

UNIVERSITÉ DE NICE-SOPHIA ANTIPOLIS
CENTRE DE NARRATOLOGIE APPLIQUÉE

LA FOCALISATION



ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL
SUR LA FOCALISATION NARRATIVE

(NICE 12 -13 -14 Juin 1991)

LA PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGE

William Marling, Associate Professor
English Department, Case Western Reserve University
Cleveland, Ohio

On a dit de la parabole de l'enfant prodigue (*Luke*, 15.11-32) que c'était une "œuvre de maître," "universellement attrayante," et "psychologiquement profonde." Elle a inspiré les peintres (Rembrandt), les choréographes (Balanchine), les compositeurs (Prokofiev) et les auteurs (Gide).¹ Au vingtième siècle la critique littéraire de cette parabole va de l'explication de texte à la déconstruction. Par conséquent, nous pouvons comprendre maintenant que cette parabole est non seulement théologique et littéraire, mais aussi idéologique et économique.

Revenons tout d'abord sur la pensée traditionnelle, représentée par Joachim Jeremias (*The Parables of Jesus*, 1963) et Joseph A. Fitzmeyer ("The Gospel According to Saint Luke," *The Anchor Bible*, 1985).² Pour eux, le thème du péché et de la grâce de Dieu est déjà évident dans les deux paraboles précédentes, celle de la brebis perdue et celle de la monnaie perdue. Toutes trois se terminent par un recouvrement et par le sacrifice des intérêts de l'individu au bien commun de la société. Toutes trois se terminent par un repas. On a longtemps pensé que, dans l'esprit de l'auteur de l'évangile selon Saint Luc, elles avaient pour but commun de critiquer les "scribes et pharisiens" du temps de Jésus.

¹ Voir Leland Ryken's : *The New Testament in Literary Criticism* (New York: Ungar, 1984).

² Les analyses de Fitzmeyer dans "The Gospel According to Luke X- XXIV," *The Anchor Bible* Garden City, N. Y. : Doubleday, 1985), pp. 1080-1094, sont formidables. D'importance aussi sont les devoirs de Joachim Jeremias : *The Parables of Jesus* (New York : Scribner's, 1963). Les deux utilisent Michaelis, (*Gleichnisse*) et Smith (*Parables*). Pour explication plus ouverte, voir Stephen D.

Dans cette optique, lorsque l'enfant prodigue demande que son père divise le patrimoine entre lui et son frère, ce qui est décrit dans les huit premiers vers, il traite son père comme "mort" légalement. Jeremias explique que les cadets émigrent souvent "à cause des famines fréquents en Palestine" (129). Les lois de *Deutéronome*, dit-il, permettent au père de donner deux tiers du patrimoine à son aîné et un tiers au cadet quand il vit encore, à condition qu'il reçoive l'intérêt sur ce capital. Les fils ne peuvent pas disposer de leurs parts du vivant de leur père. Mais l'aîné défie cette interdiction et vend sa part pour de l'argent comptant. Ensuite il va dans "un pays lointain" où "il y dissipa son bien en menant une vie de prodigue," notamment chez les putains. Il y a une famine là-bas, et le prodigue devient "pâtre des porcs" d'un Gentil, "la pire dégradation qui soit." Il veut manger des cosses de caroube avec les cochons. Personne ne lui donne rien. Il pense que les animaux mangent mieux que lui et il se souvient que les servants de son père ne manquent jamais de rien. Donc, "rentrant en lui-même," il se répète un discours dans lequel il demande une place de serviteur chez son père. Puis, il rentre au pays.

Les cinq vers suivants traitent du père, qui a déjà pardonné à son fils et le voit venir de loin. Fitzmeyer nous dit que "le lecteur ne doit pas demander" ni pourquoi le père est déjà en train de regarder ni comment il se fait qu'il puisse voir si loin (1089). Jeremias fait grand cas du père courant embrasser le fils prodigue; il trouve que c'était "un procédé très rare et abaissant pour un homme âgé du Moyen-Orient" (130). Ensuite, le père interromp le discours du fils avant qu'il puisse s'offrir comme domestique. Il donne l'ordre d'habiller son fils d'une robe, de lui donner des bijoux et des chaussures, choses que, selon Jeremias, seuls "les hommes libres portaient." Le père donne aussi l'ordre de tuer le veau gras : "Car mon fils était mort, et il est revenu à la vie; il était perdu, et il a été retrouvé."

