

2. Histoire et temporalité: la diversité des sens

Nous arrachant à la misère de l'historicisme, qui ramène la littéralité historique des Écritures aux conditions de sa rédaction sans tenir compte de son projet narratif propre, la résurrection nous fait découvrir un salut dans l'histoire. Mais la révélation de la présence divine à la résurrection illumine du même coup le passé en soulignant l'être manifeste de Dieu, elle éclaire en même temps l'avenir en suscitant l'espoir du royaume de Dieu. La présence éternelle du Christ ressuscité nous fait lire le passé des Écritures comme une genèse révélatrice (ancienne alliance) et nous dévoile l'avenir comme une récapitulation eschatologique (apocalypse).

De ces exigences, l'interprétation spirituelle des Écritures avait pleine conscience. L'allégorie exprime le rapport du passé (de l'ancienne alliance) à la nouvelle alliance réalisée en Jésus-Christ, le sens moral notre situation présente, ecclésiologique, d'imitateurs de Jésus-Christ, le sens anagogique l'espérance eschatologique qui est la nôtre. Loin d'être un mépris de l'historicité, l'exégèse spirituelle en est la méditation véritable : elle accepte de déchiffrer un sens dans l'histoire, elle lui reconnaît une origine et une fin qui l'excèdent.

L'unité du Verbe reste simple. Mais pour nous, elle se déploie dans la dimension du temps. Les différents modes de notre lecture sont autant de façons de la rejoindre dans sa simplicité.

Olivier BOULNOIS

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié. Élève de l'École Normale Supérieure. Agrégé de Philosophie. Prépare une thèse sur Duns Scot.

Michel COSTANTINI

Horizon 2001

Pour une exégèse du quatrième type

L'AN Mil eut ses angoisses, l'an Deux mille pourrait avoir ses espérances : Gorbatchev ne prévoit-il pas l'échéance de son plan pour 1999 ? Nul n'ignore que trois modes exégétiques sont connus, ou pas assez connus, en tous cas présents à nous. J'ai nommé *l'exégèse performative*, inaccessible à l'homme, car fruit du seul Logos. *L'exégèse expansive*, celle des Pères et de leurs successeurs médiévaux, multiplication de virtualités du sens du signifiant, échouant à force de s'épuiser dans une *épistémé* (1) qui fut contestée, déconstruite, oubliée pour finir, sauf à resurgir dans le laborieux d'une Bourin ou l'hélicoïdal d'un Eco. Ajoutons la *non-exégèse* de l'ère moderne, close autant que prophylactique, utile comme méthode, vaine comme savoir. Héritiers de plus de quatre siècles de cette non-exégèse (négation productive ou production négatrice, choisissez), nous voici, aujourd'hui, confrontés à cette obligation : penser et faire la quatrième exégèse qui — étant entendu que la première nous est inaccessible et la troisième insuffisante — sera une réactivation, dans l'esprit, et, avec un peu de chance, dans l'Esprit, de la seconde, la seule qui puisse prétendre à quelque statut mondain pour une *épistémé* donnée. Encore faut-il que cette sorte d'exégèse corresponde à la nôtre, *d'épistémé*, et qu'elle garde pour horizon indépassable non

Offrez un abonnement de soutien ou de parrainage.

(1) Au sens décrit dans A.-J. Greimas, J. Courtes, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné du langage*, t. 1 (Hachette, 1979), s.v. Pour l'exégèse performative, voir en dernier lieu, Hans-Urs von Balthasar, « Dieu est son propre exégète », *Communio*, t. XI, 1, janvier-février 1986, p. 5-12.

moins qu'inatteignable la première : celle que le Fils savait faire du Père.

En ce sens, nous pouvons prendre appui sur la proposition de Beauchamp (2) : « Avec naturel et sans la préméditation de coïncider avec cette décade (sic), il se lèverait d'un examen des méthodes existantes et des méthodes anciennes la certitude que la tâche qui s'impose, sans annuler les autres, est une théorie de la littérature, une théorie du livre. »

Mais la première remarque qui s'impose en 1986 est qu'en dépit de ses dénégations, l'auteur cédait à une mode de sa décennie, et qu'en déplaçant la question du livre à la communication, je puis céder aujourd'hui à une autre mode. Pourtant, je crois que le développement de la problématique énonciative et interactive n'est pas l'effet d'une simple mode : car il ne représente aujourd'hui que l'éclosion, et la prise en charge par la théorie sémiotique, de tendances éparpillées déjà anciennes. Des repères ? Bakhtine pour la notion de dialogisme dès les années 20. Vers 1950 l'attention à l'énonciation que porte E. Benveniste, ou encore, d'une autre façon, Roman Jakobson (à qui Greimas envoya cet ultime message, qu'il faut simplement reprendre à notre compte quotidien : « Des centaines de sémioticiens vous disent : merci d'avoir été »). Les tentatives de Julia Deb. Kristeva en pleine guerre froide structuraliste (le sujet, *go home*) dans les *seventies* (3). Ajoutons, contre l'hypothèse d'une simple mode, que la révolution médiatique de notre temps — je ne parle pas de la télévision, toujours et sans doute à jamais, monodirectionnelle mais de la vidéo, du minitel, des logiciels dits de communication, de la « nouvelle photographie » (images de synthèse modifiables interactivement), pour l'essentiel — cette révolution, donc, qui ne vide pas dans les poubelles de l'histoire la galaxie Gutenberg, n'en accorde pas moins un support technologique de fameuse ampleur au dialogal ou du moins à sa base non axiologique, l'interaction — on tiendra en effet que dialogal est vaguement teinté d'une valeur positive (convivial, disait-on), alors qu'interactif n'est que le terme neutre et technologique qui lui correspond : il y a interaction dès le stade du dialogue de sourds — qui fournit, au demeurant, la

(2) *Espirit*, avril 1973, n° 4, p. 853. Paul Beauchamp, « Etat et méthode de l'exégèse », p. 843-858. On retiendra aussi, pour les pages qui suivent, le paragraphe 1.2. de cet article, et ce qui suit, notamment l'ouverture dudit paragraphe : « L'exégèse est une science ». Cf. bibliographie jointe.

(3) Cf. bibliographie jointe.

source de toutes, ou presque, les analyses de l'interaction, voyez, par-delà Watzlawick et consorts, Laing et les épigones (4). Nulle axiologie, au demeurant, ne doit venir ici troubler le constat : cela commence d'être, et cela, bien ou mal — mais c'est, banalement, ce que nous en ferons qui compte — cela donc sera de plus en plus. Aussi bien, pour vivre demain, plutôt qu'aujourd'hui, le *Biblion*, ce n'est pas d'une théorie du livre que nous avons besoin, ni, au demeurant, du moins en priorité, d'une stratégie de vente du message aux *mass-media*, mais bien d'une théorie de la circulation indéfinie de la communication en tous ses états, d'autant que c'est un devoir, et là s'introduit l'évaluation axiologique, de vivre le Livre sans le figer dans un texte mort. C'est un devoir d'entrer dans le dialogue incessant qu'il nous oblige d'entretenir avec la Personne du Logos toujours vivace en lui, comme dans l'ailleurs du silence. C'est donc d'une théorie de l'interaction, telle qu'elle va s'élaborant sur le moi anarchique, certes, mais non sans jouer de secrets contrepoints ou d'accords sonnans bien haut, de Palo Alto à Oxford, et — soyons résolument provinciaux — de Rennes à Poitiers (5), c'est de cette théorie qu'aujourd'hui nous avons besoin pour demain. Nous entendons lui demander où se situe l'exégète dans la circulation du sens qu'il cherche à décrire. Qu'en est-il de sa place énonciative ? Qu'en est-il de sa place actantielle (6) ? Qu'en est-il de ce qu'il a pour tâche de professer ?

(4) Cf. des exemples dans Bateson, Birdwhistell, Watzlawick et alii, *La nouvelle communication*, « Points », Seuil, 1981, ou chez Laing, notamment *Soi et les autres*, tr. fr., Gallimard, 1971, et *Nœuds*, Stock, 1971.

(5) Façon de renvoyer (cf. bibliographie jointe) aux travaux de Watzlawick (et Jackson, Bateson, etc.), comme d'Austin (avec ses prolongements chez R. Searle ou O. Ducrot), mais aussi à Fr. Jacques, notamment *Dialogiques*, et à J.-L. Marion, surtout *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, et *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, 1982, surtout p. 198-222. Pour une conception limitée du problème de la « communication chrétienne », cf. par exemple *Communication humaine aujourd'hui*, 122-123, novembre-décembre 84.

