ce qui, dans la méthode historique, devait être attribué au démembrement et à la déformation du processus historique perd ici sa négativité et se trouve subsumé sous la figuralité du discours.

La figuralité inhérente au langage naturel n'est pas en soi un trait négatif, bien qu'il y ait une tradition de la théorie rhétorique et de la réflexion philosophique sur le langage qui y reconnaît une menace à la rationalité des discours[23]. Utilisé en herméneutique, le concept de figure peut devenir un instrument très puissant pour vaincre la résistance à l'exégèse [24], pour effacer l'altérité que l'interprète perçoit dans l'objet à interpréter.Maniée de la sorte par l'interprète, la figure n'est donc point productrice de différence, ni déstabilisatrice de toute pensée de l'identité, comme le veut une certaine théorisation récente du fait rhétorique à partir de Nietzsche. Bien au contraire, elle est invoquée pour opérer la réduction du différent au même.

L'histoire de l'exégèse biblique nous en donne un exemple éloquent. Dans son article «Figura», Auerbach situe l'usage de la figuralité dans son contexte premier qu'est la récupération de l'altérité de l'Ancien Testament à partir des vérités religieuses conformes au Nouveau Testament[25]. Dans les termes de Court de Gébelin on pourrait dire que l'exégèse biblique a ainsi recours à l'«explication allégorique» afin de préserver l'Ancien Testament tout en l'«éclairant» à partir de nouveaux contenus religieux. Il en est de même de l'usage herméneutique que fait le savant des Lumières de l'allégorie face à un corpus de textes qu'il n'est pas prêt à abandonner ou rejeter mais dont il lui paraît impérieux d'apprivoiser la différence discursive et culturelle. La figuralité, c'est-à-dire l'écart entre un sens littéral (l'erreur) et un sens figuré (la vérité), s'offre alors comme l'instrument conceptuel permettant de faire le double geste de tenir à distance et de s'approprier un texte appartenant à une autre culture ou

époque. Si le sens propre d'un texte n'est qu'absurdité et aberration, sa déviation vers un sens figuré neutralise cette négativité et fait entrer le texte dans le système raisonnable et vrai de l'interprète.

Pour ne donner qu'un exemple: Court de Gébelin interprète les mythes de Saturne, Mercure et Hercule dans le contexte d'une société agricole qui a besoin de structurer le temps selon la périodicité cosmique de la nature. Ainsi l'«histoire allégorique très-ingénieuse» des travaux d'Hercule sera expliquée «comme Emblême des travaux de la Campagne pour chaque mois de l'année» (I, p. 85), Mercure deviendra «l'Inventeur du Calendrier» (I, p. 256).

Fable après fable, Court de Gébelin applique sa méthode, dans la conviction d'éclairer globalement le monde primitif et de le rendre désormais compatible avec le monde moderne, c'est-à-dire de l'assimiler à la rationalité des Lumières. Son explication allégorique, qui s'appuie sur la méthode herméneutique de la lecture figurale, opère alors une conversion presque miraculeuse:

> Ce n'est plus ce cahos dont on ne pouvoit se former d'idée, cet entassement de Fables qui paroissoient plus absurdes les unes que les autres, et qui étoient si deshonorantes pour l'Humanité. Avec ce Génie symbolique tout change de face: il explique tout, il arrange tout, il justifie tout; la Fable devient vérité. (I, p. 68)

V. Conclusion

Cette conversion fait écho, même dans les termes, à celle que nous avons pu lire dans l'ouvrage de l'abbé Banier. Ceci confirme que les deux auteurs des Lumières, tout en s'opposant, poursuivent un même but: le triomphe d'un discours véridictionnel sur un discours fabuleux, de la rationalité sur l'irrationalité, du sens rationnellement construit sur l'absurdité.

Ce qui importe ici c'est que la manière dont — au-delà des déclarations programmatiques — ces dichotomies sont mises en discours dans tous les textes étudiés ne va pas vers la séparation des termes opposés, mais vers l'absorption du deuxième terme désignant la position primitive (au sens à la fois de sauvage et d'ancien) dans le premier. La position de l'énonciateur moderne ne se réduit pas au simple geste de rejeter la fable, il en rejette ce qui résiste à sa propre discursivité tout en s'appropriant ce qui risquait de tomber en dehors de son propre discours. Les déclarations négatives, voire agressives à l'égard des fables ne s'adressent donc qu'à leur capacité de résister au discours des Lumières, et n'empêchent pas ce dernier de déployer tout son arsenal conceptuel et méthodologique pour apprivoiser et se soumettre l'autre. Une nouvelle vie sera ainsi donnée aux fables à l'intérieur de la modernité rationnelle des Lumières:

