

## Notice éditoriale

Le document que l'on va lire est le polycopié partiel d'un cours donné par Paul Ricœur en 1967-68 (selon les informations données par Jean-Pierre Thévenaz). La première partie du cours fut professée à ce qui s'appelait alors la Faculté de théologie protestante de Paris, la seconde à la Faculté de théologie catholique de la rue d'Assas. Le polycopié s'interrompt brutalement au premier tiers du chapitre du discours prophétique, après les développements consacrés au performatif. Si l'on se base sur le plan du cours donné à la p. 17 du polycopié (comme Ricœur avait pour habitude de rédiger entièrement ses cours, il traitait normalement l'intégralité du programme annoncé), il manque la fin du chapitre sur la prophétie ainsi que les chapitres consacré à la parabole et la métaphore (que l'on peut probablement reconstituer dans ses grandes lignes sur la base du texte anglais *Paul Ricœur on Biblical Hermeneutics*, paru dans le numéro 4 de la revue *Semeia* en 1975), et le chapitre sur la théologie de la parole. L'interruption du cours est due selon toute vraisemblance aux événements de Mai 68. Les notes de Jean-Pierre Thévenaz s'interrompent en effet exactement au même endroit que le polycopié. Or Jean-Pierre Thévenaz a rapporté au soussigné avoir quitté Paris après l'interruption des cours due aux événements de Mai 68.

Comme l'a parfaitement vu Olivier Rieusset, l'introduction du cours est largement identique à l'article publié pour la première fois en 1968 dans la *Revue de théologie et de philosophie* (dite *Revue de Lausanne*), p. 333-348 sur la base d'une conférence donnée à Genève « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole » (II.A.237). Comme il en avait l'habitude, Ricœur aura utilisé le manuscrit de son cours pour en faire une conférence puis un article. On pourrait relever de nombreux autres parallèles entre le cours et des articles ou conférences de Ricœur. On y a renoncé pour des raisons pragmatiques : vu l'ampleur de la production littéraire de Ricœur, il aurait été difficile d'être exhaustif, et des indications partielles risquent de préjuger des résultats de l'interprétation.

Pour établir le texte ci-dessous, j'ai adopté les mêmes règles que pour les cours sur le langage.

Les fautes d'orthographe et maladresses de syntaxe évidentes ont été corrigées tacitement.

La ponctuation, très souvent fautive ou maladroite, a été rectifiée tacitement. S'agissant d'un polycopié rédigé sur la base de notes de cours, la ponctuation ne peut en effet prétendre à aucune authenticité.

Toutes les autres interventions dans le texte ont été documentées de la façon suivante : les mots ajoutés ou corrigés sont composés en **Helvetica corps 11** (tandis que le reste du texte est en **Garamond corps 14**, comme cette notice) ; s'il ne s'agit pas d'un simple ajout, le texte du polycopié de 1969 est indiqué dans une note d'apparat critique appelée par une minuscule. Le texte du cours étant souvent fautif ou corrompu, j'ai renoncé à rectifier toutes les anacoluthes et toutes les formulations fautives.

Les références bibliographiques données après les chapitres ont été systématiquement vérifiées et, le cas échéant, corrigées tacitement.

Les références bibliographiques données dans le texte ont été rejetées en notes de bas de page appelées par des chiffres arabes et sont suivies de la mention (PR) pour « Paul Ricœur »; les indications données ont été contrôlées et, si nécessaires corrigées et complétées tacitement. Toutes les autres indications bibliographiques sont du soussigné, qui a utilisé avec reconnaissance le travail effectué par Olivier Rieusset, à l'acribie duquel il est redevable de nombreuses indications bibliographiques, ainsi que de suggestions de corrections le plus souvent tout à fait pertinentes. Dans ce cas aussi, toutes les références ont été contrôlées en utilisant le cas échéant les éditions disponibles dans ma bibliothèque.

Le texte qu'on va lire est encore loin d'être une édition définitive. Il n'a d'autre fonction que de permettre le travail commun en vue et lors de la Journée d'étude du 3 février 2023.

JMT, 4 janvier 2023

# Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage Paul Ricœur

*Institut d'études œcuméniques*

/2/

TABLE DES MATIÈRES

## **INTRODUCTION GENERALE**

Préliminaire : Actualité et Raisons de ce travail

Le problème du mot dans la théorie linguistique : 3 niveaux

### § 1 POINT DE VUE DE LA LINGUISTIQUE STRUCTURALE

– Traits fondamentaux du modèle théorique et décisions méthodologiques (postulats)

– En quoi ce modèle concerne-t-il la théologie biblique : exigences à satisfaire

### § 2 POINT DE VUE PHÉNOMENOLOGIQUE DU LANGAGE :

– Caractéristiques :

De la langue à la parole

L'instance du discours : la phrase

– Implications pour une théologie biblique

### § 3 POINT DE VUE DE L'ONTOLOGIE DE LA PAROLE

– Esquisse théorique

– Implications

## CONCLUSION

Plan du cours

## INTRODUCTION GENERALE

Bibliographie

## CHAPITRE I

### **SITUATION DU PROBLEME HERMÉNEUTIQUE**

§ 1 RAPPELS HISTORIQUE ET PHILOGIQUE SUR LE MOT HERMÉNEUTIQUE

§ 2 A : SCHLEIERMACHER

B : DILTHEY

## BIBLIOGRAPHIE

/3/

### CHAPITRE II

#### **LE PROBLÈME DU MYTHE DANS SES RAPPORTS AVEC LA NOTION DE RÉCIT ET DE NARRATION**

##### § 1 OPPOSITION MUTHOS-LOGOS

##### § 2 CONCEPT DE MYTHE DANS L'HISTOIRE COMPAREE DES RELIGIONS ET DANS L'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

A : Nouveaux domaines

B - Nouveaux problèmes

- question génétique
- question fonctionnelle
- question opératoire

##### § 3 MYTHE ET LANGAGE

A : Niveau structural

- L'œuvre de Lévi-Strauss
- Réflexion critique

B : Niveau phénoménologique

- L'intention signifiante du mythe : analyse de M. Eliade
  - a. La représentation du divin
  - b. L'action
  - c. Le sentiment ou sacré
- La limite du mythe
  - a. Coupure entre le mythe et la fable
  - b. Double frontière du mythe
  - c. L'histoire du salut
  - d. L'eschatologie

C : Niveau existentiel

- Refonte de la notion de vérité d'après *L'Être et le temps* (Heidegger)
- Comment et à quelles occasions ces analyses ont-elles été transposées en exégèse ?

### CHAPITRE III

#### **LE RÉCIT**

##### § 1 ÉTAT DU PROBLÈME POUR UN EXÉGÈTE-TYPE (G. von Rad) ou COMMENT L'EXEGÈTE RENCONTRE-T-IL LES PROBLÈMES DU RÉCIT ?

A : Spécificité du travail exégétique

- Le récit comme confession de foi parmi d'autres discours

- Place privilégiée du récit dans le discours théologique hébraïque
- Ce qu'il en résulte pour la constitution même du discours)
  - a. Le grand récit de l'*Hexateuque*
  - b. L'extension vers le mythe
  - c. Intercalation de matériaux non narratifs

/4/

## § 2 L'ANALYSE STRUCTURALE DU RÉCIT ET SES POINTS D'IMPACT PAR RAPPORT À L'EXÉGÈSE

A : La méthode structurale

- Les grandes hypothèses qui règlent cette analyse structurale
- Distribution des niveaux
  - a. niveau des fonctions
  - b. niveau des actions
  - c. niveau de la narration ou du discours

B : Confrontation entre le travail de l'exégèse et du sémiologue structuraliste méthode herméneutique et méthode structuraliste

- L'exégète à l'école de la méthode d'analyse structurale
  - a. niveau des fonctions
  - b. niveau des actions
  - c. niveau de la narration
- Esquisse de la ligne de partage entre l'approche exégétique et l'approche structural : rapport de la confession et du récit dans le discours

C : Conclusions méthodologiques

## CHAPITRE IV

### ***DISCOURS PROPHÉTIQUE ET DISCOURS NARRATIF***

§ 1 Raisons de passer du discours narratif au discours prophétique

§ 2 Tentations à éviter et auxquelles cette approche de la prophétie comme une espèce de discours nous permet de résister

§ 3 Répartition en trois étages des problèmes et énigmes posés par le discours prophétique

A : Niveau analytique : caractères formels de la prophétie

- opposition de temps dans le récit et la prophétie
- les figures de l'oracle
- le performatif

B : Niveau phénoménologique (pour mémoire)

C : Niveau ontologique



## INTRODUCTION GENERALE<sup>1</sup>

Plusieurs raisons contraignent le théologien chrétien à tenir compte de ce qui se passe aujourd'hui dans le champ des études linguistiques. Exigences et instructions rassemblées à partir d'une théologie de la parole. Que pouvons-nous entendre ici par théologie de la parole ? D'abord elle se présente à nous à l'état dispersé :

- 1) toutes les affirmations du théologien reposent sur : Dieu rencontre l'homme comme parole ; nous parlons de la Parole de Dieu.
- 2) le christianisme est la compréhension que cette Parole nous rejoint en tant qu'elle devient chair.
- 3) le témoignage de la communauté chrétienne constitue une nouvelle instance de parole, comme le lieu où l'événement du Christ est devenu lui-même comme parole.
- 4) la prédication actuelle est, à son tour, l'actualisation de cette parole première, une nouvelle parole intelligible pour notre temps.
- 5) le travail des exégètes et des théologiens est à son tour une sorte de discours successif avec la finalité ultime de reconquérir et de réaffirmer la signification de la parole.

Ainsi le travail du théologien apparaît lui-même comme un dernier discours portant sur la connexion interne et intime entre la Parole de Dieu comme parole transcrite et la parole de la prédication. En ce sens, toute théologie est une théologie de la Parole. Mais la théologie méritera plus spécifiquement ce titre si elle s'efforce de ressaisir comme l'unique procès de ce qui s'est présenté à l'état dispersé dans l'énumération précédente. Ainsi, nous pouvons parler d'une théologie de la parole lorsque la théologie s'efforcera de comprendre ensemble son origine, son émergence historique, le comment du témoignage et sa présence d'actualisation dans la prédication, et enfin le travail théologique lui-même, comme un seul événement. Du même coup, le problème de l'interprétation est poussé en position centrale, l'herméneutique devient quelque chose de plus que la méthodologie...<sup>2</sup> elle

---

<sup>1</sup> L'*Introduction générale* du cours est reprise dans un article :

« Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. XVIII (1968), n°5-5, p. 333-348.

Ce même article est ensuite reproduit sous le même titre dans l'ouvrage :

Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (éd.), *Exégèse et herméneutique*, Paris: Éd. du Seuil, 1971, p. 301\_319. (les références renvoient à cette édition)

Le texte du cours présente par endroit quelques variantes mineures. Nous avons signalé en note seulement les sections qui présentent des différences notables. Dans certains cas, le texte de l'article nous a permis d'apporter quelques corrections au texte du cours, afin d'en faciliter la compréhension, sans pour autant chercher à calquer ce texte sur l'autre.

<sup>2</sup> Le texte de l'article porte à la place des trois points : « i.e. un discours de second ordre appliqué aux règles de lecture du texte » (p.302 du volume *Exégèse et herméneutique*).

concerne la constitution de l'objet théologique lui-même comme procès de parole : devenir parole, procès de parole (familier à certains théologiens allemands). En poussant la notion de parole, le problème de l'interprétation qui lui est joint, dans une position centrale, le théologien se place lui-même dans une situation qui, inévitablement, le confronte avec toutes les disciplines qui ont quelque chose à voir avec le langage : /6/

a) d'abord, la linguistique au sens strict de la science des langues naturelles, par opposition aux langues artificielles ;

b) puis, la généralisation des modèles linguistiques, en étudiant les signes ou sémiologie ;

c) puis, de proche en proche, les applications anthropologiques, dans la science des communications et dans la sociologie elle-même, dans la mesure où les structures sociales reposent sur des échanges de signes et ont une structure symbolique ;

d) enfin, la logique en tant qu'étude des langues bien faites«

Ainsi, toutes les disciplines qui ont à voir et à faire avec le langage posent une question aux théologiens. Comment exprimer le procès de parole dans le champ de ces disciplines linguistiques ? Du même coup, la tâche du théologien de la parole est double :

systematique,  
et critique

- 1) *systematique* : unifier tous les domaines de la théologie sous le concept de la parole, de procès de la parole (ce serait si l'on veut la constitution interne de son objet) ;
- 2) *critique* : tâche analytique.

On ne peut plus aujourd'hui satisfaire à la première sans satisfaire à la seconde, parce que l'actualisation de la parole implique que la parole soit élevée au rang des mots, devienne mots ; alors, elle entre dans le champ de considération et le souci de toutes les disciplines séculières. C'est donc le devenir parole qui condamne le théologien à en venir aux mains avec toutes les sortes de problèmes posés par le linguiste, le sémiologue, le psychanalyste, le logicien, le philosophe...

(résumé de cette introduction) :

Objet de la théologie : la parole devenue chair.

Mais la chair signifie l'homme ;

et l'homme est langage.

Par conséquent, devenir chair, c'est, pour la parole, devenir langage au sens humain et séculier du mot.

Le titre de cette leçon d'introduction qui donnerait bien une vue d'ensemble de la problématique pourrait être :

## *LE PROBLEME DU MOT DANS LA THÉORIE LINGUISTIQUE*



En français, l'unité du problème apparaît peut-être moins bien qu'en allemand (ou en anglais). Il se trouve que dans ces langues c'est la même expression : *Wort*, qui désigne la parole et les mots du langage humain (cf. *Esprit*, mai 1967) : « Les mots, ce sont les signes en position de parole ». (p. 817<sup>3</sup>).

Paul Ricœur parlera des études sur le langage, de linguistique, proprement dite. En choisissant ce champ de confrontation, on se place en même temps /7/ à un niveau qui se prête bien à discussion avec la méthode de la théologie biblique, qui est pour une large part une interprétation des mots-clés : alliance chair, péché, grâce, etc., et aussi [de] ce mot-clé autour duquel gravite en quelque sorte toute herméneutique, le mot même de Dieu qui, à chaque moment, requiert une réorganisation entière de tous les mots-clés. Le sujet s'est précisé ; il se trouve situé au point de croisement de l'herméneutique de la parole et de la sémantique du mot : la parole des mots.

Voici la progression du travail : montrer que le même problème de la parole, du mot, peut être pris à différents niveaux.

Il y a en effet différents niveaux de signifiante dans le langage, et si nous ne maîtrisons pas cette situation, si nous ne saisissons pas l'articulation, la hiérarchie et l'unité des structures et des fonctions dans le langage, nous sommes condamnés à des controverses inutiles, stériles et fanatiques. C'est, semble-t-il, entièrement la clef du problème aujourd'hui d'arriver à bien voir comment le langage n'est pas seulement un système, mais une hiérarchie de systèmes ; un système de systèmes, que, par conséquent, plusieurs méthodologies sont possibles, correspondant à des niveaux de signifiante.

Trois niveaux (peut-être plus) dans lesquels le problème du mot, non au sens technique des unités de signification, mais au sens plus fondamental, plus existentiel de la parole signifiée :

- 1) point de vue d'une *linguistique structurale* : où nous abordons le langage par la constitution de sa forme.
- 2) point de vue d'une *phénoménologie de la parole* : où nous abordons le langage par son intention de dire quelque chose.
- 3) point de vue d'une *ontologie du discours* : où nous abordons le langage comme un mode de l'être.

Nous prendrons successivement chaque niveau et nous essaierons chaque fois de montrer ce que cela signifie pour le théologien.

Chaque niveau ne chasse pas l'autre, mais il y a progression vers un cœur, vers un centre (pas des étages, mais des boules chinoises, boules dans les boules. Arriver à comprendre cela, c'est sortir de ce fanatisme des querelles d'école).

---

<sup>3</sup> Cf. « La structure, le mot, l'événement », in *Esprit* (Structuralisme. Idéologie et méthode), 35/5 (1967) pp. 801-821.

## § 1 POINT DE VUE DE LA LINGUISTIQUE STRUCTURALE

Nous considérons essentiellement la linguistique comme science. Cette science a fait des progrès formidables qui tiennent d'abord à un afflux de faits nouveaux par rapport au XIX<sup>e</sup> siècle ; faits nouveaux fournis principalement par l'étude des langues non classiques. La prise en considération de l'ampleur des langues humaines, y compris des langues non écrites comme les langues indo-américaines, a créé une situation tout à fait nouvelle dans la méthodologie. Mais ce qui est plus important encore que cet afflux de faits nouveaux, c'est la constitution d'un nouveau mode de compréhension, d'un nouveau modèle théorique que nous allons considérer rapidement en montrant son /8/ application au problème du mot et enfin ses applications particulières au domaine de la théologie. Ce modèle théorique peut être ramené à trois ou quatre traits fondamentaux qui représentent chacun une décision méthodologique importante.

*1<sup>ère</sup> décision* : la distinction entre langue et parole. On met du côté de la parole<sup>a</sup> la performance individuelle l'exécution psychophysique du langage, mais aussi les combinaisons librement constituées à partir d'un inventaire limité de signes. Le pouvoir de produire des combinaisons illimitées de phrase sur la base d'un inventaire fini de signes élémentaires, c'est justement la parole. Du côté de la langue on met<sup>b</sup> la compétence qui repose sur l'institution sociale, disons sur les règles du jeu, sur le code<sup>c</sup>. F. de Saussure, qui est à l'origine de ces distinctions, recourt volontiers à la comparaison du jeu d'échec ; la langue, c'est l'état du jeu à un moment donné ; la parole, c'est le coup par lequel nous produisons une configuration nouvelle<sup>d</sup>. Or cette distinction, cette dichotomie nous importe beaucoup dans la mesure où la théologie, à première vue semble être du côté de la parole, alors que la linguistique choisit le côté de la langue. Nous verrons jusqu'à quel point c'est vrai.

À la faveur de cette première dichotomie, le système de signes qui constitue la langue se trouve coupé du sujet parlant, puisque les sujets parlants sont du côté de la parole, et la langue constitue alors un phénomène autonome et en quelque sorte neutre, indépendant du locuteur.

*2<sup>e</sup> décision méthodologique* : laissant le côté parole<sup>e</sup> et considérant seulement le côté langue, on distingue deux points de vue :

a) le point de vue *synchronique* : comme le mot l'indique, « dans le même temps » *συν-χρονος*, le point de vue synchronique correspond à la façon dont la langue est

---

<sup>a</sup> Supprimé « ou de » (cf. II.A.237)

<sup>b</sup> Supprimé « en garde », cf. II.A.237.

<sup>c</sup> « Sur le code » : absent de II.A.237.

<sup>d</sup> 1969 : « des considérations nouvelles » ; corrigé d'après II.A.237.

<sup>e</sup> 1969 : « parlé ».

organisée à un moment donné, dans un état de système ; prenez par exemple l'état du français tel qu'on le parle : il a un certain vocabulaire en usage.

b) le point de vue *diachronique* : on considère les changements, les transformations. Or toute la linguistique du XIX<sup>e</sup> siècle avait été essentiellement une linguistique historique. La linguistique structurale, qui est aujourd'hui la linguistique dominante, subordonne au contraire toute considération historique.

3<sup>e</sup> *décision* : dans un état de système, on ne **doit**<sup>f</sup> pas s'intéresser aux termes pour eux-mêmes, ni au sens qu'un mot a en lui-même, tout seul, mais seules comptent les relations entre les termes ; le sens d'un mot n'est pas dans ce mot, mais dans ses alentours, dans tout l'ensemble des relations avec les autres termes auxquels il s'oppose. C'est<sup>g</sup> avec ce 3<sup>e</sup> postulat que l'on peut vraiment commencer à parler de structures. En effet, un terme dans une langue, un mot par exemple, n'aura pas de signification propre (sinon qu'il est) ; c'est une valeur différentielle ; comme disait de Saussure, « dans une langue il n'y a que des différences »<sup>4</sup>. Nous commençons à comprendre ce que sont les structures : des ensembles de dépendances mutuelles, des systèmes qui ne comprennent que des relations et pas de termes.

4<sup>e</sup> *décision* : dernier trait, le plus important peut-être, pour une théologie de la Parole : pour cette méthode, le système de la langue n'a pas de /9/relations externes. Je veux dire par là que, si nous prenons un dictionnaire... dans un dictionnaire, un mot renvoie à un mot, et jamais à une chose. Ce sont les mots qui se renvoient les uns aux autres dans une ronde sans fin : les signes ne renvoient qu'aux signes dans la clôture du dictionnaire. Nous avons là l'image de ce que les théoriciens appellent la clôture de l'univers des signes, considéré comme système de relation interne : l'univers du signe a un dedans, mais pas de dehors. C'est très important, car toute philosophie du langage, semble-t-il, repose sur l'idée que parler, c'est parler de quelque chose, et parler à quelqu'un. **Cela**<sup>h</sup> suppose deux transcendances pour que le langage fonctionne :

- la transcendance de ce sur quoi on parle ;
- la transcendance de celui à qui on parle.

Pour une approche structurale du langage, qui a donc séparé la langue de la parole, dans la langue le point de vue synchronique du point de vue diachronique, nous n'avons pas de relation à quelque chose ou à quelqu'un ; il y a la langue avec sa constitution propre. Dès lors, l'ultime postulat, le postulat fondamental qui est vraiment passé de la méthode structurale à la conception structuraliste, c'est la mise entre parenthèses de la transcendance du signifié et de la transcendance des sujets parlants.

---

<sup>f</sup> 1969 : peut ; corrigé d'après II.A.237.

<sup>g</sup> 1969 : C'est vraiment.

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1972, p. 166.

<sup>h</sup> 1969 : Ceci.

Les conséquences de ce modèle sont considérables en ce qui concerne le destin du mot. Un mot, pour une analyse structurale, ce n'est pas du tout une intention psychologique ou une réalité sociale, mais une certaine différentielle dans un lexique ; c'est un complexe de différences à l'intérieur d'un système. Cela permet d'ailleurs des études systématiques très remarquables comme celle que propose Greimas dans *Sémantique structurale*<sup>5</sup> ; on peut très bien appliquer aux significations des méthodes qui ont réussi en phonologie, et l'on peut arriver à démembrer les significations complètes de notre langage pour les ramener à des unités signifiantes et à recomposer le vocabulaire à partir de ces invariants premiers en faisant graviter autour d'eux un certain nombre de variables correspondant à différents contextes ; et si on arrivait à maîtriser un vocabulaire, on pourrait réduire considérablement le nombre des unités élémentaires.

### **En quoi ce modèle concerne-t-il la théologie biblique ?**

Je voudrais m'élever tout de suite contre une tentation qui serait de dire « ça ne nous concerne pas du tout ». On pourrait le dire, en effet, parce que nous nous occupons de la parole et le linguiste de la langue. En outre, le théologien pourra dire : moi, je m'intéresse au message, c'est-à-dire à ce qui est adressé à quelqu'un par quelqu'un ; or, le modèle structural ne rend pas compte de cela puisque, au contraire, il nous parle d'une langue qui n'est parlée par personne, qui n'a pas de locuteur ; et bien plus, il nous parle d'une organisation de la langue qui n'est pas consciente au sujet et qui constitue plutôt un inconscient (pas un inconscient freudien, pulsionnel, mais un inconscient catégorial, plus près de Kant, que de celui de Freud). Et, par conséquent, la tentation très grande serait certainement de rejeter sans autre forme de procès le questionnement que peut adresser le travail des exégètes et théologiens à la linguistique structurale. /10/

Nous ne devons pas nous laisser enfermer dans cette opposition entre une herméneutique qui aurait pris le bon côté, le côté de la parole, et puis la linguistique qui aurait pris le côté de la langue. On pourrait montrer qu'une linguistique structurale pose une série d'exigences minimales auxquelles il faut d'abord avoir satisfait avant de prétendre accéder à l'interprétation proprement dite. Il me semble que l'esprit de méthode est plus important que les résultats. La linguistique structurale introduit des exigences de rigueur auxquelles il faut d'abord satisfaire avant de vouloir prétendre à un travail d'interprétation.

A – D'abord, il me semble que toute signification, pour être riche et parlante, doit appartenir à une structure. La structure est un facteur de signification au moins sous sa forme négative. Un exemple tiré de la *Théologie au XIIe siècle* du P. Chenu, (chap. sur le symbolisme)<sup>6</sup>, où il montre que les grands symboles de la culture

<sup>5</sup> Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.

<sup>6</sup> M.-D. Chenu, O.P. *La théologie au XIIème siècle*, Vrin, Paris, 1957, Chapitre VII : « La mentalité symbolique », p. 159-190, plus particulièrement, p. 184 : « ... ainsi, de nature, le symbole est-il

occidentale, symboles d'origine hébraïque, reposent certes sûr un symbolisme universel, mais tout de suite on s'aperçoit que si on remonte vers les formes les plus archaïques de cette symbolique, nous nous trouvons en face de tout un foisonnement de sens, où tout peut signifier tout et n'importe quoi ; les mêmes symboles, l'eau, le feu, finissent par signifier les contraires ; le feu brûle, purifie, détruit, chauffe ; l'eau nettoie, mais aussi noie. Et, par conséquent, nous ne sommes jamais en face que de symboles maîtrisés, c'est-à-dire de symboles qui travaillent dans une structure dominante. Et c'est donc la structure, ici, qui filtre en somme cette richesse sémantique et la rend signifiante.

Si on étudie, comme d'autres l'ont fait (Debidour<sup>7</sup>) les thèmes animaliers, les bestiaires par exemple, on se trouve en face de symbolismes extrêmement archaïques qui remontent d'ailleurs à des bestiaires orientaux, iraniens et au-delà. Or ils ont pu être repris dans la tradition biblique pour signifier par exemple menace de chaos, destruction, diabolisme latent de la condition humaine, parce qu'ils ont été pris dans le récit biblique comme étant le moyen de maîtriser une multiplicité sémantique. Par conséquent, la multiplicité de sens, la polysémie, cette polysémie foisonnante du symbolisme sauvage doit être maîtrisée et limitée, et par le moyen de cette limitation va devenir fonctionnelle. Par conséquent, le point de vue structural doit être incorporé d'une manière ou d'une autre à l'interprétation ; une richesse sémantique est opérante dans une économie de sens.

B – Une seconde condition doit aujourd'hui être satisfaite. Nous ne pouvons plus mêler point de vue synchronique et point de vue diachronique. Il n'est pas permis de faire, comme nous le faisons d'ailleurs très souvent, de mettre bout à bout les différents sens d'un mot en les prenant à des époques différentes, en racontant en quelque sorte le sens, alors que chacune des époques de ce sens suppose que le mot a d'autres vis-à-vis, donc qu'il est opposé à d'autres significations appartenant à la même époque historique... Si un mot à une signification à un moment donné, c'est parce que, à la même époque, il était en opposition à d'autres mots du même vocabulaire. Saussure aimait à dire : « Qu'on enlève un seul mot dans une langue, il faut que tous les autres se réajustent pour couvrir le champ de ce mot »<sup>8</sup>. Par conséquent, la signification d'un mot est absolument relative à son environnement de synonymes, de contraires, à la façon dont il partage avec d'autres mots un certain champ sémantique. Par conséquent, on ne peut pas prendre /11/ le même mot à des époques différentes sans tenir compte de ses environnements successifs, des reconstructions que ces environnements ont suscitées.

C – Enfin, c'est peut-être moins urgent, il n'est pas possible non plus d'examiner les structures linguistiques sans tenir compte de leur rapport avec les autres

---

ambigu. Le feu réchauffe, éclaire, purifie, brûle, régénère, consume ; il signifie aussi bien la concupiscence et le Saint Esprit. »

<sup>7</sup> Cf. Victor-Henry Debidour, *Le Bestiaire sculpté du Moyen Âge en France*, Paris, Arthaud 1961.

<sup>8</sup> ???

structures. Lévi-Strauss a bien montré comment les classifications sociales naturelles de plantes, d'animaux, d'objets reposaient sur des codes qui ont un rapport avec les codes qui servent à opérer les compositions, les oppositions de signification dans le langage. Les structures linguistiques ne sont pas isolées entre elles, elles ont un certain rapport avec d'autres structures ; il y a peut-être entre toutes ces structures dans une société donnée des codes de germination et de transformation<sup>9</sup>. Et c'est encore dans ce jeu des structures que le langage peut être opérant. Par conséquent, tout ce que l'on peut dire contre les exagérations, les extrapolations, les prétentions du structuralisme, comme philosophie, ne porte pas contre la méthodologie structurale. Bien distinguer méthode structurale, qui est une chose, qui a sa valeur, qui se vérifie et se falsifie sur son propre terrain, et puis les fantaisies qui gravitent autour de ce qu'on appelle le structuralisme.

D – J'ajouterai enfin que l'approche structurale et l'approche herméneutique seront amenées de plus en plus à se combiner parce qu'aucune ne peut réussir séparément... Dans l'Ancien Testament, par ex. les récits de l'*Exode* et du *Déluge* nous avons affaire à des récits qui se prêtent à des niveaux de signification, à des pluralités de sens si nombreux qu'il était toujours possible de réinterpréter à nouveau l'*Exode* dans d'autres figures... Je ne crois pas que nous ayons affaire à une alternative, que nous soyons contraints d'opter entre le point de vue structural et le point de vue herméneutique : ces deux lectures doivent être composées et combinées dans un dosage variable selon que les contenus que nous examinons sont plus riches au point de vue sémantique ou au point de vue syntaxique.

## § 2 POINT DE VUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU LANGAGE

Ce second niveau ne chasse pas le premier, mais au contraire engrène sur lui : la phénoménologie du langage. Je pense que la phénoménologie peut apporter à la théorie du langage quelque chose que la linguistique ne peut pas donner, qu'il n'y a pas lieu de lui demander : ce n'est pas son objet. Je distingue en effet philosophie du langage et science du langage. La science du langage, c'est la linguistique. Or la linguistique ne s'occupe pas du tout du langage comme fonction d'existence humaine ; elle s'occupe uniquement des langues, des systèmes de signes, donc des langues généralisées, anglais, allemand..., et ce sont donc des systèmes qui sont des structures phonologiques, lexicales, syntaxiques... Faire la théorie de ces structures, c'est la tâche de la linguistique structurale. Or la tâche d'une philosophie du langage est distincte, c'est une tâche de second degré. C'est pourquoi d'ailleurs à chaque époque on ne peut pas la faire dans le vide. Chaque fois, on l'a faite dans une certaine situation linguistique donnée. Par conséquent, il faut d'abord s'informer... Sa tâche, en effet, est de ressaisir le rapport entre la langue comme système de signes et la parole comme visée intentionnelle. Alors que la linguistique coupe la langue de la parole, /12/ le problème qui nous est posé maintenant qu'on a fait

---

<sup>9</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, part. chapitres II et III.

cette coupure, c'est de comprendre comment la langue est mise en œuvre par la parole. Ce rapport entre la langue – le système – et la parole est l'objet de la phénoménologie du langage. La philosophie du langage, c'est ce que nous faisons dans ce système, comment nous l'employons. En ce sens, je dirai que son problème n'est pas la structure mais l'usage : *appliquer la langue*.

Donc, ce n'est pas une sorte d'appendice à l'étude de la langue, mais c'est là que tout se passe. Et pourquoi ? Parce que le langage n'est respecté comme langage que lorsqu'on retrouve sa fonction de médiation. C'est là qu'on voit que la séparation langue/parole n'est pas une opération innocente ; c'est une opération nécessaire méthodologiquement pour isoler, mais en même temps on a créé une situation nouvelle. Le langage est ce par quoi nous atteignons les objets, nous en faisons un objet. Il y a donc là une sorte de changement d'indice, d'objectivation, qui est absolument nécessaire pour qu'il y ait science, mais dont il faut bien se rendre compte que, par là même, nous **excluons**<sup>i</sup> les significations fondamentales du langage. **¶** n'est donc pas en face de nous comme quelque chose que nous considérons, mais au contraire que nous traversons, comme un médium par lequel et à travers lequel nous nous dirigeons vers la réalité. C'est là l'aspect référentiel fondamental du langage et sur lequel s'appuie alors la fonction d'expression **et la fonction**<sup>k</sup> de communication, parce que, en effet, nous ne pourrions communiquer de l'un à l'autre, nous ne pourrions pas nous exprimer nous-mêmes, si nous n'avions pas à dire un mot, par conséquent une information sur quelque chose à transmettre. Des trois notions fondamentales, de *signification*, de communication, d'expression, la notion de signification reste fondamentale et les autres sont satellites de celle-ci.

La phénoménologie peut contribuer à cette compréhension du langage de la manière suivante : en reprenant la problématique de la signification à partir de toutes les structures de l'intentionnalité de la conscience. Nous ne pourrions pas comprendre **ce qu'est**<sup>l</sup> un langage (comment le langage vise quelque chose, veut dire quelque chose), si nous n'avions pas cette notion d'intentionnalité, notion cardinale de la linguistique phénoménologique, selon laquelle *une conscience éclate vers un dehors*. Le signe suppose précisément que la conscience soit constituée comme une visée qui se dirige vers quelque chose.

Seulement, ce que le langage apporte à la notion générale très vague d'intentionnalité, que nous retrouvons dans toutes les formes de conscience : la perception de... etc., c'est que le langage apporte une articulation spécifique. On pourrait dire que la signification franchit deux seuils :

- 1.- parler, c'est dire quelque chose ;
- 2.- parler, c'est dire quelque chose sur quelque chose.

---

<sup>i</sup> 1969 : inclurons

<sup>j</sup> 1969 : Ce

<sup>k</sup> 1969 : de la notion

<sup>l</sup> 1969 : que c'est

1.- 1<sup>er</sup> seuil : le seuil d'*idéalité* du langage. Le sens. Quand je dis quelque chose, ce quelque chose n'existe ni dans le monde, ni dans la conscience ; il n'a pas de réalité psychique ni physique : c'est un signifié pur ; ce n'est pas un corps, *σωμα*. Mais le propre de la signification, c'est de ne pas s'arrêter à ce 1<sup>er</sup> seuil, mais d'aller outre en disant quelque chose sur quelque chose. C'est là le deuxième seuil,

2.- le moment de *réalité*. Ce qui distingue la signification du langage /13/ de toutes les autres significations, c'est qu'elle s'articule en deux seuils de signification

- seuil *du sens*,
- seuil de *la référence*.

Son intentionnalité est à deux crans : - cran du sens idéal  
- cran de la référence réelle.

Je pense que là, nous sommes à la source de ce que les logiciens présentent comme le problème du *rapport sujet-prédicat*. Bipolarité du sens :

- un sens sur lequel on dit quelque chose ;
- le sens que l'on dit sur quelque chose : dire quelque chose sur quelque chose.

C'est cette articulation qui caractérise la parole par opposition à la langue. Il serait absurde de penser que la parole est simplement l'ombre de la langue, comme si toutes les structures étaient du côté de la langue. Du côté de la parole, il y a les misérables fantaisies habituelles<sup>m</sup>, ou exécution physiologique, ou biologique ; mais nous avons des articulations spécifiques qui sont d'un autre ordre que les articulations de langue. C'est cette articulation qui caractérise la parole par opposé à la langue et, à vrai dire, *la langue ne dit rien*. La langue est muette ; c'est seulement un système de signes, un instrument disponible. La parole parle et dit quelque chose sur quelque chose. Nous avançons d'un pas dans cette phénoménologie si nous considérons que l'unité linguistique qui assure le passage de la langue à la parole est une unité d'un genre tout à fait nouveau par rapport à celle que l'on peut étudier en linguistique structurale. Cette unité nouvelle c'est :

*La phrase.*

C'est dans la phrase que s'opère cette signification à deux crans. C'est la phrase qui est vraiment le pivot de la parole. Or qu'est-ce qu'une phrase ? Ça se présente comme un événement de langage : la phrase naît et meurt alors que la langue subsiste, demeure. Chaque fois que quelqu'un parle, une combinaison passagère et transitoire se forme. Et c'est cette combinaison transitoire qui est l'événement de langage, ce que la linguistique appelle l'instance de discours. Très important pour la prédication au sens plein du mot. Nous nous rapprochons ici du procès de parole par cette phénoménologie de la parole, supportée par une théorie de la phrase. Cette fonction de la phrase, nous la connaissons bien depuis Platon (ce qu'il

---

<sup>m</sup> Texte manifestement fautif.



appelait λογος, entrelacs (συμπλοκη) de mots de noms et de verbes. Un nom seul ne peut pas faire une phrase ; il faut qu'il y ait des distinctions minimales pour qu'il y ait phrase : dualité du verbe et du nom. C'est donc cet entrelac qui porte le poids de la signification, de la communication, de l'expression. Grâce à cette phrase, je dis quelque chose de la réalité, je m'adresse à quelqu'un et en même temps je manifeste ma propre intention. Le mot même d'expression en revient enrichi, c'est-à-dire que je mets dehors ce qui était dedans et je ne le mets [dehors] que parce que je le tire de la confusion en le faisant entrer dans l'articulé de la phrase.