(6) Pour la notion de place énonciative, cf. Fr. Flahaut, *La parole intermédiaire*, Seuil, 1978. Je peux être énonciateur ou énonciataire, je peux être dominant ou dominé, dominateur ou soumis, ou feignant de me soumettre, ou feignant de dominer, etc. L'énonciation tient du poker. Il s'agit d'une position d'acteur individualisé ou, mieux, spécifié dans son acte de parole actuel ou à venir. Pour la place actantielle, cf. Greimas/Courtés, *op. cit.*, s. v. « actant ». Je peux être Sujet — d'une action, d'une quête particulière. Je peux être Objet — de cette quête, entre autres. Il s'agit d'une fonction fondamentale dans la narration ou, on l'entendra mieux ainsi dans notre cas, dans la grande relation des faire, dans la Dramatique.

I. Ce qui fait tourner le monde, et la place énonciative

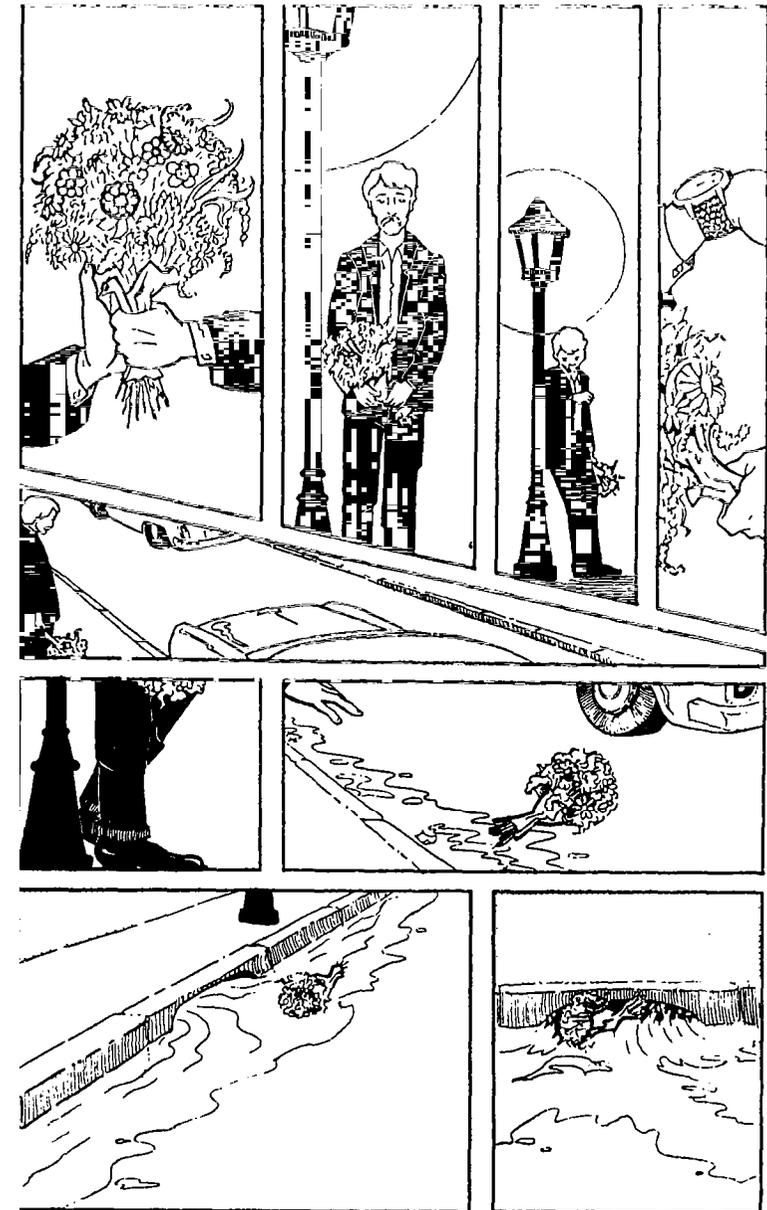
Il ne suffit pas de poser que le lieu de l'exégèse est le dialogue, même un dialogue qui serait orchestral. Car, c'est assuré, le dialogue est de l'ordre de la parole, d'autres disent du discursif, quand l'exégèse prétend être de l'ordre du Logos. Son lieu, donc, est dia-Logique (7). S'il est permis d'y accéder, à ce lieu qui se trouve au-delà de toutes nos réquisitions, ou plutôt de le viser à la bonne distance (8), il semble que la forme la plus mystérieusement adéquate à rendre compte par métaphore de la chose est la dialectique, ou, mieux, la dialogique, de l'homme et de la femme, et non celle, simplement, de l'énonciateur et de l'énonciataire ; celle de l'incisif et de son accueil, celle qu'a commencé d'élaborer un Gaston Fessard (9) ; cette dialogique qui hante perpétuellement le discours de l'Occident, au moins, quoiqu'il la refoule régulièrement. Ne citons que quelques exemples de non-refoulement : communiquer qui voulut dire, un temps, s'unir sexuellement, les grammaires érotiques des Troubadours, *l'Hymen* de Braque en exergue d'une Sémiotique du Sujet énonçant, et les méditations, fussent-elles délirantes ou provocatrices, des modernes sur sexe/langage, de Brisset à Sollers (10).

(7) Orchestral est une allusion à la thèse de Palo Alto, qui fait certes avancer par rapport au face à face saussurien. Dia-Logique suppose un dépassement de l'orchestral vers le chef d'orchestre...

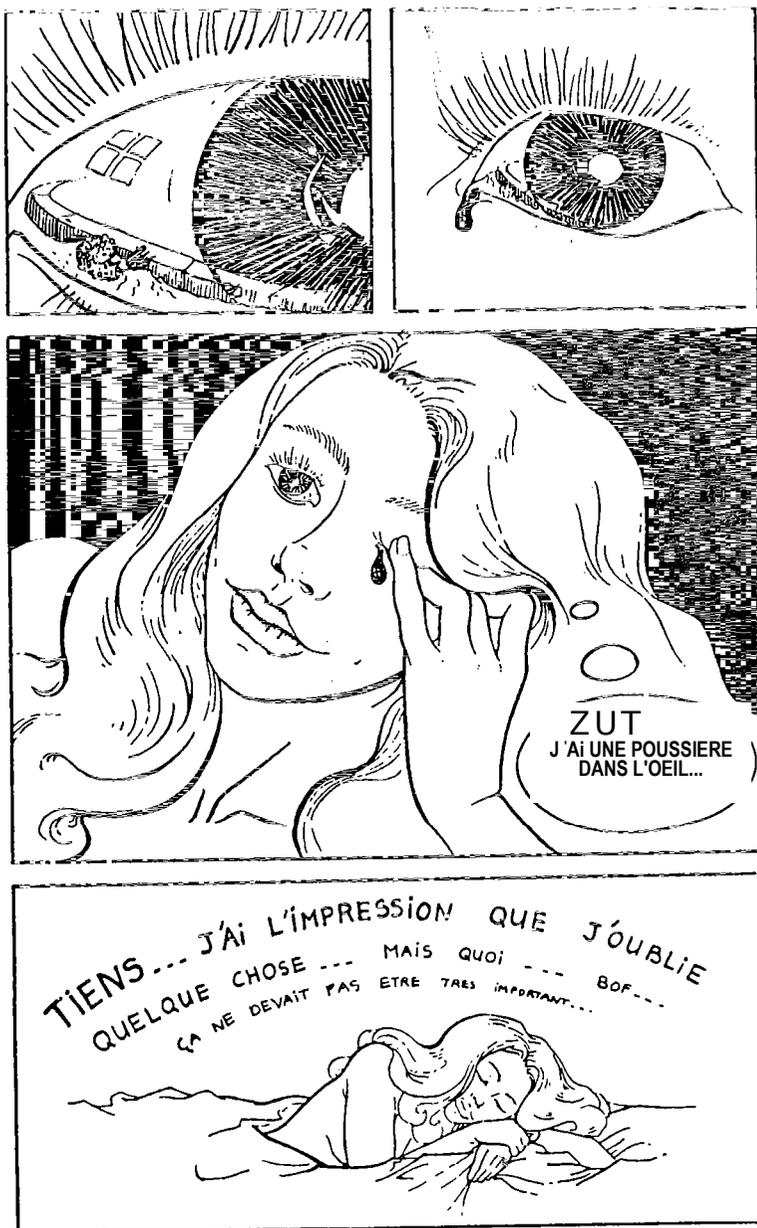
(8) Pour la distance : on se référera tout autant à la distance, concept théologique travaillé à partir de Hölderlin (Marion, *L'idole...*, p. 165 surtout pour le lien avec le retrait du Père) qu'à la distance, concept sémiotique travaillé à partir de Valéry, dans Coquet, *La bonne distance (Actes sémiotiques-Documents, VI, 55, 1984)* et particulièrement en ce qu'elle implique l'affleurement du non-sujet, cf. p. 20-22. Sur le parallélisme distance 1/distance 2 : retrait/non-sujet, cf. ci-après et mes propres balbutiements : je me permets de renvoyer ici à mon article « La Bible n'est pas un texte », *Communio*, t. I, n° 7, p. 40-54.