Les huit dernier vers considèrent le point de vue de l'aîné. A son retour des champs, il aperçoit la fête et charge un domestique de lui rapporter la raison de cette fête. Il ne rentre pas à la maison. Le père sort pour lui expliquer, mais l'aîné demande à son père pourquoi il ne l'a pas fêté de cette manière. Jeremias dit que "il charge son père d'injures," au moment même où le père s'adresse à lui en termes "surtout affectueux" (131). La parabole se termine sur les mots du père, "tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi."

L'interprétation traditionnelle est que les crovants égarés sont

ont toujours eu la grâce de Dieu. Néanmoins, on voit plusieurs lacunes narratives, plusieurs fautes mimétiques et quelques conflits légaux. Théologiquement, la parabole contredit la doctrine chrétienne que la grâce libre commence avec la mort de Jésus, qui raconte ici la parabole. La plupart des lectures du texte commencent mimétiquement et se terminent allégoriquement, mais elles ne nous disent jamais certaines choses : par exemple, qui l'aîné représente dans l'allégorie, ni quelle est sa fonction chrétienne, le destin du prodigue, ou si l'aîné est d'accord avec l'opinion de son père. Comme le dit Jeremias, "la parabole se termine subitement et l'issue n'est pas résolue" (131).

M'appuyant sur cinq positions critiques, ma thèse est ici que la parabole est un récit sur le contrôle social et sur le pourvoir économique. En premier lieu, le "New Criticism" a montré que chaque parabole se suffit à elle-même. En second lieu, Dale Otto Via (1967) a montré que l'aîné ne pouvait pas être un simple acteur bloquant l'intrigue et en même temps un acteur d'identification et d'éveil de conscience pour les auditeurs. Il a résolu cette impasse en invoquant la définition de la comédie que donne Northrop Frye : un mouvement de décision menant à une dissolution puis à une restauration. Via nous dit que la fête finale est le signe rituel d'un dénouement comique. Repas et les métaphores de nourriture sont évidents dans les parties centrées sur les deux fils.

En troisième lieu, Northrop Frye, bien qu'il n'ait jamais traité de cette parabole, écrit dans *Le grand code* (1982) que la Bible utilise souvent le bouleversement de la primogéniture comme situation dramatique : il mentionne, entre autres, Cain et Abel, Ishmael et Isaac, Jacob et Esau, Saul et David, etc. Frye suit ce modèle à travers la Bible et la littérature anglaise jusqu'à *Paradise Lost*, dans lequel "l'archétype de la jalousie de l'aîné, Lucifer ou Satan" s'envenime "de la préférence accordée au plus jeune, Jésus" (181).

Frye nous met sur la voie du processus central quand-il discute le sacrifice de l'aîné dans la Bible et affirme que c'était "sans doute un contrat *do et des* : je donne a fin que vous donniez. ... Le thème de l'aîné négligé semble être lié à l'insuffisance du désir humain pour la continuité, qui est à la base de la primogéniture" (182). En d'autres mots, la réciprocité dans le don (le père donne à son fils, qui le soutient) est à mettre en rapport avec le désir d'assurer sa survivance génétique.

En quatrième lieu, les recherches de James Breerch sur le

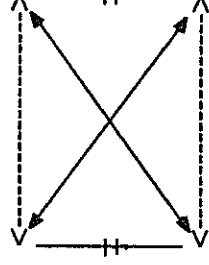
chrétien. Breech dit que dans le texte grec, Jésus n'attribue jamais d'émotions à ses acteurs. Il leur donne forme par leurs paroles. Cela veut dire qu'il nous faut questionner de nouveau les motifs des acteurs, et Breech remarque que "donne-moi" sont les mots premiers du prodigue : "Donne-moi la part de biens qui doit me revenir." Le père est traité comme mort et au moment de la conversion de sa portion de la terre en argent, les générations futures comme non-existantes. En plus, Breech dit que le terme Grec pour "vie prodigue" renvoie à la gloutonnerie, à la volupté et au travestissement (195). Par là, il rétablit la sexualité excessive comme thème de voyage du fils prodigue. Breech a aussi l'idée que tous les acteurs ont chacun un programme distinct, ce qui l'amène à poser un tas de questions : le fils prodigue, n'est-il pas un parasite dans le pays lointain? Pourquoi le père interrompt-il son fils quand il est en train de faire son discours? Pourquoi le père n'envoie-t-il pas chercher l'aîné quand il fait abattre le veau gras?