Ainsi, la tâche d'une philosophie du langage se précise : il s'agit /14/ de montrer le passage de la langue, système de signes, à la parole. C'est sur ce fond de phénoménologie de la parole que nous pouvons reprendre notre problème du mot, (laissé en suspens à la fin de la 1<sup>ère</sup> partie). Tout à l'heure, le mot n'était qu'un élément différentiel du lexique ; mais maintenant, le mot est une fonction de la phrase, et du même coup il participe à la visée de la phrase. On peut dire en ce sens que c'est en position de phrase que les mots atteignent quelque chose ; ils s'appliquent, ils jouxtent : περιαινει οί<sup>10</sup>. C'est pourquoi le mot, dans le deuxième point de vue, n'est plus qu'une simple différence dans un dictionnaire, mais il est *un moment dans un acte de parole*. Alors, le mot prend vie, car il est bien plus qu'un fantôme de sens qu'on évoque ; mais au contraire, il domine l'événement. Il donne une histoire à notre langue. Le mot est accumulateur de sens<sup>11</sup>. La phrase naît et meurt ; quelqu'un parle et se tait, la phrase disparaît ; elle ne peut être conservée que par l'écriture. Le mot, lui, survit à son emploi ; il n'est pas seulement une vibration de la phrase ; il retourne au système. Dans la phrase, il atteint quelque chose, il veut dire quelque chose, et enrichi de cet usage, il entre dans le système pour lui donner une histoire.

### *Implications de ce deuxième niveau pour une théologie biblique*

A – La théologie biblique est plus directement concernée par une phénoménologie de la parole que par une analyse structurale de la langue (avec les réserves de la fin de la première partie). Les mots fondamentaux de la théologie supposent que le langage soit toujours dans une situation de discours que le langage vient porter à l'expression, l'articulation. Des mots tels que « être créé », « être perdu », « être sauvé » supposent que le langage de la vie quotidienne possède cette puissance de signification. Le langage biblique suppose une situation, mais une communication prend place dans une communauté d'interprétation : univers du discours partagé.

B – Place de la sémantique dans l'interprétation du langage biblique et, précisément, phénomène de la *POLYSEMIE*. Nos mots ont plusieurs significations. Bien

---

<sup>10</sup> Platon, *La République* Livre VI, xxx.

<sup>11</sup> Cette formule se rencontre déjà dans « Le problème du double-sens », in *Le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 71 ; elle fait référence aux analyses de W.-M. Urban reprises par S. Ullmann in *The Principles of Semantics*, Oxford, 1951.

comprendre que tous les mots à portée existentielle sont des mots riches de sens, des mots à sens multiples. La polysémie, la fonction du sens multiple, n'est pas une maladie du langage, elle ne relève d'aucune pathologie ; elle a une fonction bien précise. La linguistique moderne nous a appris comment la polysémie fonctionne. Tous nos mots sont polysémiques en ce sens que tout mot s'enrichit d'un processus cumulatif, acquiert toujours des sens nouveaux sans perdre les anciens. C'est cela la polysémie qui est à la base de la métaphore, c'est-à-dire [du] transfert de sens. Seulement, si tous nos mots comportent cette polysémie, tous nos discours ne sont pas polysémiques. La polysémie virtuelle de nos mots n'est efficace et effective que dans certains contextes, que dans certaines conditions qui appartiennent à la structure de la phrase. Avec des mots polysémiques nous pouvons faire :

- 1) *des discours univoques* : si le contexte de la phrase est organisé de telle sorte qu'on crible entre les différents sens du mot et qu'on ne retient qu'une seule dimension de sens. Ex. « volume » : différents sens dans le dictionnaire : géométrique ou bibliographique ; sera rendu univoque selon le contexte de la phrase où il sera employé. /15/
- 2) *des discours plurivoques* : discours poétique : laisser courir plusieurs sens à la fois. Tous les sens sont maintenus en même temps et ensemble.

Cette question de la polysémie nous ramène encore une fois au rapport avec le structuralisme. C'est toujours dans une structure qu'un symbole fonctionne. Le phénomène d'accumulation qui est à la base de tout transfert de sens, métaphore, livré à lui-même, aboutit plutôt à une sorte de surcharge de sens, une sorte d'hémorragie du sens, s'il n'y a pas une structure qui encadre la discipline de la sémantique, de la polysémie pour en faire une polysémie réglée. Les mots veulent dire n'importe quoi et ne signifient plus rien. C'est la présupposition d'une théologie biblique d'avoir une bonne linguistique du mot, de la sémantique du mot et de la polysémie. Et cette sémantique requiert une étroite collaboration entre explication et interprétation herméneutique.

C – La théologie biblique ne peut pas ignorer la sémantique parce qu'elle repose sur des mots-clés qui doivent être sans cesse interprétés avec la ressource de l'intelligence culturelle d'une époque. Tous se réfèrent à une situation dans un milieu communautaire d'interprétation. Or la pointe de ce phénomène, c'est le mot Dieu lui-même qui organise et coordonne les autres à l'intérieur d'un cadre de signification. En position de sens, dans un moment donné, dans une communauté, quelle signification aura-t-il ?

Recours à un troisième niveau du langage.

### § 3 POINT DE VUE DE L'ONTOLOGIE DE LA PAROLE

Une phénoménologie n'épuise pas le langage ; nous avons à rendre compte de la puissance de la parole, de la puissance de dire. Or cette puissance de dire et l'acte de dire ne s'épuisent ni dans la structure de ses éléments, ni même dans l'intention des sujets parlant. On vient au langage ; ne pas se laisser embastiller dans le monde des signes. L'acte de dire est lui-même une modalité de l'être qui suppose une constitution de l'être tel qu'il puisse être signifié. Rechercher toujours quelles sont les expériences décisives et primaires par lesquelles je vais me trouver dans une situation, m'orienter dans cette situation, comprendre l'enchaînement signifiant de cette situation. Le langage suppose que nous soyons interprétants à partir de notre existence comme telle avant même que de parler.

L'acte même de dire fonde le pouvoir de parler. Silence = première relation au langage ; écouter avant de parler : je suis celui qui écoute avant d'être celui qui parle. Le problème revient pour la troisième fois :

- 1) le mot = une différence dans un système ; c'est un jeu d'opposition dans un lexique ;
- 2) le mot = une fonction de la phrase, comme unité signifiante ;
- 3) le mot = le *passage du dire au parler*.

### *Implications [théologiques]*

Double rapport entre théologie biblique et linguistique.

A – La notion d'ouverture, de non-voilement, c'est certainement la présupposition la plus générale de la notion de Révélation. Quand la communauté confessante annonce que « en Christ le Verbe a été fait chair », un espace de pré/compréhension est déjà là : on comprend finalement ce que ça veut dire. Une telle parole ne peut être comprise que si les auditeurs comprennent déjà la manifestation de l'être dans l'acte de la parole. L'unicité de l'événement du Christ (et son sens) n'est pas opposée à l'universel dévoilement de l'être. Parole du Christ = *actualisation centrale* autour de laquelle peuvent se regrouper toutes les figures de la manifestation. Le caractère unique de la révélation christique et le caractère universel de la manifestation se renforcent mutuellement : c'est parce que je reçois comme parole digne d'être crue que le Verbe a habité parmi nous que, du même coup, je prends confiance dans l'universelle manifestation de l'être en tout langage ; tout langage dit et capte quelque chose. Je reçois par là-même ce pouvoir d'attention à l'égard de l'organe signifiant. Mais, inversement, parce que j'ai des indices de la manifestation de l'être dans le verbe, chez les poètes, les penseurs modernes ou archaïques, je suis disposé par ces manifestations multiples à recevoir l'unique verbe comme manifestation centrale et décisive.

B – Cette relation entre la notion d'ouverture philosophique et la notion chrétienne de Révélation mène à une deuxième implication d'une philosophie du langage pour une théologie biblique. Elle concerne le mot « Dieu ». Une entreprise de sémantique devient un authentique travail théologique lorsque les mots-clés

« création », « péché », « salut », « grâce », ... constituent un espace de gravitation. Le mot « Dieu » devient le mot-clé de cet espace de gravitation.

- 1) Il y a plus dans le mot « Dieu » que dans le mot « être » parce qu'il rassemble, il regroupe toutes [les] valeurs signifiantes, accumulées dans les cultures par la symbolique religieuse. La symbolique de l'être procède abstraitement tandis que le mot Dieu procède par rassemblement et par cumulation signifiante.
- 2) il y a plus dans le mot « Dieu » que dans le mot « être » parce qu'il se centre sur un symbolisme fondamental, celui de la Croix. Or la signification fondamentale d'un être souffrant (Es. 53) qui se donne lui-même dans un amour sacrificiel excède toute signification du mot « être ». Il ajoute la dimension de sa relation à nous, comme jugeant et gracieux, et la dimension de notre relation à lui, comme inquiets de lui et reconnaissants.

La parole peut être à la fois à l'origine de nos paroles et en même temps le périple entier, c'est-à-dire cela d'où toute parole procède et où toute parole retourne.

## CONCLUSION

1. Danger que la théologie soit coupée de l'exégèse et à plus forte raison de la linguistique
2. Danger tout aussi grand, dans l'état actuel des disciplines, en ce qui concerne l'exégèse, en particulier l'exégèse catholique avec son souci de vouloir rattraper un retard : faire de l'exégèse scientifique sans perspective théologique. C'est un danger très réel d'expulser sa propre exégèse dans une sorte de spécialité scientifique qui ne soit pas portée par la communauté confessante. /17/

Mais l'exégèse risque d'être coupée des sciences du langage. Il est même tout à fait extraordinaire de voir qu'elle continue de se déployer avec sa propre problématique, comme s'il ne se passait rien actuellement dans l'interprétation des textes littéraires... Les sciences du langage peuvent être mises en prise avec ce qui a été acquis, par exemple, par l'école de l'histoire des formes. C'est cette jonction progressive de ces trois termes : théologie, exégèse, langage, que je voudrais essayer de conquérir dans ces quelques leçons.

## PLAN DU COURS

C'est pourquoi je partirai du problème herméneutique en dehors du champ du problème du langage ; je partirai de l'origine moderne du problème exégétique chez SCHLEIERMACHER, (début du XIX<sup>e</sup> siècle), DILTHEY, (fin XIX<sup>e</sup>, début XX<sup>e</sup> siècle) pour conclure par BULTMANN.

1<sup>ère</sup> phase du problème qui n'a pas de rapport avec le problème du langage parce que le problème herméneutique a d'abord été posé en conjonction avec le problème de l'histoire et de la psychologie.

2<sup>e</sup> phase : rôle de l'histoire comparée des religions.

Ce sont les deux lieux de naissance du problème herméneutique moderne.

## ENSUITE :

- prendre une ou deux catégories de langage pour les étudier d'un peu près : par exemple notion de récit (avec von Rad)
- prendre ensuite la *parabole*, la métaphore....
- revenir pour finir à notre problème de la *théologie de la Parole*.

## BIBLIOGRAPHIE in PAUL RICŒUR

RICŒUR (Paul), « Structure et herméneutique », in *Esprit* : « *La pensée sauvage* » et le *structuralisme* (novembre 1963), p. 596-627.

RICŒUR (Paul), « La structure, le mot, l'évènement », in *Esprit* : *Structuralisme, idéologie et méthode* (mai 1967), p. 801-821<sup>12</sup>.

RICŒUR (Paul), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (Livre I et III), Paris : Seuil, 1965

---

<sup>12</sup> Ces deux articles ont été repris dans *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

## Chapitre I

### SITUATION DU PROBLÈME HERMENEUTIQUE

En considérant les deux moments critiques

1- Schleiermacher, Dilthey

2- Barth (pour mémoire) cf. Rudolf Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*. Préface de Paul Ricœur, p. 9-28

#### Bibliographie :

KIMMERLE (Heinz), *Nachbericht zur Ausgabe Fr. D. E. Schleiermacher : Hermeneutik*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1968

DILTHEY (Wilhelm), *Le Monde de l'esprit = Die geistige Welt*, Paris, Aubier, 1947, 1947. 2 vol.

« Hermeneutic since Barth », in : J.M. Robinson and J.-B. Cobb Jr., éd., *The New Hermeneutic* » (New Frontiers in Theology, t. 2), New York, Evanston, London, Harper and Row, 1964, p. 1-77.

GADAMER (Hans-Georg), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965.

MARLÉ (René), *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine*, Paris, Éditions de l'Orante, 1963, 144 p.

Le mot même d'herméneutique est réapparu à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle chez les philologues, pour des raisons qui tenaient à la richesse sémantique du mot « herméneutique ».

#### § 1 SIGNIFICATIONS

A – 1.- ερμηνευειν = principalement *interpréter* ; il couvre toutes les questions que nous pouvons nous poser sur la question de l'interprétation, mais ce qui est intéressant, c'est qu'il a véhiculé de très nombreuses valeurs ; et c'est à cause de cette souplesse qu'il est réapparu aujourd'hui.

2.- En un sens étroit dans le contexte de la mythologie grecque, il signifiait deux choses :

- a) ou bien la fonction de quelques *intermédiaires divins* entre les dieux et les hommes (on parlait d'herméneutique), cf. *Le Banquet* de Platon : messagers divins<sup>13</sup>.
- b) ou bien l'adjectif (τεχνη) ερμηνευτικη : technique de *déchiffrer* les *messages obscurs*, tels que les textes sacrés, tout ce qui est signe, les présages... En

---

<sup>13</sup> *Banquet*, 202<sup>e</sup> : Éros y est qualifié de « grand démon » dont la pouvoir consiste à interpréter et à communiquer aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux.

ce sens, l'herméneute est un interprète pour les autres de ces signes.  
*Traduire pour un autre.*

On a ici déjà 3 qualifications de cette signification :

-1) le message, 2) l'interprète, 3) la technique de déchiffrement.

Ce nom « herméneutique » vient du monde païen, il appartenait à la langue commune, à la κοινή, puisque St Paul emploie le mot ερμηνεία dans la *Première Épître aux Corinthiens* : interprétation des langues<sup>14</sup>. Il y a donc ici l'idée d'un langage obscur qui doit être interprété pour les autres.

B – Également très important pour l'histoire de ce mot, le fait que Ερμηνεία avait déjà reçu une signification beaucoup plus large que cette idée de langage obscur à traduire ou à interpréter, et précisément dans un contexte pas du tout mythique. Ne pas oublier que le premier traité de la logique d'Aristote s'appelait περὶ ερμηνείας, *Sur l'interprétation*. L'interprétation, ce n'est pas une technique sur le langage, mais c'est le langage lui-même qui est interprétation. L'idée d'Aristote, c'est que nous sommes en rapport avec les choses par le moyen de signes ; l'herméneutique n'est pas liée à un art ou à une technique pour déchiffrer un message obscur, mais tient à la fonction fondamentale du langage. Le langage, dans la mesure où il dit quelque chose sur quelque chose, est lui-même Ερμηνεία ; il est lui-même une interprétation ; j'interprète la réalité en parlant. Le fait que je sois en relation avec les choses par le moyen de signes, c'est déjà la relation herméneutique première. Ce qui explique que les modernes aient eu le goût de reprendre ce terme herméneutique, c'est qu'ils avaient un mot qui avait cette double portée :

- a) un sens technique qui le rattache plus étroitement à exégèse ;
- b) cette visée de rattacher le problème particulier de l'exégèse à la théorie générale du langage, de la signification ou du signe.

Les historiens font remarquer que les deux usages principaux, « déchiffrer », « interpréter la réalité par le langage », avaient déjà fusionné plusieurs fois, en particulier à l'époque hellénistique-alexandrine, fin II<sup>e</sup> et début III<sup>e</sup> siècle. Une sorte de chiasme, de croisement entre un sens étroit « interpréter un texte à signification cachée » et d'autre part le dire comme interprétation de la réalité ; entre les deux ces notions de traduction, de clarification et d'interprétation... Notre concept d'interprétation serait au carrefour de ces deux racines.

– Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il manquait à l'exégèse comme technique une théorie générale de l'interprétation, c'est-à-dire finalement une théorie générale du langage comme médiation entre nous et la réalité.

– Fin XVIII<sup>e</sup> siècle, on a ressenti le besoin d'appuyer les disciplines exégétiques sur une logique de la compréhension, parce que :

- 1) l'herméneutique chrétienne s'est constituée en grande partie une théorie générale du sens et de la compréhension, non pas du tout qu'il faille sous-estimer l'énorme travail qui procède du περὶ αρχῶν d'Origène, ou du *De*

---

<sup>14</sup> Cf. 1 Co 12,10 ; 14,26.

*doctrina Christiana* d'Augustin<sup>15</sup>, où il y a une théorie générale du rapport entre *res* et *signum* (= les deux grands textes de l'Antiquité). Cela ne reposait pas sur une théorie générale du sens, mais on élaborait les différents sens, sans élaborer une réflexion générale sur LE sens, sur ce que c'est que le sens. C'est ce manque d'une logique de la compréhension qui a suscité les tentatives moder/20/nes d'une herméneutique générale. (XVII<sup>e</sup> : Richard Simon = un chaînon fondamental).

Plus positivement, ce qui a renouvelé le problème :

2) Le parallélisme entre la critique biblique et la critique profane des œuvres profanes (déjà un trait dominant de la Renaissance). Le travail de l'exégète a consisté à « se transporter au moyen d'études grammaticales, techniques et historiques dans une vie spirituelle étrangère »<sup>16</sup>. Retenir un aspect fondamental qui est apparu immédiatement comme commun à l'herméneutique sacrée et à l'herméneutique profane, comme on disait à cette époque-là, qui était de *vaincre la distance*, le caractère étranger des œuvres du passé. C'est certainement le premier motif fondamental de l'herméneutique : le sentiment d'une distance culturelle qui se creuse ; on n'habite plus en quelque sorte le même monde spirituel, et la tâche de l'herméneutique est de vaincre la distance en se rendant contemporain. (Schleiermacher, Kierkegaard). C'est ce « vaincre le caractère étranger des œuvres du passé » qu'a critiqué Marx.

3) Une raison beaucoup plus forte a été d'essayer d'atteindre une compréhension indiscutable. La Réforme et la Contre-Réforme ont laissé une sorte de plaie exégétique qu'il s'agissait de panser. Il y a eu un certain nombre d'esprits pacifiques, qui avaient un projet œcuménique, qui avaient souci de réconcilier les Églises, et ils avaient pensé (Melanchthon l'a certainement pensé) que l'herméneutique était un moyen terme. Il fallait sortir de l'impasse qui va de la Réforme à la Contre-Réforme : la Réforme se méfiait d'une interprétation guidée par le Magistère, et essaya donc de tenir l'interprétation de l'Écriture par elle-même ; les exégètes et théologiens catholiques identifiaient Tradition et Magistère. Il y avait un blocage. D'une part, la Réforme se méfiait du Magistère et essaya de dissocier interprétation et Tradition ; et d'autre part, les exégètes catholiques bloquaient Tradition et Magistère. Il y avait une impasse herméneutique ; d'où trouver une rationalité de la compréhension qui permettrait de soustraire ou l'arbitraire personnel ou l'autorité de caractère juridique de l'exégèse. *Entre exégèse autoritaire et exégèse libre, il y avait donc l'idée d'une exégèse scientifique.*

4) Le début de l'ethnographie chez les libres penseurs anglais, qui a suscité une conception non plus seulement rhétorique... L'idée de s'appuyer sur

---

<sup>15</sup> Origène, *Traité des principes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976 ; Saint Augustin, *La doctrine chrétienne (De doctrina Christiana)*, Paris, Études Augustiniennes, 1997.

<sup>16</sup> Wilhelm DILTHEY, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1947, Tome 1, p. 325.



l'histoire a été surtout un acquis des Anglais : explication par les lieux et par les circonstances. Ce souci des lieux et circonstances (qui paraît une chose acquise pour nous maintenant ) rencontrait une énorme résistance dans la tradition d'interprétation allégorique, parce que l'interprétation allégorique tend toujours à annuler l'histoire, le caractère événementiel ; s'[il est] allégorique, l'événement comme tel importe peu ; il y a, comme l'a dit le P. de Lubac, une sorte de neutralisation de l'histoire<sup>17</sup> : non seulement l'histoire qui est racontée, mais aussi celle de l'auteur ; neutralisation de l'auteur historique. C'est sans doute pourquoi les gens du XVII<sup>e</sup> ont été poussés /21/ à faire de l'histoire comparée : être attentif à l'aspect circonstancié de chaque écrit. Avec cette méthode ethnographique historisante, on desserre cet étai de l'unité de sens pour être beaucoup plus attentifs à la diversité des écrits dans leur site, *Sitz im Leben*, dans leur situation culturelle elle-même.

[J.A.] Ernesti, Herméneutique<sup>18</sup> ouvre l'herméneutique moderne et Schleiermacher le tient pour son maître. C'est là que l'on trouve déjà la loi du contexte interne et de la composition : cohérence d'un texte. Le même mot dans des contextes différents signifie des choses différentes, précisément parce qu'il est contextuellement différent en situation. Ernesti distingue le contexte interne, la loi du contexte externe et les circonstances historiques. Ce sont les deux piliers de cette herméneutique qui est tout à fait indifférente à la distinction sacré-profane... La théorie des signes doit être différente de la théorie des choses. Cette distinction de la théorie des signes d'avec la théorie des choses présente une herméneutique plus dogmatique, qui sera la théorie de l'herméneutique générale. Il y a là tout un arrière-plan très important, d'essayer d'universaliser les règles de la compréhension. L'herméneutique devient un problème propre. On a besoin de passer d'une sorte de conception artisanale de l'exégèse à une science du comprendre. C'est au contact de la philologie que ce passage entre l'art et la science s'est fait. Cf. Gadamer, dans la première partie de *Vérité et Méthode*, où il montre que la philologie aborde la science de l'herméneutique et qu'elle est sans fondement<sup>19</sup>. Très important de comprendre que la philologie, après son succès, a créé une sorte de galère, de cadre. C'était déjà l'élévation d'un art à une science, mais une science qui n'avait pas fait la théorie de ses fondements... La philologie à l'âge des Lumières, de l'*Aufklärung*, travaille en marge d'une rationalité constitué ; les disciplines du langage sont en l'air. C'est cette absence de fondement de la compréhension qui sera à l'origine du problème de Schleiermacher, qui a ressenti cette espèce de lacune. Cela a été ressenti comme un malaise, dans la mesure où la compréhension se trouvait déliée d'un dogmatisme, du dogme en général ; du même coup, c'était une compréhension qui renonçait à être la compréhension de quelque chose. Ils n'avaient plus un « quoi », un « ce sur quoi » on pouvait s'entendre.

<sup>17</sup> Henri de Lubac, *Histoire et esprit de l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 16 [Donner la citation exacte]

<sup>18</sup> Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 1-39.

Gadamer, p. 168 : « Comprendre se trouve être dans la détresse, lorsqu'il n'est plus une façon de s'entendre avec les autres. »<sup>20</sup> S'entendre dans une ecclésiologie, dans une communauté. Le travail qui n'est plus artisanal mais qui n'est pas non plus supporté par la confession de foi d'une communauté, qui veut être scientifique, mais qui ne se pense pas encore comme science = une situation épistémologique pénible. Le problème herméneutique moderne est né de cette perte du « quelque chose commun, universel et vrai ». Schleiermacher et Dilthey vont essayer de combler cette lacune par un *certain psychologisme*, qui sera peut-être aussi une autre solution de détresse. On va dire que c'est en comprenant le génie qu'on va retrouver cette espèce d'absolu qui se dérobaient alors du côté de l'objet même de [la] foi. Peut-être pourrait-on le retrouver dans le sujet de la parole ; c'est de là qu'est venue la psychologisation du problème de la compréhension qui, jusqu'à Bultmann compris peut-être, va peser et grever l'entreprise herméneutique.

Autrement dit (comme pierre d'attente de ce cours), une herméneutique ne peut vivre que si elle est dans un certain rapport de tension : compréhension des signes / compréhension des choses. Il n'y a pas d'herméneutique si on ne les distingue pas, mais, peut-être et aussi, une herméneutique meurt si la compréhension des signes devient complètement indépendante de la compréhension des choses, i.e. si elle n'est pas réglée par cela même qui est dit. Si ce que l'auteur a voulu dire ne fait qu'exprimer sa génialité, et non pas le sens de ce qui est dit, alors l'herméneutique accomplit complètement son indépendance, mais, en même temps, elle a perdu son objet.

L'*historicisme* a voulu être une réplique, une riposte et, à certains égards, un remède à cette dissociation (de l'âge de la philologie) entre l'herméneutique et la vérité. C'est peut-être une riposte qui consacre cette dissociation, mais il faut d'abord en comprendre l'intention avant d'en dire l'échec éventuel<sup>n</sup>.

Ces gens de l'époque romantique, eux, ont bien compris qu'il fallait réfléchir à la situation de l'*Aufklärung*, cette réduction rationalisante des textes interprétés comme des balbutiements de la raison, comme des fables. Ils ont essayé de retrouver un sens à ce que la rationalité du XVIII<sup>e</sup> condamnait ; ils ont essayé de le chercher en valorisant l'unique, l'individuel, l'étrange, l'inconscient contre une rationalité qui elle-même était une rationalité appauvrissant les textes<sup>o</sup>.

\* \* \*

---

<sup>20</sup> Il ne s'agit pas d'une citation, mais d'un résumé de l'analyse de Gadamer expliquant les prémisses de l'herméneutique de Schleiermacher à partir de la relation entre « verstehen » et « sich verständigen », que Ricœur rend pas « s'entendre ».

<sup>n</sup> 1969 : éventuellement.

<sup>o</sup> 1969 : appauvrissante des textes.

## § 2. A *Schleiermacher*

On ne peut pas comprendre son rôle dans la fonction d'une herméneutique universelle si l'on ne fait pas intervenir comme facteur positif la philosophie de Kant, l'esprit général de la critique. La critique de Kant était de renverser le rapport entre la théorie de la connaissance et la théorie de l'être au profit d'une théorie de la conscience. Le kantisme invitait à remonter des objets de l'expérience<sup>p</sup> à leurs conditions dans l'esprit. Il laissait une tâche inachevée, puisque Kant n'avait pas dépassé la recherche des conditions de l'expérience physique... La philosophie romantique va faire subir au kantisme ici une mutation fondamentale : l'esprit, c'est la génialité, c'est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales.

Très important de comprendre que le problème herméneutique est né de cette espèce de reprise, de relecture du kantisme. La connaissance précède l'être ; donc, appliquons cela à un rapport signe-chose : la connaissance des signes précède la connaissance des choses...

Tout le programme de Schleiermacher (qui est romantique en ce sens) va faire appel à une relation vivante avec le processus de création. Il est en même temps critique par sa volonté d'élaborer des règles universelles valables de la compréhension. Si l'on a à l'esprit cette jonction d'un souci romantique de coïncider avec le génie créateur et d'autre part de l'atteindre à travers la grille d'une rationalité, d'une signification objective, on peut bien comprendre la règle générale de cette herméneutique qui s'est exprimée dans la fameuse phrase : une herméneutique doit « mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est compris lui-même »<sup>21</sup>. Le comprendre, à partir de cette jonction du romantique et du critique : l'aspect romantique = s'égaliser (très souvent chez Schleiermacher), s'égaliser avec l'auteur. En effet, dans l'idée de s'égaliser, il y a l'idée d'atteindre indirectement un auteur à travers le sens qu'il a produit. L'idée de sens joue ici le rôle de médiateur d'une génialité à une [autre] génialité. Le sens est comme le guide vers la production absolue, cachée, qui va nous permettre d'aller plus loin que son auteur parce que nous sommes capables de nous retourner contre son auteur et de lui faire avouer une intention qui (lui ?) échappait. L'auteur a été dépassé par son propre sens et en retournant ce sens vers son auteur, nous allons plus loin que ce qu'il avait dit.

a) On peut ici parler d'herméneutique générale ; elle est d'abord générale parce qu'elle s'applique en droit non seulement à tout écrit, mais à toute parole et aussi aux expressions non verbales : sculpture, architecture, peinture. L'interprétation herméneutique a [la] même extension que la compréhension d'une vie étrangère ... Le texte est comme la membrure

---

<sup>p</sup> 1969 : de leur expérience.

<sup>21</sup> Cité par H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 180. La formule n'est pas due à Schleiermacher, mais à Friedrich Schlegel. La citation complète est : « Critiquer signifie comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris (KFSA 16, p. 168). Chez Schleiermacher, on trouve une formule analogue : « Saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est lui-même compris » (KGA II/4, p. 114 ; *Herméneutique*, p. 108).

d'une génialité. C'est par là que toute espèce de production, dans la mesure où elle s'exprimera dans quelque chose comme un texte, est déjà présente chez Schleiermacher.

b) Cette herméneutique est générale dans un deuxième sens (d'abord parce qu'elle permet de généraliser au-delà de toute espèce de textes) : elle se prête à une méthodologie universelle, une vraie théorie des signes telle que l'annonçait Augustin. Dans tous les cas, bibliques ou classiques, antiques ou modernes, la technique philologique, la méthode comparative et inductive fournit l'étape de rigueur scientifique à l'interprétation psychologique. Dans le langage de Schleiermacher, on pourrait appeler cela la *médiation de la forme extérieure et intérieure*. Ainsi s'articule une théorie générale de la création littéraire qui serait l'organon de l'histoire littéraire. Schleiermacher exprimait cette universalité en disant que l'herméneutique au sens fort procède non du *verstehen*, mais du *miss-verstehen*. Il y a d'abord la mécompréhension. L'herméneutique n'est pas alors une sorte de compréhension directe, mais un art d'éliminer la mécompréhension ; c'est une critique de la mécompréhension...<sup>22</sup>

### § 3 B *Dilthey*

Dans un autre contexte que Schleiermacher, Dilthey incarne le vœu d'une herméneutique générale car il est le contemporain du positivisme. Très important. Il combat sur un autre front ; il a été obligé de reprendre à nouveaux frais le problème du comprendre, *verstehen*, opposé à l'expliquer, pour faire face à une situation épistémologique radicalement différente. Époque de l'effondrement des grandes synthèses philosophiques (hégélianisme) ; nous sommes sous le règne du positivisme de Comte, et par conséquent d'une tentative de reconstituer la méthode historique sur le modèle des sciences de la nature. Pour Dilthey, la situation est d'autant plus urgente que l'histoire est née. On se trouve en face de deux choses qui créent une sorte de tension :

- 1) la promotion de l'histoire dans le champ épistémologique ; l'histoire existe comme un fait culturel fondamental ;/24/
- 2) pas de méthodologie disponible pour elle.

---

<sup>22</sup> L'*Herméneutique générale* (1809/10) commence par la thèse : « L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours » (KGA II/4, p. 73 = *Herméneutique*, p. 73) ; cf. aussi H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 173s., dans lesquelles l'auteur se réfère aux §§ 15 et 16 de *L'Abrégé de l'herméneutique* (1819), cité d'après l'édition Lücke de 1838 (*Werke II/7*), qu'il cite avec une certaine liberté. On trouvera l'édition critique du manuscrit de Schleiermacher in KGA II/4, ici p. 127. Traduction française des deux thèses : « 15. La pratique dépourvue d'art part du principe que la compréhension se produit spontanément ; et elle énonce le but sous une forme négative : "Il faut éviter la compréhension erronée [Mißverständnis]" ». 16. L'art part du principe que la compréhension erronée [das Mißverständnis] se produit spontanément et que la compréhension doit être cherchée et voulue point par point » (*Herméneutique*, p. 122s. ; traduction corrigée). Schleiermacher comprend l'art (*Kunst*) au sens du grec *techné* ; le terme désigne donc une pratique réglée méthodiquement.

Le problème de Dilthey = comment penser l'histoire générale ?

(Le problème de Schleiermacher, c'est = comment penser la philologie ?)

Cette promotion de l'histoire pour la philologie signifie ceci : c'est que nous n'avons pas simplement un texte à interpréter, mais la réalité historique elle-même, l'historicité de l'homme. C'est donc l'histoire elle-même, accessible à travers des documents, qui devient le grand document de l'homme, la plus fondamentale expression de la vie. Dilthey = l'interprète de ce nouveau pacte entre herméneutique et histoire. Face à cette montée de l'histoire comme fait culturel, nous avons la montée du positivisme et sa tentative d'étendre aux sciences humaines l'explication causale, déterministe, et d'appliquer à ces sciences des modèles de type physique. Montée du positivisme qui est la caractéristique de la réaction anti-hégélienne de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup>, heurtant de front le système hégélien et la philologie romantique de l'individualité. Ces deux grands faits culturels – montée de l'histoire, montée du positivisme – sont le fond sur lequel Dilthey pose sa question fondamentale et qui, pour lui, englobe entièrement le problème herméneutique :

*Quel est le fondement des sciences de l'esprit pour que la connaissance historique soit possible ?*

Dès le début, cette question recouvre un front politique contre le naturalisme et le positivisme. C'est contre le modèle physique qu'il s'agit d'établir la spécificité de la compréhension historique. Nous sommes au seuil de cette grande opposition qui traverse toute l'œuvre de Dilthey, entre compréhension de la nature et compréhension de l'histoire... Cette opposition, on le verra, est lourde de conséquences pour l'herméneutique et peut-être a autant de conséquences fâcheuses que de conséquences heureuses ; car opposer « expliquer » et « comprendre » est extrêmement dangereux en raison<sup>9</sup> des possibilités irrationnelles que comporte cette opposition. Essayons de rendre compte de cette opposition avant de mettre en place dans ce contexte nouveau le problème herméneutique.

- 1) qu'est-ce que *verstehen* comprendre d'une façon générale ?
- 2) et puis. L'herméneutique va devenir une sorte de province de ce comprendre en général.

Dilthey a pensé qu'il fallait d'abord faire la théorie générale du comprendre puis, après cela, placer l'herméneutique dedans comme une province et donc pouvoir donner à l'exégèse par cette méthode indirecte son assise. Ce qui fait la spécificité du comprendre face à l'explication naturelle, Dilthey l'a cherché délibérément du côté de la psychologie. Une grande valeur pour l'herméneutique : cette psychologisation du problème du comprendre s'est trouvée renforcée à certains égards par l'interprétation très anthropologiste de Heidegger chez Bultmann.

Comprendre = saisir la vie psychique d'un autre; c'est tout à fait fondamental pour Dilthey. C'est la connaissance d'autrui par sympathie qui est l'ultime comprendre de

---

<sup>9</sup> 1969 : de la part

<sup>r</sup> 1969 : –

toute espèce de compréhension. Voilà ce que toute histoire présuppose si elle veut être histoire. La grande coupure pour Dilthey est là :/25/

*ou bien on explique les choses, ou bien on comprend d'autres consciences, d'autres sujets.*

Ce qui rend historique un événement, c'est qu'il concerne des subjectivités... Pourquoi lier le sort de la connaissance historique à la psychologie ? Parce que l'histoire est le lieu où se manifeste l'esprit (« esprit », pour bien indiquer que la coupure est philosophique et pas seulement méthodologique ; coupure entre esprit et nature – en cela Dilthey hérite de Hegel. Cf. « Vision du monde et analyse de l'homme »<sup>23</sup>, qui est un essai pour comprendre les types humains, les intentions d'humanisation de la Renaissance).

C'est la distinction du monde psychique et du monde physique qu'il s'agit d'opposer à l'école positiviste qui, tout au plus, peut donc voir l'homme comme une partie de la nature, comme luttant pour une maîtrise de la nature (pour Dilthey, Marx est un positiviste en ce sens-là), mais non pas comme un créateur de culture essentiellement. Pour Dilthey (aspect anti-hégélien), l'esprit, c'est toujours la vie... c'est de l'interpsychologie, et non pas de la sociologie qui dominera l'ordre humain. En tournant le dos à Hegel, Dilthey essaie de reprendre le problème kantien où Kant l'avait laissé. C'est encore sur le problème transcendantal de Kant des possibilités de l'expérience qui est posé non plus dans des conditions de possibilité de l'expérience physique, mais dans des conditions de possibilité de l'expérience historique. La grande idée de Dilthey = être le Kant de la Raison historique : il faut faire cette critique de la raison historique...

*Vie – psychologie – histoire, culture*<sup>s</sup>, ont formé une espèce de chaîne conceptuelle continue ; alors que le néo-kantisme recherche des valeurs sur le modèle des catégories kantienne, Dilthey va beaucoup plus affranchir du modèle de la théorie de la connaissance les catégories historiques pour les penser dans leur spécificité. Kantisme<sup>t</sup> a construit la critique de la raison pratique sur le modèle de la critique de la raison pure, i.e. *les catégories de l'action sur le modèle des catégories de la connaissance* ; Dilthey pense que si Kant a échoué, c'est qu'il n'avait pas pensé l'être historique de l'homme, mais simplement la moralité, i.e. une espèce de loi. Ce n'est pas la loi qui est la première notion, mais la forme interne d'une œuvre.