(9) G. Fessard, *De l'actualité historique*, t. I, Desclée de Brouwer, Paris, 1966. Si le modèle à concevoir était celui de la maîtrise, si la dialectique à mettre en jeu était celle du Maître et de l'Esclave, voici ce que donnerait le dialogue : « *Les mots du langage des Maîtres sont droits et raides, ils frappent avec leurs masses et leurs flèches (...). On ouvre la bouche, soi-même, pour répondre. Mais les ondes ont déjà heurté les mots à l'intérieur de la bouche, les ont détruits* » (etc.). J.-M. Le Clézio, *Les Géants*, « Le chemin », NRF-Gallimard, Paris, 1973, p. 162-163.

Rendez-vous manqué (1), d'après Taffin.



Rendez-vous manqué (2), d'après Tallin.



Et j'ajoute cette *Conversation* de Matisse, qui mériterait une véritable exégèse de l'homme et de la femme, de la chambre (comme contenant) et de la fenêtre (comme ouverture vers l'au-delà), de la perspective (comme forme symbolique de la pénétration) et de l'à-plat (comme forme symbolique de l'accueil par ajout). Et j'ajoute la chanson du poète, bien sûr, pour qui *les amours, les travaux (...)*

*ton cœur, mes mots
font tourner le monde... (11)*

Le parallélisme vaut la convergence.

Munis de cette certitude, ou du moins de cette hypothèse, gagnons alors cette BD de Taffin qu'il intitula le *Rendez-vous manqué*. Et d'emblée : nous la tenons pour exemplaire d'un certain rapport interactif et même, métaphoriquement, d'un certain rapport exégétique — le mauvais, ça va de soi. Exemplaire par l'absence de l'énonciateur au moment de sa réception. Le paradoxe du dialogue réel n'est-il pas qu'il affiche la co-présence des acteurs, on dit des interlocuteurs — je te parle, tu m'écoutes — alors que sa vérité actantielle est l'absence de l'Énonciateur quand l'Énonciataire devient ce qu'il est ? Il n'est, en effet, d'énoncé reçu que détaché de celui qui l'émet. La disjonction (12) d'avec l'un précède, logiquement mieux encore que chronologiquement, la conjonction avec l'autre. Oui, le père du logos le laisse vivre de sa fragile vie, jeté dans le flux de la circulation, au risque de se perdre, et de n'être point capté, de *clamare in deserto* : oui, le Père du Logos lui donne à vivre sa vie précaire jusqu'à l'incompréhension et la mort. C'est pourquoi l'échec de la communication que nous constatons *de visu* et *in oculo* dans le *Rendez-vous manqué* ne réside pas dans la non-rencontre, dans la non co-présence, bref, dans un rendez-vous qui serait manqué, mais dans l'absence du premier interlocuteur comme second énonciataire. C'est pourquoi l'échec de la communication exégétique ne réside virtuellement pas dans

(10) Pour Brisset, cf. entre autres Chr. Delacampagne, « L'écriture en folie », *Poétique*, n° 18, 1974, p. 166-172. Sollers, dans *Femmes*, Gallimard, 1983, dit p. 113 : « *Le langage et la queue comme éléments d'un autre monde dans k monde* » — d'un autre monde !

(11) Gilles Vigneault articule donc les dialectiques de la façon servante: homme/femme, maître/esclave (voyez Marx) pour le premier vers cité, organisation interne du premier couple pour le second, tu/je; langage non-verbal/langage verbal = dialogue (c'est l'envers de Taffin, chez qui, faute de mots et de cœur, le monde ne tourne plus, mais s'endort ou fuit).

(12) Voyez F. Bastide, dans A.J. Greimas, J. Courtes, *Sémiotique, dictionnaire raisonné du langage*, t. 2, Hachette-Université, Paris, 1985, s. v. émetteur.

l'Ascension, qui nous prive de la présence effective de notre interlocuteur en un retrait exemplaire — notre amoureux jette son bouquet et se retire discrètement de l'image (remarquez qu'il ne s'éloigne pas, il est tout près, le Ciel n'est pas au-delà des galaxies) ; l'interlocuteur de même qui, présent toujours, ne monopolise pas la parole en un vrai ou faux monologue. Non, cet échec réside dans notre accueil et notre visée. Notre accueil, si, pareils à la pulpeuse blonde, nous nous endormons en croyant que nous avons oublié un détail de peu d'importance. Vierges folles... Notre visée, si, répondant à notre interlocuteur divin, nous ne le visons pas comme Celui à qui nous nous adressons.

Loué sois-tu, Seigneur, de nous avoir dit les Béatitudes, qui nous donnent à penser et à signifier ; loué sois-tu, Seigneur, de nous avoir dit le Notre Père, qui me donne à penser et à signifier, et le Soleil, et notre sœur la lune, et le loup de Gubbio, et les oiseaux de Bevagna.

Si l'Ascension dit bien, dans notre Bible, le retrait, c'est la Pentecôte qui en précise la fonction : seul le retrait de l'énonciateur du premier énoncé permet à l'énonciataire de se faire à son tour énonciateur. Ainsi, ce retrait reste aussi un don, qui permet la circulation du sens par la transitivité des énonciateurs (13).

Soit, par hypothèse l'œil comme synecdoque de nous autres, de notre voir, de notre savoir. L'œil, parabole de l'humanité, et le bouquet, de la Bible. Ce dernier nous advient dans le flux de la parole, cet égoût qui l'emporte loin de l'énonciateur, et l'apporte jusqu'à nous. Ah, si nous avions préparé les parfums et la lampe à l'huile ! Ah ! si l'Épouse s'était tenue prête ! Mon jeune amoureux si discret, vois le chemin de ta passion, vois combien tu es mortifié, crucifié. Mais admettons que le message nous atteigne, mieux, selon le mot de saint Bernard, nous pénétre (14), s'enfonce en nous. Il le fait bien dans cette BD, de l'image première à la seconde, ou plutôt de l'ultime de la première page à l'initiale de la seconde. Inutile de souligner davantage l'habileté et l'efficacité de la mise en page, à valeur auto-référentielle : c'est quand l'énonciataire réel — nous — tourne la page que le point précis de l'énoncé en cours change et que la femme, énonciataire interne, tourne la page de son histoire. Mais plus l'énoncé nous atteint, plus il exige de nous l'expression d'une réponse, la communauté d'un agir, la production à notre tour,

(13) On s'excuse de devoir rappeler de telles banalités, vieilles d'une décennie, mais qui tarde à les appliquer? Cf J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 165, p. 207-226.

(14) *In Cant.* 31, 6, *PL* 183, 943 c.

d'un flux qui s'écoule de nous : en l'occurrence, ici, la larme. Nous sommes atteints, voilà le *pathos* — la passion, encore ! — de notre réaction. On peut concevoir l'exégèse comme scientifique, dites-vous ? Sots ! Savoir, certes, pour autant que le savoir n'est qu'une variété du croire (15). Science ? Non. L'exégèse ne saurait être que réaction à une attaque, devoir dû, et rendu à une approche, célébration d'une annonce reçue. De même qu'au messager de tragédie faisant part de défaite ou de victoire, de suicide ou de sauvegarde, de salut, le choeur se contente rarement de répondre par des trimètres iambiques trop froids, mais trouve la force de son expression dans la mélodie mélancolique du mixolydien ou le rythme agité des dochmiacques, de même l'exégèse se doit de frémir au palpement qu'elle pressent, loin d'ériger son propos en scalpel, pincettes ou bistouri. L'homme c'est l'Autre, et l'exégèse est femme : voyez le *Cantique des Cantiques* (16). Le regard de l'exégèse : l'œil de la femme, l'émotion de la larme. Retour à Taffin. Accueil, réception : que l'œuf ne soit pas plein, et que la fissure ainsi le rende disponible. L'exigence du scindé, la parole dans l'écart unissant des lèvres, dans l'écart unissant de l'amande de l'œil, dans l'entre-deux (*das Zwischen*) (17).

Mais ce qui pénètre unique, je le reçois multiple ; je le multiplie de mon fait, être équivoque, ambigu, incomplet, dispersé, éclaté, tendu entre ce qui est en moi sujet et non-sujet, figures de moi parmi d'autres. Que l'Écriture ait, possède quatre sens, qu'est-ce que ça voudrait dire ? Ou un seul, ou des milliers ? Mais que je ne puisse la recevoir autrement qu'en plusieurs registres, qui sont plusieurs lieux de moi-même, nés des divers rôles actantiels que j'assume ou que je consens de m'y voir assigner, ou des places énonciatives que j'occupe ou que je crois devoir occuper, assurément ; que je ne puisse le recevoir qu'en fragments, en épures, en chemins ouverts et inachevés qui mènent vers l'avènement de la parole, tenons-le pour certain. Or donc, l'œil perçoit, l'œil reçoit le bouquet. Mais ce bouquet ne dit pas que l'amour soit, si l'on veut, « je t'aime » qui est son sens littéral. Il ne le signifie que parce qu'il renvoie à son code, il présuppose la conformité au sens socialement reconnu, il ne dit

(15) Une des meilleures approches sémiotiques de la question est celle de J. Fontanille, « Un point de vue sur "croire" et "savoir", *Actes sémiotiques-Documents*, IV, 33, 1982. Cf. aussi J. Delorme, bibliographie jointe, 1982.

