

LECTIO DIVINA

155

CENTRE D'ANALYSE  
DES DISCOURS RELIGIEUX

# LE TEMPS DE LA LECTURE

EXÉGÈSE BIBLIQUE  
ET SÉMIOTIQUE

*cerf*

# CADIR

## LE TEMPS DE LA LECTURE

### MÉLANGES OFFERTS À JEAN DELORME

La Bible est un texte à lire. Mais qu'est-ce que lire, et comment lire ? Depuis une vingtaine d'années, à l'initiative de biblistes tels que Jean Delorme à qui ce livre rend hommage, sont apparues des méthodes de lecture issues de la linguistique : on parle maintenant d'analyse structurale, ou de lecture sémiotique.

Ces disciplines déplacent la position du lecteur, transforment ses intérêts, proposent à sa curiosité et à son désir des objets nouveaux. À côté de la recherche sur les textes, leurs formes littéraires, l'histoire de leur rédaction et de leur réception, plus habituelle en exégèse, apparaissent un intérêt pour le langage, pour la signification et ses structures, et un intérêt pour le sujet humain dans son rapport aux récits qu'il raconte, aux discours qu'il tient et à la parole qu'il déploie.

Au long des cinq parties de cet ouvrage, exercices pratiques et reprises théoriques jalonnent le chemin de la lecture. Dans la première partie, des sémioticiens réfléchissent sur leur approche de l'interprétation. La deuxième partie est consacrée à la mise à l'épreuve de diverses méthodologies. Il est ensuite question de la relecture : comment un texte s'approprie-t-il un autre texte, pour le garder comme son orient tout en le transformant ? La relecture traverse le corpus biblique. La quatrième partie s'attache à la question de la réception : lire, c'est recevoir un texte, mais comment les textes posent-ils en eux-mêmes les conditions de leur réception ? La dernière partie aborde deux formes du discours, le proverbe et la parabole, où se manifeste à l'évidence, le lien constitutif du texte et de l'interprétation, et où s'instaure, selon le mot de A. J. Greimas — dont on publie ici le dernier texte — une « forme de vie ».

Ce recueil n'offre pas seulement à son lecteur un « état des lieux » des méthodologies actuelles de la lecture des textes, mais il permet aussi sur un bon nombre de passages de la Bible de prendre le temps de lire et d'y saisir, selon l'expression de Jean Delorme, « le risque de la parole ».



9 782204 048262

*cerf*

250 F  
ISBN 2-204-04826-7  
ISSN 0750-1919

LECTIO DIVINA

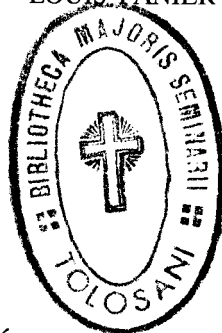
155

# LE TEMPS DE LA LECTURE

Exégèse biblique et sémiotique

Recueil d'hommages pour  
JEAN DELORME

Sous la direction de  
LOUIS PANIER



LES ÉDITIONS DU CERF  
PARIS

1993

14335

# LE TEXTE À LIRE

JEAN CALLOUD

En vingt ans, il s'est passé bien des choses dans le champ de la lecture des textes et de l'exégèse biblique. Sans grand bruit, sans éclats, par l'effet conjugué de la diffusion méthodique des principes et des procédures sémiotiques proposés par M. A. J. Greimas et par l'École de Paris d'une part, de la pratique persévérante de nombreux groupes de lecture en France et en divers pays d'autre part. Nous ne ferons pas ici le récit détaillé de cette aventure, ni un bilan, qui serait prématuré. Nous aimerions, profitant de l'occasion ici offerte, reconnaître et dire quel secret espoir de connaître nous a tenus mobilisés au départ et au cours de cette recherche, reprendre aussi quelques-unes des questions rencontrées et débattues en chemin. Ce faisant, nous espérons laisser entendre notre amicale reconnaissance à l'égard de Jean Delorme, sémioticien de la première heure, initiateur de ce chantier, compagnon de route, observateur avisé et voyageur infatigable<sup>1</sup>.