Voyons comment la notion d'exégèse vient se placer. Dans ce cadre historico-psychologique, que devient le problème herméneutique de Schleiermacher ?

(La pensée de Schleiermacher n'a cessé d'occuper Dilthey ; donc lui aussi est très au fait de ces problèmes : « Vie de Schleiermacher » 1870<sup>24</sup>).

---

<sup>23</sup> Cf. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (GS II), Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957<sup>5</sup>. Ce volume rassemblent six études parues entre 1891 et 1904 ; les quatre premières avaient été conçues dans le cadre de l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

<sup>s</sup> 1969 : en majuscules.

<sup>t</sup> 1969 : Kantisme =.

<sup>24</sup> Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers. Erster Band. Aufgrund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß herausgegeben von Martin Redeker. Erster Halbband (1768-1802)* (GS XIII/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

L'herméneutique apparaît comme une province de la compréhension ; deux concepts importants :

*verstehen* (concept général de comprendre, le genre) ;

*auslegen* (concept exégétique, faire l'exégèse, interpréter ; l'espèce).

Texte-clé de Dilthey<sup>t</sup> :

« Nous appelons compréhension, le processus par lequel nous connaissons un intérieur à l'aide des signes perçus de l'extérieur par nos sens. »<sup>25</sup> (Psychologie : il y a une extériorité et une intériorité ; il s'agit de connaître une intériorité par l'extériorité)./26/

« Nous appelons exégèse, *auslegen*, ou interprétation un tel art de comprendre les manifestations de la vie, mais fixées d'une façon durable. »<sup>26</sup> (Il y a exégèse quand nous essayons d'atteindre la vie dans des monuments, dans des documents, dans des *fixations*).

Comme « c'est seulement dans le langage que l'intimité de l'homme trouve son expression complète, exhaustive objectivement et intelligible »<sup>27</sup>, (apparition du langage comme médiateur entre la vie, qui crée les choses, et le langage, qui va être l'intermédiaire de fixation : côté de résistance au flux historique... non seulement compréhension psychologique et interpsychologique, mais des documents). « L'Art de comprendre gravite autour de l'interprétation des témoignages humains conservés par l'écriture »<sup>28</sup>. « Elle est l'art d'interpréter les monuments écrits. »<sup>29</sup> (le langage doit aboutir à l'écriture parce que l'intention du langage est *de fixer l'historique* ; cela ne se peut que par l'écriture). Du même coup, l'herméneutique n'est pas seulement un cas particulier de la compréhension, mais elle pose un problème spécifique (d'où l'embarras de Dilthey de rendre compte de ce caractère particulier de l'espèce, *auslegen*, de la différence spécifique par rapport à la compréhension ; spécificité = caractère objectif des signes écrits qui créent une intelligibilité).

L'interprétation, *auslegen*, pose un problème spécifique lié au caractère objectif des signes écrits, celui de la connaissance scientifique des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général. Le rôle essentiel de l'herméneutique consiste en ceci : « fonder théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et de la subjectivité sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation par toutes ses remontées dans l'histoire. »<sup>30</sup> (Rôle de la philologie : il faut élever au rang de règles l'art personnel de ce métier).

---

<sup>t</sup> 1969 : Schleiermacher.

<sup>25</sup> Wilhelm Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), in : id., *Le monde de l'esprit*, Tome 1, Paris, Aubier, 1947, p. 320.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 332s.

Retenons de cela cette idée d'une validation universelle par le moyen d'un sens médiateur qui permet d'échapper au court-circuit entre la subjectivité qui a produit le texte et la subjectivité qui le lit.

\* \* \*

Quelques questions concernant l'héritage de ces deux créations de l'herméneutique moderne.

En ayant créé un problème, Schleiermacher et Dilthey n'ont-ils pas légué en même temps une difficulté et peut-être même une certaine infirmité ; conflit entre deux exigences qui se combattent :

- a) la tendance psychologique qui tend à subordonner le texte à son auteur et la lecture du texte à son lecteur : un certain péril de subjectivisation complète du problème herméneutique. On comprend certaines réactions actuelles anti-romantiques et anti-psychologisantes bien fondées.
- b) la tendance à l'objectivation dans le texte ; l'objectivité n'est pas quelque chose à vaincre comme une sorte de malfaçon ou de dégradation, comme peut-être on le voit quelquefois. /27/

Comprendre n'est pas vivre ou revivre mais<sup>t</sup> saisir l'auteur dans son texte et non pas du tout le texte dans l'auteur ou à partir de l'auteur.

Retrouver les intentions d'Origène (*περι αρχων*) = le quelque chose veut dire quelque chose au lecteur ; surplus intentionnel du sens par rapport à son auteur, et non le degré de conscience dans lequel le texte a été dit.

\* \* \*

Bibliographie :

MARLE (René), *Le Problème théologique de l'herméneutique : les grands axes de la recherche contemporaine*, Éditions de l'Orante, 1963, 144p.

---

<sup>t</sup> 1969 : mais =.



/28/

## Chapitre II

# LE PROBLEME DU MYTHE DANS SES RAPPORTS AVEC LA NOTION DE RECIT ET DE NARRATION

*Notion de mythe dans les différents milieux qu'elle a traversée*

Plan :

I/ Opposition *muthos-logos*, qui est comme l'arrière-plan philosophique de toutes les discussions. Rapport mythe-imagination dans les philosophies romantiques.

II/ Concept de mythe dans l'histoire comparée des religions, et aujourd'hui l'ethnologie religieuse. Deuxième arrière-plan des discussions actuelles.

III/ Problème plus central, *mythe et langage* ;

– niveau structural dans l'analyse de Lévi-Strauss ;

– niveau phénoménologique dans l'analyse de M. Eliade ;

– passage à une interprétation existentielle ;

J'essaierai de montrer l'enchaînement de ces trois approches du langage aux trois niveaux du langage proposé dans la leçon d'introduction.

### § 1 Mise en place d'un arrière-plan philosophique

Ce qui pèse sur le problème du mythe, c'est une alternative qui ne s'est pas constituée que dans le domaine sémitique, le christianisme biblique, mais dans le cadre de la pensée grecque. Ne jamais perdre de vue que le mot *μυθος* est un mot grec ; par conséquent, c'est d'abord dans une problématique grecque qu'il y a la question du mythe et c'est toujours par transposition qu'elle atteint un autre domaine. En effet, cette opposition est née avec la philosophie. Cette alternative *μυθος-λογος* est posée à partir de mythes bien déterminés, d'Homère, d'Hésiode et des tragiques : mythes d'Œdipe, d'Agamemnon, etc..., alors que les recherches actuelles se font soit sur les mythes babyloniens, soit sur les mythes vivants comme ceux que l'on rencontre chez les amérindiens, les australiens ou les polynésiens. Le domaine a donc changé en même temps que la problématique, mais en même temps nous continuons à être les héritiers d'un vieux débat qui est discussion née avec la philosophie : *μυθος-λογος*./29/

Cette opposition s'établit de la manière suivante : le mythe raconte une histoire ou des histoires ; la philosophie cherche des principes, et c'est en pensant la notion d'*ἀρχη*, de principe, de fondement, que la philosophie<sup>u</sup> récuse le mythe. Une

---

<sup>u</sup> 1969 : philologie.

opposition fondamentale entre la manière de savoir de la philosophie et son épistémè, sa prétention à la science, et le mythe<sup>v</sup>.

a) Commence très tôt, puisque nous avons des jugements très sévères contre le monde du mythe, déjà chez les présocratiques, dont le plus important à cet égard est Xénophane qui a critiqué toutes les représentations humaines du divin et tous les anthropomorphismes<sup>31</sup> ;

b) le chaînon important pour la philosophie classique, c'est la critique platonicienne des mythes dans *La République*, Liv. II, où Platon<sup>32</sup> s'indigne du caractère immoral absurde des légendes qui sont à la base de la culture grecque.

Même critique chez Aristote, lorsqu'il oppose au *Livre A* de la *Métaphysique* les *μυθολογοι* et les *φυσιολογοι*, ceux qui racontent des mythes et ceux qui étudient la nature des choses (qui ont une nature)<sup>33</sup>. L'important, c'est cette opposition.

c) mais c'est avec les stoïciens que cette réaction à l'égard du mythe est en même temps le début d'une interprétation. Ce sont eux qui ont créé l'interprétation allégorique ou allégorisante ; les mythes sont considérés comme un langage indirect, (dire autre chose, « *αλλος* » en disant une certaine chose) ; idée d'un sens caché.

Cette interprétation allégorisante dont nous allons voir l'importance pour les premiers chrétiens, est en même temps une non-reconnaissance du mythe, puisque les mythes sont un langage indirect, mais pour dire quelque chose qu'on peut dire autrement, qu'on peut trouver par la voie directe de la philosophie, en particulier les vérités physiques, morales : ainsi les dieux apparaissent-ils comme des espèces de figurations, de vertus ou de forces de la nature ; l'allégorisation de la nature a toujours été une tentation pour le philosophe de voir dans les puissances mythiques des représentations imaginatives de ces vérités physiques et morales. Le point extrême de cette interprétation allégorisante qui a joué un très grand rôle dans l'histoire des Pères de l'Église, c'est l'interprétation d'Evhémère, qui est connu comme philosophe ; mais ce qu'on appelait évhémérisme, c'est une interprétation des mythes comme une divinisation de héros, de personnages historiques : les dieux sont d'anciens rois divinisés (le mythique et la façon dont les mythes étaient interprétés [allégoriquement] étaient en même temps une dissolution, puisque le mythe est simplement une sorte d'échafaudage ou d'échelle qu'on peut repousser du pied après l'avoir gravie).

---

<sup>v</sup> 1969 : et l'opposition au mythe.

<sup>31</sup> Cf. les fragments B10-B16 de Xénophane in H. Diels/W Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, de Gruyter, 3 vol., 1951-52<sup>6</sup>. La meilleure édition française est : André Laks/Glenn W. Most, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris, Fayard, 2017<sup>2</sup>. Les fragments de Xénophane se trouvent p. 220-223.

<sup>32</sup> Cf. Platon, *La République*, Livre II, 377b-378<sup>e</sup>.

<sup>33</sup> Ricœur pense probablement au passage 984b8-985a10, même si les termes grecs cités dans le cours n'y figurent pas.

Cet ensemble comporte ce qu'on pourrait appeler le mode et l'épistémologie<sup>w</sup> de l'interprétation du mythe. (*επιστημη*) = science ; donc mythe = opposé au savoir vrai). Selon ce modèle, il n'y a pas de différence entre mythe, folklore, fable, légende... ce qui au contraire sera un problème pour les modernes : trouver des différences, et faire passer des coupures, par exemple entre mythes et légendes, fables... Cet héritage antique qui place *μυθος* en opposition à *λογος* nous a été transmis par une série de relais qui sont constants à travers l'histoire:/30/

1) le juif Philon d'Alexandrie, a utilisé largement ces interprétations allégoriques pour des récits bibliques, pour donner une interprétation philosophique des livres de Moïse.

2) les Apologètes ont très souvent adopté contre le paganisme l'interprétation allégorisante. Cf. Pépin, *Mythe et allégorie*<sup>34</sup> ;

3) le XVIII<sup>e</sup> rationaliste reprendra très souvent ces interprétations allégorisantes dans le cadre d'une critique de la superstition, pour en montrer le caractère puéril ou au contraire habile ; les mythes sont des fables inventées par les prêtres pour tromper le peuple. Disons que c'est l'interprétation la plus extrême de cette réduction.

4) par conséquent, il y aura un relais positiviste où le *λογος* des grecs qu'on oppose au *μυθος* deviendra la science comme positive en général.

Face à cette réduction, on a cette reconnaissance du mythe en relation avec l'imagination : reconnaissance du caractère spécifique de la fonction fabulatrice, comme on l'a dit quelquefois, sur la base d'une philosophie de l'imagination. Il y a une tradition mineure en contrebas, en quelque sorte, de cette grande opposition *μυθος-λογος*, une reconnaissance de la valeur de découverte, de la valeur heuristique du mythe en tant qu'il incarne la puissance de l'imagination. Il est vrai que nous avons toujours vu deux philosophies de l'imagination circuler ensemble, l'une selon laquelle l'imagination est<sup>x</sup> maîtresse d'erreur (Montaigne, Pascal, Alain...) et d'autre part ce pressentiment que l'imagination n'est pas simplement la fonction de l'irréel, de l'absent, mais aussi une fonction exploratoire qui relaie l'entendement lorsqu'il est lié aux objets, tandis que l'imagination aurait une puissance de pénétration dans l'existential opposé à l'objectif, ou à l'ontologique opposé à la positivité. C'est surtout dans la philosophie allemande, dans l'idéalisme allemand que cette appréciation de l'imagination s'est développée ; Schelling représente le grand exposant, le grand tenant de cette interprétation positive de la mythologie, à partir de ses écrits sur la religion (1805-1807)<sup>35</sup>. Il y a là la réplique à l'opposition *μυθος-λογος*.

Dans la philosophie kantienne, on trouverait ce point d'attache dans la philosophie du schématisme et de l'imagination productrice distincte de l'imagination

---

<sup>w</sup> 1969 : épistémologique.

<sup>34</sup> Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

<sup>x</sup> 1969 : =.

<sup>35</sup> Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie und Religion* (1805) ; *Philosophie der Mythologie* (1828-1842).

reproductrice. Cette autre racine de la philosophie du mythe s'est déployée dans plusieurs branches représentées de façon multiple à travers le XIX<sup>e</sup> :

1) soit du côté de la *branche romantique* : l'idée que le génie créateur des peuples crée à la fois les langues, les nations et les mythes ; toute la philosophie du langage de Humboldt va dans ce sens. L'interprétation ici est le contraire de l'allégorie ; dans l'allégorie, le mythe est le vêtement extérieur (exemple de l'amande dont le cœur peut être trouvé par une autre voie et qui rend l'enveloppe inutile) (le vêtement mythique).

Ici, le mythe apparaît comme la seule voie indirecte pour dire quelque chose que l'on ne pourrait pas dire autrement. Comme disait Schelling, le mythe n'est pas allégorique mais il est « tautégorique »<sup>36</sup>. Il y a donc une valeur révélatrice du mythe. Le rameau romantique dérive de ce même tronc. /31/  
2) sous une forme psychologisante, chez Jung, nous retrouverons l'héritage schellingien du romantisme, et chez Kerenyi (spécialiste de la mythologie grecque) la tendance de la recherche dans le sens du fantastique transcendantal, si on appelait le fantastique cette fonction exploratoire et à tendance ou prétention ontologique de l'imagination. Certains aspects d'ailleurs de l'œuvre de Heidegger rejoignent cette ligne, dans la mesure où il a interprété dans l'imagination transcendantale de Kant le nœud même de la *Critique*<sup>37</sup>, et par conséquent entre l'imagination, le sacré et l'être, il y a une jonction fondamentale. Il est bon d'avoir cette toile de fond de la philosophie avec la dominante réductrice : opposition *μυθος-λογος*, et une sous-dominante : l'imagination, le sacré.

Toutes les interprétations qui nous apparaissent scientifiques ont toujours une philosophie implicite qui est commandée par cette alternative d'une philosophie dominante réductrice et d'une philosophie sous-dominante, une sorte de reconnaissance.

## § 2 Mythes dans l'histoire comparée des religions et dans l'ethnologie religieuse.

C'est la seconde naissance du problème du mythe, en ce sens que de nouveaux domaines sont ouverts, nouveaux matériaux qui changent la problématique et d'autre part de nouveaux problèmes.

### A – Nouveaux domaines

– Découverte de l'ancien Moyen-Orient : textes sumériens, babyloniens, assyriens. Le second versant ouvert à l'investigation, c'est le monde arien, le monde de "Inde, des Vedanta, le monde de l'Iran. Des continents entiers de mythologies sont ouverts à notre culture : ce sont les mythes écrits.

<sup>36</sup> « La mythologie n'est pas *allégorique* : elle est *tautégorique* ». F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, T. 1, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 238.

<sup>37</sup> Cf. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1928), 3. Abschnitt, §§ 26-35.

– La seconde grande vague a été ce qu'on appelle les mythes vivants, ceux qui sont pris non pas dans les littératures écrites, mais tous ceux qui sont recueillis sur place : mythes australiens, polynésiens, africains, indiens d'Amérique, amérindiens. Dans ce cas on parle généralement d'ethnologie religieuse plutôt que d'histoire comparée des religions. La frontière est assez indécise, mais en gros on peut dire que le comparatiste travaille sur les textes tandis que l'ethnologue travaille sur l'enregistrement direct et en somme sur la parole vive. La frontière est assez indécise en ce sens que beaucoup de ces mythes **appartiennent aussi**<sup>x</sup> à des civilisations d'écriture.

Mais l'essentiel, c'est *l'opposition MYTHES VIVANTS et MYTHES REVIVIFIÉS* dans un archaïsme et qui sont passés à l'état de documents : histoire générale des religions. L'histoire comparée des religions est essentiellement une discipline philologique, littéraire, à base de déchiffrages, de commentaires et d'interprétation ; et alors là, le bibliste se trouve sur un certain terrain identique puisque lui aussi travaille sur documents, tandis que l'ethnologue travaille davantage sur le terrain, sur le vif. /32/

## B – Nouveaux problèmes

Deux modèles étudiés tout à l'heure : modèle épistémologique et modèle fantastique (au sens positif de la fantastique). Ces deux modèles ont en commun une même interrogation, qui est le problème de la vérité : on se demande si **les mythes**<sup>y</sup> sont vrais ou faux, ou s'ils sont vrais d'une vérité approchée ou d'une vérité allégorique ou d'une vérité existentielle ; et évidemment, s'ils sont vrais par rapport à la science. Les uns disent : c'est la science qui est le modèle ; alors le mythe est en défaut, il n'est pas scientifique. Ou bien aussi, il y a une autre vérité en dehors de la vérité scientifique, mais c'est toujours la science qui donne la mesure, soit qu'on est en dessous, soit qu'on est au-dessus. Justement, ce sont les nouvelles questions qui sont posées et qui, jusqu'à un certain point, marquent la neutralisation de la question de la vérité.

Trois questions :

- 1) question génétique : d'où viennent les mythes ? (problématique de l'origine).
- 2) question fonctionnelle : à quoi servent-ils ?
- 3) question opératoire : quelles opérations mentales mettent-ils en jeu ?

1) *Question génétique* : question qui a peut-être encombré les histoires comparées des religions, puis l'ethnologie et dont à certains égards nous débarrasse peu à peu le structuralisme, en subordonnant les questions de génétique aux questions d'organisation logique. Il faut bien voir que ces questions génétiques n'ont été posées par le domaine de l'ethnologie que parce que, par ailleurs, c'était la question

---

<sup>x</sup> 1969 : aussi appartiennent.

<sup>y</sup> 1969 : s'ils.

dominante d'une part dans la biologie (établir le grand arbre généalogique de la vie, des espèces vivantes, le grand évolutionnisme), et d'autre part, en linguistique, ce qui<sup>z</sup> a fait sa force au XIX<sup>e</sup> a été d'établir le grand arbre généalogique des langues (l'arbre indo-européen). On a essayé en quelque sorte d'établir un arbre généalogique des religions comme il y avait un arbre généalogique des langues. C'est pourquoi le problème du mythe s'est trouvé abordé par un autre problème : celui de savoir quelles étaient les religions primitives, la recherche du primitif, et puis quelles étaient les étapes de la conscience religieuse. C'est ainsi que le problème du mythe s'est trouvé submergé par des recherches sur l'animisme et la magie, puis sur le totémisme (qui serait le tronc commun dont ils seraient dérivés). Les mythes, du même coup, tels que nous les connaissons dans les langues à grandes cultures, comme les mythes du Moyen-Orient, babyloniens et autres, sont sur un certain trajet d'évolution ; il s'agit de situer leur degré dans une évolution : à quel stade en est-on ?

Le préjugé, c'est de dire qu'on comprend quelque chose quand on sait d'où il vient. Est-ce que la compréhension génétique est une véritable intelligence des choses ? Car, après tout, une dérivation pose deux problèmes : est-ce que ce qui dérive est expliqué par ce qui précède ou, au contraire, est-ce qu'il n'est pas une victoire sur ce qui précède et alors quel est le principe de cette victoire ? L'évolution est-elle une dépendance de l'ancêtre ou une émergence de sens ? « D'où vient » (un texte philosophique) n'éclaire rien du tout parce que /33/ si on ne comprend pas un auteur en lui-même, comment le comprendrait-on par ses sources, parce que comment comprendre les sources ? Il faut admettre qu'on peut les comprendre directement, et nous sommes replacés devant l'intelligence directe d'une chose indépendamment de son origine.

2) *Question fonctionnelle* : deuxième approche ; on a peut-être un peu trop perdu de vue ces écoles qui ont surtout montré le rapport entre le mythe et le rite. Très important, car trop souvent les discussions sur le mythe isolent les représentations du divin ; on en fait comme quelque chose d'intellectuel : ce sont les discussions sur la figure des dieux, donc sur les représentations surnaturalistes. École anglaise et scandinave (S.H. HOOKE : *Mythe, rituel et royauté*, 1958)<sup>38</sup>.

Trois thèmes ont été étudiés ici :

- a) *Mythe-rite* : le mythe ne se comprend pas tout seul en dehors de sa conjonction avec une action spécifique (le rite). D'où l'hypothèse que le mythe a toujours une fonction fondatrice à l'égard d'un rituel et qu'il établit comme des modèles, des paradigmes d'action. Ses adversaires ont appelé sa théorie un *patternism* pour montrer que ce sont des patterns, des modèles, qui

---

<sup>z</sup> 1969 : puisque ce qui.

<sup>38</sup> S. H. Hooke (éd.), *Myth, Ritual, and Kingship : Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Clarendon Press, 1958 (PR).

sont essentiellement destinés à équilibrer l'action, à la fonder dans ses structures fondamentales.

- b) Par là-même nous avons une coupure entre *le mythe et la fable*, parce que la fable est un récit libre qui marque une sorte de libre jeu de l'imagination, tandis que le mythe n'est pas du tout libre ; il montre comment a été engendrée une institution parce qu'il pose cette institution.
- c) D'où le lien avec la royauté, et ce sont surtout les spécialistes du domaine babylonien qui ont élaboré cette théorie et cette analyse à propos du fameux nouvel-an babylonien, montrant que c'était essentiellement dans un rituel d'intronisation qu'était récité le grand récit de la création, et que par conséquent, la création n'est pas une sorte d'explication libre des origines du monde, mais qu'elle était essentiellement reliée à une action actuelle et à une instauration de l'ordre maintenant et dans la figure du roi. C'est peut-être la théorie mythique qui a eu le plus d'influence latérale sur les biblistes puisqu'un très grand nombre de biblistes anglais et scandinaves ont essayé de retrouver dans les éléments que nous pouvons appeler mythiques dans l'Ancien Testament des influences du nouvel-an babylonien.

Où est la frontière du récit et du mythe ?<sup>aa</sup> Le problème était tout de même déplacé par rapport à l'alternative philosophique ; la question de vérité n'est plus centrale, ou tout au moins la vérité n'est plus mesurée à l'aspect spéculatif ; le problème de l'institution dans tous ses sens : sens où est instaurée la monarchie, mais aussi sens où sont établies les règles fondamentales de la vie. Cela, c'est donc autant une *πραξις*, qu'une *θεωρια*. Du même coup, le mythe est replacé dans un ensemble socio-culturel. Le mythe n'est plus tout à fait l'histoire d'une illusion ; l'approche fonctionnelle rend attentif à ce qu'il y a d'irréductible dans le mythe : instauration et institution et donc gardienne de l'existence. /34/

3) *Question opératoire* : comparaison sur le plan des opérations mentales ; école de Frazer (grand ethnologue anglais) ; école française : Lévy-Bruhl, Durkheim qui ont posé le problème de la mentalité, c'est-à-dire quel est le psychisme qui est impliqué dans le mythe ? C'est sous le signe de cette question qu'ont été élaborées des oppositions comme celle du primitif et du civilisé, du pré-logique et du scientifique. Lévi-Strauss réagit contre ces oppositions.

Nous y retrouvons certes la vieille opposition *μυθος – λογος* ; âge mythologique, âge des techniques... il y a tout un côté positiviste ; en même temps, il y a la volonté de reconnaître un fonctionnement spécifique. Lévy-Bruhl avait surtout opposé les deux mentalités sur le plan de la causalité : dans la mentalité primitive voir les lois de participation (dans Totémisme) ; participation s'oppose à causalité. Il insiste sur les éléments affectifs de cette mentalité, l'adhérence affective : désir –

---

<sup>aa</sup> Les minuscules a), b), c) manquent dans le polycopié ; il s'agit d'un ajout de l'éditeur. La première phrase de l'alinéa (Où est la frontière entre le mythe et le récit ?) est rattachée à l'alinéa précédent dans le polycopié.

crainte<sup>39</sup>. Le danger était de psychologiser à l'extrême les problèmes puisqu'on les tient moins comme des structures sociales que comme des niveaux psychologiques. Sans doute retrouverait-t-on là derrière que l'humanité est comme un individu qui a une enfance puis qui a un âge mûr. C'est toujours l'opposition des âges de l'humanité où l'on a tendance à placer le mythe comme un phénomène d'enfance, comme un stage infantile. C'est peut-être cela qui obstrue l'accès au mythe.

### § 3 Mythe et langage

Dans tout ce que nous avons dit, nous avons négligé quelque chose de tout à fait important, c'est que le mythe *est un RÉCIT*. C'est peut-être ce que l'on pourrait reprocher à toutes ces entreprises : n'avoir pas fait assez attention à la forme linguistique, à savoir au caractère de narration qui le plaçait parmi les faits du langage. C'est en abordant le mythe par ses côtés de narration que les recherches contemporaines renouvellent le problème.

On peut rendre justice à plusieurs entreprises si l'on a dans l'esprit la grille mise en place dans la première leçon : le langage a de nombreux niveaux et est donc susceptible de plusieurs approches ; on peut le prendre à trois points de vue :

- soit que l'on classe ses éléments : approche structurale ;
- soit, qu'on le prenne du point de vue de son intention de dire quelque chose ; nous faisons alors une analyse intentionnelle et sémantique ;
- soit que l'on tente de l'aborder comme une ontologie par « l'être dit » qui se manifeste par le parler.

On va essayer d'ordonner les approches du mythe, en fonction de ces trois aspects possibles de la philosophie<sup>ab</sup> du langage.

#### **A – Le premier niveau, le niveau *structural*, illustré par l'œuvre de Lévi-Strauss**

Analyse détaillée de l'argumentation de l'article de 1955 de Lévi-Strauss que l'on trouve dans *Anthropologie structurale*, chap. 11<sup>40</sup>. Ce qui est très important, c'est que le modèle linguistique qui est suivi est essentiellement le modèle qui a triomphé en phonologie. Ne jamais perdre cela de vue quand on lit les textes de Lévi-Strauss sur les mythes, c'est-à-dire l'inter/35/prétation du langage selon laquelle il est formé d'un nombre limité et fini d'éléments qui sont chacun d'entre eux dénués de signification propre et qui tirent leur sens de leur rapport d'opposition avec d'autres éléments à l'intérieur d'un même système. C'est donc la plus extrême radicalisation de l'idée de F. de Saussure que, dans une langue, il y a des différences ; ce qui

---

<sup>39</sup> Cf. en particulier, Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1935 (réimpression : Lucien Lévy-Bruhl. *Primitifs. La Mentalité primitive. L'Âme primitive. La Mythologie primitive*, Paris, Annabet, 2007) sur mythes et totémisme, v. chapitre 3, sur mythes et participation, chapitre 5.

<sup>ab</sup> 1969 : philologie.

<sup>40</sup> Claude Lévi-Strauss, « La structure des mythes », in : id., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 235-265.



compte, ce n'est pas la valeur propre de chaque terme, mais le fait qu'il est en opposition avec d'autres termes formant une série finie, un certain nombre de phénomènes. Ce ne sera pas la production du langage au sens de Chomsky, la genèse du langage créant les séries infinies de phrases sur la base d'éléments fixes, qui va intéresser Lévi-Strauss, mais c'est essentiellement le côté organisation systématique. Sa tâche est de ressaisir le rapport entre la langue comme système de signes et la parole comme visée intentionnelle.

Alors que le linguiste coupe la langue de la parole pour avoir un objet distinct, homogène, dont les éléments sont dans le même champ épistémologique, le problème qui nous est posé, maintenant qu'on a fait cette coupure, c'est de comprendre comment la langue est mise en œuvre par la parole. Ce rapport entre la parole et le système est l'objet de la phénoménologie. La philosophie du langage, c'est ce que nous faisons de ce système, comment nous l'employons. En ce sens, le problème de Lévi-Strauss n'est pas la structure, mais l'usage, au sens fort : application d'une catégorie à la réalité. L'usage n'est qu'une sorte d'appendice à l'étude de la langue. Lévi-Strauss observe que, absolument parlant, le mythe ne s'inscrit ni dans la langue ni dans la parole, mais dans un troisième plan, à cause de sa structure temporelle (du mythe). La langue appartient à un temps réversible : je puis construire un alphabet, je puis le parcourir dans n'importe quel sens, puisque j'ai affaire à un système synchronique. La parole, elle, appartient à un temps irréversible en ce sens que chaque phrase est une émission de signes dans une chaîne temporelle faite d'unités successives. Or les récits que nous considérons comme des mythes se donnent d'abord comme des espèces de paroles puisque ce sont des discours qui se déroulent en un certain sens comme une mélodie ; d'autre part, la parole se rapporte au passé ; par conséquent, on peut dire que le mythe est doublement temporel,

- d'abord, parce qu'il se déroule temporellement ;
- ensuite, parce qu'il se rapporte au temps passé ;

Et, en même temps, il y a une structure permanente du mythe ; il y a plusieurs versions d'un même mythe (alors qu'il ne peut y avoir qu'une version de la poésie). C'est vrai pour des récits comme le passage de la Mer Rouge, le déluge... Chaque mythe est l'ensemble de toutes ces versions, de toutes ces variantes, et, en quelque sorte, dans ces variants, une espèce d'invariant qui le soustrait quelque peu au temps. En outre, cette structure permanente fait qu'il se rapporte non seulement à un événement passé, mais qu'il règle la vie actuelle ; ici on pourrait donner comme argument la liaison MYTHE-RITE. Le rite est actuel ; il y a une certaine jonction d'un événement passé fondamental avec une action présente ; par conséquent, cela encore introduit un élément de réversibilité dans le mythe. Nous sommes amenés à dire que le mythe a à la fois la structure irréversible de la parole et la structure réversible de la langue. D'où l'idée d'un troisième niveau : objet absolu du mythe qui a une nature linguistique propre. Pour faire apparaître cette structure perma/36/nente, on va donc prendre toute la série de versions du même mythe, non pour s'attacher à ses éléments variables, mais **pour** se concentrer sur la manière dont ils sont combinés ; donc c'est la combinatoire de ces éléments variables. Après

avoir dit que c'est un troisième niveau, Lévi-Strauss admet tout de suite, sans le mettre en question, que toutes les unités constitutives du langage sont de même nature ; et par conséquent, les unités constitutives de la langue comme le phonème, le lexème, etc., pourront bien servir de modèles aux unités éventuelles du mythe, qui seront donc des unités constituantes.

Si l'on admet que le mythe est un niveau supérieur, il faudra admettre :

- 1) « comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives » (taxinomie) ;
- 2) « ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les sémantèmes. Mais elles sont par rapport à ces derniers comme ils sont eux-mêmes par rapport aux morphèmes et ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) : grosses unités constitutives. »<sup>41</sup>

Ici, la thèse méthodologique, c'est que les unités sont des syllabes puis un mot, et puis les éléments du mythe sont de même nature, et donc ne diffèrent que par un degré de complexité ; c'est là la principale décision méthodologique, à savoir la clé du mythème (construit sur les modèles phonème, morphème). Les mythèmes sont dans le prolongement des autres unités. Et pourtant Lévi-Strauss n'ignore pas que le mythe s'élabore sur la base d'une autre espèce d'unité qui<sup>ac</sup> est la phrase. La phrase va faire apparaître après elle d'autres aspects de l'unité, qui seront comme ceux<sup>ad</sup> qui sont plus bas que la phrase. Donc la phrase, autour de laquelle pivote toute la linguistique poststructuraliste, la linguistique de Chomsky, n'est pas un point sur lequel il s'arrête comme posant un problème de modèle linguistique original, parce qu'il pense qu'au-delà de la phrase, on va retrouver des unités qui sont de même nature que celles qu'il y a avant :

« Comment procédera-t-on pour reconnaître et isoler ces grosses unités constitutives ou mythèmes ? Nous savons qu'elles ne sont assimilables ni aux phonèmes, ni aux morphèmes, ni aux sémantèmes, mais se situent à un niveau plus élevé : sinon, le mythe serait indistinct de n'importe quelle forme du discours. Il faudra donc les chercher au niveau de la phrase. Au stade préliminaire de la recherche, on procédera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explication, unité de solution, possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles »<sup>42</sup>

Que sont donc ces mythèmes ? Ce sont des phrases les plus courtes possibles. Chaque mythe est analysé indépendamment en cherchant à traduire la

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 232s. (PR)

<sup>ac</sup> 1969 : qu'.

<sup>ad</sup> 1969 : celles.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 233 (PR)

suc/37/cession des événements au moyen des phrases les plus courtes possible. Chaque phrase du mythe est inscrite sur une fiche qui porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Chaque récit va donc être décomposé en un certain nombre de phrases qui sont chacune une relation prédicative. Ainsi, chaque unité constitutive a la nature d'une relation.

La seconde opération, après avoir décomposé le récit en phrases le plus court possible, va faire apparaître la structure permanente du mythe en établissant un tableau à double entrée<sup>ae</sup> ; donc une analyse bidimensionnelle. C'est ici que nous retrouvons l'image musicale qui joue un si grand rôle dans les *Mythologiques. Le Cru et le Cuit*<sup>43</sup> parce que l'écriture musicale a ce caractère très remarquable d'être en deux sens : nous pouvons suivre la mélodie qui est comme le temps du récit ; et en même temps, nous avons la lecture verticale, qui est celle de l'orchestration [Non ! de l'harmonie ! JMT]. La première est un temps irréversible, puisque suivre la mélodie dans un sens, ce n'est pas du tout la même chose que la suivre en commençant par la fin : nous avons une autre mélodie. Tandis que la partie orchestrale, verticale, elle, est bien réversible : on peut lire de bas en haut ou de haut en bas ; il n'y a pas de priorité<sup>44</sup> ; nous avons là une structure vraiment synchronique, tandis que dans la lecture mélodique nous suivons la ligne diachronique. Par conséquent, tout l'art va être dans la constitution des lignes verticales. Ce sont elles qui vont faire paraître les paquets de relations. La structure du mythe est la combinaison fixe de ces paquets de relations :

« Ces remarques conduisent à une nouvelle hypothèse qui nous met au cœur du problème. Nous posons en effet que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des paquets de relations, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. »<sup>45</sup>

Comment va-t-on constituer ces paquets de l'écriture verticale ?

Un exemple : si on présente une suite de nombre du type « 1, 2, 4,7, 8, 2,3, 4, 1, 2, 5, 3, 8 », on saura facilement faire des colonnes verticales :

1	2	4	7	8
	2	3	4	
1	2		5	

<sup>ae</sup> 1969 : dimension.

<sup>43</sup> Claude Lévy-Strauss, *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit* ; Paris, Plon, 1964.

<sup>44</sup> L'interprétation proposée par Ricœur est fautive, du moins dans la musique classique et romantique (Lévy-Strauss n'était pas connu pour être un grand admirateur de Boulez, alors que Ricœur appréciait beaucoup Schönberg !) : une partition d'orchestre (puisque c'est l'exemple implicite de Ricœur) se lit de bas en haut, parce que la ligne de basse (violoncelles et contrebasses) pose l'harmonie qu'on analysera en partant de la basse. Cela change avec Schönberg, chez qui la ligne décisive n'est plus la ligne de basse, mais la ligne qui expose la série ou sa variation et est, pour cette raison, marquée H (pour Hauptstimme). [Note à supprimer pour l'édition définitive !]

<sup>45</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale (op. cit.)*, p. 233s. (PR)

On procédera de même avec le mythe. Ce sera beaucoup plus complexe, car quelle petite phrase mettre dans la 1<sup>re</sup> colonne, dans la 2<sup>e</sup>, etc. ?

Lévi-Strauss prend le mythe d'Œdipe et le met en 4 colonnes verticales, en 4 paquets de relations : /38/

Cadmos cherche  
sa sœur, Europe,  
ravie par Zeus

Cadmos tue le  
Dragon

Les Spartoï  
s'exterminent  
mutuellement

Labdacos (père de  
Laïos) = « boî-  
teux »

Œdipe tue son  
Père Laïos

Laïos (père d'Œ-  
dipe) = « gauche »

Œdipe immole  
Le sphinx

Œdipe épouse  
Jocaste, sa mère

Œdipe a le pied  
enflé

Étéocle tue  
son frère Polynice

Antigone enterre  
Polynice, son  
frère, violant  
l'interdiction<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Tableau à vérifier sur la base du polycopié ! Cf. le tableau similaire, *ibid.*, p. 236.