(16) Cf. M. Costantini, *art. cit. non taud.*

(17) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959. Cf. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, «Tel», Gallimard, 1981, notamment p. 13-37.

ce « je t'aime » qu'en disant aussi (c'est un effet de la connotation selon Hjelmslev) « je ne suis pas un original, un *idios* ». La connotation d'appartenance au code instaure donc un Sujet énonçant et lui confère une position : l'énonciateur. Destinateur de l'énoncé opérateur d'un don, et Sujet transcendant d'une situation. irréversible (18). Mais si ce bouquet se dit, si cet énoncé est émis, c'est qu'on n'envisage pas que son message ne soit pas reçu ; il n'est dit qu'en disant aussi : « Tu n'es pas une originale, une idiote qui ne reconnaisse pas le code social ». La connotation renvoie à la communauté de code, instaure un autre Sujet énonciataire, sollicité en l'occurrence comme juge, ou, autre façon de dire, Evalueur (19). La compréhension du bouquet n'est possible, dans le maximum de son ampleur, qu'à faire intervenir, donc, une sémiotique de la qualification, une sémiotique de l'action, une sémiotique de la sanction. Qu'est-ce à dire ? Le premier présupposé ou connoté, équivaut, nous l'avons vu, à une désignation de l'énonciateur comme compétent, pourvu de ces qualifications modales qui l'habilitent à parler vrai ; l'explicité, quant à lui, équivaut à un faire verbal du Sujet, relatant en l'occurrence un faire passionnel de son moi ; enfin, le second présupposé équivaut à la mise en place, on l'a dit aussi, d'un Destinateur-judicateur, maître des sanctions. C'est donc avec un étonnement non feint que nous pouvons découvrir une homologie entre la triade des sémiotiques (20) et les niveaux de sens. Quelle ne sera pas notre surprise lorsque nous pourrons, sans forcer les choses, homologuer cette triade à la triple nature du sens médiéval, car, pour nous — preuve justement que l'homologie n'a rien de forcé — nous ne parlerons que de trois sens de l'Écriture !

L'exégète voit se préciser sa place : l'absence de l'énonciateur premier le place en position d'énonciateur virtuel second. Sans doute croit-il que le pouvoir d'énoncer que ce retrait lui confère n'est pas du même ordre, tout à fait, que la parole ordinaire accordée par le retrait de tout émetteur. Sans doute croit-il se situer par sa parole entre la valeur performative ou quasi-performative de la parole divine qui est « révélation », et la valeur simplement interactive et *a priori* isagorique de la parole humaine, qui est « entretien ». Il penserait volontiers qu'elle possède, selon le point de vue du parcours de la distance, quelque grâce — c'est la descente des langues de feu sur la tête des

(18) Cf. J.-Cl. Coquet, *Le sujet et son discours* (cf. bibliographie jointe), p. 1-7.

(19) *Ibid.*

(20) Greimas, *Du sens II, Essais sémiotiques*, Seuil, Paris, 1983. Introduction.

disciples —, ou quelque autorité — c'est François penché sur les oiseaux —, qu'elle est apostolique et didactique, qu'elle a valeur d'enseignement (21). Il n'empêche qu'avant cette spécification, il partage le lot commun l'énonciataire pris au moment de la réception et du retrait de l'autre, en ce que cette place qu'il occupe ne lui est pas échue par conquête, mais reçue. Les modèles de maîtrise qui décrivent le langage comme une prise de parole équivalant à une prise de pouvoir, et peuvent aller jusqu'à traiter le langage de fasciste, selon la célèbre formule de Barthes, ne sont pas erronés. Ils sont simplement les méta-modèles d'une première modélisation opérée par une certaine pratique du langage. Promouvoir un autre modèle n'est pas ici contester leur pertinence, mais l'universalité et la priorité de leur pertinence. C'est reprendre la problématique d'Esopé, en la transportant de l'énoncé réel aux modèles théoriques. Que le langage soit la pire ou la meilleure des choses, cela dépend de la dialectique qui fonde la grille à travers laquelle on le lit, on le vit. Choisisant de nouveau la bonne grille, tournons-nous maintenant vers la typologie actantielle : qu'est-ce qui se dit, qu'est-ce qui s'est dit au moment où nous nous engageons dans l'exégèse ? Ce faisant, nous préciserons encore un peu plus la place de l'exégète.

II. Ce que j'avais à dire, tu l'as dit ou des actances

Dire qu'au creux de toute corrélation entre Dieu et l'Homme, il y a un dialogue, c'est facile et rebattu (22). Mais nous tentons plus ici : nous tentons de parler du dia-Logique, et de ne pas l'employer comme simple métaphore dès lors qu'on s'attache à définir l'une des manifestations de cette corrélation, en l'occurrence l'exégèse. Toute notre démarche, au contraire, vise à travailler l'acte exégétique comme un, et un spécifique, des actes de parole de cet entretien généralisé que pourrait être . le monde (23), étant entendu que lui-même porte sur la trace écrite

(21) Énonciateur virtuel second cf. le thème de la « réénonciation confessante : chez J.-P. Sonnet, *La parole consacrée*, Cabay, Louvain, 1983. Sur la valeur performative ainsi appliquée, on se reportera à J.-L. Marion, *L'idole...*, et à J.-P. Spnnet, *op. taud Isagorique : « véritable statut de la parole X démocratique », chacun à son tour pouvant parler au centre de l'assemblée avec même pouvoir. Pour les trois modes de parole, cf. M. Costantini, X Genèse de la parole apostolique =, à paraître.*

(22) Pour une présentation classique de l'échange Dieu/ Église : Parole/dire, cf. Joseph Florkowski, X *La logique du langage de la foi dans les textes du Concile Vatican II =, Foi et langage*, III, 1, janvier-mars 1979, p. 6-13.

(23) Cf. Guy Lafon, *Le Dieu commun*, Seuil, Paris, 1982, particulièrement, p. 15-51.

d'un acte de parole aussi : il est métadiscours. Autrement dit, la Bible n'est pas un texte ? Eh bien, alors l'exégèse n'est pas, ou n'est pas seulement, un énoncé. La Bible est l'amorce d'un dialogue ? L'exégèse est une réponse. Elle a, ou doit avoir les propriétés des réponses. Mais cette réponse n'est pas réponse à n'importe quelle adresse. Dieu ne s'est pas fait homme pour me demander : « Comment ça va ? ». Encore que... : « Ça va, merci, — grâce ! — Salut !... » Qui niera l'importance de la façon d'aborder ou d'accoster ? Ni François d'Assise, certes, ni Séraphin-de Sarov : « *Bonjour, ma joie !* ». L'accostage serait d'ailleurs la métaphore appropriée pour désigner la dynamique du côte-à-côte qui s'achève dans le contour (24), tandis que l'abordage, au vu de la tradition maritime, pourrait adéquatement renvoyer au même mouvement de rapprochement des énonciateurs dans le cadre de l'autre modèle, du langage comme combat simulé, comme affrontement du maître et de l'esclave.

L'hypothèse du beau blond

Ma réponse est réponse au don du Logos. C'est pourquoi, conformément à la connexion langage/ dialectique bisexuelle dont nous avons rappelé l'importance précédemment, l'analyse de base se fondera sur un modèle simple. Faisons l'hypothèse qu'une double énonciation puisse, parfois, à Paris rue Saint-Denis, à Nice rue de France, à Marseille rue Longue des Capucins ou, avant-guerre au moins, rue Bouterie (que les erreurs soient excusées par l'inexpérience, malgré l'enquête vériste !), se couler dans la forme d'énoncé suivante :

EN.1 — « Tu viens, chéri ? »

EN.2 — « J'ai pas d'argent. »

Allons plus loin dans l'hypothèse de départ : posons que cette double énonciation, toutes isotopies changées, soit la même que celle que nous visons, tout en nous y situant à bonne distance, le dialogue entre *Theos* et nous (et c'est bien notre légitimation à proposer de tels énoncés dans une revue de...). Il prend cette allure :

EN.3 — « Viens au repas, je te convie. »

EN.4 — « *Domine, non sum dignus.* »

L'analyse de ce dialogue pourrait passer par beaucoup d'instances. On y parlerait linguistiquement des traits différentiels

(24) Voir par exemple *Séraphin de Sarov*, « Théophanie », *DDB/Bellefontaine*, p. 59. Pour la notion de contour, je renvoie de nouveau à mon article cité note 16.

