

Codes naturels/codes normatifs dans les *Fables* de La Fontaine

by
Ralph Albanese

On s'est souvent interrogé sur le rôle fondamental joué par les normes dans la société. Alors que Durkheim s'attachait à trouver des solutions normatives aux problèmes sociaux, Habermas a tenté plus récemment de fonder une théorie sociale normative à partir de l'usage du discours. Dans la mesure où la culture constitue une totalité organique, ayant une réalité *sui generis*, on peut s'accorder avec P. Bourdieu, qui ramène la notion de norme au réseau complexe d'*habitus* sous-tendant divers comportements sociaux :

Présence active et synthétique de tout le passé qui l'a produit, l'*habitus* est la structure génératrice des pratiques parfaitement conformes à sa logique et à ses exigences. (90)

La culture déterminant les différences entre le normal et l'anormal, elle prescrit les divers modes d'adaptation aux formes de conduite collective, l'acceptation et l'intériorisation du système de valeurs et les médiations institutionnelles sous-jacentes au comportement admis. Il va de soi que la langue sert d'instrument normatif par excellence, d'où le contrôle systématique exercé par les protocoles linguistiques (Gunn 191). Si l'on admet que la norme grammaticale ou linguistique représente un concept historique accepté, c'est qu'elle répond à une attente morale, esthétique ou sociale. La mise en évidence des comportements normés fait valoir alors le rôle prépondérant de l'*habitus* socio-culturel. Puisque le terme «pattern» n'existe pas en français, on peut s'accorder sur la formule «habitude normative,» mue par la primauté du devoir, comme équivalent sémantique. En fait, les habitudes normatives constituent, de toute évidence, l'encadrement réel de la culture.

Une analyse sociocritique des *Fables* de La Fontaine révèle la primauté des codes relationnels, médiatisés par les normes sociales en vigueur dans cet univers poétique. Plus précisément, on peut

avancer que le poète s'engage à formuler un ensemble de préceptes normatifs afin d'établir la primauté d'un «naturel» individuel et socio-culturel. Afin de démontrer la validité de cette hypothèse, nous tâcherons de mettre en lumière les démarches de plusieurs personnages du bestiaire lafontainien qui s'évertuent à dépasser leur destin et, par là, font preuve d'un comportement contre-nature et, plus précisément, contre leur propre nature.

En illustrant le drame éternel de l'opresseur et de l'opprimé, «Le Loup et l'Agneau» (I, 10) valorise le fait que le combat est perdu d'avance en raison de la nature même des protagonistes. Celle-ci s'avère une réalité impitoyable, et le loup symbolise la force déchaînée de la nature pure et sauvage. Désireux d'assouvir sa faim, il doit suivre son instinct de survie en se jetant sur sa proie. L'agneau éprouve, lui aussi, un besoin de nutrition mais il doit se soumettre à être l'objet de l'appétit de la bête vorace et sanguinaire. Le fait qu'il ne soit pas carnivore le place au-dessous du loup dans la chaîne des êtres. Bref, il anticipe sa mort et son sort s'inscrit dans l'*ordo rerum*. Toutefois, par son effort pour raisonner avec le loup, l'agneau témoigne d'une démarche culturelle qui est du ressort de la contre-nature (Albanese). S'en remettant à l'impératif de la loi naturelle («la raison du plus fort,» v. 1), le loup exerce sur sa victime une domination carnassière; il maîtrise la situation par la force physique.¹ Il s'abstient d'être « naïf,» comme son interlocuteur, car l'ordre naturel des choses et des animaux serait alors bouleversé. D'une part, le loup se trouve mû par une pulsion biologique fondamentale, d'où la légitimité de ses appétits naturels. D'autre part, il désigne l'agneau comme «coupable» en raison de sa nature, l'accusant en l'occurrence de «troubler» son breuvage, c'est-à-dire, de souiller l'eau naturelle (v. 7). Dans la mesure où la nature, et notamment la nature indomptée («au fond des forêts» v. 22), semble être le milieu privilégié de la guerre, le loup cherche à prouver que son adversaire n'est pas à sa place dans cette nature. Le châtement péremptoire de celui-ci s'explique par le fait qu'il s'est égaré de l'espace culturel qui est le sien. Notons, par ailleurs, que même si le plaidoyer de l'agneau reflète une connaissance exacte des lois physiques de la nature (vv. 13-17), La Fontaine ne s'applique point à alterner le rythme de

cette nature: les belles paroles de l'agneau s'avèrent impuissantes face au pouvoir brut de la bête cruelle.