<sup>47</sup> Tableaux repris, *ibid.*, p. 237.

Tout se joue sur la constitution des colonnes ; dans la colonne 1, ce que Lévi-Strauss appelle des *rappports de parenté surestimés* ; dans la colonne 2 : *rappports de parenté sous-estimés ou dévalués*. Nous avons entre la colonne 1 et 2 une opposition d'un même rapport qui est une fois surestimé, l'autre fois sous-estimé. Ce rapport n'apparaît que si nous avons fait abstraction du contenu de chacune des phrases pour la réduire à une sorte de schème de relation formelle. Cela pose le problème de savoir en quel sens on peut dire que « épouse sa mère » et « enterre son frère » appartiennent à la même colonne. Cette appartenance à la même colonne se fait à un niveau extrêmement abstrait et extrêmement construit. De même, les trois meurtres de la colonne 2, cela ne veut pas dire la même chose, mais c'est un même type de relation : ce qu'il appelle un paquet de relations.

Pour faire apparaître le sens de la troisième colonne et de la quatrième, la manipulation est encore plus artificieuse puisqu'on va trouver quelque chose de commun à tous les termes de la troisième colonne. C'est ce que Lévi-Strauss appelle la négation de l'*autochtonie de l'homme*<sup>48</sup> ; autochtonie = sorti de la terre, vieux mythe qui nous touche peut-être beaucoup plus maintenant : idée que l'homme serait sorti de la terre. Si l'on peut montrer dans le mythe d'Œdipe que le Sphinx = animal autochtone, tuer le Sphinx (et le dragon), c'est dire : « je ne suis pas de la terre, je nie mon origine chthonique ». Puisque les deux monstres sont vaincus par Œdipe, on peut dire que le trait commun de la troisième colonne consiste bien dans la négation /39/ de l'autochtonie de l'homme. En sens inverse, la boiterie de Labdacos, la gaucherie de Laïos, le pied enflé d'Œdipe, forment une série que l'on pourrait classer sous le titre général : *persistance de l'autochtonie humaine*<sup>49</sup>. L'homme voulait s'élever au-dessus de la terre ; boiter = ne pas arriver à décoller, Œdipe reste vraiment un être du sol.

Une fois ce travail fait, tout est joué ; colonne 4 est à colonne 3 ce que 2 est à 1 = rapport de la proportionnalité, car nous pouvons dire que la persistance de l'autochtonie est à la négation de l'autochtonie ce qu'est la surélévation du lien de sang à sa sous-estimation.

« Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2. L'impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, dans la mesure où chacune est comme l'autre, contradictoire avec soi. [...] Par ce moyen, une corrélation se dégage : la surévaluation de la parenté de sang est à la sous-évaluation de celle-ci comme l'effort pour échapper à l'autochtonie et à l'impossibilité d'y réussir »<sup>50</sup>.

Pour compléter ce schéma, il faudrait opérer sur toutes les versions du même mythe. On obtiendra ainsi des tableaux bidimensionnels, « chacun consacré à une variante et qu'on juxtaposera comme autant de plans parallèles pour aboutir à un ensemble tridimensionnel, lequel peut être lu de trois façons différentes : de gauche

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 238. (PR)

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 239. (PR)

<sup>50</sup> *Ibid.* (PR)

à droite, de haut en bas, d'avant en arrière. »<sup>51</sup> Les écarts différentiels offrent donc entre eux « des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré »<sup>52</sup>, qui sera l'ensemble de ces rapports entre toutes les colonnes verticales et dans la multidimensionnelle des rapports. Le résultat sera de dire que le mythe **est**<sup>af</sup> un outil logique : ce mythe **opère**<sup>ag</sup> des relations. Ce qu'opère le mythe = une médiation entre les contradictions ; et ces médiations elles-mêmes présentent des renversements et permutations qui rentrent dans des groupes de permutations.

« En appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale, on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent l'une par rapport à l'autre une structure symétrique, mais inversée. On introduit donc un début d'ordre là où tout n'était que chaos et on gagne l'avantage supplémentaire de dégager certaines opérations logiques qui sont à la base de la pensée mythique. »<sup>53</sup>

La structure du mythe **est**<sup>ah</sup> un opérateur logique. La pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive, (le mythe se développe comme en spirale). Il en résulte que nous ne pourrons plus opposer, comme Lévi-Bruhl ou Durkheim, la mentalité /40/ primitive à la mentalité logique. Ce n'est pas sur le plan de la logique que le mythe s'oppose à la science ; il a sa logique qui est la nôtre. Les mythes ne se distinguent pas de la pensée logique par leur logique, mais par leur application à un plan de réalité qui n'est plus de la science. Il n'y a pas de problème de la logique, il y a simplement la découverte de nouveaux objets. C'est le dernier mot de Lévi-Strauss :

« Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours pensé aussi bien. »<sup>54</sup> Il n'y a pas d'histoire de la pensée humaine ; il y a toujours eu la même logique : vue antihistoriciste. Le structuralisme, en quelque sorte, enveloppe l'histoire en retrouvant les substructures de l'histoire.

« Le progrès – si tant est que le terme puisse alors s'appliquer – n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets. »<sup>55</sup>

Donc **des** objets nouveaux, mais pas changement **de**<sup>ai</sup> logique.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 241. (PR)

<sup>52</sup> *Ibid.* (PR)

<sup>af</sup> 1969 : sera.

<sup>ag</sup> 1969 : opérait.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 248 (PR)

<sup>ah</sup> 1969 : =.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 255 (PR)

<sup>55</sup> *Ibid.* (PR)

<sup>ai</sup> 1969 : d'une.

## *Quelques éléments de réflexion critique*

Idee générale : cette explication n'épuise pas le problème et même renvoie d'elle-même à une autre explication.

Il ne semble pas qu'on puisse<sup>aj</sup> reprocher à cette explication son caractère construit. Après tout, toute science construit et reconstruit des éléments. Ce n'est pas l'expérimentation qui a fait la révolution galiléenne, mais la construction absolument théorique et *a priori* d'un modèle mathématique de l'accélération. La science a toujours avancé en construisant son objet. La seule question est de savoir si cette méthode épuise son objet.

Je voudrais partir du problème de la phrase. Il paraît tout à fait important que la méthode suppose à chaque instant l'intelligibilité des phrases, par conséquent à un niveau où le mythe dit quelque chose ; et il n'est pas simplement une organisation d'éléments, mais en tant que phrase, il veut dire quelque chose qui est significatif au plan de la phrase.

À trois niveaux la phrase est le pivot :

a) Ne pas oublier que les mythèmes sont des phrases ; c'est une phrase lorsque nous disons : Cadmos cherche..., Œdipe épouse sa mère..., c'est-à-dire des phrases qui ont leur signification de phrases, qui veulent dire quelque chose.

b) Les paquets de relations (ce qui unifie chaque colonne). C'est l'énoncé de phrases tel que : l'homme est<sup>ak</sup> autochtone, etc. Même la formule<sup>al</sup> « relation surévaluée » est l'abrégé d'une phrase, c'est-à-dire, « la relation de sang est la plus haute de toutes » ou « a relation de sang est moins haute que la relation sociale », par exemple dans la prohibition de l'inceste.

c) la contradiction dont le mythe est l'opérateur s'énonce essentiellement comme une phrase. Quelques expressions de Lévi-Strauss, lorsqu'il dit à plusieurs reprises que le mythe est la tentative de résolution d'une contradiction : /41/

« La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. »<sup>56</sup>

« [Le mythe zuni] est une sorte d'outil logique, destiné à opérer une médiation entre la vie et la mort. »<sup>57</sup>

Les termes signifiants, ici, l'homme est mortel..., l'homme est vivant... La contradiction que le mythe articule est une contradiction au niveau des croyances : reconnaissance de la naissance de l'homme à partir de l'homme et de la femme. Et

---

<sup>aj</sup> 1969 : Il semble qu'on ne puisse pas.

<sup>ak</sup> 1969 : =.

<sup>al</sup> 1969 : phrase.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 248. (PR)

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 243 (PR). Citation corrigée et complétée [JMT].

même formalisé, le mythe a une valeur de corrélation en tant que corrélation entre les phrases signifiantes. « Le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial – naît-on d'un seul ou bien de deux ? » (négarion de l'autochtonie) « et le problème dérivé [autochtonie] qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même ou bien de l'autre ? »<sup>58</sup> D'où vient l'homme ? Naît-il de la terre, naît-il de ses parents ? Il n'y aurait pas de corrélation s'il n'y avait pas de thèses qui posent elles-mêmes un problème d'origine ontologique qui a du sens comme problème ; il y a des oppositions parce qu'il y a des positions de sens. Il n'y aurait pas de structure contradictoire si les phrases élémentaires que sont les mythèmes, les phrases au deuxième degré que sont les paquets de relations, et même la phrase englobante qui constitue le problème, ne se reconstituaient pas chaque fois à un niveau sémantique. L'alternative entre autochtonie et reproduction bisexuée est bel et bien une question signifiante. C'est une phrase interrogative qui porte sur quelque chose qui est l'origine.

Nous verrons, et c'est tout le problème, que le mythe veut être signifiant au plan des questions d'origine, des questions radicales d'origine et de fin. Or, c'est cette fonction même du mythe comme récit des origines qui a été mise entre parenthèses. Le mythe n'est pas un opérateur logique entre n'importe quoi, mais entre des propositions qui sont toutes en situations de dire des situations limites : l'origine et la fin, la mort, la souffrance, la maladie. Nous avons là du sémantique vif, qui apparaît d'abord à un niveau de surface (mythe raconté), et toute l'analyse structurale ne consiste pas du tout à dissoudre le sens, mais au contraire à le reporter pour nous conduire à des propositions de plus en plus signifiantes, puisqu'à la fin nous arrivons à des questions comme « d'où vient l'homme ? ». L'analyse structurale du mythe, loin d'éliminer les questions de sens les reporte plus loin. Pour moi, ce serait la seule justification de tout ce travail ; sans cela, on aboutirait à un jeu stérile si l'analyse structurale ne délivrait pas du sémantique plus profond et plus riche. Par une analyse structurale, remplacer une sémantique de surface par une sémantique de profondeur (expression, empruntée à l'école de Chomsky, qui a montré que toute l'analyse syntaxique avait pour but de faire émerger la sémantique profonde d'une phrase). Il en est ici comme dans la psychanalyse : il s'agira d'aller d'un sens de surface à un sens de profondeur ; par conséquent, chercher la visée profonde qu'on a voulu dire : il y a un « vouloir dire » plus profond.

La question sera de savoir si cette sémantique est radicalement différente des pensées que nous pouvons former au niveau de clarté de la conscience /42/ en psychanalyse. Il n'y aurait pas de psychanalyse si les pensées du rêve étaient radicalement différentes de la pensée de la veille ; donc, l'homogénéité du sémantique de surface et du sémantique de profondeur est la présupposition de toute espèce d'intelligibilité. Effectivement, ce que nous délivrons par cette analyse structurale, ce sont des questions que nous pouvons parfaitement reprendre au

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 239.



niveau de la conscience, et après tout, Lévi-Strauss n'emploie-t-il pas lui-même le mot de prise de conscience :

« [L]a pensée mythique procède de la prise de conscience [...] »<sup>59</sup>. Nous prenons conscience des apories de l'existence dont le mythe serait peut-être une résolution prématurée, figurée. Les deux sont possibles, puisque nous avons dit :

« La contradiction est surmontée (ou plus exactement : remplacée) ». Si cette hypothèse était vraie, l'analyse structurale ne serait pas le contraire d'une analyse sémantique mais peut être aujourd'hui l'étape nécessaire par laquelle doit passer toute espèce d'analyse sémantique pour ne pas se tenir simplement à une interprétation du PATENT mais pour arriver véritablement à une interprétation du contenu LATENT. Mais si l'analyse structurale n'avait pas pour but de nous faire aller d'un plan sémantique superficiel à un plan sémantique profond, alors ce ne serait qu'un jeu a-gnostique, c'est-à-dire, pensant que tous les discours sont morts, on peut en faire la combinatoire, non pas pour le sens qu'ils en délivrent, mais pour la logique qu'ils mettent en jeu. A-gnostique, c'est-à-dire ne pas chercher une gnose, c'est-à-dire une connaissance dans le mythe, qui réduirait alors l'analyse structurale à une simple architecture combinatoire absolument étrangère à l'attention au sens profond qui paraît être ce qui justifie réellement l'analyse structurale, plutôt que d'en être<sup>am</sup> adversaire.

### *Bibliographie*

PEPIN (Jean), *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, 526 p.

*Myth, Ritual, and Kingship : Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* / ed. by S. H. Hooke, Clarendon Press, 1958, XI-308 p.

LÉVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 454 p., cf. chap. 11

OTTO (Rudolf), *Le Sacré. L'Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1929, 238 p.

VAN DER LEEUW (Gerardus van der), *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, 692 p. cf. p. 57

ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 255 p.

ROBINSON (James M.), *The New Hermeneutic*, (ed. by J.M. Robinson and J.-B. Cobb), Jr. Harper and Row, New York, Evanston, London 1964, 243 p.

ROBINSON (James), *La préhistoire de la démythologisation ?*

BARTH (Karl), *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, 516 p.

BARTH (Karl), *The Resurrection of the Dead*, Hodder and Stoughton, 1933, 223 p.

JONAS (Hans), *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem [Texte imprimé], eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, 114 p.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>am</sup> 1969 : ç'en est.

## B – Niveau phénoménologique de l'analyse de M. Eliade

L'APPROCHE PAR L'INTENTION SIGNIFIANTE DU MYTHE, ou bien :  
QUE DIT LE MYTHE ?

Le droit de poser cette question tient à la nature même du mythe comme récit. Or, nous l'avons vu, un récit est un complexe de phrases ; or notre réflexion sur le langage dans la première leçon nous avait conduit à ce point /43/ que la phrase représentait un tournant dans la hiérarchie des unités du langage, puisque c'est avec la phrase que véritablement on dit quelque chose sur quelque chose ; il y a donc une intention de signifier. C'est la phrase qui, dans le langage, est porteuse de référence. Et, d'autre part, l'analyse structurale portait elle-même sur des phrases élémentaires et composait des phrases ; les mythèmes étaient des phrases. Par conséquent la légitimité de la question du sens tient ici à cette relation entre récit et phrase.

Je voudrais prendre pour guide aujourd'hui, cette thèse : le mythe est un récit des origines. Leitmotiv de l'œuvre de Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, *Aspects du mythe* et ses ouvrages qui tournent autour de la mythologie<sup>60</sup>. Demandons-nous, en quelque sorte, ce qui est discriminant dans cette formule, qu'est ce qui nous permettra de distinguer du même coup ce qui est mythe de ce qui ne l'est pas. C'est un problème de frontière que je voudrais poser.

La notion de récit des origines qui nous sert de guide comporte une décision concernant le temps ; il n'y a mythe en effet, selon cette formule, que si l'événement fondateur n'a pas de place dans l'histoire, mais dans un temps avant l'histoire. C'est cela qui est proprement mythique : temps avant l'histoire, temps primordial (Eliade), « en ce temps-là... » Par conséquent, c'est essentiellement le rapport de notre temps avec ce temps-là qui constitue le mythe, quelle que soit la chose instituée. Définition formelle du mythe ; que ce soit la naissance du monde dans son ensemble, le tout de la réalité, ou d'un fragment, voire d'une plante ou d'une institution, ou une règle, ou l'existence de l'homme selon telles conditions, il y a mythe toutes les fois que le surgissement dans le temps est rapporté à ce temps originaire.

Déployons cette définition dans plusieurs directions.

Qu'est-ce que cela implique concernant la représentation, l'action et le sentiment ?  
Les trois corollaires de cette définition de l'intention signifiante du mythe.

### 1. La représentation du divin

---

<sup>60</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 ; id., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 volumes, Paris, Payot, 1976-1983. L'apparition de ce titre dans un photocopié datant de 1969 est surprenante. Peut-être s'agit-il d'une mauvaise transcription d'un autre titre de Mircea Eliade : *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949. Parmi les titres de Mircea Eliade consacrés à la question du mythe, on relèvera encore : *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969 ; *Mythes, rêves et mystère*, Paris, Gallimard, 1957.

En effet, nous pouvons rattacher à cette définition ce qui a été dit sur les figures du surnaturel : des dieux, des messagers et des héros et des autres êtres divins...astres... Nous pouvons dire que ce sont des figures mythiques dans la mesure où ce sont les personnages d'un drame et donc, dans la mesure où ils entrent dans ce schème temporel du rapport du temps fondateur au temps historique. C'est pourquoi d'ailleurs ces figures sont appréhendées beaucoup moins dans ce qu'elles sont que dans ce qu'elles font, dans cette action instauratrice du temps de l'histoire. Le problème du surnaturel, dans la mesure où il est un problème de la représentation d'êtres surnaturels, est un problème second (et subordonné) par rapport au drame de l'origine. L'histoire comparée des religions apparaît du même coup mal orientée dans la mesure où elle voudrait traiter comme un problème autonome le problème de ces figures, par exemple de savoir si le monothéisme sort du polythéisme, si le polythéisme sort du totémisme... /44/

Si nous rattachons le problème des représentations ou des figures à celui du récit, il apparaît que ces figures sont des variables du récit, du récit des origines ; il s'agit donc de relier la représentation ou la figuration au récit. Seulement ces figures peuvent prendre leur autonomie ; il y a là un premier aspect de la structure mythique, qui peut se déployer dans la direction de la représentation ou de la figuration. Nous avons là le passage du mythe à la mythologie, car la mythologie, dans la tradition de la mythologie grecque, prend le problème du mythe au moment où il est en quelque sorte cristallisé dans des figures distinctes : en effet, les mythologies racontent l'histoire des dieux, comment ils créent, abandonnent, se retirent d'une création, ce qu'ils font entre eux : ce sont donc des récits au niveau de la figuration. On pourrait dire avec Eliade que la distinction entre mythe et mythologie est là, dans cette autonomisation de la représentation. Ces figures peuvent être variables et même innombrables ; ce peuvent être des dieux, mais [aussi] d'autres êtres divins qui prennent leur autonomie par rapport à l'histoire des origines. Ainsi voyons-nous des mythes sur les grands luminaires, surtout dans toutes les religions astrales où les astres sont des yeux qui regardent les hommes, ou la face tournée vers les hommes (il en est resté des traces dans l'Ancien Testament : « Tourne ta face vers nous » ; il y a débris d'un langage qui a appartenu à une mythologie stellaire).

À la frontière de ce surnaturel foisonnant, nous avons ce surnaturel mi-divin mi-humain des héros. C'est ainsi qu'on peut considérer comme une structure mythique les récits, si fréquents dans certaines cultures, portant sur l'histoire d'un fils de roi abandonné, sauvé des eaux, soumis à des travaux et des douleurs, passant à travers toute une suite d'exploits et d'ordalies. Et là, nous avons la frontière du mythe à l'épopée. Nous sommes toujours dans le mythe, dans la mesure où 'toujours ce rapport temps primordial – temps historique.

Nous pouvons conclure sur ce premier déploiement : on peut parler d'expansion figurative ou représentative selon que la figure se rend autonome par rapport à la constitution primordiale du temps historique et du temps fondamental. On retrouverait certainement là des vues de Hegel, car il a construit toute sa philosophie de la religion essentiellement sur le rapport de la représentation au

concept ; pour lui la représentation était le milieu essentiel de la religion par rapport à la philosophie qui est conceptuelle, tandis que la religion est représentative. L'analyse du récit permet de justifier cette identification du religieux avec le représentatif, mais comme une sorte de fonction seconde et non pas primordiale.

## 2. *L'action*

Cette définition nous permet de mettre en place le rapport mythe – rite (cf. § 2, B 2 – question fonctionnelle : à quoi servent les mythes ?). Fonction du rite : la narration des origines a une valeur de modèle par rapport au temps présent ; lorsque le mythe raconte comment les choses ont été fondées, en même temps, il y a une sorte d'instauration aujourd'hui des mêmes choses ; elles sont encore aujourd'hui de la même façon. Nous pourrions dire qu'il y a entre le temps primordial et le temps historique un rapport d'exemplarité ; il y a une exemplarité temporelle qui est impliquée dans cette structure : « ainsi fit l'ancêtre, ainsi faisons-nous ». Il y a là toute une direction intéressante parce que le récit lui-même est une actualisation. Et donc le propre du mythe, c'est de pouvoir être répété, revigoré, ré-agi rituellement. Ici aussi, nous avons une ligne de développement autonome possible ; une expansion propre est possible dans la direction de la ritualisation, selon un procès autonome : exactement comme je parlais de cette expansion représentative, il y a une expansion rituelle. C'est alors le rite qui paraît porter le mythe, exactement comme tout à l'heure, c'était les représentations du surnaturel qui paraissaient porter le mythe. À la limite, le mythe n'est plus qu'un support pour instituer le rite ; et on passe par renversement de la formule : le mythe peut être revécu rituellement, à la formule le mythe enseigne comment répéter les actes créateurs, dans la mesure où le mythe est l'objet d'une performance, performance dans le rite.

Très bel exemple : rituel du nouvel-an babylonien<sup>61</sup> où l'on voit bien l'équilibre entre le mythe et le rite, et aussi le récit des origines et puis l'événement actuel, puisque, dans cette grande célébration où l'on récitait le poème de la création qui a été une des origines de nos récits de création, en même temps la fonction royale était en question, comme fondée à nouveau ; il y a même un épisode extraordinaire, celui où le roi était comme menacé, dépouillé de ses ornements, et se retirait quelques jours dans la méditation et le deuil ; et il était couronné- L'intronisation du roi était la répétition de la fondation du monde entre l'intronisation actuelle du roi et la fondation à l'origine du monde se faisait une sorte de relation réciproque ; c'est parce que le roi est maintenant intronisé que le monde est fondé, mais c'est parce qu'il a été fondé une fois qu'aujourd'hui il peut être fondé. Il y a donc entre cet autrefois et l'aujourd'hui une relation qui est le lien mythique par excellence. On voit bien comment on peut passer de histoire signifiante à histoire exemplaire, puis à institution. Mais ce serait sans doute une erreur de prendre la structure mythique à

---

<sup>61</sup> Pour ce développement, Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, Chapitre III : *Mythes et rites de renouvellement*, p. 54-70 (sur le Nouvel-an babylonien : p. 64-70).

partir de l'institution rituelle, comme tout à l'heure de la prendre à partir du sacré, disons du surnaturel pour le moment. C'est encore ici le rapport entre le temps originaire et le temps historique qui est fondamental.

### 3. *Le sentiment ou sacré*

À partir de cette signification centrale, nous pouvons retrouver ce qu'on a appelé généralement le sacré, si l'on veut insister avec le mot « sacré » sur les valeurs émotionnelles ; il faudrait garder le mot « surnaturel » pour l'aspect représentatif, et le mot « sacré » pour l'aspect émotionnel, l'aspect affectif. Le problème du sacré a été beaucoup renouvelé par le livre de Rudolf Otto *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*<sup>62</sup>, où il avait insisté sur cette espèce de noyau central qu'il appelait le *tremendum* [et] le *fascinatum*, c'est-à-dire à la fois ce qui effraie et [ce] qui attire. Cette espèce d'ambivalence de ce qui est suprêmement craint et suprêmement aimé est le cœur de cette relation au sacré. Van der Leeuw a repris ce thème-là dans *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*<sup>63</sup>; il a montré que l'objet religieux était essentiellement défini par cette transcendance dans la crainte, le tremblement et l'admiration. On peut rattacher au noyau de cette fonction<sup>an</sup> le récit des origines, car l'homme au fond est arraché au profane dans la mesure où /46/ il revit le récit des origines. C'est donc par contemporanéité du récit que les hommes suivent les niveaux de l'objet et du sens. C'est parce que l'homme est capable d'accéder à un autre sens que, du même coup, il est capable de développer aussi des sentiments d'une autre nature que les sentiments [...] <sup>ao</sup> ou les sentiments liés à l'expérience profane. Une psychologie religieuse tourne court si elle veut simplement se servir du vécu sans passer en quelque sorte par la médiation du texte, dans lequel s'est documenté le sentiment (au sens fort du mot « documenté » : doceo) : notre affectivité a été instruite par les significations mêmes qui l'ont créée. C'est cette espèce de documentation de l'affectif par le récit qui constitue la sphère sacrée. Et par là même, nous aurions la possibilité de concevoir dans une psychologie personaliste ce noyau mythico-poétique de l'existence humaine, mais qui est aussi seconde, à mon sens, que la représentation des dieux ou que l'institution rituelle.

\* \* \*

---

<sup>62</sup> Rudolf Otto, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Traduction de l'allemand par André Jundt, Paris, Payot, 1929, 1949<sup>2</sup>. Version originale allemande : Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Perthes, 1917.

<sup>63</sup> Gerardus Von der Leeuw, *La Religion dans son essence et sa manifestation. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot 1948. Version originale allemande : Gerardus Van der Leeuw. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1933.

<sup>an</sup> 1969 : à ce noyau le récit des origines de cette fonction.

<sup>ao</sup> 1969 : sentiments dictons. Texte corrompu.

Par conséquent, avec ces trois corollaires, la définition du mythe comme récit des origines, reçoit une amplification qui nous permet maintenant de poser le problème inverse : quelle est alors la limite du mythe ? Car je crois que, autant il était important de montrer que ce noyau de signification draine en quelque sorte autour de lui toutes sortes de possibilités dans l'ordre représentatif, dans l'ordre pragmatique et dans l'ordre affectif, autant, maintenant, il s'agit de savoir [ce] qui n'est pas mythe : jusqu'où, mais pas plus loin, s'étend la structure mythique ?

*1<sup>ère</sup> indication* : Là où il n'y a pas cette institution, cette instauration d'une action, d'une institution, d'un sentiment, nous ne serons pas dans le mythe. Par exemple : la fable ; coupure entre le mythe et la fable, en ce sens que la fable n'institue rien, elle relève tout au plus du jeu de l'imagination, c'est le plaisir de raconter (il y a peut-être un côté fable dans le mythe lui-même). La limite passe entre la structure fondamentale du temporel.

Je voudrais examiner cette frontière du mythe de deux cotés.

Pour nous qui sommes préoccupés du problème de la compréhension des Écritures, je pense qu'il y a deux frontières à explorer et qui sont très difficiles à fixer correctement :

– du côté de ce qu'on a appelé l'histoire du salut, je veux dire par là le type de récits centraux dans l'Ancien Testament comme l'Exode, la fondation de la royauté avec Samuel et David, c'est-à-dire la proclamation d'actes fondateurs à leur façon, mais qui ne se rattachent pas du tout à un temps primordial, qui sont eux-mêmes dans le temps, mais qui pourtant sont des actes de délivrance qui instituent un peuple comme peuple. Là, il y a une frontière que nous aurons à examiner, car je crois qu'on ne gagne rien à étendre une catégorie ; si tout est mythe, rien n'est mythe. Il faut donc bien savoir limiter un concept pour qu'il soit utilisable ; « la Révolution, c'est un mythe », pour dire : « ce n'est pas vrai », ou bien : « ça ne s'est pas passé comme on l'a dit ». Alors le concept devient inutilisable par expansion. J'ai montré son expansion, mais il s'agit de savoir si ce n'est pas un gaz qui remplit toute la place qu'on lui donne. /47/

– du côté de l'eschatologie. Si nous entendons provisoirement par là tout récit, puisque c'est aussi un récit, mais qui est tourné vers un temps nouveau. C'est très difficile, parce que, d'une certaine façon, le mythe, l'histoire du salut et l'eschatologie, sont des récits, ont la forme littéraire d'une narratio : on raconte une histoire.

Avons-nous dans la notion de « histoire des origines », un principe de limitation suffisant du côté de l'histoire du salut et du côté de l'eschatologie ?

Je voudrais vous dire quelle est mon hypothèse de travail.

Ce sont des structures différentes dans leur intention profonde ; mais elles se recouvrent et se recourent sur le même terrain, c'est-à-dire qu'on ne peut pas les départager dans des types de récits, mais justement au plan du sens et de l'intention. Parce que le mythe a une loi d'expansion, il recouvre le même terrain, si bien que

les structures du mythe couvrent en quelque sorte la même géographie de récit, la même région de récit, si bien que l'on peut discerner une couche mythique dans l'histoire du salut et dans l'eschatologie ; et c'est cela justement qui pose à mon sens le problème de la démythologisation. C'est que la structure du mythe occupe la même place que les deux autres structures que nous allons voir, histoire du salut et eschatologie.

Comment l'expansion du mythe se fait-elle de ces deux côtés ?

*a) vers l'histoire du salut*

En effet, au sens strict du mot tout mythe est un mythe de création. Il faut tenir cela très fermement : autrefois, dans les premiers temps. En un sens strict, le mythe exemplaire est le mythe cosmogonique, c'est-à-dire la genèse d'un cosmos. Le premier exemple du sens [du] mythe est le sens cosmogonique. À ce point de départ, nous pouvons dire qu'origine est genèse, en ce sens que<sup>ap</sup> genèse est histoire du monde. Mais le mythe se détend et se répand beaucoup plus loin que la cosmogonie au sens précis du mot, si l'on considère qu'il y a d'autres formes d'origine que l'origine d'un monde. Les actes créateurs, les institutions peuvent être des institutions *post creationem*, comme une création continuée. Et c'est évident : l'anthropogenèse prolonge la cosmogénèse ; elle est incorporée à un récit des origines, et souvent même la couronne. Donc, l'instauration de l'homme comme acte spécifique fait partie de l'instauration du monde comme acte global de création. Souvent, une des opérations du récit mythique va être de hiérarchiser ces actes créateurs, d'en faire une histoire en jours par exemple, qui va permettre de distinguer et d'articuler les actes créateurs les uns avec les autres. Dès qu'on commence à multiplier ces initiatives créatrices pour en faire à son tour une histoire qui a un temps, des jours par exemple, on arrive à une sorte de multiplication de l'acte créateur.

Le pas décisif, c'est celui où le mythe devient non seulement récit de la création du monde, récit de la création de l'homme, mais récit aussi de déstructuration, de décréation qui sont aussi du mythe parce qu'elles inaugurent aussi quelque chose à partir d'un temps primordial, à savoir la condition actuelle de l'homme, comme méchant, comme souffrant et comme mortel. C'est une sorte de création dans la création ; c'est une création du négatif /47/ qui est un problème essentiel du mythe : comment le mal est-il venu ? comment se fait-il que l'homme soit méchant, mortel souffrant, etc. ? Nous avons un mythe dans le mythe en quelque sorte : mythe de catastrophe intra-cosmique, racontant des altérations violentes, une sorte de dissociation, d'éloignement de l'origine, mais qui est un récit d'origine lui-même. L'éloignement de l'origine est origine à son tour. C'est ce qui, dans tous les récits, porte le nom de chute ; la chute est un événement mythique en ce sens que la naissance de l'homme actuel se fait à partir d'un événement qui lui-même appartient à ce temps-là, dans ce temps-là. Alors, on comprend très bien comment

---

<sup>ap</sup> 1969 : où.

la structure mythique va pouvoir s'étirer dans le sens d'une histoire du salut, grâce à ce tenon si important dans la structure mythique qui est la déstructuration, la décréation, la chute. Car le procès par lequel Dieu reprend en main cette histoire, l'organise et l'ordonne à partir d'une alliance, d'une élection qui vont être une sorte de réplique à cette destruction. Si cette histoire a une origine indépendante par rapport à la structure mythique et obéit profondément à d'autres lois, comme von Rad l'a montré sur l'Ancien Testament – mettre sur pied une tradition, faire la théologie d'une tradition, c'est autre chose que raconter un mythe d'origine. Mais cette théologie de la tradition va se souder sur un mythe d'origine et va reprendre en charge la structure mythique parce qu'un acte libérateur, nous le pensons comme une nouvelle création, comme un recommencement ; il se fait une sorte de contamination entre le commencement selon le mythe et ce recommencement qui est le thème essentiel de l'histoire du salut.

Un récit comme celui du Déluge est très intéressant à cet égard, parce qu'il appartient aux deux structures. Il appartient à la structure mythique dans la mesure où c'est un mythe de destruction et de récréation comme on en trouve dans des quantités de civilisations et de cultures et qui n'a rien de strictement caractéristique de l'Ancien Testament. Mais il est repris à la lumière par les auteurs qui, eux, étaient partis d'autre chose, qui était l'histoire d'Abraham, de Jacob... Par conséquent, de l'histoire d'une délivrance et d'un salut. Relu et réécrit à la lumière de cette histoire du salut, le Déluge devient texte hébraïque, il est placé dans la mouvance de cette histoire du salut. C'est donc à la fois un mythe de décréation et de récréation, mais vu à partir du Dieu de la Promesse : Noé sauvé du Déluge est une sorte de figure de tout homme racheté. Ici, une continuité est rétablie en dépit d'une discontinuité fondamentale des structures entre mythe d'origine et récit de salut qui devient alors mythe de récréation. Au fond, tout récit de régénération plongera ainsi dans la puissance du mythe. Ce qui donne sa force émotionnelle de récitatif, sa force représentative, à tout récit de régénération, c'est que, à la faveur de cette parenté profonde, toutes les fois que quelque chose commence, la signification profonde de ce qui commence, c'est aussi quelque chose qui recommence, c'est-à-dire que tout commencement en ce monde est le commencement d'un monde. C'est ainsi que nous ne comprenons la création que par la récréation, mais en retour toute création a la solennité de ce qui a commencé une fois, *in illo tempore...* Tout le pouvoir figuratif, imaginaire, **exemplaire**<sup>aq</sup>, et donc toute l'affectivité du sacré, est alors déplacée sur la nouvelle création. Même si cela s'est organisé à/49/ partir d'un autre foyer qui n'était pas le foyer mythique, toutes les puissances du mythe sont mobilisées autour de cette nouvelle figure.

Un des problèmes les plus importants de la compréhension biblique est ici : comment la structure propre de l'histoire du salut a assumé les puissances du mythe, comment s'est faite cette prise en charge des récits de création à partir de récits d'une autre nature mais qui avaient en quelque sorte une affinité pour le mythe dans la mesure où il s'agissait de l'instauration d'un peuple, d'une

---

<sup>aq</sup> 1969 : exemplariste.



communauté ? Au fond, toute instauration fait revivre le mythe. Ainsi l'élection d'Abraham dans la rédaction J inaugure l'existence d'un peuple et du même coup elle va pouvoir clore l'histoire des commencements. C'est ainsi que dans le récit de la Genèse, l'élection d'Abraham va fermer le cycle du récit des origines ; cette histoire mythique reprise de vieux fonds mythiques va graviter autour de l'autre histoire, celle qui est l'histoire d'Abraham. Je pense qu'il a fallu d'abord qu'ait été bien maîtrisée cette autre forme qui était le récit de l'histoire pour que les Hébreux aient osé reprendre des mythes de création qui n'étaient pas selon leur génie, qui venaient vraiment du fond babylonien et proche-oriental ; ils les ont repensés à partir d'une élection...

*b) vers l'eschatologie*

L'autre frontière vers l'eschatologie nous pose des problèmes tout à fait semblables, à savoir d'une différence de sens, d'intention mais d'un mélange au plan de l'expression. Différence d'intention et en somme fusion dans l'expression. Comme j'essaierai de le montrer ultérieurement, il me semble que le foyer de l'eschatologie est très différent du mythe dans la mesure où c'est la promesse d'autre chose : la structure de la promesse et de l'espérance sont d'une tout autre nature. Tandis que ce qui est tout à fait fondamental dans le mythe, c'est la répétition du même, l'eschatologie<sup>ar</sup>, c'est la promesse de l'autre ; c'est une opposition très massive, mais qui aboutit à des espèces d'empiétements.

Originellement, le mythe est essentiellement tourné vers le passé : autrefois, dans les premiers temps... Mais on voit bien comment un mythe d'origine va pouvoir se retourner vers un mythe de la fin par toutes sortes de degrés. Et, en somme, c'est cela, l'analyse phénoménologique, qui est intéressant : montrer la filiation du sens, montrer comment il y a une sorte de retournement dans le contraire par des degrés d'engendrement de sens de proche en proche. En effet, dans la notion de récit de l'origine peut être atténué le caractère passé et être accentué le caractère de nouveauté ; la création, même la toute première, peut être une nouveauté par rapport à rien, et c'est même ainsi que, toujours, elle est présentée : il y avait le chaos et puis... Donc, il y a une sorte de nouveauté de l'ordre et de la bonté par rapport à cette espèce de tohu-bohu initial. On ne peut pas penser autrement, se représenter un acte créateur, que comme une sorte de nouveauté, ne serait-ce d'ailleurs que par rapport à rien. L'étonnement fondamental (Leibniz) : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?<sup>64</sup> Qu'il y ait quelque chose est vraiment très

---

<sup>ar</sup> 1969 : alors que l'eschatologie.