(modèle : venir/ arriver/ parvenir, ou venir/ avenir/ convenir, ou encore : avoir/bavoir/savoir, ou mieux : avoir/être; etc.), des présupposés (tu viens pour ceci ou pour cela), des statuts de réalisation (« chéri » qualifie un sujet virtuel dans l'isotopie considérée). On pourrait y faire des exercices de sémiotique narrative. (Le programme narratif d'usage est un passage de la disjonction à la conjonction, choisi au moment de la non-disjonction, et spatialisé sous la forme du déplacement non précisé, alors que parfois il l'est sous la forme du déplacement ascendant : « Tu montes ? » ; le programme narratif de base est le même, mais thématiqué implicitement dans l'isotopie érotique). Cependant, notre propos n'est pas là. Nous nous attacherons à l'analyse occurrence, même si la vérité est qu'il s'agit de considérer une énonciation-type (alors que les analyses précédentes étaient des analyses de l'énoncé). Et notre propos est d'y repérer les places actantielles qui se jouent dans cette énonciation.

Rappelons d'abord que l'analyse de l'occurrence réelle ne peut exister, qui esquisserait une science du singulier ! Les analyses ne peuvent être que celles du type d'occurrence. Dès lors est légitime, parce que seule possible, l'analyse, on aimerait dire la pénétration, de la Bible à partir du dialogue ordinaire, d'un type ordinaire de dialogue. Sa pénétration directe comme *unicum* se vouerait à l'impossible (25). Notons ensuite que le passant interpellé répond. C'est qu'il entend et admet le premier contrat, accepte la première proposition de contrat : celui de l'énonciation proprement dite. On peut formuler l'acceptation du contrat comme la reconnaissance de la proposition :

p.1—« Ceci (que je dis) est (l'amorce d'un) dialogue.

Il n'en va pas de même si l'homme passe son chemin sans broncher. Il n'en va pas de même si l'homme lit la Bible comme un texte quelconque. Mais avant d'examiner le contenu de la réponse, regardons les autres contrats, intérieurs à l'énoncé,

(25) *Sed contra* : J.-P. Sonnet, *op. cit.*, p. 34-45, qui me paraît néanmoins trop assimiler occurrence singulière (de fait, mon dit, ce dit) et type d'occurrence singulière. L'injonction : « Ouvrez la porte » n'est pas une interrogation (type d'énoncé). Mais qu'elle puisse, dans ce cas présent, s'interpréter comme supplication, et dans ce cas-là comme un ordre (p. 39), ne la rend pas singulière directement. Elle la rend éventuellement particulière par l'intégration dans une autre typologie d'énonciation, et dans un type, mettons la supplication, où nous retrouverons aisément d'autres types d'énoncé : combien d'interrogations ne sont-elles pas, dans leur occurrence singulière, l'expression d'une supplication ?

pour leur part. Au plan énoncif (26) donc la question posée propose, bien sûr, l'établissement d'un contrat pragmatique (venir, avec tout ce qu'il implique, mais voyez plus loin la possibilité de refus de l'implication), et aussi, présupposé, l'établissement d'un contrat cognitif : tenir pour vraie la proposition de contrat pragmatique. Ce contrat cognitif peut être décrit comme la relation d'un évaluateur (ou Destinateur-judicateur) — le passant, le chrétien — et de la proposition à évaluer :

p. 2 — « Je te demande de venir. »

dont j'ai à juger le statut de vérité.

On sait que le passant peut répondre, entre autres :

- (1) — « Oui. »
- (2) — « Non. »
- (3) — « C'est vrai ? »
- (4) — « C'est pas vrai ! »

Ce qui nous amènerait à penser que, face à cette proposition de contrat, il se trouve dans l'obligation de préciser sa situation modale entre le :

- (1) — ne pas pouvoir ne pas croire
- (2) — ne pas pouvoir croire
- (3) — pouvoir croire
- (4) — pouvoir ne pas croire

Nous aimerions dénommer provisoirement les positions assumables sur ce carré sémiotique : la position (1) sera celle du « croyant » ; la position (2) sera celle de l'« incroyant » ; la troisième, nous la nommerons « scepticisme » et l'autre « mécréance ». Le héros assumant le terme complexe ((3) et (4)) sera l'« indécis », son collègue des subcontraires ((1) et (2)), assumant le terme neutre, sera complètement « schizoïde ». Mais le chrétien, me direz-vous ? On suggérera que l'« athée » assume la moitié « négative » du carré, mêlant, alternant, composant le pouvoir-ne-pas-croire et le ne-pas-pouvoir-croire. Et le chrétien, dès lors, pourrait fort bien occuper cette place antithé-

tique qui lui donne de subsumer et le pouvoir-croire et le ne-pas-pouvoir-ne-pas-croire, préservant ainsi, pour rapprocher notre système des termes métalinguistiques du carré canonique de la modalité pouvoir, sa « liberté », tout en manifestant son « obéissance ».

Sans doute faudrait-il tirer conséquence d'une telle position modale pour comprendre le devoir de l'exégèse. Tout comme est décisive l'acceptation de **p. 1**, l'attitude choisie face à **p. 2** détermine ma place.

Soit enfin :

p. 3 — « Je te demande de venir » (= **EN.1** = **EN.3**).

Nous dirons que si l'énonciataire de la première énonciation répond, devenu énonciateur, ce qu'il répond (EN.2), c'est qu'il a saisi le caractère illocutoire (27) de la question, et dans son contenu et dans ses ellipses, c'est-à-dire, l'isotopie de la conjonction érotique (ce que nous appellerons le sème d'« amour » personnalisée dans le lexème *chéri* et dynamisée dans le verbe) et l'isotopie de la dépense, soit la disjonction thématifiée dans le domaine financier (on pourrait imaginer *casquer*, par exemple, comme lexicalisation). La présupposition ici est : « Si tu veux venir, tu dois payer », et la réponse porte sur le non-pouvoir. Soit la mise en scène de trois modalités, ou des quatre si l'on veut, mais surtout le vouloir et le pouvoir.

Telle est en tout cas l'isotopie qui fonde la réponse ; le vouloir reste incertain (c'est, sans doute, un « je voudrais bien » — on notera ici la correspondance évidente avec la situation du chrétien moyen), mais, le pouvoir est dénié (dans le cadre d'une figurativisation par l'argent) ; l'énonciateur récuse sa compétence, en bon chrétien : comment pourrait-il pouvoir face à la proposition de contrat ? De toutes les possibilités, il ne peut retenir que la non-acceptation, qui est différente du refus, position diabolique (je vais vite). La non-acceptation a pour fondement l'humilité (dans mon exemple, de l'argent ; dans l'exemple divin, de la morale, entre autres : il s'agit dans tous les cas d'un *non sum dignus*). Nul n'ignore que la répartie de Dieu est quelque chose comme :

(27) Enoncif : qui est interne à l'énoncé, par opposition à énonciatif, qui fait partie de l'énonciation globale. Cf. Greimas-Courtes, 1979, *op. cit.*, s. v.

(26) Cf. Flahaut, *op. cit.*

EN.5 — « Allons, beau blond, je te fais un rabais ».

ou

EN.6 — « *Nobody's perfect*, sinon le Père ; aussi bien j'accueille le pécheur »,
qui relance le dialogue.

Nous retiendrons de ces bribes dialogiques l'acceptation des présupposés et des isotopies (qui est la condition même de l'exégèse), quand des refus pouvaient se manifester ou des ignorances. A-t-on mesuré la force de l'anecdote suivante : un homme naïf en voiture auprès d'une jolie blonde (rien de plus codé) qui la caresse ici ou là et, s'entendant dire : « Tu peux aller plus loin », appuie sur l'accélérateur pour gagner Amsterdam plutôt que Bruxelles, manifestant ainsi son incompetence psychotopologique, ou plus simplement son erreur d'isotopie. L'homme chaste pourrait aussi refuser l'isotopie, ce qui n'est pas l'ignorer, en acceptant le venir sans son présupposé. Les romans ne manquent pas de thèmes de ce genre, quand s'introduit la volonté de sauver la pécheresse, par exemple. Quoi qu'il en soit, récusation de la compétence, acceptation ou refus, ou ignorance du présupposé, le passant qui répond — l'exégète qui exégèse — engage, ce faisant, un *Je* fortement affirmé, d'autant affirmé qu'il est fortement sollicité.

Droguiste ou sacristain ?