Dans cette même perspective, on peut aussi voir que dans «Le Loup et les Bergers» (X, 5), le poète se livre à une démarche ludique en ironisant sur une hypothèse paradoxale, à savoir, «Un Loup rempli d'humanité» (v. 1). Force est d'accepter cette proposition initiale puisque le protagoniste se trouve obligé de méditer sur sa propre nature. Ses réflexions sur sa méchanceté légendaire donnent lieu à une auto-analyse qui tire sa validité du fait que le loup est mû ici par l'humanitarisme. Entrant en dialogue avec lui-même, il considère le stéréotype culturel à son égard. Si tous se mettent à sa poursuite – et le fabuliste signale en passant que l'espèce du loup a été éteinte en Angleterre (v. 10) – c'est qu'il est perçu comme l'ennemi communément désigné. Désireux de changer d'attitude pour plaire à l'humanité, il renonce tout simplement à être carnassier, c'est-à-dire, à ne dévorer «plus de chose ayant eu vie» (v. 13). Toutefois, devant le spectacle des bergers mangeant «un agneau cuit en broche» (v. 24), le loup ne reconnaît plus à l'humanité le droit de le juger, lui et son espèce. La Fontaine aboutit ici à une perception relativiste de la cruauté («le Loup avait raison» [v. 34]), car il va de soi que le protagoniste est incapable de se transformer en bête végétarienne. Une telle volonté relève, en fin de compte, d'une démarche anti-naturelle. Ainsi, à l'instar de son confrère inhumain du «Loup et l'Agneau,» ce loup auto-réflexif ne parvient pas à s'échapper de l'emprise du naturel.

De même, demander à un renard de parler «sans déguiser» (v. 29), voilà une gageure qui se ramène à une impossibilité culturelle («La Cour du Lion,» VII, 7). En l'occurrence, le silence du renard face au Roi représente un geste de duplicité. Quant au singe et à l'ours, ils ont, eux, agi selon leurs instincts. Allant aux extrêmes, ils ont tous deux fait preuve d'une maladresse rhétorique. D'où leur sort tragique dans l'ancre du lion. Bénéficiant de l'expérience malheureuse de ceux qui précèdent, le renard sait rester neutre et montre, par là, sa supériorité culturelle. Sa sagesse normande lui a permis de ne pas prendre parti et, par conséquent, de sauver la vie.

Le pouvoir arbitraire du lion et la fierté caractéristique des félins se manifestent également dans «La Génisse, la Chèvre, et la Brebis, en société avec le Lion» (I, 6). Notons, au départ, que la tyrannie royale se fonde ici sur le rang du protagoniste. L'identité même du lion équivaut à sa «qualité de Sire» (v. 6). Profitant de cette «qualité,» il s'avère ainsi «qualifié,» c'est-à-dire, justifié de tout manger. La «part du lion» constitue, de la sorte, une affirmation péremptoire de l'inégalité des bêtes. On comprend alors que l'inégalité sociale donne lieu à des situations où domine l'arbitraire, et La Fontaine semble suggérer, par là, qu'il convient d'entrer en des rapports formels uniquement avec nos égaux sociaux. Tout en proclamant, «Nous sommes quatre à partager la proie» (v. 8), le lion n'entend effectuer qu'un partage unilatéral et applique, à cet effet, une comptabilité pervertie. Aussi énumère-t-il les quatre raisons justifiant son ingestion de toute la nourriture disponible (c'est-à-dire, le corps entier du cerf).