La première partie de notre étude tournera autour de la notion de TEXTE et de la pratique de lecture. Nous poserons la question du statut des textes dans le corpus biblique. La seconde partie traitera de la dimension figurative dans les textes. Nous tenterons d'articuler la conception traditionnelle de la FIGURE et l'apport sémiotique de la grammaire discursive.

---

1. La présente contribution à ce volume offert en hommage à Jean Delorme est à la fois œuvre d'un rédacteur singulier et fruit d'un travail commun. Le « nous » n'y est pas de pure forme. Il signale que, la part étant faite à la particularité du point de vue, se raconte là l'histoire d'une recherche et d'une réflexion pendant plus de vingt ans partagées.

## LES DIVERS ÉTATS DE LA SIGNIFICATION

Lorsqu'elle leur fut montrée à l'œuvre sur des textes bibliques par Roland Barthes et un groupe travaillant sous la direction de M. A. J. Greimas<sup>2</sup>, la sémiotique littéraire de la fin des années soixante apparut, à quelques-uns du moins, porteuse d'une promesse et d'un espoir. Promesse d'une nouvelle connaissance, espoir d'opérativité heuristique dans le champ des œuvres écrites et de leur lecture. Il avait suffi que soit clairement indiqué le point de vue sous lequel un texte pouvait être abordé comme texte, dans sa spécificité textuelle, comme « monument » plutôt que comme « document »<sup>3</sup> pour que soit pressentie l'existence d'un nouvel objet à connaître et que cet autre objet, cela même qui devenait connaissable, s'indique franchement comme objet autre, autre que le sens obvie auquel donne accès la première lecture.

### Le paradoxe du texte.

La nouveauté consistait en une sorte de paradoxe, inconfortable et bien souvent éprouvé comme tel, fécond pourtant

---

2. Au congrès de l'ACFEB à Chantilly en 1969 (publication des travaux du congrès en 1971 : *Exégèse et herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Parole de Dieu »). Ce congrès a marqué la rencontre entre l'exégèse biblique et des problématiques nouvelles d'étude des textes, sémiotique ou sémiologie principalement. Mais il comportait aussi une journée d'exposés et d'échanges sur la psychanalyse (voir conférence d'A. Vergote). D'autres initiatives avaient été prises, en d'autres lieux et par d'autres groupes de travail, qui aboutirent à d'autres publications.

3. La distinction de ces deux points de vue, suggérée par Ivan Almeida, a largement facilité la perception de la spécificité de l'objet de notre étude. La collaboration d'Ivan Almeida au CADIR a marqué, dès le début, le caractère interdisciplinaire de nos travaux ainsi que la diversification de nos sources et de nos références. La thèse de philosophie d'Ivan Almeida a été publiée sous le titre : *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Préface de Jean Ladrière, Louvain, Éd. Peeters et Paris, Éd. du Cerf, 1978 (Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain, 13).

et dont nous n'avons cessé d'expérimenter la capacité d'interrogation. En simplifiant quelque peu nous l'énoncerons ainsi : le texte est le texte, mais il n'est que le texte. De ces deux affirmations la première surtout fut entendue, considérée même comme le « message » à retenir de la théorie et de la pratique sémiotiques. Nous revenions au texte, tel que donné à lire et quelles qu'aient été l'histoire et les péripéties de sa composition, voire à une forme particulière du texte, telle version ou traduction par exemple. Identifiés avec la synchronie et l'immanence, nous étions crédités, pour une part au moins, des bienfaits du retour au réalisme textuel. Il n'y a pas lieu de revenir sur ce versant bien connu des recherches sémiotiques en matière biblique.

L'autre versant, correspondant à la seconde affirmation, mérite de nous retenir davantage. Le texte n'est que le texte. Il n'est pas identiquement le micro-univers sémantique, dont il signale l'existence et qu'il manifeste. De l'objet à connaître, il n'est ni la déclaration directe, ni l'image, ni la révélation photographique, ni la description exacte et exhaustive. Il n'est de l'« immanence » que la « manifestation ». Certes ce couple de notions, et la distinction qui s'y trouve impliquée, sont susceptibles de diverses interprétations<sup>4</sup>. Nous donnons ici la nôtre, que nous illustrerons et tenterons d'argumenter principalement à partir d'une réflexion sur notre pratique des textes dits « religieux ».