<sup>64</sup> G.W. Leibniz, *Principe de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7 : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens ; maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante [...]. Ce principe posé : la première qu'on a le droit de faire sera, pourquoi il y a quelque chose plus tôt que rien. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. » (cité d'après : G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie* [André Robinet, éd.], Paris, PUF, 1954, 1986<sup>3</sup>, p. 45.9

nouveau. Par conséquent, si l'on met l'accent sur la nouveauté de la création plus que sur son antiquité, alors origine et passé cessent de coïncider comme tout à l'heure j'essayais de montrer qu'origine et cosmogonie cessent de coïncider. Nous /50/ allons suivre une série de degrés par lesquels, en somme, le sens passé se renverse progressivement.

C'est le moment de nous servir à nouveau de cette liaison mythe-rite. Je pense que c'est dans cette relation mythe-rite que l'on peut comprendre comment un mythe d'origine va pouvoir se retourner en un mythe de la fin, parce que le rite est certainement un facteur de futurisation du mythe puisque le retour à l'origine est en même temps la possibilité de fonder à nouveau le présent. Le rite est en attente autant qu'en mémoire, en tant qu'en mémorial. Dans tout rite, nous voyons bien comment s'inverse le récit d'origine, et comment il est retourné en attente, puisqu'il s'agit de faire revenir une situation originaire, que ce soit guérir, purifier, une délivrance... Par conséquent, le rite, dans la mesure où il veut faire revenir une situation, l'attend comme le futur imminent. Ainsi, par son caractère exemplaire, le mythe est un modèle ; pour toute création à venir, il comporte déjà cette espèce d'indice de futur et de promesse. Dans la mesure où toute nouvelle naissance récapitule la cosmogonie, c'est aussi dans cette façon de vivre la création comme recréation que s'insinue l'historique dans le mythique. Dans toutes les religions, nous voyons cette espèce de ritualisation de tous les commencements, de tous les passages, qui<sup>as</sup> sont donc des morts et des recommencements. Nous voyons bien par-là comment l'idée de fin va pouvoir s'introduire dans la structure mythique bien qu'elle soit contraire à première vue.

Mais il y a une filiation de sens entre mythe de commencement et mythe de fin parce que tout recommencement est aussi la fin de quelque chose. Et, en effet, tous les mythes qui ne sont pas les mythes du premier commencement, mais qui sont les mythes d'un autre commencement, qui sont des commencements après le commencement, sont indivisément des mythes de fin et des mythes de recommencement. Mythe du Déluge : c'est la fin d'un monde qui est englouti, mais c'est la naissance d'un autre monde ; par conséquent, l'idée de commencement se trouve couplée avec celle de fin. Et effectivement, toutes les fois que nous commençons quelque chose dans notre vie avec le sentiment solennel d'une sorte d'instauration, nous savons que c'est un monde qui finit aussi pour nous et il y a des fins de monde derrière et comme des espèces de retour au chaos pour lesquels les moments actuels sont une espèce d'émergence : nous revivons en quelque sorte le passage du Déluge à la renaissance. Et c'est pourquoi la structure mythique a toujours introduit des fins dans ses récits de commencements. Il y a même des fins de dieux, il y a des dieux qui meurent dans la théogonie : Chronos disparaît au profit de Zeus, et les vieux dieux babyloniens doivent périr... Nous voyons comment la tragédie grecque raconte aussi la fin des dieux méchants. La promotion d'Apollon dieu de la lumière. En ce sens toute recréation est la fin d'une création d'un âge du monde...

---

<sup>as</sup> 1969 ;, et qui.

Alors, on voit bien comment, à la limite, par un déplacement décisif, on peut parler d'un mythe de la fin et dire que l'eschatologie est mythique. Elle peut être dite mythique, en somme, par cette dernière extension du mythe, dans la mesure où la fin n'est plus une fin au passé et où il ne s'agit plus de multiples fins comme dans l'éternel retour d'Héraclite, pour aller jusqu'à l'idée d'une fin ultime, mais qui est aussi d'une certaine façon la création /51/ finale car tout récit de fin du monde, c'est aussi le récit de la création de cieux nouveaux et de terres nouvelles ; c'est encore en termes de recréation que l'on pense la fin. Il y a donc une sorte de réciprocité entre les idées de fin et de commencement, où la fin, c'est vraiment le commencement, c'est le dernier commencement. En arriverons-nous à dire que l'eschatologie, c'est le mythe ? Il me semble tout de même qu'une certaine structure de sens se continue à travers cette filiation, à savoir la restauration de l'originare. Je crois que c'est cela la limite du mythe : c'est que les mythes de la fin sont des mythes dans la mesure où ils transfèrent sur la fin la puissance inaugurale ; les mythes de la fin sont des mythes dans la mesure où ils restent des récits de restauration.

On peut se demander si l'eschatologie n'a pas une intention radicalement opposée, à savoir le Dieu qui vient et par là le Tout Autre, et s'il n'y a pas une polarité fondamentale entre l'espérance qui appréhende la nouveauté et le mythe qui répète l'origine. Nous voyons bien comment les deux se recouvrent et par empiètement mutuel arrivent à former une figure mixte ; et ce sont ces figures mixtes que nous connaissons dans tous les récits d'eschatologie. On pourrait dire qu'il y a une sorte d'indigence fondamentale de l'espérance à se représenter vraiment la nouveauté autrement que comme la répétition justement de quelque chose de premier. C'est pourquoi ce sera une nouvelle Sion, une nouvelle Jérusalem, un nouveau David. Par conséquent, l'indigence de l'espérance à vraiment penser la nouveauté la rabattra vers le mythe en même temps que le mythe, en tant qu'il est toujours le mythe d'une fin mêlée à un commencement, va s'étendre vers le domaine de l'eschatologie : les deux se croisent et se recouvrent sur le même terrain. Il faudrait prendre ici tous les récits de fins du monde depuis les prophètes jusqu'aux éléments eschatologiques du Nouveau Testament pour voir comment l'eschatologie est répétitive par faiblesse. Il semble que ce mélange ne supprime pas la différence fondamentale d'intention et cette polarité qui affecte en profondeur la conception du temps : non pas la référence à un temps originare, mais l'aspiration par ce qui vient et qui ouvre véritablement une histoire.

Cf. Moltmann, dans sa *Théologie de l'espérance*<sup>65</sup>. Il a tout à fait raison de dire que l'aspiration vers le futur est fondamentalement d'une autre nature, d'une autre structure que la répétition de l'origine. Il me semble que nous avons une

---

<sup>65</sup> Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zu der Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Due à François et Jean-Pierre Thévenaz, la traduction française a paru aux Éditions du Cerf en 1970 sous le titre *Théologie de l'espérance*. François et Jean-Pierre Thévenaz ont étudié à Paris entre 1966 et 1968 auprès de Paul Ricœur et ont assisté au cours sur « Les incidences théologiques... ». Ils travaillaient alors à la traduction du livre de Moltmann et s'en étaient entretenus avec Paul Ricœur (indications orales de Jean-Pierre Thévenaz).

confirmation dans l'œuvre de von Rad, qui a bien vu qu'il était impossible d'incorporer la prophétie à la théologie des traditions, qu'il s'agit d'autre chose, car la prophétie commence avec la contestation de ce qui existe ; et par conséquent d'une certaine neutralisation de la création qui apparaît comme une donnée contestable, tandis que le mythe va valoriser le donné, en disant : ce monde existe parce qu'il a été fondé. Il y a une sorte de justification du donné dans le mythe de création, tandis qu'il y a une contestation fondamentale du donné à partir d'un âge nouveau.

J'ai voulu montrer qu'il y a un enchaînement significatif à partir du noyau mythique vers une histoire kérygmatisée du salut par cette espèce de souplesse des mythes d'origine qui vont pouvoir raconter d'autres commencements que le premier commencement, et par conséquent se porter en quelque sorte au secours de la constitution d'une tradition, qui est un autre acte. D'autre part, il y a un enchaînement significatif entre la structure mythique comme récit des origines et la prophétie et l'eschatologie dans la mesure où c'est à travers des recommencements que nous saisissons les<sup>au</sup> commencements. Il<sup>at</sup> sera donc possible de reprendre les mythes d'instauration dans des mythes de restauration qui seront comme une sorte de doublet des mythes d'origine.

Quelques textes intéressants à étudier :

Am 9 ; Es 30,23 ss ; Es 35 ; Es 45 ; Es 66 ; Ez 34 ; 3Ez 6 où l'on retrouve la répétition d'un motif de création à l'intérieur d'un motif d'espérance. Ap 21,5<sup>av</sup> : « Voici que je fais toutes choses nouvelles ».

Mon hypothèse, c'est que le mythe est régressif dans sa constitution fondamentale. C'est une régression hors du temps ; par conséquent, nous ne pouvons pas y incorporer la constitution de récits essentiellement temporels comme le récit des patriarches. Et d'autre part, étant tourné vers le passé, il faut un contre-pôle pour rendre compte de l'espérance et de l'eschatologie.

### **C – Troisième dimension du mythe : niveau existentiel**

J'avais tenté ailleurs de relier ces trois niveaux de lecture aux trois niveaux du langage lui-même, puisque j'avais essayé de montrer que le langage pouvait être pris du point de vue de la constitution de ses éléments (point de vue structural), du point de vue du sens qui s'élabore au niveau de la phrase (point de vue essentiellement sémantique), et enfin du dire qui habite le parler (point de vue proprement ontologique).

C'est à ce troisième niveau que je viens de dire que peut se rattacher une troisième lecture du mythe, qui n'exclut pas les précédentes, mais qui les suppose. Elle<sup>aw</sup> les suppose parce que l'interprétation que nous venons de développer dans la ligne

---

<sup>au</sup> 1969 : de.

<sup>at</sup> 1969 : et il.

<sup>av</sup> 1969 : Ap 1,5.

<sup>aw</sup> 1969 : Il.

d'Eliade laisse complètement hors de cause la question de la vérité ; nous l'avons pris en quelque sorte comme une analyse phénoménologique, c'est-à-dire comme une signification neutralisée exactement comme on peut faire une analyse phénoménologique de la haine ou de la jalousie sans vivre la haine ou la jalousie, simplement comme une sorte de sens offert et décrit. C'est véritablement lorsque l'on pose un problème de vérité que nous faisons une démarche nouvelle, mais qui met en cause le concept de vérité. L'interprétation que je voudrais examiner, et qui nous conduit du côté de Bultmann, suppose qu'ont été retravaillés conjointement le concept de vérité et le concept de mythe, qu'on ne prend pas un concept de vérité tout fait pour l'appliquer au mythe, mais qu'il va falloir, à l'occasion du mythe, et pour rendre compte du mythe, remettre en cause la notion même de vérité.

Je voudrais mettre en place aujourd'hui les conditions générales d'interprétation à ce niveau-là, mais sans encore l'appliquer aux textes bibliques.

Deux points :

1) La refonte de la notion de vérité, sous l'influence de Heidegger, et plus précisément, du premier Heidegger, sous l'influence essentiellement de *Sein und Zeit* (*Être et Temps*, 1929)<sup>66</sup>.

2) Je voudrais montrer comment, à travers l'œuvre de Jonas et les premiers travaux de Bultmann, il s'est fait une sorte de réévaluation du mythe en liaison avec cette réévaluation du concept de vérité.

### 1. Quelques thèmes fondamentaux de *Sein und Zeit* concernant la vérité

*Sein und Zeit*<sup>67</sup> a été lu par la génération de 1930 : une lecture de Heidegger très anthropologique, où l'aspect proprement existentiel de Heidegger est accentué au dépens peut-être des intentions ontologiques de Heidegger, qui n'apparaîtront et ne se développeront que dans les travaux postérieurs à la guerre.

Cinq thèmes qui ont provoqué une sorte de révolution dans l'exégèse et dans le maniement du concept de mythe.

#### a) *La critique de la relation sujet-objet.*

Tout à fait fondamental pour ce qui va suivre, car la critique de l'objectivation chez Bultmann et les post-bultmanniens (cf. Malet, *Mythos et logos* entièrement construit sur cette critique de l'objet<sup>67</sup>). Pour comprendre de quoi il s'agit, il faut revenir à la tendance de la philosophie<sup>az</sup> allemande, fin XIX<sup>e</sup> début XX<sup>e</sup> siècle, essentiellement marquée par le néo-kantisme et par l'évaluation très positive de la notion d'objectivité dans un sens souvent positiviste, en liaison avec la justification de la

---

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, 1979<sup>15</sup>. Due à Rudolf Boehm et Alphonse de Wachlens, la traduction de la première partie a paru en 1964 : Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard.

<sup>67</sup> 1969 : qui.

<sup>67</sup> André Malet, *Mythos et logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 1962.

<sup>az</sup> 1969 : philologie.

connaissance scientifique. Or cette relation sujet-objet aboutit à donner un privilège à la théorie de la connaissance telle qu'elle s'est constituée dans les sciences exactes et dans les sciences physiques : l'objet est essentiellement ce qui est réglé par l'ordre des catégories avec leur universalité et leur nécessité ; est objectif ce qui est universellement valable. Le sujet lui-même, n'est que le principe d'identité qui préside à toutes les synthèses de l'objectivité, c'est le sujet transcendantal, c'est-à-dire celui qui rend possible l'activité de synthèse d'où procède l'objet scientifique. Objectivité liée à l'activité<sup>ba</sup> de synthèse et d'unification du divers, et d'autre part le sujet comme le principe d'unité dans la connaissance. Le vieux concept de vérité reçu d'Aristote et des médiévaux, et qui n'avait pas été changé non plus par Descartes et Leibniz, se trouve être renforcé, puisque la vieille définition de la vérité comme accord ou comme correspondance entre l'intellect et les choses a reçu dans le kantisme une nouvelle définition : il y a vérité lorsque les représentations subjectives correspondent à la structure objective de la connaissance. Heidegger dit qu'il y a un concept beaucoup plus primitif de la vérité, que la correspondance de l'objet et du sujet, et qui est la compréhension de la situation dans le monde qui fait de moi-même un existant de référence. La vérité n'est pas dans le rapport du sujet à l'objet, mais dans la capacité de déchiffrement, de reconnaissance de l'être tel qu'il se montre et se manifeste. La vérité sera beaucoup plus comprise comme désoccultation, comme découverte, que comme correspondance ou comme corrélation<sup>68</sup>. Le problème du mythe sera de savoir quelle espèce de désoccultation il opère, quelle espèce de découverte il permet de faire.

#### b) *L'existant humain*

L'existant humain qui sert de référence à la recherche de vérité n'est pas défini d'abord comme sujet de connaissance, mais comme un *être d'abord SITUÉ dans un monde*, qui s'oriente activement dans ce monde et qui donc déchiffre sa condition. Heidegger a placé sous le mot de *Dasein*, « être-là » /54/ le concept central, et il ne dit jamais l'homme ni le sujet, mais cet être qui est là comme le témoin de la question ontologique : l'être de l'être là, c'est essentiellement être en question soi-même ; l'homme est cet être pour qui la question de l'être fait question<sup>69</sup>. D'où alors le concept d'existence qui, chez lui, n'est pas défini par la conscience que j'en ai, mais par l'irruption au milieu de cet être pour qui l'être est une question. Lorsque Heidegger emploiera le mot existence, il ne voudra pas dire quelque chose que je sens dans ma subjectivité, mais bien une constitution fondamentale qui me

---

<sup>ba</sup> 1969 : celle.

<sup>68</sup> « L'énoncé est *vrai*, veut donc dire : il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il montre, il "fait voir" (αποφανσις) l'étant dans son être-découvert. L'*être-vrai* (la *vérité*) de l'énoncé doit être compris comme *être-découvrant*. La vérité n'a donc point la structure d'une adéquation entre la connaissance et l'objet au sens d'une adaptation d'un étant (le sujet) à un autre (l'objet). » (Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, I, chap. VI, § 44, p. 26.)

<sup>69</sup> « L'être-là (*Dasein*) est un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même. » (Heidegger, *L'Être et le temps*, I, chap. VI, § 41, p. 234.)

place au milieu des êtres comme celui qui est le témoin de la question de l'être. D'où la recherche de ce qu'il appelle les existentiels, c'est-à-dire des structures fondamentales de cette constitution. Les existentiels seront à la constitution ontologique de l'homme ce que les catégories étaient à la structure de l'objet chez Kant. Chez Heidegger, il y a la volonté de redonner une sorte de transcription ontologique des concepts transcendants du kantisme. Ce deuxième concept est tout à fait fondamental pour la nouvelle interprétation du mythe, puisque ce qu'on appellera interprétation existentielle du mythe désignera ce déchiffrement par le moyen du mythe de ses dimensions ontologiques fondamentales.

c) *La notion de monde comme horizon*

Pour Heidegger, le monde n'est pas une réalité physique que l'on pourrait<sup>bb</sup> atteindre en totalisant les connaissances objectives, mais c'est essentiellement l'horizon de toutes mes questions, au sens que nous gardons quand nous disons de quelqu'un qui naît : il vient au monde<sup>70</sup>. Le monde, c'est vraiment ce à quoi nous venons en naissant. C'est le théâtre de la question même de l'être<sup>bc</sup> pour chaque être. Cette notion de monde comme horizon va jouer un rôle tout à fait fondamental, comme nous le verrons, dans l'interprétation existentielle des mythes puisque ces mythes nous parlent du monde, de l'origine du monde ; il s'agit de savoir si c'est le monde de la science ou celui dans lequel nous sommes venus en naissant, c'est-à-dire l'horizon même de la compréhension de notre existence.

d) *La place du langage lui-même dans ces structures*

Le langage pour Heidegger n'est pas cette espèce de milieu absolu dans lequel nous sommes et d'où nous parlons du monde<sup>bd</sup>, mais il est une des structures ontologiques<sup>71</sup> ; ici, le problème du langage est profondément renouvelé dans la mesure où le langage est une des manières d'être de ce « Dasein ». C'est donc un des moyens par lesquels il va articuler une situation qu'il a d'abord comprise, explicité vitalemment avant de le dire. Par conséquent, il y a donc là une sorte de déflation des prétentions de la philosophie du langage<sup>be</sup> à être tout, puisque le langage est lui-même un des moments fondamentaux de l'existence, puisque c'est celui dans lequel nous articulons tous les autres moments, mais ce n'est jamais qu'un milieu d'articulation pour une compréhension qui est beaucoup plus fondamentale. Il y a une antériorité du comprendre sur l'explicité et de l'explicité sur l'énoncé<sup>bf</sup> : l'explicitation = un moment du comprendre.

---

<sup>bb</sup> 1969 : puisse.

<sup>70</sup> Cf. Martin Heidegger, *L'être et le temps*, I, § 12, p. 74s.

<sup>bc</sup> 1969 : de la question même de la question de l'être.

<sup>bd</sup> 1969 : le monde.

<sup>71</sup> *Ibid.*, § 34, p. 198-205.

<sup>be</sup> 1969 : philologie du langage.

<sup>bf</sup> 1969 : sur l'explicité et de l'explicité sur l'énoncé.

### e) *L'être pour la mort*

Importance considérable du thème de l'*être pour la mort*, dans cette première œuvre<sup>72</sup>, très atténué chez le second Heidegger, mais qui a servi de point de cristallisation, sinon de l'œuvre du moins de la lecture de l'œuvre. Heidegger a été très préoccupé à ce moment-là par l'idée de faire une onto/55/logie de la finitude. La clôture de la destinée sur la mort lui paraissait être l'indice du sérieux<sup>bg</sup> avec lequel nous prenons la finitude. Par conséquent, c'est dans la façon dont un homme affronte la mort qu'est la distinction entre l'authentique et l'in-authentique. La liaison entre l'être pour la mort et l'authenticité va dominer la lecture de Heidegger pendant une vingtaine d'années jusqu'aux derniers écrits qui ne parlent plus du tout de cela, mais qui développent au contraire l'aspect de dépendance du langage poétique, etc... Très important de voir que la plupart des thèmes heideggériens ont été lus à partir de celui-là, et par conséquent dans une certaine anthropologie de la finitude, avec une sorte de désespoir stoïcien face à une finitude irrécusable, bien que le thème dominant fut donné dans l'introduction, à savoir que l'homme est celui qui se pose la question de l'être, et que c'est dans cette relation qu'il est institué homme, beaucoup plus que dans son face à face avec la mort<sup>73</sup>.

## 2. *Comment ces analyses ont-elles été transposées en exégèse ? et à quelles occasions ?*

### a) *Aspect anecdotique du problème*

Je me suis basé ici sur les travaux de J. M. Robinson, dans la *Nouvelle herméneutique*, et dans « La préhistoire de la démythologisation »<sup>74</sup> où il insiste beaucoup sur le rôle de Hans Jonas, « La gnose, esprit de l'antiquité finissante » (exégète juif qui a pu émigrer, maintenant professeur aux U.S.A.)<sup>75</sup>

Le thème dominant, dont nous avons à rendre compte ici, est : le mythe n'explique pas la réalité, mais il appartient à la compréhension de l'existence ; tout à fait fondamental. Nous allons passer<sup>bh</sup> de : « le mythe est un récit des origines » à « le mythe est une compréhension de l'existence ». C'est dans ce passage de la première formule à la deuxième qu'est toute la difficulté (et, peut-être l'insuffisance de l'interprétation existentielle, c'est qu'elle ne paraît pas épuiser les ressources de la précédente qui est peut-être plus riche finalement).

---

<sup>72</sup> Cf. les §§ 46-53 de *Sein und Zeit*, qui n'ont pas été traduits dans la publication de 1964.

<sup>bg</sup> 1969 : de sérieux.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *L'être et le temps*, I, § 5.

<sup>74</sup> James M. Robinson, « Hermeneutic since Barth », in : id./John B. Cobb (éd.), *The New Hermeneutic (New Frontier in the Theology II)*, New York, Evanston, London, Harper & Row, 1964, p. 1-75 ; id. « The Pre-History of the Demythologization », *Interpretation* 20 (1966), p. xx-xx.

<sup>75</sup> Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

<sup>bh</sup> 1969 : voir passer.



C'est dans les années 24-35 que cette problématique s'est nouée, à partir de Barth, car l'interprétation de *L'Épître aux Romains*, le fameux *Römerbrief*, comportait déjà des éléments d'interprétation existentielle, lorsque Barth disait dans l'introduction au *Römerbrief*: « St Paul s'adresse à nous maintenant ». <sup>76</sup> Et, par conséquent, il fallait sortir d'une exégèse positiviste qui simplement remettait un auteur dans son temps ; il s'agissait de faire le mouvement vers nous (thème de l'appropriation, qui va devenir tout à fait central, comment nous nous approprions une signification, comment nous la faisons nôtre). Après tout, ce mouvement de pensée a une grande autorité et une grande antiquité, puisque c'est St Paul qui a vraiment créé l'interprétation existentielle lorsqu'il interprète comme le passage du vieil homme au nouvel homme le mouvement de la mort à la résurrection... Cf. aussi toute la tradition exégétique que le P. de Lubac rapporte à propos du troisième sens de l'Écriture, le sens tropologique ou moral, où il s'agissait d'appliquer <sup>bi</sup> à nous-mêmes les leçons de l'Écriture, *usque ad nos* disait St Bernard. Ou encore, tout ce grand thème médiéval qui avait lié le *speculum* et le *liber* ; dans le livre, nous /56/ avons le miroir dans lequel nous pouvons nous regarder ; par conséquent, l'idée que j'ai de déchiffrer mon existence dans le mystère du Christ, c'est donc une façon de mettre en corrélation une anthropologie et une christologie ; là était déjà nouée la possibilité d'une interprétation existentielle.

Le tournant a été pris conjointement par Bultmann et par son élève Jonas, mais qui était aussi directement l'élève de Heidegger ; et une des occasions a été le petit livre de Barth, *La résurrection des morts* (1924) <sup>77</sup>, essentiellement une réflexion sur I Cor. 15 : que signifie l'histoire des choses dernières ? Le problème du mythe a été abordé non pas à partir du problème du récit des origines, mais justement de l'eschatologie, et donc peut-être d'un mythe qui est sur son extension maximum et par conséquent dans son imprécision structurale. Donc, le problème était de trancher dans le langage de Paul et dans ce qui revenait d'apocalyptique juive et judéo-agnostique ; ... On voit poindre l'idée qu'il faut réinterpréter non seulement les mots, mais la conceptualisation spéculative, conceptualisation spéculative qui doit se faire dans une compréhension de l'existence. Le tournant important, c'est l'œuvre de Hans Jonas dans son livre *Saint Augustin et le problème paulinien de la liberté* (1930) et qui comporte un appendice intitulé, *La structure herméneutique du dogme* <sup>78</sup> Ce livre a été réédité en 1965. C'est dans cet appendice que se trouve élaborée pour la première fois la notion d'interprétation existentielle. Le point décisif est celui-ci : la vie spirituelle tend à s'interpréter par le moyen de formules objectivantes ; le concept d'objectivation est déjà là. Cette objectivation passe par la mondanisation

<sup>76</sup> Karl Barth, *Römerbrief*, München, Kaiser, 1922, 1989<sup>14</sup>, p. xx. La traduction française a paru en 1972 chez Labor et Fides sous le titre : *L'Épître aux Romains*. En 1968-69, Ricœur se réfère donc à l'édition allemande.

<sup>bi</sup> 1969 : de s'appliquer.

<sup>77</sup> Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, München, Kaiser, 1924 ; Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953<sup>4</sup>.

<sup>78</sup> Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, 1965<sup>2</sup>.

de structures qui sont foncièrement, irréductiblement symboliques. Par conséquent, le mythe apparaît comme une sorte de chute du symbole dans l'objectivation. Alors le mythe apparaît comme une sorte de mime de la connaissance objective, il dit autre chose, mais il ne reste pas à son propre niveau intentionnel, il semble se tenir sur le terrain où se tiendront plus tard les sciences.

« Toutes ces modalités de pensée dérivent d'une structure fondamentale inévitable de l'esprit comme tel, à savoir le fait qu'il s'interprète lui-même dans des formules objectives, et que ces symboles fondamentaux deviennent des choses. Pour se rejoindre lui-même, il doit prendre ce détour par le symbole objectivé. Ce n'est alors que par un long processus de retour en arrière après un voyage épuisant dans ces détours que peut être atteinte une conscience démythologisée de manière à atteindre le phénomène originel qui se trouve caché sous ce camouflage »<sup>79</sup>. C'est à la gnose que Jonas applique sa méthode. Nous n'atteignons le mythe gnostique que sous une forme dépersonnalisée, logicisée, et il faut donc l'atteindre dans un regard démythisé. Pour cela, il nous faut atteindre la signification anthropologique et éthique fondamentales du mythe. C'est donc le sens de notre entreprise de postuler un principe basiquement existentiel à la base de la structure gnostique. Tout notre problème est de désimpliquer du monde mythologique et de sa symbolique objectivée sa signification pour le Dasein. Retour d'une objectification vers la signification vitale, existentielle. Tout le problème va être de reconvertir des propositions apparemment objectives en propositions existentielles.

Ne jamais perdre de vue : /57/

- 1) Le problème de la démythologisation a été posé à propos de la gnose, avant d'être posé à propos du Nouveau Testament. Ce qui suppose que le problème du Nouveau Testament sera toujours placé dans un certain rapport de proximité avec la gnose... donc couplage gnose-Nouveau Testament.
- 2) Ce qui implique une opération à double contraste : différenciation entre compétition entre monde chrétien et monde païen. Démythologisation de la gnose et lecture kérygmaticque.

Il faut aborder deux problèmes préalables et voir s'il y a d'autres espèces possibles de récit que le mythe :

- 1) Récit et tradition dans l'Ancien Testament
- 2) Notion de récit dans le Nouveau Testament

### *Bibliographie*

PEPIN, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, 526 p.

*Myth, Ritual, and Kingship : Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* (S. H. Hooke, ed.), Clarendon Press, 1958, XI-308 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 454 p.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 82.

- OTTO, Rudolf, *Le Sacré. L'Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1929, 238 p.
- VAN DER LEEUW, Gerardus, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, 692 p.]
- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 405 p.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 255 p.
- ROBINSON, James M., « Hermeneutic since Barth », in : id./John B. Cobb (éd.), *The New Hermeneutic (New Frontier in the Theology II)*, New York, Evanston, London, Harper & Row, 1964, p. 1-75 ; id.
- Robinson, James M., « The Pre-History of the Demythologization », *Interpretation* 20 (1966), p. xx-xx.
- BARTH (Karl), *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, 516 p.
- BARTH (Karl), *The Resurrection of the Dead*, Hodder and Stoughton, 1933, 223 p.
- JONAS (Hans), *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, 114 p.

## Chapitre III LE RÉCIT

Nous nous sommes peu à peu approchés des catégories du langage qui sont celles des linguistes puisque nous sommes partis des textes déterminés d'abord par l'histoire et la philologie lorsque nous avons discuté les notions de compréhension et d'exégèse chez Schleiermacher et Dilthey, puis la catégorie du mythe qui n'est pas d'origine linguistique, mais de l'histoire comparée des religions ; et nous avons vu comment ce problème pourrait être pris à un plan structural ou à un plan herméneutique suivant que nous posions le problème de la forme et de l'organisation, ou le problème du sens et de l'interprétation.

Nous étions arrivés à la frontière du problème du mythe dans l'Écriture et de la démythologisation, et j'avais suspendu cette question, pour voir auparavant la question préalable de savoir quelle est la véritable frontière du mythe et si tous les récits sont des mythes. C'est pourquoi nous sommes confrontés aujourd'hui avec la catégorie du récit comme tel.

J'indique tout de suite le caractère exploratoire et aventureux de cette entreprise, puisque je voudrais essayer de mettre en prise une manière d'aborder le récit qui est celle des exégètes et une manière qui est celle des sémiologues, c'est-à-dire ceux qui ont cherché dans la linguistique le modèle.

Je voudrais prendre comme guide :

- 1) d'une part un exégète-type que je suis pour les besoins de la cause : G. von RAD, parce qu'il attache à la constitution des récits une signification théologique, c'est-à-dire que le travail théologique des écoles de rédacteurs des différentes sources de l'Ancien Testament sert à signifier leur propre message en arrangeant des histoires, en les reprenant dans un fond traditionnel et en les disposant de telle façon qu'elles signifient quelque chose.
- 2) d'autre part, l'analyse structurale du récit telle qu'elle est faite par un groupe de linguistes français et dont le document méthodologique se trouve dans le n° 8 de la revue *Communications* qui comporte une analyse de R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits* (dont je parlerai dans la deuxième partie de la leçon). Je me suis surtout appuyé sur les travaux de Barthes, Greimas et Todorov. /59/

Je commencerai aujourd'hui par la confrontation avec l'introduction de R. Barthes, et la prochaine fois avec certains thèmes plus déterminés de Todorov et de Greimas.

*Plan :*

1<sup>ère</sup> partie : État du problème pour un exégète-type, sans tenir compte des travaux sur le récit : G. von Rad

2<sup>e</sup> partie : Essai de discernement des points possibles d'impact de l'analyse structurale du récit par rapport à l'exégèse

\* \* \*

## 1<sup>ère</sup> PARTIE

### Comment l'exégète rencontre-t-il les problèmes du récit.

A – Il faut dire deux choses qui s'opposent d'abord mais qui s'équilibrent ensuite ; ce sera très important pour la confrontation avec le sémiologue.

a) Nous ne sommes jamais en face de récits pour le plaisir de raconter, mais de récits-confessions-de-foi. C'est pourquoi l'exégète n'a pas le récit seul pour objet, mais bien sa connexion avec un discours qui porte sur les relations de Dieu avec son peuple Israël. Nous verrons d'ailleurs ce que peuvent signifier pour le linguiste ces actants dans la relation. C'est ce « discours sur » qui est pour l'exégète l'objet principal et, si l'on peut dire, son instruction, l'instruction du texte qui est susceptible d'être interprétée par la théologie biblique et d'être reprise dans une suite d'appropriations et de répétitions, culturelles ou non, et par conséquent dans de nouvelles confessions de foi qui pourront se comprendre elles-mêmes à leur tour comme la continuation du même discours dans une tradition continue, cela pouvant aller jusqu'à nous à travers la réinterprétation du Nouveau Testament, à travers la série des interprétations dans la prédication et dans la théologie. Alors le récit n'est pas pour lui-même en quelque sorte, mais pour cette instruction et cette reprise que nous en faisons.

Et c'est bien parce que le récit n'est pas comme tel la préoccupation de l'exégète (ce qui sera le cas, au contraire, du sémiologue) que l'attention à d'autres modes du discours pourra le requérir, que cette autre forme du discours soit l'hymne, le psaume, l'instruction éthique ou le commandement cultuel (ce qui sera justement appelé plus tard Torah, et qui ne sera pas récit mais instruction) jusqu'à des genres aussi éloignés du récit que par exemple le proverbe. Alors que la théorie du récit cherche la structure commune à des variétés de récits, tels que le mythe, le conte, le folklore, etc., l'exégète au contraire, va chercher une unité d'un autre genre, /60/ une unité de sens, capable d'englober des variétés de discours dont le récit sera seulement l'une. Voilà la première chose qu'il faut dire et qui crée en quelque sorte la distance entre l'exégète et le sémiologue.

b) Mais il faut dire tout de suite une deuxième chose, qui va au contraire rapprocher l'exégète du sémiologue et qui donc équilibre ce que l'on vient de dire. C'est que le grand progrès de l'exégèse<sup>bj</sup> de l'Ancien Testament a été de découvrir que le récit n'était pas un genre parmi d'autre, pas un simple mode littéraire, et donc une

---

<sup>bj</sup> 1969 : l'exégète.

enveloppe contingente pour des vérités abstraites qu'on pourrait dire sur Dieu, sur l'homme, sur l'histoire, le cosmos, à la manière de la philosophie grecque. Mais il semble bien que le récit ait une place privilégiée dans le discours théologique hébraïque cela va donc l'opposer en bloc à la pensée grecque. J'ai pris l'exemple de von Rad parce qu'il rompt avec beaucoup d'anciens traités dits de théologie hébraïque de l'Ancien Testament dont le plan éliminait le récit.

Exemple : Eichrodt, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*<sup>80</sup> (une des meilleures avant von Rad), a un chapitre : qu'est-ce qu'on dit dans l'Ancien Testament sur Dieu ? Sur l'homme ? On a fait un chapitre théologique, un chapitre anthropologique, ... c'est-à-dire un plan systématique qui a éliminé la forme du récit. L'intérêt du travail de von Rad, c'est d'avoir adopté pour règle de méthode et d'avoir comme guide la constitution même des récits. Le titre de son premier volume de la théologie de l'Ancien Testament est celui-ci : *Théologie des traditions historiques*<sup>81</sup>. En mettant au centre la notion de tradition historique, nous sommes précisément dans la proximité d'une sémiologie du récit. C'est pourquoi il pourrait y avoir problème pour mettre en prise cette façon de récrire et de re-raconter du théologien de l'Ancien Testament avec le sémiologue. En effet, la pensée hébraïque est une pensée dans des traditions historiques ; son travail a consisté à combiner des traditions et à les interpréter théologiquement par le moyen d'une suite de récritures, de regroupements significatifs. Autrement dit, elles parlent de Dieu et de son peuple en racontant des événements et des actes de délivrance, de salut, bref, en racontant ce qu'on a pu appeler une histoire du salut. Nous sommes en face d'un problème qui est au premier abord assez énigmatique, assurément, puisque nous sommes en face d'une catégorie mixte, si l'on peut dire, à savoir *un récit qui est une confession de foi qui éloigne du récit pour le récit*, mais d'autre part, *d'une confession de foi dans un récit, c'est-à-dire qui nous éloigne d'une théologie dogmatique, systématique* qui aurait éliminé ce rapport au récit. Nous sommes là dans le mixte qui est entre le récit pur et le discours théologique an-historique.

B – Qu'en résulte-t-il pour la constitution même du discours ?

D'abord, l'exégète va travailler au niveau de très grandes unités (à cet égard, il procède à l'inverse du sémiologue qui va partir de bas en haut) telles que celles qui sont résumées, concentrées dans la confession de foi que nous lisons dans le *Deut.* 26,4-11 (ce que von Rad appelle l'antique *Credo*) « mon père était un Araméen errant... ». Nous avons là ce que les linguistes appelleront une grande séquence qui va depuis la descente en Égypte de l'ancêtre en passant par la sortie d'Égypte, le désert, l'occupation et le don de la terre. Et tout le travail de l'exégète, c'est de reconnaître cette grande unité pour voir tout ce /60/ qu'elle gouverne, puisque, en effet, elle couvre non seulement le *Pentateuque*, mais ce qu'on appelle maintenant

---

<sup>80</sup> Cf. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (3 vol.), Leipzig, Hinrichs, 1933-39 ; Stuttgart, Klotz/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957-61<sup>2</sup>.