La première justification qu'il offre est, on l'a vu, celle de son identité royale. La deuxième raison repose sur la nomination que s'attribue le lion: se nommer, c'est se créer une identité. Son droit ici est la conséquence d'une obligation sociale propre à son rang (à savoir, «noblesse oblige»). Le passage du devoir au droit marque l'affirmation du pouvoir du lion, qui donne lieu à l'approbation silencieuse des autres (v. 13). Le protagoniste érige ce droit en loi, en l'occurrence, «la loi du plus fort », et énonce ainsi une logique du pouvoir. Le troisième argument avancé renvoie à un nouveau superlatif, celui de la vaillance, et le dernier argument, en quelque sorte le coup de grace, celui de la force brute, couronne cette démonstration parfaitement intéressée, qui apparaît, en fait, comme une perversion de la méthode cartésienne, puisque c'est bel et bien la violence qui médiatise toute l'argumentation du lion. Précisons, enfin, que la violence du lion n'est que verbale : il lui suffit de promulguer ses lois pour être obéi. De ce fait, il perd son statut de lion puisque ce n'est plus la force de sa patte qui impose le respect, mais plutôt, celle de sa voix. De toute évidence, le lion a atteint à un rang charismatique. L'ignominie morale du «roi des animaux» consiste à subvertir toutes les valeurs en justifiant tous les avantages pour soi. Mis à part le fait qu'il dispose du droit absolu «du plus fort,» aucun des trois autres animaux ne peut obliger le

lion à se comporter avec équité. Bref, celui-ci n'a qu'à parler pour se faire respecter. N'ayant plus à démontrer sa supériorité physique, son pouvoir provient de l'évidence même. L'efficacité d'une assimilation personnelle, verbale et institutionnelle se manifeste non seulement par le discours monopoliste du lion, mais par sa mise en place d'un système de référence légale. Quoique ses arguments manquent de justice, de rationalisme, et même de paroles, ils n'en sont pas moins convaincants, car il réduit la génisse, la chèvre et la brebis à un mutisme collectif. Dès lors, on ne s'étonne pas que cet état de silence imposé s'accompagne d'une privation de nourriture. De nouveau, dans l'univers des *Fables*, celui qui parle est bel et bien celui qui mange.² Cette fable illustre donc que la monarchie est fondée sur la tyrannie et non pas sur la justice et le bien : la mise en place d'un discours (= pouvoir) dictatorial se traduit en fin de compte par la révélation brutale des principaux ressorts du lion, à savoir, la menace directe et la violence.³ Ainsi, celui qui dispose du droit de manger est celui qui bénéficie du pouvoir: tout manger équivalant à priver autrui de leur «partage» de la proie, le lion glouton voue ces trois associés au même sort en ce sens qu'ils restent sur leur faim.

De plus, l'alliance de quatre différentes espèces tient au fait que le lion pouvant tuer le cerf seul ainsi que les trois autres, les animaux faibles s'aperçoivent qu'ils ne peuvent rien sans le lion; ils espèrent sans doute acquérir de la nourriture en s'en remettant à la puissance léonine. Tout se passe alors comme si le lion les punissait de leur faiblesse physique. Vu sous ce jour, l'apologue apparaîtrait comme un drame de l'imprévoyance des moins forts. Le réalisme de La Fontaine réside dans le fait que, sur le plan naturel, le lion s'avère plus fort que la chèvre, la génisse et la brebis réunies. N'aurait-il, de ce fait, un besoin de viande plus pressant? Il est permis, enfin, de douter que les trois autres aient vraiment, de par leur veulerie, aidé le lion dans la capture du cerf.

Chez La Fontaine, de même que les animaux, les hommes se trouvent en proie à l'impératif biologique d'obéir à leur nature, et l'on s'aperçoit sans peine que, dans «Le Petit Poisson et le Pêcheur» (V, 3), le chasseur ne peut s'empêcher de saisir sa proie. En fait, dans cet apologue, l'impératif de la faim s'avère tout aussi

impitoyable que dans «Le Loup et l'Agneau» (I, 10) (vv. 22-3). A l'instar de l'agneau, le carpillon est marqué par l'inefficacité de sa parole. Malgré sa plaidoirie raisonneuse et sa tentative d'inspirer de la compassion pour son sort, le pécheur pragmatique, qui sait se contenter d'une prise médiocre («Un Tiens vaut ... mieux que deux Tu l'auras» [v. 24]), veut s'assurer d'une chasse réussie, c'est-à-dire, d'un gibier d'eau certain. Il n'entend point mettre en doute la logique de la chasse en remettant le carpillon dans l'eau.