#### *Du texte à l'expérience signifiante.*

La distinction, première et fondatrice, entre « manifestation » et « immanence » formule clairement, en termes de disjonction

---

4. Le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Hachette, 1979) définit ainsi ces deux notions : « La manifestation est donc — et avant tout — la formation du niveau des signes, ou, si l'on veut (et trivialement), la postulation du plan de l'expression lors de la production de l'énoncé et, inversement, l'attribution du plan du contenu lors de sa lecture. L'analyse immanente d'une sémiotique est alors l'étude de chacun des deux plans du langage, pris séparément. » On pourra consulter aussi Joseph COURTÉS, *Analyse sémiotique du discours, de l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette université, 1991, p. 52, 114 et 118.

entre ce qui paraît et ce qui est, le clivage de l'objet signifiant, la marque en lui d'une distorsion constitutive entre deux modes d'existence et d'insistance. Il n'est pas certain que ce statut de la signification, inscrit dans la théorie sémiotique sous forme de catégories contraires (« manifestation » et « immanence ») ou, plus simplement, sous la dénomination de « principe d'immanence », ait été toujours bien compris.

Il ne s'agit pas seulement de reconduire, à l'échelle du texte, la distinction bien connue et désormais admise entre « expression » et « contenu » ou, comme F. de Saussure le proposait pour le signe, entre « signifiant » et « signifié ». Moins encore de faire de la « manifestation » un équivalent de l'« expression », et de l'« immanence » un équivalent du « contenu ». Ce que propose la sémiotique dont nous nous sommes inspirés c'est de prendre acte de la possibilité et de la nécessité de deux points de vue sur l'objet signifiant : le premier, qui considère « expression » et « contenu » en leur état de conjonction, le second, qui prend en considération l'« expression » d'une part et le « contenu » d'autre part en leur état disjoint. Le premier point de vue convient au texte, lui reconnaissant le statut de « manifestation » de la signification. Il détermine la place de la lecture, au sens courant du terme, comme prise de contact avec l'univers de la signification. Le second point de vue parie sur un objet à constituer en vue d'une connaissance et d'un progrès de la connaissance. Suscitant l'espoir de connaître ce qui n'est pas donné dans la perception première, il ouvre un champ d'appréhension nouvelle de la signification, en son mode « immanent ».

Trois citations apporteront à ce bref rappel les précisions nécessaires. L'une est de M. A. J. Greimas :

La faiblesse des résultats de l'analyse textuelle, lorsqu'elle cherche à établir les procédures de reconnaissance des acteurs du discours parmi d'innombrables actants syntaxiques de ses énoncés et à définir du même coup les acteurs dans leur permanence et leurs mutations, vient du fait, nous semble-t-il, qu'elle situe ses investigations au niveau très superficiel de la syntaxe des signes. Or, depuis Hjeltslev, nous savons que rien de bon ne peut se faire en linguistique tant qu'on ne dépasse pas ce niveau, tant qu'on ne se met pas à explorer, après avoir disjoint les deux plans du signifiant et du signifié, les unités à

la fois plus petites et plus profondes de chacun des plans pris séparément, dénommées *figures* <sup>5</sup>.

Une autre de J.-C. Coquet :

Une interview d'U. Eco portant sur son livre *La Structure absente* commençait par cette définition : « La sémiotique est la science des signes. » Le *Petit Robert* dit de même, dans sa première édition : « Théorie générale des signes. » Pour l'École de Paris, la définition est autre. La sémiotique a pour objet d'établir une théorie générale des systèmes de signification. Pour certaines sémiotiques, le signe est d'abord un observable ; dans la perspective de l'École de Paris, c'est d'abord un objet construit <sup>6</sup>.