En effet, il accepte d'entendre qu'on a posé une double compétence. Celle du premier locuteur à convoquer : il y aurait des contextes où la réponse, différente, ne récuserait pas la compétence de renonciataire, mais bien celle de l'autre. « Tu me dis ça, toi, mon amie ? Je ne saurais te croire, te connaissant. Inutile : je ne te prends pas au sérieux. Toi, petite fille issue des *Oiseaux*, tu me dis ça ? Tu veux t'émanciper, sans doute ? Non, je ne te crois pas ». On aura compris que les croyances, et leurs négations, portent sur des aspects différents de la proposition de contrat (la première sur p. 1, la seconde sur p. 2, plutôt). On sait que Brassens a proposé, en distinguant les classes d'énonciataire dites respectivement du « droguiste », du « sacristain » et du « fonctionnaire », une vraie esquisse de typologie, une sorte de sémiologie mâtinée de pragmatique, du tortillement comme face signifiante d'une compétence multiple et différenciée de ce que nous avons proposé de nommer l'« accostage ». La compé-

tence de l'un varie en fonction de la nature de l'autre... Récuser la compétence de renonciateur, c'est très simple : devant le tortillement de sacristain, le fonctionnaire rit, et devant le tortillement de droguiste, le sacristain soupire.

L'autre compétence, c'est la sienne propre, celle dont il accepte aussi qu'on le crédite, celle d'énonciataire, de Sujet énonçant, et virtuellement de Sujet tout court ; celle de l'homme, à venir, monter, aimer... Il nous faut entendre la Parole : reconnaître, mais pas seulement par principe et, en général, en vérité à chaque ligne du texte ou mieux à chaque instant de notre lecture-participation à la *sacra conversazione*, qu'elle propose un contrat de la part de quelqu'un, ce Quelqu'un qui a autorité pour le faire, et qu'il me faut accepter ce contrat, en particulier admettre que j'ai la compétence d'y répondre adéquatement. Voilà qui suppose une humilité profonde, plus profonde que le refus. Car, pour faire vite encore, le refus ignore la grâce — la proposition de rabaisser la barre, l'exigence de la qualification personnelle. Seule l'acceptation est chrétienne, parce qu'elle suppose l'effort de se reconnaître compétent — et donc, de se rendre tel. Il est question, ici, de ma compétence d'énonciateur, Le *Je* énonçant est bien le seul qui dise *Je*. Le seul *Je* qui dise « je », c'est moi. Quel paradoxe dans ce dialogue où, rapporté, un seul *Je* s'affirme comme le *Je* absolu : *Je* suis l'Existant. Cet autre *Je*, qui pourrait l'être de droit, se tait, se contente, si l'on peut dire, de se faire Donateur du pouvoir-parler, par ce retrait même. *Je dois* m'engager.

Le paradoxe est peut-être que le Sujet qui s'engage avec toute sa compétence lorsqu'il prend en charge l'énonciation doit s'investir dans le dialogue comme non-sujet. Pourquoi ? Notons d'abord que la sémiotique la moins théologique qui soit (du moins je veux le croire, et c'est ce qu'elle se proclame) en vient à en appeler à la femme, pour nous apprendre... le non-sujet... Et la moins misogyne qui soit, je veux le croire... (28). Où nous retrouvons notre dialectique préférée, et la question du Sujet. Et même, la question de l'exégèse : si l'exégète a pour place (tout se noue, on le voit) la Femme, et si la femme est le non-sujet... Nos positions de Destinateur, de Destinataire et de Sujet sont, non pas contestées, attention, mais relativisées, englobées, dans un état de désappropriation de soi, (nommons-le abandon), qui correspond à la position du non-sujet dans sa variante dite forme-

(28) J.-Cl. Coquet, *Le discours...*

sujet (29). C'est que l'énonciateur qui répond, l'énonciateur en second — ce que n'est pas la belle dormeuse, et que sont notre passant et notre exégète =, joue le rôle à la place qui lui a été assignée par la première adresse. Cette place actantielle est apparemment celle du Destinataire se muant en Destinateur (du message) et nous suppose Sujet (de l'énonciation au moins). Mais au moment où l'homme, en tant que *Je* énonçant, passe de l'état de Sujet passif à l'état de Sujet actif, il n'y passe que d'avoir reçu, en tant que passif, cela même qui le rend actif. Manipulation, oeuvre du Destinateur. La première fonction de la Bible, en tant qu'objet clos, c'est bien de me donner à parler, de me poser en Sujet énonçant, compétent pour énoncer. Le Sujet devient dépendant absolument, dans sa position même de Sujet de son Destinateur. Ce qui peut se dire : D domine un S qui lui-même est un non-S. Voilà fondé le non-sujet. Si la Bible était un texte, et non l'amorce d'un dialogue, l'exégète (que doit être tout chrétien) ne serait pas mis en demeure de commenter, et, commentant, il le ferait de son propre chef, en son propre nom. Au contraire, dans le cas présent, lorsque nous commentons la Bible, nous nous installons dans une région particulière du territoire où nous sommes assignés à résidence et nous accomplissons la fonction qui nous résume : répondre à l'annonce.

Tu m'as placé, Seigneur, en ce lieu où j'ai à redire ce que tu as toujours déjà dit : au Commencement était le Logos, plus puissant que le Grand Ordinateur, notre tour de Babel à nous, qui pourrait créer tous les énoncés possibles. Car toi, Verbe éternel, tu contiens tous les énoncés possibles, mais encore tu connais toutes les places d'énonciation, qui font varier le sens des énoncés.

III. Trinité du sens, et les os de saint Albert

Varions donc, faisons varier indéfiniment le sens des énoncés. Rassemblons les forces prêtes à propulser la quatrième exégèse. Il nous faudra choisir et affiner notre place énonciative : nous situer dans le dialogique ; au sein de ce dialogique, dans le féminin ; au creux de ce féminin, dans le temps de la réponse ; au *momentum* décisif de l'assomption de l'énonciation, dans

(29) J.-CL Coquet, *Le discours...*, p. 67, 105, 111.

l'affirmation du je et du non je, du Sujet et du non-Sujet ; cette affirmation double tendant l'énonciateur entre pure fonctionnalité et fortes modalités, la parole oscillera entre « liberté » et « obéissance » devant le contrat qui lui est proposé. Alors la parole s'élève, qui va faire jouer, de mon environnement culturel, c'est-à-dire en particulier, après le filtrage de la troisième exégèse et redécouverte de la seconde, les positions actantielles des acteurs de cette immense dramatique entre l'Autre et nous, entre l'Époux et l'Épouse.

C'est pourquoi l'épisode des Noces de Cana est emblématique. Quand Gerhoh de Reichersberg répond à ce qu'il entend : « *Il y avait un mariage en Galilée* », il entend l'Autre lui-même signifier que cette conjonction signifie, et il le lui dit en même temps qu'il nous le dit ; il entend que l'Autre se dit dans la plus grande identité, selon le plus grand Même possible, et il le dit. Il dit que cet homme et cette femme, anonymes, simplement humains, parce qu'ils sont si banalement humains, visent l'ultra-humain, parce qu'ils produisent des gestes, des coutumes, des propos qui font sens, visent l'outre-sens (30). Il dit : « *Seigneur, tu me parles de cette conjonction si banale, et tu me parles d'une conjonction d'un prix infini ; de cette venue de l'ailleurs à nous, comme tu t'es déplacé toi-même de Judée jusqu'à cette bourgade de Galilée ; et tu viens à moi comme le Marié qu'attendent vierges folles et vierges sages ; et tu me fais dessiner le Rendez-vous manqué ; le fiancé désespéré, c'est toi, le fiancé heureux de Cana, c'est toi ; ainsi m'accolé-je mieux à ta parole, si tout à l'heure je sais respecter la distance qui m'éloigne de Toi, l'Autre, quand je cherche ici à te joindre comme Même.* » Gerhoh confond le Christ et le marié de Cana. S'il s'agissait d'un texte, il ne pourrait pas. Dans un texte, il y a le marié, et il y a Marie, et elle parle de son fils Jésus aux serviteurs, et il y a Jésus. Et chacun joue son rôle dans la narration, avec son rôle actantiel défini. Mais il n'y a pas ce déploiement du sens par la rotation des actants telle que l'engage l'interaction dialogale.

Faisons varier, donc. C'est notre réplique qui fait varier (31). « Tu viens, chéri ? », dit-elle. Que répliquer ?

(30) Pour le débat sur la pertinence de la notion d'outre-sens, cf. [Greimas/Costantini, «L'outre-sens est l'avenir du sens», *Communio*, X, 5-6, septembre-décembre 1985, p. 166-171, particulièrement 167.](#)

(31) On se reportera, pour la réplique, aux deux pages que lui consacre Flahaut, *op. cit.*, p. 105-106, en remarquant que le modèle utilisé est évidemment celui de la maîtrise, du «combat simulé» (comme le dit son inspirateur, ici, O. Ducrot). Il y est question de

EN.7 — « Tu me fais ça pour de bon ? »

...par exemple. Faut-il y croire, accorder créance à ce programme narratif évoqué, dont le Sujet est l'énonciateur et l'Objet l'énonciataire, comme le marque ma réponse ? C'est à ce niveau-là que se situe l'« Histoire sainte », ou récit des *gesta Dei*, en racontant la transformation de l'Humain dans la temporalité par les actes de Dieu. Tel est le sens littéral, ou historique, qui vise à établir et à comprendre les divers agissements de Dieu par ses délégués ou lui-même, et relève donc d'une étude de sémiotique de l'action. Ajoutons que l'action implique la passion, tout autant que le Sujet implique l'Objet : le sens historique vise aussi à faire émerger la vérité de l'Objet en tant qu'il subit l'action — de la confiance d'Abraham à la fidélité de Jean, de l'adoration du Veau d'or à Ponce-Pilate.