Obéir à sa nature, c'est forcément subir son destin, et les pigeons ne peuvent échapper à leur fin tragique face à des prédateurs féroces («Les Vautours et les Pigeons» [VII, 8]). On assiste ici à une lutte à mort entre deux espèces d'oiseaux, à savoir, les rapaces et les chimériques. «Gent maudite» (v. 36), les vautours se trouvent dans l'impossibilité de ne pas attaquer leur ennemie naturelle. Leur penchant belliqueux reste inné. Malgré la trêve provisoire opérée par les ambassadeurs du «peuple pigeon» (v. 30), cette race pacifique finit par être tout à fait anéantie par la férocité débridée des vautours. L'altruisme des pigeons se heurte à une impasse fatale et l'idéal d'entraide auquel ils adhèrent s'avère une pure futilité. La sauvagerie des vautours dépasse, de même, tout effort de réconciliation. Cette guerre ornithologique met en évidence l'opposition fondamentale entre Mars (la mort) et Vénus (l'amour) (Brody). Plus précisément, cette fable privilégie la notion de discorde, se traduisant en l'occurrence par la dichotomie guerre/paix, dans la mesure où elle constitue une loi fondamentale de la nature:

Tout se passe comme s'il était écrit dans la nature des choses que tout effort pour s'entr'aider, pour éliminer les conflits, pour harmoniser les dissonances – «accorder une telle querelle» (v. 29), «accommoder un peuple si sauvage» (v. 40) – comme si toute tentative de débrouiller la *concordia discors*, de réconcilier Mars et Vénus, était destiné à subvertir l'ordre de l'univers et déclencher les pires désastres.

... la différence, la division, la discorde ont droit de cité en ce bas monde; ... Toute tentative de les en

déloger fait violence à l'altérité essentielle et radicale de la vie et de la condition humaine. ... De deux choses l'une: on est loup ou agneau, Mars ou Vénus, ressortissant du 'peuple pigeon' ou membre de la 'race maudite' des vautours. C'est la loi de la nature. C'est la vérité fondamentale qui se dégage de toute réflexion *de rerum natura* (Brody 47, 49).

Ainsi, dans l'univers des *Fables*, la notion de soumission s'apparente à la force primordiale de la nature, et les divers apologues que nous avons examinés jusqu'ici semblent prôner, à des degrés divers, la nécessité de se résigner à son sort.

De plus, si l'on admet que la plupart des rapports dépeints dans le bestiaire lafontainien sont du ressort de la nécessité, il s'ensuit alors que de la nécessité à la norme, c'est-à-dire, du naturel au normatif, il n'y a qu'un pas. Chez le poète, la norme doit s'imposer spontanément, «naïvement» en quelque sorte. Comme il ne sied point d'enfreindre les lois de la nature, le rôle de la sagesse consiste à s'accommoder autant que possible au sein d'une nature toute puissante. Qu'il s'agisse de catastrophes naturelles ou bien personnelles, il faut accepter la nature comme une force irrépressible. Etant donné son statut irrémédiablement fixe, la nature apparaît alors comme une essence permanente. Ainsi, la tentative de se métamorphoser se heurte systématiquement chez La Fontaine à l'échec. Il est évident, à titre d'exemple, que la tortue ne doit pas voler et elle périt de vouloir changer son statut naturel de rampant. «La Tortue et les deux Canards» (X, 2) représente, de la sorte, une mise en garde contre les risques que l'on court à vouloir faire ce que la Nature nous interdit. Vivant dans l'ignorance de ses limites, la tortue «à la tête légère» (v. 1) paie le prix de sa vanité, et son «indiscrétion» (v. 32) renvoie à un comportement social fautif. Si elle est bel et bien l'héroïne déçue dans cet apologue, force est de reconnaître la malice des deux canards, qui l'ont invitée à prendre son envol, d'où l'effet fantaisiste et fantastique d'une tortue volante. Ici, comme ailleurs, La Fontaine fait le procès du voyage, qui symbolise toute entreprise par trop ambitieuse.⁴ Dans le cas de la tortue, l'aspiration illégitime vers le haut aboutit à une chute morale vers

le bas: toute volonté d'ascension est punie de déchéance.⁵ Notons par ailleurs que le discours s'avère l'instrument de la vanité et de l'échec ignominieux de cette «reine des tortues» (v. 26). Grâce à sa réaction instantanée d'orgueil, celle-ci passe sans transition d'un point très haut à un point très bas (v. 27). De toute évidence, sa prise de parole conduit cette malheureuse tortue à sa perte.⁶