<sup>81</sup> Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Bd 1 : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser, München, 1957. Traduction française : Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*. Vol. 1 : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1963.

l'*Hexateuque*, cinq livres de la *Genèse* au *Deutéronome* et le livre de *Josué*<sup>bj</sup>. Ce qui est en dehors, ce sont deux autres grands ensembles qui tournent, l'un autour du trône de David, le grand ensemble deutéronomiste<sup>bk</sup>, depuis l'institution des chefs charismatiques jusqu'à l'Exil, et l'autre post-exilique dominé par l'auteur des *Chroniques*, et qui tourne autour du Second Temple et la restauration du culte sur la base d'un legs de David non réalisé jusque-là. Je ne considérerai aujourd'hui que le problème posé par ce grand sous-ensemble de la Bible, par l'unité de l'*Hexateuque*, sans me poser le problème de l'unité des trois sous-ensembles<sup>bl</sup>.

Aux yeux de von Rad, une chose ne doit pas rentrer du tout dans cette constitution, c'est ce qu'il appelle la prophétie qui, selon lui, est un autre type de discours qui ne consistera pas à raconter une histoire, mais à innover une histoire, à introduire de l'histoire. Par conséquent, tout l'*Ancien Testament* pourra être conçu comme la rencontre de deux grands discours, un qui est dans le récit, et qui le traverse, un autre qui annonce du nouveau, pose la novation, tandis que l'autre constitue une mémoire. Pour l'exégète, l'unité ainsi découpée que nous avons trouvée en quelque sorte cernée par cette confession de foi de l'antique *Credo*, il s'agit de comprendre cette unité de sens qui n'est pas à chercher dans les récits de toute origine, mais bien dans le principe unificateur qui a présidé au dernier travail rédactionnel. C'est cela le progrès par rapport à l'école historique du XIX<sup>e</sup> qui se demandait : d'où vient ce texte ? Problème d'histoire, problèmes littéraires... Mais là, nous sommes bien en face d'un problème de structure du sens ; c'est pourquoi il va y avoir une confrontation possible avec le structuralisme. Cette exégèse est déjà structurale ou structurale puisqu'elle ne demande pas d'où vient un récit, mais pourquoi est-il là, et comment s'agence-t-il par rapport aux autres récits, comment<sup>bl</sup> fait-il sens avec les autres récits.

Ce principe unificateur est justement lié à la confession fondamentale, à savoir que c'est Israël tout entier qui raconte sa propre histoire : unité par la confession d'une communauté, unité kérygmaticque. C'est Israël peuple de Dieu qui agit comme une unité et avec qui Dieu traite comme avec une unité.

C'est ce que le récit reçoit : la charge de déclarer. La fonction du récit, c'est de témoigner en quelque sorte de cette unité de sens, car hors de ces lieux, les récits se disjoignent sans aucun centre unique. En même temps, inversement, on peut dire que le récit est sa façon de déclarer cette unité existentielle. Le lien lui-même n'est signifié que par l'agrégation des récits, par l'arrangement lui-même. Le discours théologique reste le discours indirect obtenu par l'unification des traditions dans la Tradition d'Israël. Faire une unique tradition avec des traditions, c'est ainsi qu'Israël se constitue. Ce lien est lui-même si puissant qu'il a créé un espace de gravitation, à savoir la constitution de la tradition d'Israël, qui lui a permis de fixer dans sa mouvance des choses tout à fait disparates qui vont être comme englobées dans cet

---

<sup>bj</sup> 1969 : cinq livres du Deutéronome et le livre des Juges.

<sup>bk</sup> 1969 : deutéronomique.

<sup>bl</sup> 1969 : par ce grand sous-ensemble de la Bible, sans me poser le problème de l'unité des trois sous-ensembles, de l'unité de l'*Hexateuque*.

<sup>bl</sup> 1969 : continent.

espace de gravitation : d'une part, des récits qui n'appartiennent pas à cette séquence, récit des origines (c'est là que nous rencontrons le problème du mythe qui a un tout autre sens qu'ailleurs parce que ce n'est pas le mythe qui explique le récit mais c'est au contraire le récit qui absorbe le mythe, qui a permis d'introduire des mythes d'autres origines dans /62/ cette espèce d'espace du récit, et d'autre part, ce grand récit a fixé dans ses grosses mailles toutes sortes de matériaux disparates concernant les lois, l'institution des offices et des rites, toute l'histoire moralisée de l'obéissance et de la rébellion des hommes. Par conséquent, à cette espèce de grande extrapolation vers le mythe des origines répondent toutes les interpolations des lois et des instructions éthiques, politiques et culturelles, le tout étant pris dans le schème du grand récit comme une grande parenthèse éthico-culturelle à l'intérieur même du récit.

Nous allons examiner successivement :

- 1) la grande séquence, constituée par le récit et soutenue par la confession : « Mon père était un Araméen... » ;
- 2) les extensions vers le mythe ; et alors, nous pourrions reprendre à nouveaux frais le problème du mythe
- 3) l'intercalation des matériaux non narratifs.

#### 1) *Le grand récit de l'Hexateuque*

Nous délestons le grand récit de ses prolongements vers la préhistoire d'une part, et de ses enclaves non narratives d'autre part ; nous avons en somme une sorte de figure agrandie de la confession de foi : « Mon père était Araméen... », « Dieu nous fait sortir d'Égypte... », « Il nous a donné ce pays » ...

Nous apercevons tout de suite l'homologie, la correspondance entre un argument et le grand récit qui lui est semblable mais beaucoup plus vaste. Le problème de l'exégète, ici, ce n'est pas sûr que l'on puisse en rendre compte tout à fait en termes de sémiologie contemporaine ; mais son problème est de comprendre comment les narrateurs (Yahviste, Élohiste, *Deutéronome*, ou *Code Sacerdotal*) ont scandé la narration et comment celle-ci a été en somme périodisée. C'est ainsi que l'exégète est amené à interpréter le rôle dans la narration d'un thème qui a été souvent traité abstraitement comme un *θεολογουμενον*, comme un thème théologique étranger au récit, à savoir le thème de l'alliance ou le thème des alliances. En effet, il existe plusieurs théologies de l'*Ancien Testament*, catholiques ou protestantes ou juives, qui ont adopté ce plan-là :

- d'abord une théorie de l'alliance ;
- puis on essaie de placer les membres de l'alliance : Dieu, l'homme, le peuple, etc. Ce sont des possibilités de réécrire. Mais en faisant de l'alliance la grande enveloppe, on fait une construction théologique déjà de type grec, parce qu'on cherche quel est en quelque sorte le Logos hébraïque qui ressemblerait le plus au Logos grec : on fait une construction théologique.



Notre exégète s'est posé le problème inverse : si réellement la théologie des Hébreux a consisté à écrire la Tradition, comment alors l'alliance est-elle un moyen d'organiser la Tradition ? À ce moment-là, l'alliance n'est plus l'enveloppe, mais c'est le récit. Par là, il y a encore une confrontation possible avec le sémiologue ; en effet, c'est par le moyen des alliances qu'une certaine cohérence est aperçue dans la confession de foi et comment du même coup la masse énorme des matériaux reçus de la Tradition va s'organiser. Il suffit de penser /63/ simplement que, dans la *Bible de Jérusalem*, jusqu'au *Livre de Josué* nous avons 650 pages couvertes par ce récit de dix lignes. C'est donc le rapport de l'argument bref et de l'énorme masse qui est ici notre problème. L'alliance va servir de principe de différenciation et d'articulation à l'intérieur de cette énorme masse. En effet, les alliances sont, dans la théologie de l'*Ancien Testament*, les actes rédempteurs et racontés comme des initiatives de Dieu et même dans la tradition du Yahviste et de l'Élohiste comme des initiatives unilatérales. En racontant les alliances, celle d'Abraham et celle de Moïse, le grand récit reçoit ses articulations. Ce qui va faire le suspense dans le récit, c'est que la promesse de la terre est placée à l'origine du récit pour en créer la tension, et c'est cette tension qui ne sera saturée que par le livre de Josué. L'histoire d'Abraham est repensée à partir de l'alliance (Gn 15,17-21). Sans doute, l'exégète historien pense qu'il y avait peut-être l'idée d'une promesse qui avait un caractère d'immanence pour les adorateurs du Dieu ancestral qui n'était pas encore Yahvé ; mais, en devenant la promesse faite à Israël tout entier et en se distendant jusqu'à la terre promise que seul Josué eut le bonheur de fouler, la promesse de la terre à Abraham devient l'arche colossale jetée entre le début et la fin, entre la promesse à Abraham et l'accomplissement à Josué. Cette promesse elle-même s'articule puisqu'on voit le document sacerdotal la détailler en trois promesses :

- devenir un peuple ;
- entrer dans une relation élective avec Dieu ;
- recevoir la terre.

La première sera remplie en Égypte ; c'est ce que dit le récit : « Et ils devinrent un peuple ». L'entrée avec Dieu dans une relation élective sera réalisée au Sinaï : « Je serai ton Dieu et tu seras mon peuple ». Recevoir la terre, avec Josué ; ainsi la théologie de l'alliance va assurer la distribution des alliances dans la masse des traditions, et sous cette triple arche de la prophétie et de l'accomplissement.

Le grand récit sera alors l'histoire du devenir-peuple-d'Israël (première promesse) de l'aventure de sa marche avec Dieu (deuxième promesse) jusqu'à son ancrage dans une terre où il trouve son repos selon un récit hymnique : celui de Josué qui termine quelque chose (troisième promesse). Voilà donc le principe méthodologique de l'exégèse actuelle de l'Ancien Testament : l'unité de son objet réside dans une manière de raconter cette histoire, de l'enchaîner, et l'instruction et la connexion du récit se retrouvent. C'est ce qui fait le problème, et dont nous aurons à comprendre le débat avec le linguiste. C'est que nous sommes en face d'un phénomène à double face, *narratif* par cette espèce d'accolement bout à bout de traditions innombrables, et *kérygmatisque*, par cette espèce de profession de foi centrale de la théologie de l'alliance qui arme (donne son armature) le récit.

Or ce phénomène à double face se retrouve si l'on passe à de plus petites unités que celles du grand récit, par exemple si l'on passe à une séquence moyenne : la délivrance d'Égypte qui est le pivot de la confession de *Dt.* 26 : « Dieu a délivré son peuple d'Égypte... ». J'indique ici un rapport possible avec ce que disent les sémiologues ; ils font remarquer que la possibilité de nommer un épisode en lui donnant son unité est une sorte d'activité métalinguistique, mais qui est dans le récit même ; en quelque sorte, le récit se code /64/ lui-même en appelant « sortie d'Égypte » un ensemble d'actions qui va pouvoir être détaillé aussi bien que ramassé dans une sorte d'ellipse de la confession. En effet, dans la rédaction finale telle que nous l'avons, cet unique acte de délivrance est articulé en plusieurs longues séquences<sup>bm</sup> telles que le miracle de la Mer Rouge, la révélation du Nom au mont Horeb, la révélation au Sinaï avec l'énorme masse de documents légaux, la marche de 40 années au désert. Par conséquent, la même action va pouvoir être célébrée dans une seule phrase hymnique ou déployée dans une chaîne narrative. Par exemple, le miracle de la Mer Rouge lui-même va être dans sa forme la plus épique, *Ex* 14, une chaîne de miracles. Il est tout à fait essentiel à ce genre de récit qu'il soit capable à la fois d'expansion narrative et de resserrement théologique.

Or, de quelle façon l'*Ancien Testament* a-t-il resserré la signification ? Ce sera non pas un sens formel de code, mais un propos kérygmatic (ce que ne pourra pas absorber un linguiste) qui va unifier le récitatif, à savoir le rachat : Dieu s'est acquis un peuple, s'est racheté un peuple. Par conséquent, c'est cette unité de propos kérygmatic qui va permettre au récitatif d'être long ou court, et donc de tolérer des variantes discordantes au plan du récit. Les historiens savent qu'il existe plusieurs récits du miracle de la Mer Rouge. Le récitatif ici est le support d'un aveu fondamental : « l a racheté son peuple ». Ce peut être dit en une phrase comme ce peut être raconté en 20 lignes. Bien plus, le même noyau kérygmatic et narratif va pouvoir se prêter à toutes sortes d'enrichissement, y compris du côté du mythe des origines : Mer Rouge = mer vaincue. Or la mer, c'est le thème mythique de tout le Moyen-Orient comme étant l'ennemi, le dragon primordial. Ici, il s'est fait une sorte de connexion entre la création et la rédemption : la rédemption dans l'histoire est égale à la création de l'histoire. On est donc en face d'un acte qui permet à la fois plusieurs récits et plusieurs significations théologiques par ces espèces d'allusions théologiques successives autour d'un acte. Le seul lien étant l'unité d'initiative de Dieu énoncé dans la phrase, c'est une phrase qui fait l'unité : « Il a délivré son peuple d'Égypte » ; donc unité plurale quant aux événements et unité plurale quant au sens.

On trouverait la même construction à la fois narrative et kérygmatic dans les récits de la marche au désert : « *Il nous* a conduits... » ; un seul acte et plusieurs événements, un seul acte et plusieurs significations. Israël ne cessera jamais de réfléchir sur la signification du désert. Il y a plusieurs théologies du désert :

- a) une théologie *optimiste* ; c'est le temps des fiançailles, de la proximité avec Dieu. La manne : Dieu donne jour après jour. L'élément est en quelque sorte

---

<sup>bm</sup> 1969 : séances.

dévoré par sa signification théologique où la manne devient très spiritualisée. Dieu soutient au jour le jour l'homme dans la détresse ; alors la manne ce n'est plus cette réalité quasiment physique ;

b) une théologie *pessimiste*, où Israël a toujours été rebelle : Ézéchiel, plusieurs psaumes...

Un nœud d'actes va pouvoir rassembler de nombreux faits ou supporter plusieurs significations et interprétations ; l'importance à cet égard de *Ex 33*, qui va très loin pour les théologies actuelles et les théologies de la mort de Dieu, parce qu'il y en a une qui est possible à partir du désert : /65/ lorsque, après le veau d'or, Dieu ne sera plus jamais présent, mais il sera remplacé par un substitut, soit la colonne, soit le masque, soit l'arche...

« Pour moi, je ne vous accompagnerai pas, car vous êtes un peuple à la nuque raide, pour n'avoir pas à vous exterminer en chemin. »<sup>82</sup> Voir Dieu, c'est mourir ; la présence de Dieu serait la mort. C'est par miséricorde que nous avons l'absence de Dieu ; la médiation préserve le rapport dans l'absence. Au désert, les hommes portent le deuil de Dieu... (« Je ferai passer devant toi toute ma splendeur... tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie »<sup>83</sup>). La narration est un support de pensée théologique ; celle-ci est toujours accrochée à la narration : le désert, la traversée du désert, les 40 ans ; il y a une chronologie qui supporte la signification théologique.

La grande séquence peut donc rassembler des faits et supporter de la théologie tout en restant récitative et narrative.

## 2) *L'extension vers le mythe*

Cette grande structure du récit, de la descente en Égypte jusqu'à l'entrée en Canaan a donc constitué une sorte d'espace du récit, mais qui est susceptible d'une part d'extensions et d'autre part d'intercalations. C'est probablement même un élément fondamental du récit (par rapport à un poème qui est ce qu'il est, un point c'est tout). Le récit peut être dilaté ou resserré. C'est cette dilatation que je voudrais considérer. Le mythe paraît bien être une structure très différente, puisque c'est un concept des origines ; par conséquent, il comporte un certain a-chronisme, une suspension du temps, un raccord avec le temps d'avant le temps, tandis que le récit a une chronologie. Que cette chronologie soit fantastique ou pas, ce n'est pas notre problème ; c'est de savoir si la chronologie appartient au récit. Or le récit a une chronologie interne. On pourrait dire que la vision théologique des Hébreux basée sur le récit de leurs propres traditions a eu cette force d'attraction de pouvoir assumer des structures mythiques en les historicisant, en les adaptant à une structure historique.

---

<sup>82</sup> Ex 33,3.

<sup>83</sup> Ex 33,19s.

Comment le mythe a-t-il pu être assumé ? Israël a trouvé le lien entre les mythes de création et l'histoire du salut, et par conséquent a pu récrire les mythes de création dans l'horizon de l'histoire du salut. La grande trouvaille : Israël découvre la création elle-même comme un événement de salut ; et par là, il peut assumer les mythes de création. Il *avait une théologie de l'histoire et non du cosmos* ; son problème n'était pas du tout celui de l'origine du monde, mais de la marche avec Dieu. Certains exégètes disent même qu'il faudrait comprendre la création comme l'étiologie, l'origine d'Israël, cf. *Dt 32,8* : la naissance d'Israël devient un moment de la création. /66/

### 3) *Intercalation de matériaux non narratifs*

La forme du récit a ceci de remarquable qu'elle peut donc se contracter jusqu'à une phrase, mais qu'elle peut aussi se dilater jusqu'à réserver de grands espaces intercalaires. C'est là-dessus qu'ont joué les rédacteurs, non seulement pour laisser parler des documents narratifs vaguement apparentés, constituant comme des espèces de grandes pauses (ces catalogues comme les appelle R. Barthes par opposé au noyau), mais surtout pour *interpoler*<sup>bn</sup> les arguments non narratifs sans briser néanmoins le fil narratif, par une sorte d'historicisation générale de tous les matériaux.

Des exemples :

a) la révélation du Nom, Ex 3 ; le narrateur a placé le problème théologique « quel est le Nom de notre Dieu ? » Cet enseignement théologique est rendu narratif dans cette aimable<sup>bo</sup> théophanie du Buisson ardent ; cf. toute la préparation très narrative qui précède cette révélation du Nom. « Moïse dit alors à Dieu : “Je vais trouver les enfants d'Israël puis je leur dis : le Dieu de vos Pères m'a envoyé vers vous ; mais s'ils me demandent quel est son Nom, que leur répondrai-je ?” Dieu dit alors à Moïse : “Je suis celui qui Suis”, »<sup>84</sup> Très bon exemple d'intercalation de quelque chose qui est très peu narratif, comme la réflexion théologique sur le nom de Dieu, pour montrer la puissance de l'élément narratif et son double effet sur le contenu théologique lui-même. D'abord, il semble que le « Je suis qui Je suis » ne doive pas être interprété à la grecque, comme un énoncé ontologique sur l'être, sur le rapport entre l'être et le temps, comme si c'était un étant qui était l'être, mais bien comme une signification elle-même historique : « Je suis qui je suis » affirme l'existence plénière de Dieu, sinon encore son être absolu tel que les philosophes et théologiens le définirent. Pour Israël, ce nom, qui oppose Yahvé au néant des autres dieux, évoque toute la geste divine de la délivrance du peuple avec les attributs qu'elle met en jeu<sup>85</sup>.

---

<sup>bn</sup> 1969 : interpellier.

<sup>bo</sup> Texte corrompu ?

<sup>84</sup> Ex 3,13s.

<sup>85</sup> Cf. *Bible de Jérusalem*, note à Ex 3,15 (texte à compléter) (PR).

Nous avons un autre impact du récit sur la théologie : le temps des ancêtres et le temps d'Israël sont ainsi reliés par la révélation du Nom, puisque ce nom est nouveau, mais en même temps il assure la tradition. C'est en effet une révélation (avant vous ne saviez pas que je suis Yahvé), mais Yahvé que je suis, c'était le dieu des ancêtres, cf. *Ex* 3,6.15.16. Le Dieu des ancêtres est incorporé dans le récitatif qui nous conduit à Josué ; et inversement, c'est le Yahvé de cette grande geste qui est le même Dieu des ancêtres.

b) le Sinäi, *Ex* 19 à *Nb* 10. Nulle part une masse aussi énorme quantitativement et aussi diverse par l'origine sans doute, et aussi disparate quant à la nature des documents ; énorme élément non narratif : les lois intercalées dans la narration, mais reliées à un événement un lieu, le Sinäi ; un seul acteur, Moïse, le tout replacé dans la tradition des errances au désert.

C'est donc cette espèce d'unité supérieure du récit comme tension entre la promesse et l'accomplissement qui va permettre cet accueil si libéral de matériaux si nombreux, si différents et par une sorte de sur-événement qui suture dans l'unique chaîne du récit tout ce qui est susceptible d'être raconté, ce qui<sup>bp</sup>, en même temps, doit être pensé, vécu par l'action. Tout cela est pris dans le grand récit. /67/

## **2<sup>e</sup> partie : Points d'impact possibles de l'analyse structurale sur l'exégèse**

Esquisses des questions et des problèmes qui se posent à partir de là par la confrontation d'une telle exégèse, qui unit le récit au kérygme, avec la méthode structurale. Je prendrai comme guide l'article de R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », dans *Communications* 8 (1966), qui est une sorte de traité de la méthode<sup>86</sup>.

### *Les grandes hypothèses qui règlent cette analyse structurale*

1) Tous les auteurs qui se rattachent à l'analyse structurale du récit, commencée surtout par les formalistes russes de l'école de Propp et appliquée au folklore russe, soulignent la nécessité de construire un modèle de description. Toutes les unités qui sont au-dessus de la phrase doivent être composées selon les mêmes lois que les unités qui sont au-dessous de la phrase ; c'est cela la grande hypothèse fondamentale de toute analyse structurale : il y a une homologie entre les grandes unités au-dessus de la phrase qui sont les complexes de phrases, et puis les éléments qui sont au-dessous de la phrase, où la phrase est le tournant entre les unités infra et les unités supra.

2) La deuxième hypothèse de travail (plus libérale) : il y a deux sortes d'opération en jeu dans la combinaison et non pas une : d'une part des opérations de distribution, de segmentation ; on peut les diviser en unités et les classer ; et d'autre part des opérations d'intégration, ce qui permet de distinguer, en adoptant le langage du linguiste Benveniste, entre la forme et le sens, la forme étant relative à la possibilité

---

<sup>bp</sup> 1969 : de ce qui.

<sup>86</sup> Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications* (1966), p. 1-27.

de segmenter, de distribuer, et le sens à la capacité d'intégrer. Le mot « sens » ne veut pas dire qu'il y a une signification en dehors de ce que l'on dit : le sens est absolument immanent, il représente le pouvoir d'intégrer des unités dans des sous-unités. Todorov le dit peut-être plus fortement que R. Barthes : le sens d'un élément de l'œuvre, c'est la possibilité d'entrer en corrélation avec d'autres éléments de cette œuvre, et avec l'œuvre tout entière<sup>87</sup>. Ou encore : l'œuvre a deux aspects : l'un consiste dans la possibilité de distribuer ses éléments, l'autre de les intégrer à une forme, à un sens. Du même coup, la question du sens de l'œuvre n'a pas de sens, ou bien elle a un sens par rapport à d'autres œuvres. Ce sera donc à l'intérieur de la clôture du récit que le jeu de la forme et du sens va se déployer. Ce sont essentiellement les opérations d'intégration qui font actuellement l'objet de l'analyse structurale des récits.

Avec la notion d'intégration vient une autre notion, celle de niveaux ; comprendre un récit, ce n'est pas simplement suivre son dévidement dans la succession du récit, mais discerner les axes verticaux selon lesquels se répartissent les niveaux : l'unité « promesse », par exemple, n'est pas au même niveau que l'unité « passage de la Mer Rouge ». Nous avons là des unités qui n'ont pas le même pouvoir intégratif.

Aussi, toutes les recherches des Français ici ont été de trouver la juste distribution des niveaux. Barthes propose de distinguer trois niveaux qui ne seront pas simplement des longueurs de séquences mais des niveaux d'opérations différentes :  
/68/

- 1) niveau des fonctions ;
- 2) niveau des actions ;
- 3) niveau de la narration ou du discours.

1) C'est évidemment le niveau des petites unités, mais on les appelle fonctions parce que tout leur sens consiste à contribuer au sens des unités plus grandes et c'est cette contribution au sens qui constitue la fonction. Le mot « fonction » vient de relation de dépendance mutuelle, ou unilatérale ou nécessaire ou contingente (cf. le tableau des fonctions de Hjelmslev<sup>88</sup>). Un terme est fonction de l'autre. L'introduction de la notion suppose que, dans le récit, tout signifie, parce qu'il n'y a pas d'unités perdues ; c'est la différence avec la vie : dans la vie, il y a des choses qui ne contribuent pas à faire un sens, tandis que celui qui raconte un récit a constitué un ensemble signifiant où tout compte. Le bon récit, c'est celui où rien n'est perdu, où rien n'est de trop. La fonction, c'est ce que veut un fragment par rapport au tout ; son discernement ne coïncide pas toujours avec des unités psychologiques tels que des conduites, des sentiments, ou des unités de comportement tels que les décrirait un psychologue behavioriste. Ce sont véritablement des éléments du discours, c'est-à-dire qu'il faut que ce soient des fonctions du discours, et non pas transposées de la psychologie ou du comportement.

Toute la tâche du descripteur, ici, va être de retrouver des petites unités en deçà desquelles nous n'aurions plus des éléments du récit, mais des phrases

---

<sup>87</sup> Cf. Tzvetan Todorov, « Les catégories du récit littéraire », *Communications* 8 (1966), p. 125-151, ici p. xxx.

<sup>88</sup> Louis Hjelmslev, xxxxx

psychologiques. Ces unités sont de nature différente car il y en a quelques-unes qui forment véritablement l'armature, c'est-à-dire que ce sont des actions telles qu'elles inaugurent des incertitudes ou concluent des incertitudes. Ce seront des points d'aiguillage du récit tels que, si l'on change ces éléments-là, toute la suite est différente, tandis qu'il y a d'autres unités narratives qui remplissent seulement un espace narratif, donc qui ont une fonction à la limite parasitaire. Ce sont celles-là qui sont le plus chronologiques, puisqu'elles n'appartiennent pas à la logique de l'action, mais à la succession des événements. Par conséquent, chercher la logique de l'action, c'est discerner les fonctions-noyau, ou cardinales, les autres étant très souvent des fonctions de remplissage et de repos, mais qui ont peut-être un intérêt pour une autre raison, parce qu'elles entretiennent la tension sémantique du récit, en nous disant toujours : « Je vous dis cela, mais il va y avoir du sens... ou il y a eu du sens ». Du même coup, maintenir le contact avec l'auditeur parce que dans les temps forts du récit, c'est le récit qui parle tout seul, tandis que par ses points d'alanguissement, ou même ses points de repos, on entretient le discours, ce que Jakobson appelle la fonction phatique<sup>89</sup>, le fait qu'on parle : « ... allo... allo... ». Je ne vous dis rien mais j'établis un contact. Si l'on supprime le noyau, on supprime l'histoire<sup>90</sup>, tandis que si l'on supprime ces temps faibles de remplissage, on supprime le discours, c'est-à-dire le fait que quelqu'un parle à quelqu'un.

Nous avons encore d'autres espèces de fonctions outre ces deux-là. Il y en a certaines qui ont une valeur d'indices pour les unités supérieures, comme par exemple tout ce qui va maintenir l'identité d'un caractère : quand on donne l'âge d'un personnage, cela ne va pas jouer dans le récit, mais cela va informer la totalité et authentifier la réalité du référent. Toute l'entreprise, à partir de là, a consisté à /69/ trouver comment ces unités s'enchaînent, selon quelle grammaire. Et l'essentiel porte évidemment sur l'enchaînement des noyaux, puisque c'est lui qui assure la continuité structurale.

C'est ici que le linguiste introduit une hypothèse qui va en sens inverse de ce qu'essaie de faire l'exégète, car celui-ci actuellement essaie d'historiciser le plus possible la théologie en disant : ce ne sont pas des attributs abstraits sur Dieu qu'on nous raconte dans l'Ancien Testament, mais c'est vraiment une action de Dieu avec les hommes, et toute la théologie est contenue dans ce rapport d'action. Or le linguiste lui, au contraire, essaie le plus possible de déchronologiser le récit, et, certainement sous la pression de l'ethnologie et de l'anthropologie de Lévi-Strauss, de retrouver ce qu'il y a de plus a-temporel dans les structures du récit. Greimas va même jusqu'à dire que la tâche de l'analyse structurale est de rendre compte de l'illusion chronologique du récit en faisant du temps lui-même une fonction en quelque sorte ; c'est à la logique narrative, dit-il, de rendre compte du temps narratif<sup>90</sup>. Ce qui est important ici, c'est l'idée d'une logique narrative qui dominerait

---

<sup>89</sup> Roman Jakobson, « Linguistique et poétique », in : id., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, 2003<sup>2</sup>, p. 209-248, ici p. 217.

<sup>90</sup> 1969 : supprime à l'histoire.

<sup>90</sup> Algirdas Julien Greimas, « Éléments pour une théorie de l'interprétation des récits mythique », *Communications* 8 (1966), p. 28-59, ici p. xx.

le temps narratif, le temps-réalité étant du côté de la vie du monde, mais pas du récit. Les linguistes, que ce soit Greimas, Todorov, etc., tentent cette logique dans des directions différentes, les uns essayant une sorte de combinatoire, à partir de quelques unités dramatiques, tel que promettre, trahir, etc., d'établir une sorte de lexique d'actions fondamentales qui pourraient entrer dans des combinaisons différentes ; d'autres proposent plutôt de suivre les suggestions de la grammaire, en montrant que cette logique de l'action est déjà dessinée dans notre grammaire puisque nous avons des verbes transitifs, intransitifs, des fonctions de temps, de complément ; par conséquent, il y a des paradigmes d'action dans les modèles grammaticaux. On aurait là un modèle beaucoup plus linguistique<sup>91</sup>. Voilà donc un premier problème lié à cette notion des fonctions : la logique des fonctions.

Un autre problème est celui de la dénomination des unités. Une séquence est une **série**<sup>br</sup> d'actions décisives, d'actions qui créent des alternatives, une chaîne de noyaux d'actions ; et nous pouvons dire qu'une séquence commence lorsque l'un de ses termes n'a point d'antécédent solidaire collaborant au même sens, et qu'elle se ferme lorsqu'un autre de ses termes n'a pas de conséquent. On peut considérer qu'un récit est formé de séquences courtes, moyennes, longues qui s'emboîtent ; nous avons là une logique d'emboîtement, Nous maîtrisons ces séquences si nous les nommons. Il y a toute une opération de dénomination : nous nommons la fraude, la trahison... Cela représente des actions que nous pouvons énumérer et décomposer. Là, nous pouvons comparer ce travail de dénomination à une activité de métalangage (activité de métalangage : toutes les fois qu'au lieu de parler des choses par le moyen du langage, nous parlons du langage lui-même, langage sur le langage). Nous pouvons dire que c'est du langage sur de l'action lorsque nous codons les unités du récit en les nommant : passage de la Mer Rouge... ; mots du code qui recouvrent des grandes unités. Une grande partie de notre langage ne consiste pas seulement à donner des noms aux choses, mais aussi à donner des dénominations à des segments d'action. De même qu'il y a toute une possibilité de faire entrer dans des classes, des genres, des espèces les choses : plantes, animaux..., nous avons dans notre langage aussi toute une hiérarchie des emboîtements des actions. Nous avons des /70/ mots qui couvrent des grandes unités et des mots qui couvrent des fragments d'action, donc qui sont des dénominations de procès et qui descendent aussi bas qu'il y a de bifurcations dans l'action, par conséquent autant qu'il y a de moments de risques dans l'action, et qui font de chaque séquence une unité logique menacée (Barthes)<sup>92</sup>, puisqu'elle peut tourner autrement. Ainsi, il y a tout un langage qui nous aide dans cette logique des fonctions, et qui porte sur la hiérarchie des procès d'action.

Exemple : le mot « rencontre », mot qui va désigner une grande séquence, mais sous laquelle on pourra subsumer des sous-séquences telles que l'approche, l'interpellation, la salutation, etc. ; mais l'approche, à son tour, sera une séquence d'action plus fine, etc. Comprendre le récit, c'est saisir dans cette suite linéaire des

---

<sup>91</sup> La première position est celle de Greimas, la seconde celle de Todorov.

<sup>br</sup> 1969 : sorte.

<sup>92</sup> R. Barthes, art. cit., p. xx.



véritables contrepoints : structure figée (Barthes)<sup>93</sup>. Quand j'entends un récit, certainement que mon attention oscille.

2) niveau des actions. Dans les fonctions, nous avons considéré simplement des segments pragmatiques : promettre, rencontrer... Avec l'action, nous avons un rapport d'un nouveau genre qui est le rapport au personnage puisque l'action est l'action d'un personnage. Parler du niveau des actions, c'est poser le statut du personnage dans le récit. La tentative des structuralistes, ici, est de considérer le personnage non pas dans sa substance psychologique, existence propre, mais comme contributeur au récit, comme un agent, un acteur, un actant défini uniquement par son mode de participation à l'action, et par conséquent, par les prédicats de l'action, ou comme dit Greimas, par les axes sémantiques de la phrase et du récit : comme sujet de..., comme objet..., comme celui qui...<sup>94</sup> Toute la tendance des formalistes sera d'essayer le plus possible de répartir ces rôles dans quelques rôles basiques et si possible par couples d'opposés : donateur-destinataire, celui qui promet — celui qui reçoit la promesse.

Dans la définition du personnage, nous aurons « celui qui » ou « celui à qui » ou « celui par qui », on peut dire des héros de la séquence. Tenir très ferme que le personnage de la séquence est important et constitué par son rôle dans l'action. Il y a une hiérarchie des actions, mais aussi une hiérarchie des actants, et cela permet de tirer au clair bien des problèmes que nous avons soulevé tout à l'heure, en particulier la place d'Israël dans tous ces récits, parce que Israël est comme l'actant de la grande séquence, promesse-remplissement. Nous avons des actants moins importants, mais de presque aussi grande amplitude, comme Moïse, puisqu'il est celui qui guide le peuple, celui qui reçoit la révélation ; il est défini par son rôle dans des séquences plus ou moins grandes. De même, Abraham, Adam... De même qu'il y a des niveaux dans les séquences, il y a des niveaux de personnages.

3) niveau de la narration (ou le discours par opposé à l'histoire). Le récit est considéré comme un mode de communication, la communication narrative. Cela constitue un niveau parce qu'on va chercher alors les signes du narrateur et le signe du lecteur dans le récit lui-même, car le narrateur est en quelque sorte codé dans le récit et par le récit, de même que l'est le lecteur en tant que le récit est adressé par le narrateur au narrataire, au destinataire<sup>bs</sup>.

Le code du narrateur : dans les documents yahvistes, Dieu est appelé Yahvé, dans les documents élohistes, Dieu est appelé Elohim. /71/ Le code du narrateur est un autre problème que le problème historique. Nous sommes dans le texte. Les signes de la narrativité autant que du narrateur sont des facteurs, des constituants du récit, comme par exemple un récit commence par : « Il était une fois... » Nous avons là un code de récitation. Mais c'est très souvent très subtilement que le récit est affiché comme récit.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. xx.

<sup>94</sup> A.J. Greimas, art. cit., p. xxx.

<sup>bs</sup> Dans le polycopié, cette phrase est corrompue : car le narrateur est en quelque sorte codé dans le récit et par le récit en tant que le récit lui est adressé par le narrateur, au narrataire, au destinataire.

Au-delà de ces trois niveaux, il n'y a plus rien qui relève de la science du sémiologue, parce que ce qu'il y a au-delà, c'est le monde qui use du récit et qui éventuellement relèvera d'une autre discipline sémiotique, s'il est possible de retrouver encore d'autres signes, par exemple dans les systèmes sociaux, économiques ou idéologiques ; mais ce ne seront plus des éléments du récit. Le récit trouve sa limite ici, dans ce qui peut encore être reconnu à la fonction du récit comme situation de récit. C'est ici que l'exégète lui s'installe, car il ne se laisse pas enfermer dans la structure du récit, mais il rapporte le récit à un acte fondamental qui est l'acte de confession de la communauté. Là est la différence fondamentale entre la science du récit et l'exégèse du récit, entre la sémiotique et l'exégèse. C'est que pour le sémiologue, le sens n'est pas autre chose que l'organisation interne du récit, tandis que pour l'exégète, elle est dans son usage par la communauté.

### *Confrontation entre le travail de l'exégète et du sémiologue structuraliste*

Je prendrai le cadre que nous proposent les sémiologues, pour voir jusqu'où on peut faire route ensemble afin de situer exactement la spécificité de l'exégèse et de l'herméneutique par rapport à l'étude structurale. C'est en faisant une longue route ensemble que l'on peut cerner le point de divergence des méthodes, des approches. Cadre : *Communications* n° 8, de 1966, où R. Barthes nous proposait comme thème de discerner dans un récit des niveaux d'organisation. Pour lui, la méthode structurale consiste dans la maîtrise de ces différents niveaux, parce que le sens du récit consiste précisément dans l'intégration de ces niveaux les uns par rapport aux autres. Nous avons retenu trois niveaux :

- 1) un niveau des fonctions : des unités de récit forment un sens en s'agréant à d'autres unités de récit ;
- 2) un niveau des actions et des personnages ;
- 3) un niveau de narration, discours tenu par le narrateur, par le moyen de ces deux espèces de niveaux.