> Avec quelle satisfaction ne verra-t-on pas les Monumens
>
> anciens reprendre une nouvelle vie, présenter partout les traces les plus frapantes de la Sagesse de leurs Auteurs, n'être plus un cahos de Fables absurdes, injurieuses à la Divinité, honteuses pour l'humanité. (I, pp. 90-91)

Ainsi, dans le domaine de «l'explication» rationnelle des fables, la nouveauté des Lumiéres coïncide-t-elle avec une nouvelle vie des fables. Le résultat peut paraître paradoxal si on le lit à la lumière des déclarations négatives et hostiles à l'égard du discours fabuleux qui y apparaît comme l'altérité absolue. L'apparent paradoxe se dissout cependant si on prend en considération ce qu'on est obligé d'observer dans tous les textes examinés, surtout dans ceux de l'abbé Banier et de Court de Gébelin.

Ces deux auteurs combattent l'absurdité des fables non pas en les tenant à distance, mais, tout au contraire, en les réinscrivant dans leurs propres textes. Ils leur accordent un droit de citoyenneté à l'intérieur de leur propre discours, en les y insérant en quelque sorte comme de vastes citations discursives, à condition, bien sûr, que cette réaffirmation de la fable soit faite sous la tutelle énonciative du discours des Lumières. Le discours jugé absurde subit donc une réécriture qui l'assujettit et a pour effet d'en apprivoiser l'altérité. C'est ainsi qu'une pratique discursive en colonise une autre, et ce n'est que dans cette réappropriation sur le mode d'une réutilisation active que se construit la nouveauté moderne. Elle se construit dans et contre le discours absurde de la fable, croyant arracher celle-ci progressivement à une position discursive que le 18e siècle voudrait avoir dépassée.

On comprend désormais que la logique ambivalente de ce corps à corps entre deux pratiques discursives, quelles que soient les relations de pouvoir et quelque univoque que paraisse l'issue aux yeux des vainqueurs, ne saurait produire de résultats historiquement définitifs. Reproduit dans une opération qui devait consacrer sa défaite, le discours apprivoisé n'a pas perdu son potentiel d'une réactivation. Le colonisé peut subvertir l'identité de son colonisateur, le parasite peut s'imposer à l'hôte qui l'a absorbé. Certes, ce ne sont là que figures, mais elles aident à penser la logique d'une réécriture apprivoisante. Loin de faire triompher le programme des Lumières, celle-ci donnera lieu, vers la fin du siècle, à une recrudescence de la pensée mythique à laquelle les Lumières avaient assuré la survie en la gardant prisonnière de leur rationalité.

Notes

[1] New York: The Norton Library, p. 36.

[2] L'utilisation du terme par les auteurs du 18e siècle est parfois imprécise et manque d'uniformité sans pour autant être arbitraire au point d'invalider l'argument qu'on développe ici. Il y aurait, cependant, lieu de faire une analyse sémantique qui prendrait en considération la vaste dispersion des occurrences de «fable».

[3] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers*, Paris: Briasson, David, Le Breton et Durand, 6e tome, 1756, p. 3422. L'article est de Marmontel qui s'attarde plus longuement sur la fable en tant que genre littéraire que sur les mythes. Jean Starobinski résumera cette définition comme suit: «La fable est l'ensemble des notions reçues, touchant les divinités du paganisme» (*Le Remède dans le mal*, Paris: Gallimard, 1989, p. 233).

[4] Abbé Antoine Banier, *La mythologie et les Fables expliquées par l'histoire*, Paris: Briasson, nouvelle édition en 8 volumes, 1864, vol. I, p. 3. L'article «Fable, Myth.» de l'*Encyclopédie* reproduit assez fidèlement la position de l'abbé Banier.

[5] Fontenelle, *Oeuvres complètes*, réimpression de l'édition de Paris, 1818, Genève: Slatkine Reprints, 1968, tome II, p. 388.

[6] Publiée en 1977 sous le titre «Le mythe au 18e siècle» (*Critique* No 366, pp. 975-997), cette étude fut reprise en 1989 dans une version élargie («Fable et mythologie aux XVIIe siècles» dans *Le Remède dans le mal*, Paris: Gallimard, pp. 233-262.

[7] «Mythen des Anfangs. Eine geheime Sehnsucht der Aufklärung», in *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, pp. 23-66.

[8] Starobinski, *ibid.*, p. 237.

[9] Cf. à ce sujet le livre de Manfred Frank, *Der kommende Gott, Vorlesungenn über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 182.

[10] Jauss le suggère par son sous-titre qu'on pourrait traduire par «Une nostalgie secrète des Lumières».