Il est parfaitement normal, dans «Le Rat et l'Eléphant» (VIII, 15), que le chat dévore le rat, et ceci témoigne du fait que la Nature est chargée d'offrir une démonstration immédiate de sa primauté. Autant dire que les animaux des *Fables* gardent leur caractère naturel mais l'utilisation de la parole les entraîne vers un univers culturel. L'exemple du rat illustre non seulement la futilité des récriminations égalitaires chez La Fontaine, mais aussi le fait que son mépris des autres ressort d'une sottise qui s'ignore. Dans cette même perspective, «Le Chat et les deux Moineaux» (XII, 2) démontre la force irrésistible de l'appétit propre au prédateur félin. Cet apologue met en évidence, d'autre part, l'illogisme biologique de croire que les animaux d'espèces différentes peuvent co-habiter. On a affaire ici à une situation paradoxale dans laquelle un moineau s'est lié d'amitié avec un chat. On peut se demander en l'occurrence pourquoi l'oiseau ne sent pas par instinct que son prétendu compagnon est, en fait, un ennemi naturel. L'amitié ne pouvant se maintenir entre deux compagnons de nature différente, le chat finit par croquer les deux moineaux, ses «protégés,» après s'être repaît du nouveau venu. On ne devrait guère s'étonner que ce qui devait arriver, soit bel et bien arrivé.

Le projet ridicule d'accroître son être, de se dépasser, bref, de nier sa nature propre trouve une expression privilégiée dans «La Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le Bœuf» (I, 3). La disproportion énorme entre les bêtes souligne la sottise extraordinaire de la grenouille qui, dans son imagination malsaine, appelle le bœuf «ma sœur» (v. 6) pour le situer sur un plan d'égalité sexuelle. Notons que les parties sont radicalement inégales au début de la fable et restent inégales jusqu'à la fin, malgré l'entêtement burlesque de la grenouille.⁷ Remarquons par ailleurs cette disproportion qui, par un effet de gigantisme, amène la grenouille à ne pas choisir un modèle moindre, tel un chien.

Victime d'une aliénation existentielle, celle-ci s'évertue à changer de nature et, ce faisant, se livre à une tâche utopique, voire impossible. Conformément au rat juvénile (VIII, 9), son erreur relève, en fait, d'une perception incorrecte d'elle-même. Le défaut du batracien, c'est de vouloir s'approprier les données irréductibles d'un autre, en un mot, posséder une nature qui ne lui appartient pas. Son incapacité à se contenter de son sort se traduit par une folle volonté de déclassement. L'ambition démesurée de la grenouille aboutissant à la mort, cette dernière, par son exceptionnelle bêtise, ne serait pas digne de mourir et ne pourrait alors que «crever» (v. 10).

Si l'on admet que les *Fables* contribuent à la formation de l'identité nationale de la jeunesse française depuis 1880 jusque dans les années 1960, c'est que La Fontaine souligne l'importance des normes culturelles. Plus précisément, le poète semble engager son lecteur dans une entreprise d'adaptation sociale, dans la mesure où il rattache ce dernier à de nombreuses réalités sociales auxquelles il peut s'identifier sans peine.⁸ En fait, les valeurs fondamentales prônées dans son œuvre finissent par influencer le comportement des individus en vue de leur socialisation politique (Dubar).

Il convient alors de s'interroger sur le rapport entre un ensemble d'expressions sociales, familiales et culturelles – constituant autant de paradigmes linguistiques – et une conception normative sous-tendant l'enseignement traditionnel en France. Contrairement à son équivalent anglais («mistake» ou «error»), la faute de français était perçue comme une transgression contre la langue maternelle, et implicitement contre l'Etat. La signification socio-culturelle de cette faute de langue consistait à dévaloriser l'être fautif par le biais d'une réprobation morale. Liée au défaut de caractère, la notion de faute se manifeste, dans l'univers poétique de La Fontaine, par un ensemble d'erreurs de jugement allant de l'ignorance à la crédulité remarquable. Le devoir de français renvoyait, de même, à l'idée du devoir inhérent à la citoyenneté propre à la Troisième République, et l'on sait que l'instruction morale et civique faisaient partie intégrante de l'enseignement primaire et secondaire à cette époque. Notons, au

surplus, que le devoir scolaire était alors lié au «devoir penser» officiellement admis. Dans cette perspective, l'Ecole républicaine se donnait pour tâche d'entraîner les élèves à mener une existence axée sur la correction, d'où la valeur correctrice inhérente à la règle grammaticale ainsi qu'à la leçon morale. Or, la notion de correction relève d'une catégorie de pensée essentiellement grammaticale bien qu'elle ait une évidente connotation éthique. De là, la valeur disciplinaire propre au reproche que font les parents à l'enfant qui se comporte mal: «tiens-toi correctement».⁹ En plus, la «bonne» réponse se situe sous le signe de la correction.