### **A – Analyse structurale et exégèse**

Si nous reprenons toutes les analyses que nous avons faites la dernière fois, on peut dire que l'analyse structurale permet de faire plus lucidement ce que l'exégète fait d'une façon spontanée. Avant de rencontrer une opposition avec le sémiologue, nous devons rencontrer une aide. Ici, l'exégète peut améliorer considérablement sa méthode en intégrant les différents niveaux. /72/

- 1) *À un premier niveau, au plan des fonctions*

*Première application (délimitation)* : un premier thème emprunté aux sémiologues peut nous aider. Il concerne ce qu'on appelle la délimitation des séquences. Nous avons vu que le premier travail de von Rad était de distinguer dans l'Ancien Testament

plusieurs cycles de récits et de leur trouver un commencement et une fin. Nous avons découvert ainsi le premier cycle qui était la geste racontée dans la confession de foi de *Dt 26* : « Mon père était un Araméen errant... », séquence qui a une tête et une fin. Les sémiologues nous disent que ce qui fait l'unité d'une séquence, c'est lorsque l'un de ses termes<sup>bt</sup> n'a pas d'antécédent solidaire et qu'elle se ferme lorsque l'un de ses termes n'a plus de conséquent. Il se forme une sorte d'unité close, fermée. Et cette unité est fermée par une opération de second degré, qui est la dénomination de la séquence, opération en somme de métalangage. Ainsi, nous nommons la sortie d'Égypte, l'*Exode* c'est un terme de métalangage par rapport au récitatif parce qu'un très grand nombre d'épisodes sont placés sous un seul titre. Le don de la terre est une opération qui dénomme un sous-ensemble ; le désert est une séquence. Voilà un premier travail fondamental et bien éclairé par la méthode structurale : il y a une structure solidaire d'un ensemble qui peut être délimitée.

*Deuxième application (distension)* : les sémiologues insistent beaucoup sur le fait qu'un récit peut être distendu, c'est-à-dire raconté en quelques phrases ou même réduit à une seule phrase ; une phrase peut être un récit. Mais il peut être étendu à une gigantesque séquence, et c'est ce qui se passe dans notre cas puisque nous pouvons superposer comme parfaitement homogène l'hymne, la confession de foi de *Dt 26* : « Mon père était un Araméen errant... » et le faire recouvrir 750 pages de la *Bible de Jérusalem*... Le même récit peut être bref ou long ; il peut être distendu. C'est très important car c'est ce qui distingue fondamentalement le récit de la poésie ; un poème ne peut être ni abrégé ni allongé ; il y a une sorte de rigidité du poème qui a sa longueur propre, tandis que le récit peut être à longueurs variables. C'est très important parce que ce concept de distension nous permet de comprendre un troisième phénomène qui est celui de l'emboîtement des récits. Un récit est une architecture de récits. Ainsi, si nous considérons un sous-ensemble comme la délivrance d'Égypte, qui est le pivot de la confession de foi de *Dt 26* (« Dieu a délivré son peuple d'Égypte »), il est sous-structuré, sous-divisé en plusieurs sous-récits, comme le miracle de la Mer Rouge, la révélation du Nom au mont Horeb, la révélation au Sinäï, la marche au désert. Le même acte nommé par un seul mot, « sortie d'Égypte », peut être célébré dans une phrase hymnique ou déployé dans une chaîne narrative extrêmement complexe, comme *Ex 14* : passage de la Mer Rouge, etc., comme une chaîne d'épisodes. Il est ainsi essentiel à ce récit d'être capable d'expansion et de resserrement narratifs.

*Troisième application* : le phénomène d'interpolation, qui est une autre conséquence de la distension du récit. Le récit peut capter et dériver à son profit des éléments non narratifs comme par exemple des documents législatifs. Deux exemples de cette interpolation :

- 1) *Ex.3* : la révélation du nom de Yahvé. Texte à fonction théologique évidente puisqu'il s'agit de répondre à cette question : quel est le nom de votre Dieu ? Le fait d'être interpolé dans un récit, et en particulier dans le cadre du cheminement dans le désert, la forme narrative de la théophanie

---

<sup>bt</sup> 1969 : de ces termes.

(Buisson ardent), donnent au contenu théologique lui-même une signification historique. « Je suis celui qui suis » se trouve historicisé par l'actant, le vis-à-vis du récit (les deux vis-à-vis Yahvé et Israël). Nous avons non une ontologie, une méditation sur l'être, mais une présentation de celui qui chemine avec, de l'actant, du super-actant.

2) *Ex 19 – Nb 10, 1* : cas le plus remarquable de cette interpolation, tous les documents tournant autour de la révélation du Sinaï ; masse énorme de législation. Tout cela est pris dans le mouvement du récit de façon à être historicisé. Ainsi tout<sup>bu</sup> devient événementiel par la grâce du récit et relié à un événement, la théophanie, à un lieu, le Sinaï. Donc il y a là un tenon du récit qui permet d'intégrer des éléments très différents.

*Quatrième application* : un autre phénomène structural, celui de l'attraction. L'antique *Credo* commençait à l'ancêtre Araméen, celui qui est le héros de la descente en Égypte, celui qui ouvre le grand voyage. Les rédacteurs Yahvistes et Élohistes ont étendu en arrière le schéma narratif de manière à englober par extension la geste des ancêtres et les récits d'origines. Là, les structuralistes montrent très bien comment une forme peut, par récurrence, aspirer d'autres documents. Ainsi l'histoire des patriarches devient la préface du grand récit, et de même à leur tour les récits de création, la première action de cette histoire du salut. La création elle-même devient histoire comme une sorte de gigantesque préface à l'élection d'Abraham. Souplesse de la forme narrative, sa capacité d'incorporer dans ses lacunes des matériaux étrangers et aussi de se répéter par récurrence et par attraction.

## 2) *Niveau des actions*

C'est très éclairant<sup>bv</sup>. C'est là que la méthode structurale permet peut-être le mieux d'explicitier le travail de l'exégète et en somme de le faire plus consciemment et plus méthodiquement.

La réduction des personnages à leur participation à l'action, leur statut non de substances psychologiques, mais d'actants<sup>bw</sup>. Les recherches de Greimas, Todorov... sur la combinatoire des segments d'action nous permettront de mieux comprendre la structure des actions. L'hypothèse de base des structuralistes, c'est d'appliquer le principe très fécond que l'on appliquait par ailleurs en phonologie, de la réduction des inventaires : lorsque nous nous trouvons en face d'une masse considérable d'actions possibles, comment les ramener à un petit nombre d'éléments combinés exactement comme on a fait pour les sons de base du langage, les phonèmes. Avec un inventaire fini<sup>bx</sup> et des principes de dérivation, on arrive à rendre compte de l'extrême complexité des combinaisons phonologiques d'un mot. De même, si l'on pouvait trouver une sorte de dictionnaire des segments de base

---

<sup>bu</sup> 1969 : historicisé aussi tout.

<sup>bv</sup> 1969 : 2) niveau des actions = très éclairant.

<sup>bw</sup> 1969 : psychologique d'actant.

<sup>bx</sup> 1969 : l'inventaire fini.

typiques et classables, on pourrait avec des transformations réglées, appliquées à cet inventaire fini, rejoindre la diversité des actions ; entreprise non seulement légitime, mais qui donne<sup>by</sup> une sorte de lisibilité à un récit qui apparaît alors comme une sorte de pyramide où des actions se composent à partir d'actions simples par des dérivations. On doit pouvoir aboutir à une sorte de logique de l'action qui nous montrerait que l'esprit qui est en travail dans la constitution d'un récit est le même que celui qui est en travail dans les combinaisons de choses, de pensée ou de catégories. /74/

Je voudrai insister sur un bénéfice tout à fait fondamental pour l'exégèse biblique, de ce thème. Ici, c'est l'exégète qui pose le problème au structuraliste en lui demandant de chercher quelque chose. Voici

De même qu'il y a une hiérarchie des actions et des segments d'actions dans la constitution très complexe des récits, il faudrait rechercher aussi du côté des personnages et chercher quelle est la hiérarchie des personnages qui correspond à la hiérarchie des actions. Problème très considérable dans l'Ancien Testament parce que, précisément, nous avons un problème posé par des acteurs qui ne sont pas du tout sur le même plan, mais des acteurs hiérarchisés : Abraham, Isaac, Jacob... Israël, et puis Yahvé... La méthode structurale qui nous apprend à combiner des niveaux, des emboîtements de récits, doit nous permettre probablement aussi de débrouiller ce problème que l'on pourrait appeler l'emboîtement des actants, des personnages, des auteurs de la geste. En effet, si l'on compare ce problème posé en terme structural avec le problème posé par von Rad concernant le statut d'Israël dans l'*Hexateuque*, le grand travail rédactionnel de l'*Hexateuque* a consisté à faire d'Israël l'unique acteur, comme si c'était à lui tout entier que tout était arrivé ; en effet, c'est cela le grand principe théologique d'unification de l'*Hexateuque* : Israël agit comme une unité, et c'est donc Israël tout entier que Yahvé traite comme une unité. Le personnage devient un peuple : « Mon père était araméen, il descendit en Égypte et il devint un peuple ». Il y a un unique actant : Israël. L'ancêtre Abraham est rattaché à Israël comme étant le père de Jacob, et ainsi de proche en proche, tous les récits de création sont comme l'étiologie : c'est Israël qui sort d'Égypte, c'est Israël qui occupe la terre de Canaan...

Nous aurons à comprendre ce que signifie théologiquement le fait qu'il y ait un unique acteur. Israël est constitué en héros unique de la geste, et c'est par là que les traditions de tribus de bédouins deviennent la tradition d'Israël. D'où le problème qui serait structural de replacer tous les actants par rapport à cet actant de référence, objet de la promesse et de l'accomplissement.

Ainsi, le problème de Moïse pourrait et a été renouvelé par l'application spontanée, non réfléchie de la méthode structurale ; il y a deux problèmes différents :

- qui fut effectivement Moïse ? Un problème pour l'histoire effective : quand vécut-il ? Y a-t-il eu un unique personnage ou plusieurs qui ont été fusionnés en Moïse ?

---

<sup>by</sup> 1969 : elle donne.

– mais le problème de la structure du récit, c'est de comprendre Moïse par rapport au récit. Déjà l'histoire littéraire des sources a préparé cette approche, c'est-à-dire l'exégèse historisante qui a précédé cette exégèse beaucoup plus structurale, comme celle de von Rad. On voit bien que dans les textes de la source J, Moïse est tout passif ; c'est Dieu qui fait tout ; Moïse = l'exécutant. Dans la source E, il a l'autorité, symbolisée par le fait qu'il porte le bâton, symbole de puissance et autorité. Dans la source P, il est le porte-parole de son peuple ; c'est déjà un chef religieux. Il y a donc une constitution du personnage de Moïse qui est une constitution DANS le récit.

Le structuralisme ici aide considérablement la réflexion théologique en la débarrassant de faux problèmes ; car le problème pour la compréhension théologique /75/ n'est pas de savoir qui fut historiquement Moïse, mais que signifie Moïse dans le récit, et qu'est-ce qui m'est dit par le rôle qu'il tient dans le récit. En décollant les problèmes de récits des problèmes d'histoire effective, nous nous sommes peut-être rapprochés de l'enseignement véritable et de l'intention du texte, qui n'est pas de nous raconter l'histoire vraie, mais de nous raconter une histoire signifiante qui est justement celle du récit. Je ne veux pas dire par là qu'il n'est d'aucun intérêt de savoir si Moïse a existé ou non (il ne serait pas possible que le récit soit récit s'il n'était pas<sup>bz</sup> en même temps chronique), mais il faut d'abord avoir fait ce chemin-là, de voir quelle est la place d'un personnage par rapport à un récit pour tirer de cette place et de son rôle, et par conséquent comme actant, la signification du texte, ce qui nous est dit par le texte. Mais ce serait peut-être plus encore le problème de la figure de Yahvé comme actant suprême. Là, la méthode peut nous aider, en comprenant qu'il y a des niveaux non seulement d'action, mais d'acteurs, et que nous pouvons très bien comprendre qu'une action à un niveau soit menée par un seul actant, et même d'une façon unilatérale : Yahvé, et à un autre niveau que telle séquence soit centrée sur Moïse et qu'elle soit en même temps l'action d'Israël. Par-là pourrait être repris le problème de l'Alliance, noyau théologique de l'*Ancien Testament*. Là, nous avons un rapport qui est une structure d'action entre des actants : Yahvé, Israël ; elle peut<sup>ca</sup> être analysée structurellement puisque nous la voyons s'enrichir progressivement d'un rapport unilatéral où le bénéficiaire est passif (alliance avec Abraham<sup>cb</sup>) jusqu'à cette extraordinaire richesse de l'Alliance, jusqu'à<sup>cc</sup> cette relation bipolaire, à termes quasiment égaux de réciprocité, et lorsque l'Alliance se métaphorise avec l'image conjugale (Osée : thème des fiançailles au désert) ; le mal lui-même sera métaphorisé par l'idée d'adultère : « Tu as suivi le Baal etc., comme l'autre mari en quelque sorte ».

L'Alliance peut aussi être traitée structurellement du point de vue non seulement de ces contractants, mais des termes du contrat puisque l'Alliance s'articule en alliances bien situées l'une par rapport à l'autre : dans le document P, nous voyons comment devenir peuple, entrer avec Dieu dans une relation élective, recevoir en don la terre,

---

<sup>bz</sup> 1969 : s'il n'est pas.

<sup>ca</sup> 1969 ; Israël, qui peut.

<sup>cb</sup> 1969 : alliance à Abraham.

<sup>cc</sup> 1969 : qui jusqu'à.

ce sont les 3 alliances fondamentales. Or elles sont réparties chronologiquement par le récit puisque la première est remplie en Égypte : c'est là que « Mon père l'araméen devint peuple », que « Jacob devient Israël ». C'est au Sinaï qu'Israël entre avec Dieu dans une la relation électorale. C'est avec Josué que la terre est reçue. La relation d'alliance assume la distribution ces actions dans la masse des traditions : il y a une sorte d'opération de distribution de sens sous la triple arche de la Promesse et du remplissement. Par conséquent, l'application esquissée ici de la méthode structurale donne une très grande lisibilité, ne supprime pas du sens, mais fait surgir un fond de sens selon cette logique des actions. Nous voyons ainsi s'articuler le « devenir peuple d'Israël », l'ouverture de sa marche avec Yahvé, son ancrage dans une terre où il trouve le repos, selon une expression du livre de Josué. Je présume donc que les transformations de l'Alliance doivent pouvoir être traitées comme des transformations réglées à partir de formes simples et enrichir à leur tour la typologie des actions et des actants. /76/

### 3) *Au niveau de la narration proprement dite*

Nous nous approchons certainement du point où les divergences commencent entre le point de vue de l'exégète et le théoricien du récit, le théoricien structuraliste. Je voudrais montrer qu'on peut faire un bout de chemin ensemble et que ce chemin fait ensemble est lui-même considérable pour l'avance de l'intelligence du sens. En effet, l'idée fondamentale des structuralistes, c'est que le sens est immanent au récit. On peut tenir cette convention longtemps et ne pas chercher les signes du narrateur, et en général de communication narrative ailleurs que dans le récit. Le récit lui-même est un discours adressé par un narrateur à un destinataire ; c'est donc une sorte d'échange ou de don : il y a le don du récit. Et par conséquent le récit n'est pas simplement une enceinte d'action, mais c'est en même temps une relation d'échange entre celui qui donne le récit et celui qui le reçoit, qui sont eux-mêmes codés dans le récit. Cela n'a pas de quoi effaroucher l'exégète, parce que c'est ce qu'il fait. Le fait même que l'on écrive une théologie de l'*Ancien* Testament, cela veut dire précisément que l'on ne veut pas chercher les signes du narrateur, fût-il Dieu, ailleurs que dans le corpus lui-même. C'est ce que faisaient spontanément dans la période historiciste de l'exégèse ceux qui ont constitué ce qu'on appelle l'histoire littéraire des sources : qu'il y a une source J, E, etc. Ils ont cherché les **signes** du narrateur<sup>cd</sup> dans les éléments mêmes du récit, puisque le signe et la signature du narrateur, c'est précisément le choix du mot Élohim ou Yahvé. L'exégèse rencontre ce problème d'une façon encore plus spécifique si le discours est la parole adressée par le narrateur au lecteur. La présence du discours dans le récit, c'est la présence du discours théologique au récit, à savoir ce qu'ont voulu dire et signifier ces écoles de rédacteurs. On sait maintenant que ces rédacteurs ont été, au moins pour certains, formés dans les écoles prophétiques ; ils ont émis le sens de leur discours par le travail rédactionnel lui-même, par l'unification des

---

<sup>cd</sup> les sources du narrateur.

sources, par la constitution du personnage Israël comme actant principal, par la constitution du personnage Moïse comme une sorte de sous-actant par rapport à Israël, et Yahvé lui-même comme sur-actant par rapport à Israël. En somme, le contenu théologique, le *theologoumenon* comme disent les théologiens allemands, est lui-même énoncé par la structure, par cette espèce de subordination des actants les uns par rapport aux autres, Moïse, Israël, Yahvé, et par la récurrence thématique de la promesse et de son accomplissement. Nous sommes placés devant cette énigme par le travail structural lui-même, à savoir que c'est le discours théologique qui fait l'unité du récit.

On peut faire route avec le structuralisme, et c'est vrai, car nous n'avons pas d'autre ressource pour chercher la trace de ce discours que l'organisation même du récit, puisque ce discours théologique consiste, précisément à désigner Yahvé et Israël par la geste de Yahvé et les aventures d'Israël avec Yahvé. En ce sens, on peut aller assez loin en direction d'un traitement purement immanent du discours : traiter le récit lui-même comme discours puisque les théologiens hébreux se sont choisis narrateurs. La parole du narrateur est donc à chercher dans les actions mêmes des personnages et dans les relations, des unités de récit entre elles. Ainsi, on ne compromet pas la signification théologique mais on la fait ressortir plus fortement puisque la signification /77/ théologique, c'est exactement ce qui est dit par la structure du récit. On peut même aller plus loin dans ce sens, car les structuralistes nous disent qu'il faut chercher dans le récit non seulement la marque du narrateur, mais la marque de celui qui le reçoit, les signes du lecteur. Ce signe du lecteur ou du récipiendaire du récit, c'est la forme même de confession que prend le récit, puisque la forme du lecteur est le « Je », le « Nous », le « mon » : « Mon père était un Araméen errant... », « Nous souffrions beaucoup en Égypte ! ». Le « nous » de la narration est le signe du destinataire ; un récit pur, comme *Ex 14*, est dans le langage de Benveniste sans sujet (il oppose le récit et le discours ; dans le récit personne ne parle, dans le discours quelqu'un parle, quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un)<sup>95</sup>.

Lorsqu'on raconte à la troisième personne le passage de la Mer Rouge, nous avons le même contenu, mais où les signes du narrateur et du récipiendaire ont été biffés. Cela nous permet du même coup de saisir la nature de ce discours, et de montrer que<sup>ce</sup> nous n'avons pas là une dissolution de la problématique théologique, mais au contraire une meilleure façon de la poser, car qu'est-ce qu'un récit qui est en même temps une confession de foi ? (= le problème posé par l'*Ancien Testament* et le récit de l'*Hexateuque*) On pourrait dire que la confession de foi, ou profession de foi, est un discours dans lequel le narrateur et le destinataire forment un « nous ». Le « mon » de « mon père » devient le « nous » ; et en outre, c'est une forme de discours dans lequel le narrateur et le destinataire s'identifient par le moyen de l'actant du récit : c'est Israël qui donne le récit – Israël en racontant les histoires

---

<sup>95</sup> Émile Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français » (1959), in : id., *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 237-250, ainsi que « Structure des relations de personne dans le verbe » (1946), *ibid.*, p. 225-236.

<sup>ce</sup> 1969 : et de nous montrer.



d'Israël. Là, nous avons la structure de la confession, c'est-à-dire que c'est Israël qui dit « mon père ». Là, nous avons cette relation triangulaire où celui qui raconte le récit est le même que celui à qui il est. Et qu'est-ce qu'il raconte ? Il se raconte comme l'actant privilégié dans la relation d'alliance. Il y a là une structure de discours très originale où celui qui donne la narration et celui qui la reçoit s'identifient à l'actant principal. C'est cette structure qui peut être traitée structurellement, mais c'est elle qui pose tous les problèmes de sens que je voudrais maintenant poser dans la deuxième partie de cette leçon, car c'est ici que se dessine la ligne de partage entre l'approche exégétique et l'approche structurale.

## **B – Rapport de la confession et du récit dans le discours**

Le point litigieux concerne la notion de sens. Car, pour une approche structurale, le sens c'est ce qui résulte de l'arrangement des unités et ce qui règle par conséquent leur abstraction. Chez les formalistes russes (Propp surtout), on voit cette identification complète entre la notion de sens et d'intégration ; le sens est l'opérateur de l'intégration ; sens et intégration sont corrélatifs : le sens d'un récit c'est ce qui ressort de la combinaison des unités narratives, c'est l'intégration narrative elle-même. C'est vrai aussi longtemps<sup>cf</sup> que l'on se tient dans l'abstraction méthodologique qui découpe l'objet « récit » et le clôt sur lui-même. Mais le caractère d'abstraction méthodologique, et du même coup le caractère d'artefact du récit ainsi découpé, éclate dès que l'on considère la fonction du discours dans la narration, et plus précisément la fonction de confession de foi, car si le discours est dans le récit par ses signes, inversement le récit est dans le discours comme la chose échangée. Or /78/ le discours, celui qui dit quelque chose à quelqu'un, impose un autre concept de sens (ici il vaudrait mieux parler de signification) qui résulte du rapport du discours avec la situation de narration, à savoir le rassemblement d'une communauté qui célèbre sa délivrance. Bien entendu, cette situation de narration, cette action de la communauté, sa célébration, a ses signes dans le récit, mais elle est essentiellement ce qui est hors récit. Nous avons donc là un second concept de sens, qui est rencontré épisodiquement et furtivement par le sémiologue, lorsqu'il dit que le sens d'un récit, c'est son usage dans le monde.

R. Barthes dit ceci :

« Le code narratif [est] le dernier niveau que notre analyse puisse atteindre, sauf à sortir de l'objet-récit, c'est-à-dire sauf à transgresser la règle d'immanence qui la fonde. La narration ne peut en effet recevoir son sens que du monde qui en use [c'est l'usage du récit qui est la célébration, PR]. Au-delà du niveau narratif commence le monde, c'est-à-dire d'autres systèmes (sociaux, économiques, idéologiques), dont les termes ne sont plus seulement les récits mais des éléments d'une autre substance (faits historiques, déterminations, comportements, etc). »<sup>96</sup> Le sémiologue dit : on le rattrapera par une autre sémiologie, qui sera une sémiologie

---

<sup>cf</sup> 1969 : C'est vrai si l'on se tient aussi longtemps.

<sup>96</sup> R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits » (art. cit.), p. 22. Citation corrigée

des comportements, du rituel, etc. Il faut donc passer ici à une autre sémiotique. « La linguistique connaît ce genre de frontières, qu'elle a déjà postulées – sinon explorées – sous le nom de *situation*. »<sup>97</sup> Il est évident qu'on ne peut s'en tirer à si bon compte, car la célébration n'est pas une situation en général, c'est une action très précise qui a son sens. Par conséquent, pour l'exégète le grand problème, c'est le passage du sens n° 1, comme simple cohérence, comme pouvoir intégrateur du récit (donc le sens dans son acception immanente), à la signification (l'usage du récit par la communauté).

Comment l'exégète traite-t-il ce problème et quel débat cela ouvre avec la sémiologie ?

*Trois manifestations de ce problème du rapport confession - récit :*

1) Le récit n'a pas son unité en lui-même, en dehors du discours kérygmaticque qui le traverse ; ce qui fait l'unité de cette masse hétéroclite, c'est que précisément Israël s'y reconnaît. C'est cette structure de confession comme identification du narrateur et du narrataire avec l'actant qui équilibre cette masse de documents, qui sans cela s'émietterait ; ce qui fait tenir tout ensemble, c'est la confession de foi d'Israël, c'est-à-dire le discours kérygmaticque qui fait l'unité du récit. Là, nous avons une relation tout à fait originale entre le récit et le discours, qui exclut tout à fait que l'on ferme le discours, le récit sur lui-même. Là, nous ne pouvons pas passer de l'abstraction méthodologique où le récit tient tout seul (hypothèse de base du structuraliste) à l'affirmation proprement a-gnostique et qui est purement idéologique de R. Barthes, lorsqu'il dit que, dans un récit, on ne dit rien : « Le récit ne fait pas voir, il n'imité pas ; la passion qui peut nous enflammer à la lecture d'un roman n'est pas celle d'une vision (en fait nous ne voyons rien), c'est celle du sens, c'est-à-dire d'un ordre supérieur de la relation, qui possède, lui aussi, ses émotions, ses espoirs, ses menaces, ses triomphes : “ce qui se passe” dans le récit n'est, du point de vue référentiel (réel), à la lettre, *rien* ; “ce qui arrive”, c'est le langage tout seul, l'aventure du lan/79/gage dont la venue ne cesse jamais d'être fêtée. »<sup>98</sup>

En quelque sorte, raconter des histoires, c'est jouer avec cette logique des actions et des actants, s'amuser à la distendre et à la resserrer ; c'est une sorte de jeu du langage. Nous avons vu que ce qui empêche le récit d'être jeu de langage, c'est que le célébrant se reconnaît dans l'actant, et c'est par là qu'il donne un sens au récit. Cette déclaration dépasse la méthodologie structurale et fait passer au structuralisme, et je ne saurais assez dire combien il faut distinguer les idéologies construites sur la méthode structurale de cette méthode elle-même. À mon sens, cette déclaration sur-impose un dogmatisme, qui n'est plus du tout d'ordre théorique au sens épistémologique, mais bien idéologique. Ce dogmatisme est inoffensif et même innocent, et même a une valeur heuristique, lorsqu'il s'agit du folklore, du roman ou du récit-fiction, parce que précisément le précepte

---

<sup>97</sup> *Ibid.* Citation corrigée.

<sup>98</sup> *Ibid.* (PR).

méthodologique veut traiter le récit comme une entité fermée sur soi, découpe bien l'objet et en même temps en fait surgir le caractère de fiction. L'idéologie structuraliste et la méthode structurale coïncident bien et utilement. Mais ce n'est plus le cas lorsqu'il s'agit d'un discours comme celui-ci, qui a pour visée de fonder l'existence d'une communauté dans sa tradition. Ici, nous tombons sur ce concept de tradition qui est un concept très difficile et que l'on ne maîtrise pas si l'on ne dispose que de l'alternative positive, et même positiviste : réalité – fiction. Si nous n'avons que l'alternative histoire vraie ou histoire fausse, et si nous appelons histoire vraie ce qui est vérifiable par la méthode des documents et des sources (historiographie), la fiction alors est la seule alternative, à savoir un récit qui ne vise pas du tout à la réalité, ou qui croit la viser et qui la manque aux yeux de la critique historique, ce que nous appelons une fable.

Or, nous avons besoin ici pour rendre compte de la visée du discours confessant d'un concept d'histoire qui n'est pas défini par la critique historique. Il vaudrait mieux parler d'historicité<sup>cg</sup> pour désigner cette venue à l'existence : le devenir peuple d'Israël, l'entrée dans une relation d'élection, l'entrée dans la terre. Là, il y a un devenir, et c'est là que la méthode structurale est extrêmement féconde parce qu'en nous dégageant de la chronologie du récit, en nous montrant la structure de l'action, elle nous montre quelle est l'historicité. C'est la structure qui nous conduit ici au sens, à savoir le devenir peuple ; c'est bien un devenir, un événement, mais qui n'est pas chronologique mais celui même qui<sup>ch</sup> est confession dans la confession d'Israël (confession d'Israël, ce discours dans laquelle le narrateur et son destinataire disent ensemble leur venue à l'existence par le moyen d'un récit dans lequel ils figurent ensemble comme actant principal ; c'est de cela qu'il y a théologie).

Il y a alors deux sens, ou un sens et une référence, le sens comme « ordre supérieur de la relation » selon l'expression très juste de R. Barthes<sup>99</sup> : le sens comme relation immanente au récit et circulant entre fonctions, actions et personnes pour constituer le niveau supérieur, la narration. C'est le discours kérygmatisque qui unifie le récit. /80/

2) L'exégèse requiert une autre acception, à savoir que c'est<sup>ci</sup> le récit lui-même qui nous invite à ce renversement, qui subordonne le récit au discours. Il y a un double mouvement : le rédacteur a investi son discours dans un récit ; ce qu'il a voulu dire théologiquement, il l'a dit en l'arrangeant dans le récit. Mais la fonction de celui qui reçoit le récit, c'est toujours de reconvertir le récit en hymne, en célébration. C'est ainsi que le récit ne cesse de basculer vers l'hymne, c'est-à-dire où le discours de caractère de confession l'emporte sur le caractère de récit. Comparer Ex.14 où personne ne parle (récit à la 3<sup>e</sup> personne) ; mais il est reversé par l'acte même de culte dans lequel est raconté ce récit à la célébration. L'hymne est précisément cette forme du discours investie par le récitant, alors que le récit est la forme du discours

---

<sup>cg</sup> 1969 : appeler historicité.

<sup>ch</sup> 1969 : mais qui est celui même qui.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>ci</sup> 1969 : ce qu'est.

la plus désinvestie du sujet du discours. On pourrait peut-être appeler récitatif ce « mixte » d'hymne et de récit.

À ce renversement du récit au discours, je voudrais rattacher une difficulté considérable, et peut-être l'esquisse de sa solution. Contradiction apparente : l'exégète de l'Ancien Testament de cette génération-ci attache beaucoup plus d'importance au récit que l'exégète de la génération précédente (qui cherchait surtout ces concepts : qu'est-ce qu'on dit sur Dieu dans *l'Ancien Testament*?). La théologie de l'Ancien Testament a réintroduit des catégories d'histoire et d'historicité dans la pensée hébraïque. Or le structuralisme a l'air de faire l'inverse ; et, effectivement, il fait l'inverse, puisqu'il nous apprend par l'analyse structurale du récit à déchronologiser le récit. Dans le langage de Greimas, très emprunté à Lévi-Strauss, il est dit qu'il faut découvrir derrière les relations syntagmatiques (c'est-à-dire consistant à mettre bout à bout des éléments de sens) les rapports paradigmatiques (c'est-à-dire ce grand arbre des actions et de la combinatoire des actions qui est synchronique, où tout est contemporain de tout puisque je peux le mettre en tableau ; il y a une sorte de lecture du récit dont toutes les parties sont contemporaines et où le travail du récit serait considéré comme une façon d'étaler chronologiquement des relations qui sont des structures, même intemporelles à la limite). La fonction de l'analyse structurale, c'est non seulement de déchronologiser le récit, de subordonner les rapports syntagmatiques à ces rapports paradigmatiques, mais même, dit Greimas, de rendre compte structurellement de l'illusion chronologique (c'est-à-dire d'essayer de démontrer que d'avoir mis bout à bout, sous formes narratives, des éléments de récit, cela aussi est une logique. Il y aurait une logique de cette chronologie, exactement comme on rendrait compte du discours successif de la langue en montrant qu'il y a des combinatoires de syllabes, mais qui sont étalées dans le temps et qui sont pensables comme absolument simultanées).

Je voudrais essayer de réduire cette contradiction apparente : une exégèse qui s'historicise au moment où l'analyse structurale se déchronologise. Il n'y a pas de contradiction si nous comprenons bien que l'historicité qui est restituée par l'exégèse (le devenir peuple d'Israël) n'est pas chronologique. Il n'y a pas de contradiction entre l'analyse structurale, qui va déchronologiser au profit des substructures (ou des structures qui forment l'ossature du récit), et d'autre part de comprendre la visée historique du discours. L'historicité du discours et la structure du récit doivent être pensées ensemble. Bien plus, c'est à la faveur de la déchronologisation du /81/récit et en comprenant vraiment en profondeur la logique des actions que nous sommes conduits vers ce sens qui est véritablement le sens historique et l'historicité. Par la voie de la déchronologisation qu'opère le structuraliste, nous sommes conduits vers cette sémantique des profondeurs qui est alors l'objet véritable de la confession d'Israël (c'est-à-dire : je deviens moi-même peuple avec Dieu). Cette espèce de devenir n'est pas à la surface du sens, mais dans sa profondeur. Par conséquent, l'historicité qui est portée par la sémantique profonde du discours n'est pas la chronologie apparente du récit.

L'histoire de la venue à l'être qui est le référent du discours n'est ni la chronologie apparente du récit ni l'histoire vraie que l'histoire scientifique rétablit. Par exemple il est sans signification théologique que j'apprenne par l'histoire qu'Israël n'est pas entrée en Canaan comme il le raconte, que cela s'est fait par des infiltrations très pacifiques ; au contraire, ils ont tenu à ce que ce soit violent dans le récit pour que ce soit la geste de la conquête où les ennemis d'Israël sont détruits... Ce dont il y a signification théologique, c'est justement du récit, et pas de l'histoire vraie (l'histoire vraie n'ajoute pas à la signification du récit). Au contraire, plus j'arrive à déchronologiser le récit, plus j'arrive à voir ce qu'ont voulu dire les rédacteurs qui ont signifié : « Tu marches avec Dieu, et ton Dieu t'accompagne. » Voilà pourquoi je proposerais de dire qu'on doit déchronologiser le récit, chercher l'historicité qui se dit, **que** se dit<sup>ci</sup> à soi-même Israël dans la confession de sa tradition. Et là, nous atteignons l'historicité propre de la tradition, qui n'est pas l'histoire des événements réels. Il y a là une direction de recherche où il faudra apprendre à mieux manier les rapports entre le récit qui ne dit rien au sens qu'il n'a pas besoin d'être vrai et le discours qui dit quelque chose de fondamental et qui, lui, est la vérité de la venue de l'être.

3) Troisième indice du caractère très spécifique du rapport du discours et du récit dans l'Ancien Testament : parce que ce discours est une confession. Ce primat du discours sur le récit est imposé dans nos textes par la proximité d'une autre forme du discours dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent, et incoordonnable au récit comme tel : le discours prophétique. Von Rad a rencontré tout de suite ce problème-là et il a distribué toute la gamme de l'Ancien Testament en 2 systèmes théologiques, l'un qu'il a appelé la théologie des traditions et l'autre la théologie des prophéties<sup>100</sup>, et il a montré que ce n'était pas dans le même espace théologique que l'on pouvait organiser les uns et les autres.

Donc, il a mis entre parenthèses tous les enseignements pour constituer alors les 3 ensembles de récit qui sont l'*Hexateuque*, descente en Égypte et montée en Canaan, avec comme centre l'Alliance. Le second cycle la geste davidique, avec comme centre la royauté ; et le grand ensemble des *Chroniques* : histoire des rois, et par conséquent de l'échec constitutionnel d'Israël, jusqu'à l'Exil. Le problème que pose von Rad est : quel est le rapport entre l'ensemble régi par une théologie investie dans un récit et d'autre part les prophéties ?

Nous devons poser ce problème puisque ces deux grands discours sont à l'intérieur du même canon. La clôture du corpus que la synagogue nous a livré et que l'Église chrétienne a adopté n'est pas clôturée sur le récit, mais sur un tout qui comporte autre chose que des récits, et bien autre chose aussi que /82/ des prophéties, puisqu'il y a des hymnes, des psaumes, des proverbes, des éléments de sagesse, etc... En gros, la polarité de l'Ancien Testament est constituée par le récit et la prophétie. Selon von Rad, la conviction qui sous-tend la prophétie, c'est que l'histoire d'Israël avec Yahvé a atteint sa fin et que Yahvé va mettre en œuvre

---

<sup>ci</sup> 1969 : qui se dit.

<sup>100</sup> Les deux volumes formant la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad sont intitulés : 1. *La théologie des traditions historiques d'Israël* ; 2. *La théologie des traditions prophétiques d'Israël*.

quelque chose de nouveau (les ordonnances antérieures ont perdu leur valeur), qu'Israël doit entrer dans une nouvelle histoire qui est à venir. Nous avons là une structure de discours entièrement tirée de ce qui est à venir, une flèche d'espérance, tourné vers ce qui est nouveau, alors que le récit est essentiellement constitué sur ce que Yahvé a fait avec son peuple ; c'est un récit essentiellement comme un mémorial. On serait tenté de dire que c'est une extension, puisque le récit peut s'étendre en arrière (il s'est étendu vers le mythe). Pourquoi ne s'étendrait-il pas vers la prophétie comme il s'est étendu vers le mythe ? On peut dire que la prophétie est une sorte de récit au futur, et d'ailleurs le futur est toujours représenté sous les couleurs de l'expérience passée ; seulement certainement que la pointe du prophétisme est cassée, et le sens de la prophétie est manquée par ce concept d'extension répétitive de l'histoire du salut vers le futur, car elle ne fournit précisément que les schèmes imaginatifs de l'espérance. Israël ne peut parler du futur qu'en disant : nouvelle Sion, nouveau David, nouvelle Jérusalem, et l'Église chrétienne a fait la même chose. C'est l'élément régressif de l'espérance qui est signifié par là. Mais l'intention de sens est ailleurs.