En dernier lieu, Daniel Patte et ses collègues ont en 1975 analysé la parabole selon trois modèles parallèles : 1) séries de récits et rôles actantiels, 2) structures mythologiques de Levi-Strauss, 3) carré sémiotique de A.-J. Greimas -- et depuis 4) une synthèse des trois.¹ C'était une tentative très ambitieuse, menant à des résultats complexes que je ne peux que résumer ici. Une idée importante est le fait que la parabole est en vérité une série de récits encastrés les uns dans les autres qui procèdent d'une situation initiale de manque et se terminent dans une situation de restauration. L'analyse des destinataires, destinataires et des adjutants, etc. montre que l'action des vers 12 et 13 -- la demande, la division et le départ -- sont tous une sous-série de la phrase "il y dissipa son bien en menant une vie de prodigue." Cet événement satisfait le manque préalable d'un opposant dans la *fabula*, manque mis-en-évidence dans la phrase "Et il leur partagea son avoir." Pourquoi pas partagea son avoir? L'opposant nondit du père est "gaspillage." Le père, en effet, se crée lui-même sa situation de manque. La second analyse, dérivée de Levi-Strauss, nous montre que le *don*, la *consommation* et le *travail* sont thématiques. Cela devient plus clair dans le carré de Greimas (Patte et al, 137).

Figure 1.

"donner soi-même à
fils peu dignes"

"utiliser les biens du
père pour soi-même"



"donner soi-même"

"vivre en égoïste"

Mais les analyses de Patte ne traitent ni de focalisation, ni de changement dans les registres interprétatifs. Sa *fabula* de vilénie le met en position de dire que la rébellion de l'aîné est parallèle à celle du fils prodigue, et il prétend qu'elle est aussi encadrée dans le récit du père. Donc il termine là, où beaucoup ont commencé, avec une symétrie formaliste et le titre alternatif "La Parabole du Bon Père."

Que peut-on dire sur l'aîné pour commencer à expliquer sa fonction apparemment indispensable? Le carré de Greimas le présente dans l'angle "travaillant pour un salaire/ travaillant pour la récompense." En terminologie économique, il représente la fonction de "travailler/ mettre de côté." Cette fonction contraste avec le *don* du père et la *dépense* ou gaspillage du prodigue. Dans l'économie réelle, ces fonctions ne se trouvent pas en opposition, mais dans un équilibre dynamique et constamment réglé. Chacun est en rapport avec et complète l'autre, mais *le don* est central. En introduisant un événement qui déséquilibre le triangle, un auteur peut "narratiser" chaque fonction comme l'opposant de chaque autre. Par les événements, les changements, les choix, chaque *actant* peut être considéré comme privé de l'objet de son désir. Dans la parabole, chacun d'entre eux ignore aussi certaines fonctions de l'avoir. Le fils prodigue est privé de patrimoine, mais quand il en a, il le gaspille. Sa relation narrative à celui qui donne est claire, mais sa relation à la fonction "mettre de côté" est une relation de manque. Le père est privé de l'objet de son désir (son fils et de quelqu'un à qui donner) parce qu'il a donné bêtement. Il perd son pouvoir et devient

l'aîné n'était pas privé de quelque chose, puisque sa fonction répond aux manques précédents. Lui aussi est privé du fils prodigue, parce que l'absence du prodigue diminue le pouvoir de la famille à se créer des alliances par le mariage, et économiquement puisque le patrimoine perdu diminue les moyens de production de la famille. Mais travail, production et épargne doivent avoir un objet, et l'objet du désir de l'aîné est -- non pas de faire subsister son père -- mais sa propre génération et ses enfants. Il incombe à l'aîné d'assurer la continuité des structures sociales et économiques. La création d'un surplus économique n'aurait pas d'objet sans descendants. Vue dans l'optique de la privation de l'aîné, la leçon de la parabole est que mettre de côté est seulement la moitié d'un processus qui est complété par *le don*. L'aîné aura bientôt le contrôle d'un dépôt d'énergie, par lequel il pourra changer les objets du désir de sa famille, en combinant le travail, le don et l'épargne et la dépense. Quelquefois, il faut satisfaire les caprices des prodigues. Le capital n'est pas un compte d'épargne, mais un compte chèques au moyen duquel on crée des obligations réciproques : "Je donne afin que vous donniez." Les conditions sont le pouvoir de l'aîné.