Si la morale lafontainienne tâche d'engager le lecteur sur la voie de la sagesse, on ne saurait trop insister sur la valeur socio-culturelle de la formule «sois sage» en France. A la différence de la portée morale de cette formule en des pays régis par l'idéologie anglo-puritaine («be good»), la sagesse «à la française» prend une valeur nettement intellectuelle. Ainsi, l'admonition parentale, «sois sage,» vise à initier les enfants à la sagesse dès un très jeune âge. Les enfants sages (= corrects) se conduisent selon les normes communément admises: il s'agit donc de programmer la sagesse en vue de former en quelque sorte des adultes en miniature. Quant à ceux qui, dépourvus de culture, vivent «hors-normes,» ils restent «barbares,» c'est-à-dire, non-enseignables et, en un mot, incorrigibles. En dernier lieu, il est significatif que l'expression «c'est normal» se rapporte précisément à la formule anglaise «it's natural». De même, les présuppositions idéologiques des normes sont perçues comme «naturelles» en ce sens qu'elles prédisposent l'individu à s'adapter à la réalité telle qu'elle se présente, à accepter et par la suite à intérioriser les règles gouvernant l'existence quotidienne en s'y résignant.

En guise de conclusion, constatons que l'Ecole républicaine a érigé les *Fables* de La Fontaine en texte fondateur servant non seulement à acculturer les jeunes Français sur le plan linguistique (c'est-à-dire, la dictée, la récitation, la lecture et l'écriture), mais aussi à former leur sentiment d'identité culturelle. Par le biais du fabuliste, l'Ecole a opéré, de ce fait, une indéniable transmission de la normativité. Comme on l'a vu, les divers apologues du poète mettent en évidence de multiples règles de conduite normatives,

règles codifiées, par ailleurs, à partir de nombreuses expériences de la vie quotidienne. Qu'il s'agisse de l'incorrigibilité de diverses conduites humaines ou du déterminisme inhérent à la nature – on songe en particulier aux bêtes qui se comportent en fonction de leur nature en se montrant fidèles à leur espèce (Burellier 80)– on doit avant tout assimiler les conduites sociales pour les mieux normaliser.

Dans la mesure où la société française cherche à présent à s'éloigner de l'Ecole républicaine, on peut se demander si l'Ecole post-républicaine saura exercer sa fonction idéologique de la reproduction de la culture et, par extension, de l'ordre social (Bourdieu et Passeron). N'oublions pas que le processus de «civiliser» les Français relève, au XIX^{ème} siècle, d'une entreprise éducative. Si les révolutionnaires de 1789 ont inventé le terme «instituteur,» c'était pour charger son rôle d'une fonction d'acculturation: ce mercenaire de l'Etat devait instaurer chez les jeunes les «institutions,» c'est-à-dire, les structures de l'Etat, ceci afin de les préparer à s'assimiler aux normes. Or, il est significatif de constater que le terme «instituteur» a été récemment transformé par l'Etat, sans doute par souci de correction politique, en «professeur des écoles.» Dans cette même optique, le titre officiel des Ecoles Normales d'instituteurs est devenu l'IUFM : l'Institut Universitaire pour la Formation des Maîtres. De tels changements lexicaux témoignent, en dernière analyse, de la mise en place d'une nouvelle conception de la francité à l'heure actuelle, une conception marquée par le dépérissement de l'idéal de normativité: l'Ecole normale n'apparaît-elle pas de nos jours comme une simple incorrection politique?¹⁰

University of Memphis

NOTES

¹ «Cette loi est cependant celle de la nature: en la mettant en œuvre, le Loup reste fidèle à sa nature de prédateur» (Burellier 80).

² Nous pourrions cependant préciser que, sauf dans «Le Renard et la Cicogne» (I, 18), celui qui parle, parle justement parce qu'il ne peut manger.