Nous rencontrons ici le problème : qu'est ce qui se passe à la frontière des deux discours, et quel est le choc en retour du discours prophétique sur le discours narratif ? Je me demande si le discours prophétique n'est pas ce qui ex-orbite du récit. Le discours qui est investi dans le récit, n'est-ce pas la prophétie qui l'empêche de s'y enliser et, du même coup, de se laisser définir par ces seuls signes dans le récit ; et le discours prophétique arrache tellement le discours de la confession à l'orbite du récit qu'on peut se demander si ce n'est pas lui qui en gouverne l'extension et l'expansion, car la structure promesse – accomplissement, dont nous avons vu qu'elle faisait constamment la jointure interne du texte, c'est une structure ouverte puisque aucun accomplissement ne la sature et ne la ferme. D'où la possibilité d'ajouter un 2<sup>e</sup> cycle, puis un 3<sup>e</sup> cycle narratif, et finalement la possibilité de casser la narration. On rejoint là un problème qui a été rencontré par les structuralistes russes dans ce qu'ils ont appelé l'infraction. Il y a beaucoup d'histoires qui se terminent par une infraction, c'est-à-dire que la loi de constitution est cassée. C'est ce que Todorov appelle la transgression dans le récit (cf. *Les catégories du discours littéraire*, pp.148-150) : « Le fait que le récit perdrait toute son épaisseur esthétique et morale s'il n'avait pas ce dénouement se trouve symbolisé dans le roman même. En effet, l'histoire est présentée de telle sorte qu'elle doit sa propre existence à l'infraction de l'ordre. »<sup>101</sup>

La prophétie opère constamment à l'extérieur même du récit comme facteur de rupture, et par conséquent comme dé-structuration, comme trans-structuration, puisque le 1<sup>er</sup> récit se termine avec Josué et le peuple a le repos ; il est arrivé ; il ne se passe plus rien : on a la terre. Mais justement, tout recommence puisqu'il y a l'histoire de David, l'histoire des rois. Et puis ça recommence /83/ puisqu'il y a les deux temples, etc. Ce que nous rencontrons structurellement comme transgression

---

<sup>101</sup> Tzvetan Todorov, « Les catégories du discours littéraire », *Communications* 8 (1966), p. 125-151, ici p. 148-150 (PR) ; citation p. 150.

(c'est-à-dire possibilité d'aller plus au-delà), et qui joue contre l'accomplissement, c'est la présence secrète de la prophétie au récit lui-même, et qui fait que finalement toute l'occupation de la Terre promise est métaphorisée : l'action de la prophétie sur le récit, c'est qu'elle métaphorise complètement les événements eux-mêmes puisqu'ils ne saturent pas la relation d'accomplissement. C'est pourquoi d'ailleurs toute occupation de la Terre promise est finalement eschatologique.

Un autre signe de cette action rétroactive de la masse documentaire prophétique sur la masse documentaire des récits : la forte historicisation à partir du futur dans toutes les relations d'actions et d'actants, parce que le sens est toujours à venir dans la prophétie. Dans le récit lui-même, c'est la fin qui porte le sens, c'est la fin qui donne le sens au commencement ; les onze premiers chapitres de la Genèse sont à lire non pas comme un mythe à partir de l'origine, mais comme une prophétie à partir de la fin, c'est-à-dire de l'élection d'Abraham qui, en fermant la séquence de l'histoire des origines, donne la touche prophétique à un récit qui, par ses sources, plonge dans les mythes d'origines, et par conséquent vers l'archaïsme, la rumination du temps d'autrefois. Tout est prophétique quand on y regarde de près : l'homme se tient droit, il termine la création, le déluge se termine par une nouvelle création, Noé sauvé des eaux. Tout est prophétique : même Adam chassé du paradis a une promesse, il sait qu'il pourra avoir une relation avec Dieu.

Le discours prophétique ex-orbite le discours immanent au récit, c'est-à-dire l'empêche de s'y enliser puisqu'il permet d'ajouter de nouveaux récits, parce qu'aucun n'est clos ; il permet de lire chacun d'eux à partir de la fin, et même il assure l'historicité de chacun des récits. Ce qui résiste finalement à la logique des actions, au traitement structural, c'est l'aspect événementiel qui naît toujours à partir du futur, du Dieu qui vient ; c'est à partir du Dieu qui vient qu'il y a événement. On peut déchronologiser de différentes façons : vers la logique des actions, vers le mythologique au sens de Lévi-Strauss, et vers la prophétie, c'est-à-dire vers ce qui introduit l'acide de la nouveauté, qui est la prophétie même.

### *Quelques conclusions méthodologiques de tout cela*

Trois conclusions recoupant très exactement les trois niveaux de langage proposés dans la première leçon.

1) Il importe de maintenir l'analyse structurale dans les limites de sa validité, à savoir un ensemble de procédures réglées par un modèle théorique ; maintenir dans les limites de sa validité, c'est-à-dire ne pas transformer cette exigence méthodologique de traiter le récit comme une unité fermée sur elle-même, ne pas en faire autre chose qu'une exigence méthodologique et se garder de confondre ce qu'exige ce modèle avec une affirmation dogmatique du type de celle de R. Barthes : « le récit ne dit rien ». C'est un artifice méthodologique absolument nécessaire et toujours légitime pour le traitement scientifique, mais toujours être conscient que c'est un objet découpé exactement comme nous découpons l'objet

physique sur le monde de la perception. De même là, nous découpons l'objet-récit sur le monde de l'historicité et des traditions. /84/

2) Il faut traiter avec beaucoup plus de tact ce rapport très délicat entre la clôture du récit sur lui-même et l'ouverture du discours sur la communauté qui le prononce, le reçoit ou l'échange. C'est ce que j'ai voulu dire quand j'ai montré que le récit pouvait passer à la 3<sup>e</sup> personne sans qu'il n'y ait personne qui raconte : les Égyptiens firent ceci ou cela, les Hébreux firent cela... et puis la confession : « Tu nous as tirés, Yahvé nous a tirés d'Égypte ». Il y a donc là un rapport entre les structures anonymes du récit et le discours-confession qui le transit de part en part. Tout se joue ici sur les rapports entre récit et discours. Si nous avons respecté ces deux règles, alors

3) est réservé un autre type de discours, tel que le discours théologique, qui prendrait pour fil l'être historique qui vient à être dit dans la célébration du récit. Cet être historique, ce devenir-peuple-avec-Dieu ne peut être atteint que si nous avons traversé l'analyse structurale qui nous a dégagés de l'anecdote, de la chronologie apparente pour atteindre la structure profonde qui ensuite nous a permis de retrouver l'intention d'historicité du discours de confession, et c'est donc sur cette historicité elle-même dégagée par la structure profonde qu'une reprise théologique est possible.

Les trois conclusions méthodologiques désignent la place de trois niveaux d'appréhension du langage, tels que ceux proposés dans la leçon d'introduction :

- 1) le niveau structural,
- 2) le niveau phénoménologique des intentions,
- 3) le niveau ontologique de l'être dit.

L'enchaînement de ces trois niveaux serait l'objet même d'une philosophie du langage. La linguistique elle-même fait signe vers cette philosophie lorsqu'elle dit, pour l'oublier peut-être trop vite ou trop souvent, que le récit est fait de phrases, qu'il est une grande phrase<sup>102</sup>. On oublie le rapport du récit avec la phrase si simplement on traite le récit comme langue, c'est-à-dire comme ensemble structuré indépendamment des sujets qui l'émettent et le reçoivent. En effet, on peut le faire grâce à cette découverte de l'école structurale que le langage<sup>ej</sup> est très fortement structuré à ses deux extrémités : au niveau de ses petites unités, la phonologie, et puis on traverse une zone en quelque sorte de liberté qui est la phrase, et puis les ensembles de phrases forment un discours et alors on retrouve les règles, ou comme dit Barthes, le langage est très fortement codé au niveau des plus petites unités et au niveau des plus grandes unités<sup>103</sup>. C'est cela qui a permis de faire des analyses structurales du récit suivant le postulat structuraliste : les lois qui commandent les très grandes unités du discours sont les mêmes que celles qui commandent les petites et, par conséquent<sup>ck</sup>, ce qui a réussi en phonologie doit

---

<sup>102</sup> Cf. R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale du récit » (art. cit.), p. 3s.

<sup>ej</sup> 1969 : structurale c'est que le langage.

<sup>103</sup> ???

<sup>ck</sup> 1969 : et que par conséquent.



réussir dans l'analyse structurale du récit. Le coup de génie de l'analyse structurale, c'est d'avoir gagné en postulant l'homologie, l'identité de logos entre les lois du discours dans ses grandes unités et de la langue dans ses petites unités. Ne pas oublier que le tournant, c'est la phrase... Or c'est la phrase qui est l'instance de discours, qui dit quelque chose sur quelque chose ; et par conséquent, c'est la phrase qui impose que l'on traite les rapports du récit et du discours selon le droit égal du sens et de la référence. /85/

L'exégèse est peut-être ce rappel heureux d'une situation qui exige plusieurs méthodologies convergentes, puisque, en effet, le récit peut être traité à un point de vue structural, dans lequel le discours a seulement ses signes dans le récit et le récit son sens dans l'organisation de ses fonctions, de ses actions et de ses actants. Mais le récit tel que nous l'avons dans l'Ancien Testament, appelle un second point de vue, celui de l'exégète pour qui c'est le discours qui importe, avec sa visée signifiante, l'historicité de la communauté confessante. Puisque c'est ce discours qui gouverne l'organisation du récit en lui faisant signifier indirectement, en racontant des histoires, on dit plus fondamentalement la tradition, c'est-à-dire l'historicité par laquelle Israël vient à l'existence et auquel alors nous pouvons nous identifier analogiquement en tant que nous pouvons nous aussi nous associer historiquement à notre tour à la célébration de celui qui dit : « Mon père était un Araméen qui descendit en Égypte<sup>cl</sup> ».

---

<sup>cl</sup> 1969 : descendit d'Égypte.

§ 1 DU DISCOURS NARRATIF AU DISCOURS PROPHÉTIQUE

Deux raisons peuvent nous guider, deux raisons de passer du discours narratif au discours prophétique dans l'examen des formes du langage et du discours biblique :

1) Le problème du mythe, qui avait été notre problème avant le récit, ne peut être repris avant l'examen des aspects eschatologiques du discours, puisque dans le cas du Nouveau Testament la mythologie éventuelle est essentiellement une mythologie eschatologique. Donc, nous ne pouvons rencontrer ce problème du mythe (en dehors du mythe d'origine comme mythe de la fin) que comme une fonction de la prophétie. Par conséquent, il importe d'abord de comprendre la relation de l'eschatologie à la prophétie avant de pouvoir se prononcer sur l'eschatologie comme mythe. Il y a là une situation symétrique à celle que nous avons déjà rencontrée, où le mythe nous était apparu comme l'horizon arrière du récit, comme mythe du commencement, et nous devons l'envisager comme horizon avant de la prophétie, comme mythe de la fin.

2) C'est le récit lui-même qui appelle cette réflexion sur le discours prophétique. Nous avons vu en effet que la théologie des traditions narratives laisse en dehors d'elle la théologie des traditions prophétiques. Von Rad, que j'ai pris ici comme exemple d'une théologie qui tient compte des catégories du discours, construit sa théologie de l'Ancien Testament sur cette dichotomie. On ne peut donc comprendre le récit lui-même sans comprendre ce à quoi il s'oppose à l'intérieur du même canon.

On peut le dire autrement : le discours prophétique n'est pas seulement extérieur au récit, au discours narratif. Nous avons vu la dernière fois qu'il y a une présence du discours prophétique au discours narratif, à l'intérieur de son propre territoire, à la faveur même de la structure narrative qui est commandée par cette relation promesse-accomplissement et le récit lui-même est la grande réalisation des promesses dans la théologie des trois alliances exposée dans le document sacerdotal. On peut même se demander si ce n'est pas le discours prophétique qui donne au récit sa tension, cette espèce d'intelligence par la fin qui est très caractéristique de la plupart des récits, et puis finalement la relation de transgression qui ouvre le récit étant cassée à la fin puisque ce qui était accomplissement n'est finalement pas un accomplissement... On rebondit de récit en récit. L'opposition des deux discours, narratif et /87/ prophétique, n'est pas seulement une relation de juxtaposition à l'intérieur du même canon, mais d'implications mutuelles. C'est donc cette relation que nous prendrons comme fil, remplaçant ainsi une deuxième fois la théologie et l'exégèse dans le voisinage de la sémiotique.

## § 2 LA PROPHÉTIE COMME ESPÈCE DE DISCOURS

Cette approche de la prophétie comme une espèce de discours est très féconde car elle nous permet de résister à deux inclinations :

1) La première serait celle de passer trop vite à une opposition doctrinale, qui a dominé en tout cas la théologie protestante, opposition prophétisme et légalisme, en donnant comme contraire au prophétisme le légalisme. Ce n'est pas sans bonnes raisons de doctrine, puisque c'est au fond St Paul qui est à l'origine de cette opposition (pas prophétisme contraire à légalisme, mais loi contraire à foi, salut par les œuvres contraire à salut par la foi). Mais seulement, là, nous sommes au plan d'une opposition des contenus des discours, du signifié théologique. Et sans doute va-t-on trop vite ici ; il faudrait d'abord considérer l'opposition des discours qui est beaucoup plus primitive que celle des constructions théologiques.

Opposition loi – foi pour comprendre l'opposition récit – prophétie. Nous manquons quelque chose de fondamental : c'est que les deux sont des façons de rapporter, de faire tradition. Dans une narration, on rapporte des événements et des actions, dans une prophétie on rapporte des paroles : ainsi dit..., ainsi parla... C'est donc bien au niveau des deux discours qu'il y a d'abord à chercher l'opposition et la coordination : on pourrait dire la narration et la citation. Très important pour retrouver une structure semblable. Depuis *L'histoire de la tradition synoptique*, depuis Bultmann<sup>104</sup>, on a tenu compte de cette alternance, récits – paroles, des logia et des récits. La grande structure bipolaire de l'Ancien Testament récit – prophétie se retrouve dans ces deux catégories de narration sur lesquelles ont été construits les synoptiques.

2) Gouffre à éviter : sous le prétexte que le discours prophétique nous met tout de suite en face d'hommes exceptionnels dont le discours porte le nom, *Livre d'Osée*, *Livre d'Amos*, nous aurions tendance à sauter par-dessus les problèmes de discours pour aller droit au problème de personnalités : qu'est-ce qu'un prophète ?, la personnalité du prophète, alors que (c'est peut-être cela que nous avons appris de la sémiotique) il faut d'abord considérer les catégories du discours avant de faire la psychologie des auteurs, autrement dit réfléchir sur la prophétie et non pas sur le prophète. Cette tentation est proche de la première, dans la mesure où l'opposition loi – prophétie est doublée par l'opposition disons religion culturelle et génie religieux. L'idéalisme et le romantisme nous inclinent à cette tentation, ainsi que leurs séquelles psychologisantes.

D'où la règle : maintenir la prophétie dans le cadre de son propre discours, quitte à poser comme un problème spécifique du discours prophétique qu'il porte un « je », un sujet. À la différence du récit où personne ne parle,

---

<sup>104</sup> Cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1932), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961<sup>5</sup>. Traduction française : *L'histoire de la tradition synoptique* (A. Malet), Paris, Seuil, 1973.

comme dit Benveniste, un « je » éclate dans la prophétie. Il faut aborder le problème du « je » du prophète à partir de la catégorie de discours : la prophétie. /88/

Ces tentations sont très fortes, à cause précisément de l'extrême difficulté à saisir dans sa spécificité le discours prophétique. Tous les spécialistes rendent compte de cette difficulté énorme, ils ont tous été saisis par le chaos des collections, parce que, probablement, à la différence du récit, il semble bien que le discours prophétique soit une manière de déstructurer le récit (alors que le récit semble obéir à des lois extrêmement précises).

Le discours prophétique, c'est moins un discours parallèle aux précédents, et qui serait comme une autre structure, mais c'est plutôt un discours qui consomme et qui consume les autres formes, les maltraite jusqu'à la parodie et la dérision. Nous sommes là en face d'une forme qui prend toutes les formes comme pour les mener au point de rupture. De là, un plaidoyer apparent tout au moins pour l'informer dans le discours. D'où la question aussi : si le récit est codé aussi fortement que les petites unités de la langue, l'oracle ne représente-t-il pas l'élément sauvage du discours ? D'où l'extrême embarras d'une recherche sur les structures du discours prophétique. Cet embarras se traduit dans la composition même du livre de von Rad, qui n'a pas cette ordonnance systématique puisqu'il se présente comme une série de monographies de prophètes. Et lorsqu'il s'agit d'aborder les caractères généraux de la prophétie, on glisse très facilement à des problèmes d'histoire, comme les origines de la prophétie, ou bien aux aspects subjectifs, comme la vocation, la réception de la révélation, la liberté du prophète, et tout au plus donne-t-on des analyses concernant le rôle du temps et de l'histoire dans la prophétie. Si les méthodes structurales peuvent assez légitimement conquérir le domaine du récit, et même les éclairer très profondément en montrant la sémantique profonde du récit, et par conséquent l'intention du texte, peut-être que la prophétie est le noyau résistant dans le message biblique à un traitement structural. La prophétie apparaît comme un discours déstructuré, parce qu'il dit d'une certaine façon la déstructuration de l'histoire, la brèche de la nouveauté, tandis que le récit dit ce qui est arrivé suivant des modes convenus.

### § 3 DISCOURS PROPHÉTIQUE ET NIVEAUX DU LANGAGE

Répartir en trois étapes ces problèmes, correspondant en gros aux divisions principales des investigations sur le langage proposées dans l'introduction générale :

- 1) le niveau proprement analytique auquel je ferai correspondre quelques réflexions sur les caractères formels de la prophétie ;
- 2) sur la parole prophétique : niveau phénoménologique ;
- 3) sur la parole créatrice, les aspects créateurs de la parole qui correspondrait au niveau ontologique de l'être dit.

C'est seulement dans la troisième partie que je pourrai aborder le problème si difficile sur lequel vient buter l'exégèse, c'est la notion de Parole de Yahvé : « Parole de Yahvé... », discours qui se donne comme parole au nom de... C'est vraiment là

que se pose alors, dans le cadre d'une théorie du langage, tout le problème concernant la notion de révélation.

/89/

A) *Les caractères formels de la prophétie*

Le problème que nous rencontrons sous ce titre : au point de vue des catégories du discours, la prophétie est du même genre que l'oracle. Nous avons donc à essayer de comprendre l'oracle comme jeu de langage.

a) l'oracle dans son rapport au temps, non pas le temps des événements, mais le temps même du discours, son propre temps, et ainsi le placer en face du récit comme ayant un autre temps, une autre temporalité.

b) nous aurons à considérer les figures de l'oracle, en particulier comme malédiction, la notion de parler contre... .

c) une recherche dans le sens de rapprocher l'oracle du genre performatif dans le discours pour l'opposer au narratif<sup>105</sup>

d) le temps de la prophétie et le temps du récit : opposition<sup>106</sup>.

a) On peut dire deux choses sur le rapport de temps :

1) la prophétie suppose le temps du récit.

- 2) la prophétie rompt avec le temps du récit.

1) Le prophète suppose connu un temps qui est un temps d'actes de salut, un temps noué par des événements fondateurs. Il ne prophétiserait pas si déjà n'avait été institué ce temps-là par la fréquentation du récit, c'est-à-dire un temps nouveau, chaîne d'événements décisifs (opposé à un temps vide d'événements possibles, cf. Neher, *L'Essence du Prophétisme*<sup>107</sup>). Et comme on l'a bien dit, ce temps des actes de salut, ce temps des événements décisifs marque lui-même une première rupture, le passage d'un premier seuil par rapport au temps mythique qui dissout l'historique, le réfère au primordial, à l'anté-temporel (Eliade). C'est ce temps mythique qui se perpétue dans la fête et qui d'ailleurs continue de ponctuer la vie civile, la vie sacrée des juifs, sabbat, fête des Tabernacles... avec son enracinement agraire et palestinien, et son accent naturaliste. Il y a donc dans la fête un éternel. Or le récit de la théologie qui s'y est accrochée a historicisé ce temps de la fête. Certes, la fête commémore les actes de salut, l'Exode, etc... qui sont réactualisés. Mais, peu à peu, il s'est fait comme une mise à distance pour que le récit apparaisse,

---

<sup>105</sup> L'opposition performatif-constatif (et non pas : narratif ; mais Ricœur identifie la narration à une espèce du genre constatif) a été introduite en philosophie du langage par John L. Austin, *How To Do Things With Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Urmsion, 1962. Traduction française : *Quand dire, c'est faire* (Gilles Lane, trad.), Paris, Seuil, 1970.

<sup>106</sup> Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. II : *The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (tradd D.M.G. Stalker), Edinburgh/London, Oliver and Boyd, 1965, p. 99-119 (PR) ; = *Théologie de l'Ancien Testament*, Vol. II, p. xxx-xxx., Genève, Labor et Fides, 196x, p. xxx-xxx.

<sup>107</sup> André Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, PUF, 1955, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Calmann-Lévy, 1971. Ricœur fait référence au chapitre II de la Deuxième partie : « Le dialogue dans le temps : l'alliance, berit » (p. 111-142 dans l'édition de 1971).

tandis que la fête et le temps mythique ne distinguent pas le présent et le passé, puisqu'il y a une sorte de présence de l'éternel et non pas de relation de souvenir. Pour qu'on fasse mémoire de quelque chose, il faut qu'il y ait déjà une perte de présence : on ne parle vraiment que de ce qu'on a perdu d'une certaine façon, il faut qu'il y ait la conquête d'une distance.

2) Ce qui est supposé par le temps de la prophétie : un temps d'actes, d'initiatives ; un premier seuil a été franchi par rapport au temps de la fête et de l'actualisation culturelle, un temps de la contemporanéité culturelle est superposé à un temps de la chronique. Toute la parénèse du Deutéronome montre bien cette dialectique du souvenir et de l'actualisation. On peut dire que la prophétie franchit un deuxième seuil. D'abord, en un premier sens, la /90/ prophétie est en prise avec l'histoire effective, et non avec des traditions constituées, c'est-à-dire qu'il s'agit bien de l'Égypte qui est là, de Moab qui est en face. Il y aura donc là une dialectique du message et de l'événement, en ce sens que l'oracle est dit dans le milieu de l'histoire mondiale, alors que le récit est dit dans le milieu de la mémoire. La prophétie est en prise sur l'histoire mondiale. À ces événements et surtout à leur imminence, les prophètes appliquent les catégories de l'histoire du salut dans sa forme canonique, mais pour briser cette histoire. Il y a un accent de nouveauté et de futur qui rompt avec les catégories du récit.

Faut-il appeler eschatologique ce facteur ? C'est une grande discussion entre les spécialistes. Cette espèce de reprise d'un temps du récit qui a déjà surmonté le temps mythique, mais qui est à son tour ouvert en avant vers un futur au lieu de se refermer dans les limites du récitatif, faut-il appeler eschatologique ce futur, oui ou non ? Et cela dépend de la rigueur des termes ; non, si on réduit l'eschatologique aux choses dernières selon la rigueur même du terme, et en plus si on insiste sur le caractère hors histoire de ces choses dernières, sur leur caractère d'irruption, et bien plus sur l'aspect catastrophal de cette irruption ; on répondra oui si on insiste sur le caractère de nouveauté, beaucoup plus que<sup>cm</sup> sur le caractère final de l'eschatologie. Sans doute n'y a-t-il pas lieu d'opposer trop fortement ces deux interprétations car elles ne s'opposent sans doute qu'au plan imaginaire : si l'on souligne le contenu mythico-cosmologique de l'eschatologie, il est évident qu'on la met hors histoire et même hors prophétie ; mais si l'on insiste sur le caractère de tension introduit par la visée de la nouveauté à l'intérieur de la même histoire, alors nous pouvons dire que le prophétique et l'eschatologique sont la même chose. Car ce qui est fondamental dans le moment eschatologique du discours, ce n'est pas tant le décor cosmique de l'événement à annoncer que la rupture qui l'institue dans le déjà révolu ; l'essentiel, c'est peut-être cette idée de rupture, d'une nouvelle époque qui, du même coup, rend caduque celle qui est déjà parcourue, révolue. C'est cette relation du révolu et de la nouveauté qui est peut-être l'essentiel de cette constitution eschatologique du temps... On voit en quel sens le récit est présupposé : c'est lui qui fournit le schème des actes de libération de l'histoire du salut, et ce sont ces actes eux-mêmes qui sont repris analogiquement. La tradition revient, mais comme tradition brisée.

---

<sup>cm</sup> 1969 : beaucoup plutôt que.

C'est cette espèce de retour de l'événement comme non plus signifié dans son site historique, mais comme porteur d'un sens à effectuer ; il y a une sorte de retournement en futur d'un contenu du récit. Comme si le prophète était en même temps l'homme de l'épuisement de l'histoire passée, et que c'est à la faveur de cet épuisement qu'un nouvel Exode, une nouvelle Sion, une nouvelle Alliance...

b) les figures de l'oracle : ce rapport avec la nouveauté historique paraît dans le discours sous la forme de l'oracle. Rien n'est plus facile ici que de se laisser entraîner par des appréciations et des préjugés issus de l'historicisme et du comparatisme. Il est important d'essayer de comprendre comment la forme de l'oracle est homogène à cette fracture du temps. C'est par là que nous entrons dans la catégorie du « parler contre » ; le parler contre est vraiment l'opérateur de cette rupture du temps du récit. Du point de vue de l'histoire comparée des religions, cela reste toujours valable : la malé/91/diction est une très vieille forme de pensée, mais qu'on peut parfaitement rapprocher du mauvais œil ; l'important est de savoir ce que cela signifie par rapport à la tradition constituée dans le récit. Cela signifie d'abord que l'histoire est menacée, que la confiance issue de la récitation des événements est ébranlée, que quelque chose est révolu, par conséquent que l'on ne peut plus compter sur le sens constitué en arrière. Alors que le récit produit un sens par logique interne des actions, et par conséquent construit, édifie, l'oracle déconstruit et ainsi ouvre un espace nouveau pour le sens. C'est sans doute par rapport à cette opération de rupture dans le discours même que l'on pourrait reprendre, tout au moins au plan de la sémiotique.

Par exemple, la question du jour de Yahvé, Am 5,18-20 ; Es 2,9. Les recherches historiques nous apprennent beaucoup de choses sur ce jour de Yahvé. Les uns y voient une origine guerrière, une sorte de théologie de la guerre, certains y ont vu même une sorte de cri des combattants, « Jour de Yahvé ! », pour épouvanter leurs ennemis<sup>108</sup>. Mais ce qui est important, c'est que l'événement prophétisé ressortît à la guerre pour une raison qui tient à la nature de ce discours ; la guerre sert de schème pour dire autre chose, c'est-à-dire que ce n'est plus la guerre comme dans le récitatif, comme les guerres saintes du passé où l'on racontait comment Yahvé figurait comme chef de guerre, conducteur de peuples et de troupes, mais la guerre est bien la figure de la rupture de l'histoire, cette espèce d'insécurité du sens interrompu. Nous retrouvons là la modalité de la relation de temps dans la prophétie, où la nouveauté est énoncée comme rupture, et donc comme destruction. Le schème de la guerre est ici au service de cette nouveauté que célébrera Esaïe sur le mode de la bonne nouvelle ; mais d'abord, c'est la mauvaise nouvelle. Il y a une mauvaise nouvelle qui est essentielle à l'oracle par rapport au récit qui était un récit des bonnes nouvelles au passé. Mais pour rentrer dans la bonne nouvelle au futur, il faut passer par cette espèce de tranche de nuit qui est énoncée comme une mauvaise nouvelle. D'où l'idée que l'histoire se précipite vers une crise perçue comme moment de la décision, face d'ailleurs à l'intolérable (le

---

<sup>108</sup> Xxx ?

prophète est toujours le témoin de l'intolérable) ; déjà dans les plus anciens récits comme celui d'Elie, 1 R 18,17-40 : ou bien Yahvé ou bien Baal. Le poète, face à une parole de destruction, passe à l'intolérable, annonce la nuit comme clôture de l'histoire déjà signifiante.

D'où la situation effrayante du prophète qui est envoyé pour annoncer la destruction, caractère insupportable de cette mission en face de l'intolérable, messenger de l'échec et du désastre.

c) le performatif :

Peut-on cerner l'essence de la prophétie sur le plan même du discours, avec les recherches modernes issues principalement de Wittgenstein, concernant les jeux de langage ?<sup>109</sup> /92/

L'origine de cette réflexion se trouve dans la seconde philosophie de Wittgenstein qui propose de considérer le langage comme un ensemble de jeux dont aucun n'a une priorité sur les autres, et par là même de desserrer l'étau du langage déclaratif, du langage constatif<sup>110</sup>. Le discours qui déclare, constatif, n'est qu'un discours parmi d'autres. Ce qui caractérise les expressions descriptives, c'est que, rendant compte de ce qui existe, ce sont des assertions qui se réfèrent à l'existant donné ; c'est pourquoi le discours déclaratif est vrai ou faux. En ce sens, la narration est une assertion dont le référent est un existant du passé. Les performatifs ne disent pas ce qui est, mais font ce qu'ils disent. Performatif vient de *to perform* : accomplir ; il s'agit là d'expressions qui opèrent et ne font pas que constater : elles effectuent une action. Formuler un tel énoncé, dit Austin dans l'article cité, c'est effectuer l'action tel que : « Je baptise ce bateau "Liberté" » ; il est baptisé. C'est une opération qui est à la fois un énoncé et une action. « Je m'excuse » : je ne constate pas que je m'excuse, mais en le disant, je le fais, et le faire, c'est le dire.<sup>111</sup>

D'où le titre d'Austin *Comment faire des choses avec des mots*<sup>112</sup>. Il y a donc des expressions qui font quelque chose en le disant : « Je vous souhaite la bienvenue » ; la malédiction est un performatif ; « Je vous conseille de faire ceci ». Lorsque je dis : « Je promets de... », le dire est l'acte même de faire la promesse. Alors de quoi est susceptible le performatif s'il n'est ni vrai ni faux ? Il est susceptible d'un ensemble de malheurs qui ne sont pas l'erreur et la vérité. Dans le langage ordinaire, nous connaissons quelques-uns de ces malheurs du performatif, par exemple la nullité, si je ne suis pas autorisé à dire « Je baptise ce bateau » ; si je vais dans le port et que je casse une bouteille de champagne sur le bateau pour le baptiser, il n'est pas baptisé parce que je n'étais pas qualifié pour le faire. En ce sens, c'est un acte nul, au sens

---

<sup>109</sup> Cf. J.L. Austin, « Performatif – Constatif », in : *La philosophie analytique* (Cahiers de Royaumont 4), Paris, Minuit, 1962, p. 271-282 ; É. Benveniste, « La philosophie analytique et le langage », in : id., *Problèmes de linguistique générale [I]*, Paris, Gallimard, 1966, 1976<sup>2</sup>, p. 267-276 (PR).

<sup>110</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953. Traduction française : *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.

<sup>111</sup> J.L. Austin, art. cit., p. 271 (PR).

<sup>112</sup> Id., *How to do things with words* (op. cit.).



où nous disons qu'une chose est nulle et non avenue. Il ne s'est rien passé à proprement parler. Ou bien le discours peut être abusif si la promesse est sans intention, si elle est creuse.

Ce qui est intéressant dans la structure du performatif, c'est qu'il implique toujours un verbe à la première personne. Cela va nous orienter vers ce problème que le récit n'a pas de sujet alors que la prophétie a un sujet. Il est essentiel qu'une proposition comme « Je baptise », « Je m'excuse » ... implique un verbe à la première personne du singulier, ou des verbes en apparence à la troisième personne, tel que « Les enfants sont priés de ne pas jouer avec la portière », mais qui sont en réalité un « Je vous interdis de... », ou bien des clauses du type « par ces ». L'impératif, ou bien l'exclamation « chien ! » sont des performatifs implicites. Si je dis : « Il promet de faire ceci », ce n'est pas un performatif, je suis dans la narration. Je peux raconter une promesse, mais je ne fais pas une promesse ; la promesse est à la première personne. C'est très important de voir que la prophétie est en première personne et s'adresse à un « tu » : « oui, tu as rejeté ton peuple... ». Mais toujours, l'invective est dans ces catégories. Ainsi, non seulement est découvert une catégorie de discours parmi d'autres, mais un niveau du discours, celui qu'Austin appelle « speech act », l'acte de discours<sup>113</sup>. /93/

Que peut-on tirer de là pour la prophétie ? Benveniste, dans le chapitre 22 de ses *Essais de linguistique générale*, examine le cas du souhait<sup>114</sup> ; il dit que le souhait, c'est un « performatif d'intention magique »<sup>115</sup> (catégorie non diffamante). Cela vaut pour la malédiction, qui est un souhait négatif, ou mieux une promesse négative ; la menace est un performatif : il vous détruira sûrement... Benveniste, réfléchissant en linguiste sur l'apport d'Austin, formalise ainsi le performatif : « les énoncés performatifs sont des énoncés où un verbe déclaratif-jussif à la première personne du présent est construit avec un dictum. Ainsi : *j'ordonne* [...] *que la population soit mobilisée.* »<sup>116</sup> Il y a donc, dans la constitution du performatif, d'une part l'élément déclaratif-jussif, qui l'oppose au déclaratif-constatif, et d'autre part un contenu qui est un *dictum*, par opposé à un *factum*. Je veux dire par là que, dans le déclaratif, si je dis : « Je sais que Pierre est arrivé », c'est un *factum*, cela a eu lieu ; Benveniste confirme que les énoncés à la troisième personne peuvent toujours être convertis à la première ; « la chaire de botanique est vacante » : il y a toujours une autorité qui dit quelque part : « Je déclare vacante... ».<sup>117</sup> Ce que nous trouvons dans cette constitution d'un « je déclare que... », et d'un *dictum* afférant, ce sont les traits suivants :

- 1) ce sont d'abord des énoncés d'autorités ; c'est d'ailleurs là que l'on peut faire entrer le problème de l'autorité dans le langage comme structure de discours ;

---

<sup>113</sup> J.L. Austin, « Performatif – Constatatif » (art. cit.), p. 281.

<sup>114</sup> É. Benveniste, art. cit., ici p. 271.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.* Citation complétée.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 272.

2) ce sont des énoncés d'engagement relatifs à la personne du locuteur : « je jure », « je promets », « j'abjure »... ; très souvent, nous retrouvons ce problème à propos de « Parole de Yahvé » ;

3) ce sont des actes : celui qui dit « La séance est ouverte » et qui a l'autorité pour le faire, ouvre effectivement la séance : la séance est ouverte ; c'est donc un acte.

Élément tout à fait fondamental, c'est qu'en lui-même, c'est un accomplissement et qui est comme tel unique chaque fois que le performatif est prononcé<sup>118</sup>. Le sens est chaque fois complet dans un seul discours performatif. Les performatifs ne forment pas séquence comme les récits. Et là, tous ceux qui se sont occupés du Nouveau Testament ont rencontré le même problème avec la notion de péricope ; chaque péricope est complète en elle-même, et elle a son sens en elle-même. Il y a un enseignement entier dans chaque parabole, et de même, il y a un enseignement entier dans chaque prophétie. D'où le caractère aggloméré des collections de logia, à cause de ce caractère unique de chaque acte performatif. Benveniste dit : « Étant acte individuel et historique, un énoncé performatif ne peut être répété »<sup>119</sup>. C'est chaque fois un autre.

Qu'est-ce que nous avons gagné à cette exploration ?

1) Nous nous assurons que le langage ordinaire connaît lui-même d'autres formes de discours que la constatation, et en particulier des performatifs, ce qui nous libère de l'historicisme. Nous voyons que dans l'équilibre d'une langue à un moment donné, nous avons autre chose que des discours constatifs. Nous pouvons nous assurer que le langage fonctionne sous la condition d'autres discours que l'assertion.  
/94/

2) Le performatif éclaire des difficultés spécifiques de la prophétie sur lesquelles l'exégète avait buté, faute d'un bon instrument sémiotique. Le principal, c'est ce qu'on pourrait appeler l'instance du prophète dans la prophétie. Nous le verrons, la prophétie pose ce problème très difficile d'avoir un double sujet : il y a le prophète, et puis il parle au nom d'un autre. C'est peut-être ce qui permet de renouveler le problème de l'inspiration, de le reprendre en dehors de catégories psychologiques tel que souffler un discours à l'oreille de quelqu'un.

3) Le performatif nous dispense de traiter le problème de la prophétie à partir de la magie, à partir du résidu de la parole puissante. Nous aurons à reprendre le problème de la parole créatrice à partir du performatif : Dieu dit, et cela est... Le performatif peut éclairer ces récits de création autant que les oracles.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>119</sup> *Ibid.*