Mais je puis répliquer autrement :

EN.8 — « Je ne sais pas si ça vaut la peine... »

J'ai compris le message, j'évalue le plaisir virtuel, je désespère de la qualité de la prestation. Ma réponse relève d'une sémiotique de la sanction ou de l'évaluation, qui me pose en Destinateur-judicateur face à la prétention de Dieu à assurer le salut de l'Humain. Le sens allégorique qui porte sur le salut signifié par la Bible se situe là et sollicite mon espérance. Le *Je* s'engage ici au niveau cognitif, mais aussi affectif : il y va de son bonheur. Mais encore, si je me contente de redoubler le geste par la parole :

EN.9 — « J'arrive ! »

Je m'engage dans l'action, en bon Sujet, je donne de ma personne. Or, ce programme que j'accepte, suis-je a même de l'accomplir ? En ai-je la compétence ? Je la déniais tout à l'heure pour l'argent. Il faut que je me qualifie, si je ne le suis déjà, que j'exhibe ma qualification acquise, si je prétends l'être. Le sens tropologique me place dans cette situation de Sujet engagé toujours encore en quête de sa compétence, et assigne à Dieu son rôle de Destinateur-manipulateur.

sauver la face (*vs* la perdre), il y est question, à juste titre au demeurant, de « tentative d'annulation d'une tentative d'annulation de la pertinence » de l'énoncé initial. On pourrait suggérer que l'exégèse est tentative d'accostage d'une tentative (car l'homme est libre, si Dieu peut tout, et la Bible est du discours, quand même on parlerait de quasi-performatif, *quasi est* l'important), d'accostage de la pertinence absolue (cf. le Tout, la complétude de Flahaut).

Ainsi, c'est mon énoncé qui me place dans le sens de la Bible, dans tel ou tel sens. On pourra retenir de ces rapides jalons — mais sans en faire une thèse comme Joachim de Flore critiqué par H. de Lubac — l'homologation facile :

sém. action/ sens littéral/ créance (foi)
sém. sanction/ sens allégorique/ espérance
sém. qualification/sens tropologique/ don (charité).

CONCLUONS provisoirement sur les os du champion du méta-métadiscours, saint Albert. Les os, il les trouve dans la Bible, ce sont les os des douze prophètes. Mais de ces douze séries de fémurs, de tibias, de péronés, de carpes et de métacarpes, de tarses et de métatarses, notre alchimiste du nombre retient le quatre. Quatre comme (pour lui) les quatre sens. Quatre comme les quatre qualités de l'os : solidité, sainteté, utilité, pluralité. Albert dit que la Bible — *Siracide* 49, 12 — dit donc que la Bible — toute — se livre selon quatre sens. Quatre comme les quatre modalités du solide :

— « La vérité des faits, ça, c'est du solide ! »
— « Et la force de la vertu, donc ! »
— « Oui, mais la certitude de la foi ? »
— « D'accord, d'accord, mais il faut compter aussi sur l'immuable. »
— « L'immuable ? »
— « Elles sont immuables, les promesses éternelles. »

Ainsi reviennent les trois sémiotiques : qu'est-ce qui fait l'histoire, les faits ? L'action. La morale, la pratique de la vertu ? La modalisation du Sujet — sa qualification. Que suppose la certitude de la foi, qui fait le sens allégorique ? La satisfaction de l'Évaluateur (De quatrième, il n'y a point, car toute sémiotique est, en son fond, lecture, travail du changement).

— Donc, suivez-moi, l'exégète qui exégèse doit répondre à Dieu, lui qui entend le *Siracide* rendre mémoire des os, des corps de ceux qui avaient la Parole, eux qui m'étaient que Parole, non-sujets absolus, l'exégète doit répondre :

Loué sois-tu, Seigneur, de me donner à entendre la solidité de ta parole par la solidité des os de ceux qui eurent la parole de Ta Parole; loué sois-tu de me le donner à entendre dans ta parole

même ; tu me confirmes dans tes mots que j'entends des mots de poids, et dans le feuilletage de ces quelques mots que tous tes mots sont ainsi quatre fois solides, Ont quatre fois force de sens. Là où je m'engage, le chemin est stable, les accotements solides, la direction inéluctable et les arrières assurés. Tu nous donnes les os de la Parole, aide-moi à mieux en goûter la douceur de la moelle, dulcedinem medullae...

Michel COSTANTINI

Michel Constantini, né en 1949. École Normale Supérieure ; agrégation de grammaire. Deux enfants. Directeur du Département d'Études Helléniques à l'Université de Tours. Publications : articles sur l'histoire de l'art et la sémiotique. Prépare une thèse de doctorat d'État sur la sémiotique du récit pictural et un recueil sur l'exégèse et l'interaction dialogale. Membre du Comité de Rédaction de *Communio* en français.

BIBLIOGRAPHIE

On présente ici une bibliographie qui, loin d'être exhaustive, est articulée en fonction d'une lecture personnelle des deux décennies écoulées.

Elle aura trois axes :

- A. La linguistique et le structuralisme, puis la sémiotique.
- B. La théologie et l'exégèse structurales ou structurables.
- C. L'émergence et la pénétration de la théorie interactive.

Au commencement était Saussure, puis...

Décennie 1960-1970: Ouverture et explosion 1.

Prima della rivoluzione

1963

- A.1. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. fr. d'articles des années 48-60), Seuil, Paris.

1964

- A.2. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

B.2. Henri de Lubac, fin de la publication de *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris.

1965

- A.3. Umberto Eco, *L'oeuvre ouverte* (tr. fr. de Milano 1962), Seuil.

A.4. Propp, *Morphologie du conte*, suivi de *Les Transformations du conte merveilleux*, « Poétique », Seuil (tr. fr. de Leningrad, 1928).

1966

A.5. C.1. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I. Gallimard, Paris.

A.6. C.2. « Problèmes du langage », *Diogène* n° 51, Gallimard, Paris (Benveniste, Chomsky, Jakobson, Martinet, et alit).

A.7. Louis Hjelmslev, *Le langage, une introduction*, Minuit, Paris, (préf. d'A. J. Greimas, tr. fr. de Copenhague, 1963).

A.8. Luis Prieto, *Messages et signaux*, PUF, Paris.

A.9. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.

1967

C.3. Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, Mame, Tours (tr. fr. de Toronto, 1962).

B.1. Paul Ricœur, « Structuralisme, idéologie et méthode », *Esprit*, mai 1967 (cf. 1969), p. 801-821.

A. 10. E. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage », *Actes du 11^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, La Baconnière, Neuchâtel, p. 29-40.

2. La prise de parole

1968

A.11. F. de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (réédition signalée dans la *Bibliographie sémiotique des Actes sémiotiques*, V, 22, de juin 1982).

A.12. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale* (2^e éd. de 1966), Larousse.

A.13. L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Minuit, Paris (tr. fr. de 1943, signalé dès 1946 par Martinet, BSL, tr. angl. 1953 et 1961).

C.4. M. McLuhan, *Pour comprendre les media*, HMH, (tr. fr. de New York, 1964).

A.14. André Martinet (éd.), *Le langage*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

A.15. AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme ? Seuil*, (Ducrot, Wahl, Todorov et alit), 1969

A.16. E. Benveniste « Sémiologie de la langue », *Semiotica* I, 1 et 2, Mouton, La Haye.

C.5. Julia Kristeva, *Sémiotikè, recherches pour une sémanalyse*, Seuil.

A.17. A. Martinet, *Langue et fonction*, « Médiations », Denoël, Paris (tr. fr. d'Oxford, 1962).

Décennie 1970-1980: vulgarisation et collusion

1. 1970, ouverture exemplaire : poches et collaboration

A.18. VI. Propp, *Morphologie du conte* (= A.4) suivi de E. Meletinski, « L'étude structurale et typologique du conte », publié en poche, « Points », Seuil.

A.19. R. Jakobson, *Essais de Linguistique générale* (= A.1), en poche, « Points », Seuil.

B.2. AA.VV., *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars, t. 58, n° 1 (Barthes, Marin et al.).

B.3. Jules Gritti (et al.), *Langage du monde, langage d'église*, Le Centurion, Paris.

2. 1971 L'année Marin

B.4. AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Seuil (Barthes, Beauchamp, Marin, Ricœur, Courtès).

B.5. L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, « BSR », Desclée, Paris.