Les conditions nous aident aussi à fixer la *fabula* historiquement, parce qu'elle est sans doute plus ancienne que la Bible. Elle est dans la tradition d'histoires folkloriques d'enfants cadets qui s'en vont pour des pays lointains. Là-bas, ils font leur fortunes, revenant pour bouleverser les inégalités initiales. Mais la parabole du prodigue bouleverse cette tradition. Ce qui aide à situer historiquement l'origine de la parabole est le paradoxe du citoyen de ce pays qui élève des cochons, animaux qui, selon les études agronomiques, offrent la forme de protéine la plus chère. En plus, l'anthropologue Marvin Harris attribue l'interdiction du porc dans les lois diététiques des Juifs à la destruction écologique causée par les cochons.¹ Les cochons, ne pouvant digérer l'herbe, fourragent les racines, les baies, et les noix dans la forêt, provoquant ainsi érosion et désertification. Ces changements, nous dit Harris, ont conduit à une interdiction générale en Mésopotamie de l'élevage de cochons entre 1700 et 2400 avant Jésus Christ. Dans cette optique, le "pays lointain" du fils prodigue est problématique. Si cela est mimétique, un homme riche peut élever des cochons pour sa propre consommation au moment même où ses serviteurs meurent de faim -- cas extrême de

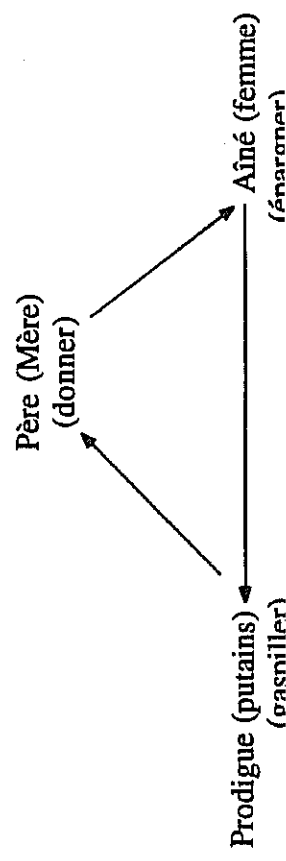
¹ Marvin Harris. *The Rise of Anthropological Theory. Cannibals and Kines:*

stratification oligarchique. Si c'est une histoire par laquelle une culture s'explique, la famine est à la fois synecdoque et trait narratif: la faim représente une famine, être berger représente le travail le plus bas, etc.

Les études paléo-archéologiques sur la Mésopotamie d'avant le millénaire précédant notre ère, permettent de mettre en doute l'hypothèse que la famine n'ait existé que dans un seul pays ou une seule culture. Au contraire, beaucoup de sociétés auraient connu la famine en même temps, à cause de pressions démographiques et de désastres écologiques. Étant donné la réalité du contexte économique, les détails relatifs à la faim du fils prodigue et la décision de s'humilier préparent effectivement l'auditoire non seulement à un changement de point de vue narratif mais aussi à un changement de dynamique économique.

Quand le père réapparaît dans le récit, on oublie facilement qu'il n'est plus propriétaire. Cette question est importante dans les contextes du capitalisme et de l'individualisme. Mais à l'époque de l'origine de la *fabula*, elle paraissait secondaire par rapport au fait que le père *donne*. Il est ce que les anthropologues appellent un "Grand Homme."¹ Il maintient son pouvoir en re-donnant à sa famille et à ses proches le surplus qu'ils produisent pour lui, les soumettant ainsi à lui. Abattre le veau gras et faire la fête ne sont pas des signes de comédie, mais les marques de son contrôle sur le réseau d'énergie de la société. Il pourrait modifier l'objet du désir du prodigue. La fête est une dépense secondaire en comparaison avec le tiers du patrimoine gaspillé. Maintenant, le père a plus d'autorité qu'avant sur le travail et sur sa descendance génétique. Nous voyons que la sexualité est un problème implicite du père, parce que chaque homme a une femme correspondante.