[11] Fontenelle, *op. cit.*, p. 432.

[12] Voici un extrait de «Sur l'Histoire» où Fontenelle établit clairement la supériorité du philosophe sur l'historien: «Quelqu'un qui aurait bien de l'esprit, en considérant simplement la nature humaine, devinerait toute l'histoire passée et toute l'histoire à venir, sans avoir jamais entendu parler d'aucun événement. (...) Si cet homme voulait examiner toutes les variétés que peuvent produire ces principes généraux, et les faire jouer, pour ainsi dire, de toutes les manières possibles, il imaginerait en détail une infinité de faits, ou arrivés effectivement, ou tout pareils à ceux qui sont arrivés. Cette méthode d'apprendre l'histoire ne serait assurément pas mauvaise; on serait à la source des choses, et de là on en contemplerait en se divertissant les suites qu'on aurait déjà prévues: car les principes généraux étant une fois bien saisis, on envisage d'une vue universelle tout ce qui en peut naître, et les détails ne sont plus qu'un divertissement. (429-430).

[13] Starobinski reconnaît également cette survie: «La fable, stabilisée sous la forme d'un ensemble de récits et de symboles fixes, indéfiniment répétables, peut donc (...) être revécue? (*op. cit.*, p. 250).

[14] *Encyclopédie*, *op. cit.*, vol. XI, p. 924. On trouve le même argument dans le *Traité des études* de C. Rollin (Paris, 1726), cité par Starobinski (*op. cit.*, p. 234).

[15] L'argument rappelle celui de Saint Augustin qui, dans le deuxième livre de *De la doctrine chrétienne*, exige que l'exégète de la Bible connaisse l'histoire païenne.

[16] J'ai décrit ce procédé plus en détail dans un article qui porte sur les relations entre géologie et hermenéutique chez Buffon: «Buffon: exégète entre théologie et géologie», in *Strumenti critici* N.S. 1987. Dans le texte de l'abbé Banier le principe de cette méthode de la lecture en profondeur est indiqué par l'expression «pénétrer le sens» (*op. cit.*, I, p. 3).

[17] Visiblement, la différenciation de nature épistémologique qu'introduira Wilhelm Dilthey autour de 1900 entre ces deux termes, et qui s'inscrira dans une tentative de fonder la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme ne s'applique point encore.

[18] Il parle de la «réduction du merveilleux au naturel» et ne semble point y adhérer quand il décrit cette méthode: «La critique croit faire assez de dépouiller les faits de la fable d'un merveilleux souvent absurde, et d'en sacrifier les détails pour en conserver le fonds. Il lui suffit d'avoir réduit les dieux au simple rang de héros, et les héros au rang des hommes, pour se croire en droit de défendre leur existence.» (*Encyclopédie*, *op. cit.*, vol. XI, p. 924).

[19] Je m'appuierai ici plus particulièrement sur l'exposé de sa méthode qui se trouve dans le «Plan Général» qui occupe les premières 99 pages du premier volume.

[20] En réalité, cette «collection» dépasse l'objet «fable» tout en l'incluant, puisqu'elle comprend «Hiéroglyphes, Alphabets, Inscriptions, Manuscrits, Bas-Reliefs, Monnoies, Pierres gravées, etc.» (I, p. 2).

[21] Il s'adonne donc entièrement à cet «esprit de système» à l'égard duquel le chevalier de Jaucourt manifeste un scepticisme très marqué: «Ces dernières [les fictions mystagogiques et philosophiques], assemblage confus de merveilles et d'absurdités, doivent être reléguées dans le cahos d'où l'esprit de système a prétendu vainement les tirer. (...) La Mythologie n'est donc point un tout composé de parties correspondantes, c'est un corps informe, irrégulier» (article «Mythologie» de l'*Encyclopédie*, *op. cit.*, vol. XI, p. 925).

[22] Dans le texte de Fontenelle, on trouve une formulation sans équivoque de cette clôture; elle postule une assimilation de principe du connaissable au connu: «heureusement il y a tous les sujets du monde de croire que l'inconnu ne peut pas ne point ressembler à ce qui nous est connu présentement» (*op. cit.*, p. 390).

[23] Je pense par exemple à la théorie des figures et tropes qu'on trouve dans la *Logique de Port Royal*.

[24] Rappelons que, dans l'exégèse qu'enseigne Saint Augustin dans *De la doctrine chrétienne*, ne sont sujets à l'interprétation que les passages difficiles ou obscurs. L'interprétation figurale de ces passages est le dernier recours, quand les autres techniques ont échoué.

[25] In *Scenes from the Drama of European Literature*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1984, pp. 11-77. La version allemande de cette étude fut publiée en 1944.