³ Afin de légitimer le manque de fondement juridique de son titre, Louis XIV a ajouté le «droit divin» à sa conception de monarchie. Pour une étude sociocritique du théâtralisme inhérent à l'image royale en France au XVII^e siècle, voir J-M Apostolidès.

⁴ On voit avec netteté cette problématique dans «Le Rat et l'Huître» (VIII, 9), où le périple du jeune rat «de peu de cervelle» (v. 1) aboutit à un destin fatal, et dans le cas du pot de terre, condamné d'avoir voulu se déplacer («Le Pot de terre et le Pot de fer» [V, 2]). De surcroît, dans «Les Deux Pigeons» (X, 2), la curiosité du pigeon voyageur se fait l'objet d'une réprobation morale. Celui-ci se montre imprudent dans la mesure même où il entreprend son voyage, et la suite de ses mésaventures crée, chez le lecteur, l'attente d'un jugement moral: mieux vaut partir seulement pour des raisons légitimes car il est plus naturel de rester chez soi.

⁵ On songe au sort analogue des «Deux Chèvres» (XII, 4), qui meurent par suite de leur vanité démesurée et de leur entêtement à se laisser diriger par de purs soucis de protocole.

⁶ Cette tortue vaniteuse s'oppose à celle qui, face au lièvre, cherche à tirer profit de ses désavantages physiques par un effort de persévérance intellectuelle (VI, 10). De plus, cette fable rejoint «Le Corbeau et le Renard» (I, 2): dans les deux cas, la parole est source de malheur et le poète préconise le silence plutôt que la vanité. Le corbeau laisse sa proie en chantant alors que la tortue ouvre la bouche pour répondre. Là où le bonheur s'associe au silence, le malheur provient donc de la bouche.

⁷ Si le fabuliste privilégie, dans les relations entre les espèces, le triomphe de la discorde universelle, ceci s'explique par le fait que les inégalités font partie intégrante de l'ordre naturel («La Discorde» VI, 20).

⁸ J-P. Collinet éclaircit ce point : «Est-il sûr, cependant, que ce soit le poète lui-même qui l'y convie ? Ne seraient-ce pas plutôt les instituteurs ou professeurs qui, se substituant à lui, opèrent un détournement de son message ? Les moralités de ses *Fables* ne forment guère qu'un paravent qui donne le change, dissimule une sagesse plus originale et plus personnelle, à quoi n'accède pas le

commun des lecteurs, mais que savent seuls découvrir les plus subtils et les plus attentifs d'entre eux: sagesse à deux étages, le rez-de-chaussée pour le tout-venant, le premier pour une élite peu nombreuse de gens triés sur le volet» (Correspondance personnelle, le 5 février 2002).

⁹ On songe aussi, dans cet ordre d'idées, à la fonction répressive sous-jacente aux institutions «correctionnelles», à l'idéal stylistique d'une langue châtiée et au proverbe «qui châtie bien aime bien.» Sur un autre plan, en restant dans un lexique académique, le mauvais élève n'est-il pas, par définition, «mal élevé» ...?

¹⁰ Je tiens à remercier Eloïse Sureau et Hugues Montaudon pour leurs excellentes suggestions d'ordre stylistique lors de l'élaboration de cet essai.

OUVRAGES CITES OU CONSULTES

Albanese, Ralph. «Réflexions sur la dialectique nature/culture dans 'Le Loup et l'Agneau.' » *Le Fablier* 12 (2000) : 65-71.

Apostolidès, Jean-Marie. *Le Roi-Machine ; spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris : Minuit, 1981.

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Paris : Minuit, 1980.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. *La Reproduction ; éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Minuit, 1970.

Brody, Jules. « 'Les Vautours et les Pigeons.' » *Lectures de La Fontaine*. Charlottesville, Va. : Rookwood Press (1994) : 38-52.

Burellier, Françoise. *La Fontaine. Fables*. Paris : Bertrand Lacoste, 1993.

Collinet, Jean-Pierre. Correspondance personnelle, le 5 février 2002.

Dubar, C. *La Socialisation : Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Colin, 1991.

Durkheim, Emile. *L'Education morale*. Paris : PUF, 1974,

Gunn. G. *The Culture of Criticism and the Criticism of Culture*. New York: Oxford U.P., 1987.

Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.