B.6. Chabrol et Marin (éd.), *Langages*, n° 22, juin, « Sémiotique narrative. Les récits bibliques ».

B.7. L. Marin, « Lectures bibliques », dans ses *Études sémiologiques*, Klincksieck, Paris.

B.8. Michel Costantini, « Celui que nous nommons le Verbe », *Résurrection*, n° 36, p. 83-93.

3. 1972 : Autres horizons

C.7. Paul Watzlawick et al, *Une logique de la communication, en poche*, «Points », Seuil (tr. fr. de New York, 1967).

C.8. Willener (et al.), *Vidéo et société virtuelle*, Tema éd., Paris.

A.20. Umberto Eco, *La structure absente*, Mercure de France, Paris (tr. fr. de Milano, 1968).

B.9. Raffaele Simone, «Sémiologie augustinienne », *Semiotica*, VI. I, p. 1-31.

4. 1973 La remise des montres à l'heure

A.21. Ducrot (et al.), rééd. séparée de *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (1968).

A.22. Jeudy (H.P.), *La mort du sens*, Mame, Tours.

A.23. La grande édition critique de Saussure, *CLG*, par Tullio de Mauro, paraît en français, Payot.

B. 10. *Esprit* consacre son numéro d'avril, n° 4, à « Lire l'Écriture, dire la Résurrection » (Beauchamp, Marin, etc.).

5. 1974: Apopphase**6. 1975-6 : Gestion**

A.24. Luis Prieto, *Pertinence et pratique*, Minuit.

A.25./ B.1 I. Le n° 23 de la revue *Poétique* est consacré à « Rhétorique et herméneutique », avec des articles de Todorov, Pépin, Le Boulluec, et surtout « "Allegoria in factis" et "allegoria in verbis" », par H. Sturbel.

A.26. A.J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte*, Seuil, Paris (décisif pour le bon usage de la théorie).

B.11. J. Gritti, « Codes narratifs et parcours bibliques », *Foi et langage*, n° I, octobre-décembre, p. 28-37.

B.12. La revue *Communio* consacre son numéro de septembre (t. I, n° 7) à « Exégèse et théologie » (éd. fr.: Costantini, Cothenet, von Schönborn).

7. 1977-8 : La promesse des fleurs

C.9. M.McLuhan, *Pour comprendre les media, en poche*, « Points », Seuil.

B.13. Xavier Durand, « Le Combat de Jacob. Pour un bon usage des programmes narratifs », in AA. VV., *Le Point théologique*, Beauchesne, Paris, 24, p. 99-115.

B.14. D. et A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Seuil (tr. fr. de Philadelphie, 1976).

B.15. Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles, sémiotique et texte évangélique*, Seuil. (cf. aussi, du même groupe, aux P.U.L., Lyon, *Anal' se sémiotique des textes*).

B.16. La section «Le langage de la foi chrétienne » dans Claude Bruaire (éd.), *La Confession de la foi chrétienne, a Communio* », Fayard (Kalinowski, Costantini, Marion).

B. 17. La revue *Les Quatre fleuves* consacre son n° 7 aux « Lectures actuelles de la bible » (Beauchamp, Marrou, Grelot, et al.).

B. 18. J.-L. Marion, *Lidole et la distance*, Grasset, surtout «La distance du Requisit et le discours de louange : Denys », p. 183-251.

A.27. Josette Rey-Debove, *Le métalangage*, « L'ordre des mots », Robert, Paris.

B.19. Antoine Delzant, *La Communication de Dieu*. «Cogitatio Fidei », Cerf, Paris.

C.10. François Flahaut, *La parole intermédiaire*. Seuil.

8. 1979: Bilans et projets

C'est l'année de l'exhortation apostolique *Catechesi tradendae*.

B.20. *Bulletin* (du Groupe de Recherches Sémio-Linguistiques EHESS), n° 8... On lira surtout l'article intitulé « Sémiotique du discours religieux et sémiotique générale ».

C.11. Fr. Jacques, *Dialogiques*, P.U.F.

B.21. A. Fossion, « La diversité des langues. Hommage au Dieu de la différence », *Foi et langage*, n° 2, avril juin, p. 102-110.

B.22. G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Cerf (notamment « Le christianisme : lecture ou interprétation ? », p. 23-75).

B.23. L. Panier, « Le discours d'interprétation dans le commentaire biblique », in Greimas-Landowski, éd., *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Hachette-Université, Paris, p. 239-254.

A.28/ C.12. J. Courtes, A.-J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette-Université.

Vers les années 90 : la nouvelle donne ?**1. 1980-1983: L'Ecoie de Paris**

A.29/B.24/C.13. Parution des volumes III, IV, V, des *Actes sémiotiques* (Bulletin) et vol. II, III, IV des *Documents* (n° 22 : Patte ; n° 27 : Greimas ; n° 31 : Brandt/ Petitot ; n° 32 : Maingueneau ; n° 33 : Fontanille).

1980

A.30. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, (= A5-C1/A10/A16) en poche, «Tel», Gallimard.

B.25. A. Fossion, *Lire les Ecritures, théorie et pratique de la lecture structurale*, «Ecritures n° 2 », Lumen vitae, Bruxelles.

B.26.J. Delorme, « Les évangiles dans le texte », *Etudes*, Juillet.

1981

B.27./ C.14. M. Costantini, « Mac Luhan est mort », *Communio*, t. VI, n° 5, p. 53-62.

B.28. Le numéro 21 de *Sémiotique et Bible* (CADIR, Lyon) paraît en mars ; voir en particulier « Déplacement de la lecture » et « Analyse sémiotique et discours théologique », P. 25-26 et 27-31.

1982

A.31. J.-Cl. Coquet (éd.), *Sémiotique. L'école de Paris*, Hachette.

B.29. Guy Lafon, *Le Dieu commun, notamment «L'entretien»*, p. 15-64.

B.30. René Laurentin, *Les Evangiles de l'enfance du Christ*, DDB, Paris (voir en particulier p. 272 s et le compte-rendu, dans *Sémiotique et Bible*, n9-32, juin 1984, p. 38-42).

B.31. Jean Delorme, « Savoir, croire et communication parabolique », *Actes sémiotiques-Documents*, IV, 38.

1983

A.32. A.-J. Greimas, *Du sens II. Essais sémiotiques*. Seuil (surtout le « Nouveau visage de la sémiotique », p. 7-17).

2. 1984-...: Le retour du Sujet

1984

A.33./ C. 15. J.-Cl. Coquet, *Le discours et son sujet, I*, «Semiosis», Klincksieck.

B.32./C.16. J.-P. Sonnet, *La parole consacrée*, Cabay, Louvain-La Neuve.

B.33. Y. Labbé, « Dieu dit, dire Dieu », *Revue de Théologie de Louvain*, 15^e année, fasc. 3.

C.16. Linard, Prax, *Images vidéo. Images de soi ou Narcisse au travail*, Dunod, Paris.

1985

A.31/ C. 17. J.-Cl. Coquet, *Le discours et son sujet, II, Pratique de la grammaire modale*, Klincksieck.

B.34. M. Costantini, « Catho et structuralo sont dans un bateau », dans le numéro d'Autrement consacré à *La scène catholique*, n° 75, décembre, p. 118-124.

Michel van ESBROECK, s.j.

Les deux Testaments : une même vie

LA tentation est grande, lorsqu'on se voit demander de traiter de la signification de la Vie dans les deux Testaments, de déployer simplement une concordance ou même un simple vocabulaire de Théologie biblique, où toutes les occurrences du mot Vie, et leurs contextes sont énumérés, bien en ordre, selon chacun des livres dans chacun des Testaments. Outre que cette analyse a été fort bien faite et est aisément accessible, ce serait d'emblée entrer dans un discours directement théologique, et peut-être, à considérer successivement l'évolution de la conception de la Vie dans l'Ancien Testament, puis dans le Nouveau, manquer quelque chose de leur complémentarité. La connexion des deux livres est si intime et si essentielle que la définition de la Vie passe par l'application de l'Ancien Testament, en tout ce qu'il a de plus vital, à la personne de Jésus.

La démarche même des écrivains du Nouveau Testament est ainsi une participation directe à la Vie éternelle à travers la confession de Jésus comme Fils de Dieu. Cette lecture est d'ailleurs méthodologiquement recommandable en ce sens que la continuité des systèmes de représentation, selon une évolution naturelle à n'importe quel système, s'opère le mieux du monde d'un ensemble à l'autre, sans qu'il soit besoin de faire appel à des interférences aux religions étrangères ou aux cultures iraniennes et grecques en dehors de ce qui était déjà assimilé au judaïsme au moment où les apôtres écrivent.

Il est banal de constater qu'analyser la Vie revient à la supprimer : connaître le processus exige la dissection, et celle-ci

VIENT DE PARAÎTRE
numéro spécial hors série
tirage limité

TABLES ET INDEX
1975-1985

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable
disponible exclusivement au secrétariat de la revue