Figure 2.



Le prodigue gaspille sa semence avec les "putains étrangères," mettant en doute la descendance génétique de son père. Pour le père, toute sexualité en dehors du clan ou du village est irresponsable. Elle exige des dépenses peut-être plus grandes que l'ordinaire et qui ne rapportent pas : la dot ou le prix d'achat de la fiancée. Cette interprétation est renforcée par des détails, tel que l'absence de famine dans le pays du père, la condition meilleure de ses serviteurs et le surplus qui est le veau gras. Qu'ils relèvent de la "réalité" ou de la synecdoque, ces traits impliquent une économie supérieure dans le pays du père, économie qui pourrait augmenter s'il libérait la condition des enfants cadets. Le changement dans la dynamique spatiale accompagnant le point de vue du père -- de la dépense dans un pays lointain, au don à l'intérieur de la famille/ de la maison -- souligne cette fonction.

Cette série de modes économiques nous mène à l'aîné, qui est naïf au commencement. Sa parcimonie doit être expliquée. Les auditeurs font sa connaissance au retour des champs quand il aperçoit la fête. Prudent, il reste à l'écart; fâché, il demande à un domestique ce qui se passe. Sa prudence, sa diligence et sa discipline sont en contraste avec les dépenses du prodigue et les dons du père. C'est une série thématique et non un parallèle. La conversation entre le père et son fils nous explique "le don" comme forme d'épargne. Après que l'aîné a expliqué à son père qu'il s'est toujours conformé aux règles du "Grand-Homme'-isme" sans occasionner de fête, son père réplique "Tu es toujours avec moi et tous mes biens sont à toi." Littéralement, c'est la vérité : l'aîné est le prochain "Grand Homme." Le contrôle des champs, des animaux, du capital -- dit le père -- reste avec les hommes stables et dignes de confiance. Le prodigue est rentré, mais le "Grand Homme" comprend qu'il est toujours un dissipateur pour qui un veau gras, de temps en temps, doit être abattu dans l'intérêt de la cohérence sociale. L'économie, comme le dit Edmund Burke, "est une vertu distributive, et elle ne consiste pas en épargne mais en sélection. La parcimonie n'exige ni prévoyance, ni sagacité, ni aucun pouvoir combinatoire, ni comparaison, ni jugement."¹

Works Cited

- Bal, Mieke. *Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto : University of Toronto Press, 1985.
- Barthes, Roland. *Image-Music-Text*. London : Fontana, 1977.
- Breech, James. *The Silence of Jesus : The Authentic Voice of the Historical Man*, Philadelphia : Fortress Press, 1983.
- Burke, Edmund. "Letter to a Noble Lord," 1796, *Burke's Politics: Selected Writings and Speeches*. New York : Knopf, 1949.
- Donahue, John R., S.J., *The Gospel in Parable* (Philadelphia : Fortress Press, 1988).
- Esler, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- Fitzmeyer, Joseph A., "The Gospel According to Luke X-XXIV," *The Anchor Bible*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1985.
- Frye, Northrop. *The Great Code*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Genette, Gerard. *Figures II*. Paris : Seuil, 1969.
- _____ . *Figures III*. Paris, Seuil, 1972.
- _____ . *Narrative Discourse*. Ithaca : Cornell UP, 1980.
- Greimas, A.-J. "Les actants, les acteurs et les figures," dans Chabrol, ed., *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris : Larousse, 1973.
- _____ . *Sémiotique : Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, 1979.
- Harris, Marvin. *Cannibals and Kings : The Origins of Cultures*. New York : Random House, 1978.
- _____ . *The Rise of Anthropological Theory*. New York : Thomas Y. Crowell, 1968.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. New York: Scribner's, 1963.
- Linneman, Eta., ed. *Gleichnisse Jesu, Einführung Auslegung*. New York : Harper and Row, 1967.
- Moore. Stephen D. *Literary Criticism and the Gospel. the*

- Patte, Daniel. "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son : Towards a Method," in *Semiology and Parables*. Pittsburgh: Pickwick Press, 1976.
- Ryken, Leland. ed. *The New Testament in Literary Criticism*. New York : Ungar, 1984.
- Smith, Charles W. F. *The Jesus of the Parables*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1974.
- Via, Dan Otto, Jr. *The Parables : Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia : Fortress Press, 1967.