Une autre encore de J. Geninasca :

La sémiotique littéraire dont il sera question ici se situe dans le prolongement des travaux de Saussure, Hjelmslev et Greimas. Elle repose sur une conception du discours entendu comme *totalité signifiante* : elle est donc incompatible avec une sémiotique qui se donnerait pour but d'élaborer la typologie des *signes* dont les discours seraient constitués [...]. L'opération inductive de la lecture ou de l'analyse consiste donc à construire le texte comme discours, c'est-à-dire comme résultat de l'acte d'une instance énonciative présupposée. Il s'agit, en d'autres termes, de réaliser, de manière implicite ou explicite, une opération de *sémiosis* <sup>7</sup>.

### *Le voile sur la signification.*

Que l'on souligne la nécessité de se déplacer, du niveau des signes à un niveau préalable tel que celui des « figures » de la signification, que l'on insiste sur l'opportunité de mettre en évidence les unités à partir desquelles se construit le signe ou

5. *Du sens, Études sémiotiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 58. Cette étude avait paru dans l'ouvrage collectif *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973. Cf. Chabrol et J.-Cl. Coquet (éd.), sous le titre : « Les actants, les acteurs et les figures ».

6. *Sémiotique. L'École de Paris*, Paris, Hachette université, 1982. Chapitre premier : « L'École de Paris », Jean-Claude Coquet, p. 5.

7. Maurice DELCROIX et Fernand HALLYN (éd.), dans *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*. Paris-Gembloux, Duculot, 1987, p. 48-49.



que l'on mette l'accent sur le nécessaire passage du texte au discours comme totalité signifiante, c'est sur l'ensemble riche et complexe des matériaux et des formes sous-jacentes à la « manifestation » que l'on attire l'attention. Sur un univers organisé de manière originale, sur une sorte de terreau signifiant d'où le texte reçoit de quoi signifier. Que fait donc le texte ? Il manifeste ou il porte au langage, en vue de la connaissance, ce monde signifiant dont il est le représentant. Il l'indique mais, du même mouvement, il le voile ou le reporte sur une autre scène. On a parfois reconnu au texte le statut d'un « signe ». Ce terme est à comprendre de manière quelque peu analogique, au sens de « faire signe » plutôt que d'« être un signe ». Le texte serait un signe si, en lui, expression et contenu n'entretenaient d'autre rapport que de codage stable, strict et reconnu. Dès lors qu'une « forme » propre organise l'expression d'une part, le contenu d'autre part et que l'opération de *sémiosis* qui les conjoint n'a pas pour but, ni ne dispose de la capacité de les intégrer ensemble dans un système, la notion d'interprétation paraît mieux convenir à l'activité de réception des textes que la notion de décodage. En disant que le texte « fait signe », comme on peut le dire d'un symptôme, on reconnaît son appartenance au domaine du signifier, donc sa dépendance à l'égard de la langue, mais on préserve son statut d'œuvre particulière ou de mise en œuvre spécifique, sur le versant de la parole, des moyens généraux de la signification. Et l'on ouvre la question de l'interprétation à l'endroit même où ne cesse de se former, comme mirage dans le désert, le leurre du décodage. Parler ici d'interprétation c'est en appeler à un parcours dans l'immanence, à une saisie sémiotique de la signification, à un travail.

### *Le texte comme canevas.*

La présentation que nous venons de faire des catégories « manifestation » et « immanence » inverse la perception première de leur rapport, et peut-être l'usage commun des termes. Nous associons habituellement « manifestation », de l'ordre du paraître, à identification ou reconnaissance, « immanence », de l'ordre de l'être, à caché ou secret. Il faut donc préciser et justifier. Nous donnons à la « manifestation », c'est-à-dire au

plan du « signe », une portée moindre dans l'ordre de la connaissance de la signification pour lui accorder davantage du côté de la signalisation, avec l'indétermination et cette sorte d'hésitation propre à ce qui met au travail ou à ce qui indique un chemin sur lequel chercher, découvrir et construire. La « manifestation » peut certes se comprendre comme un terme du processus de formation de la signification, un moment terminal du moins, et quelque chose comme un aboutissement du travail préalable à l'inscription dans le champ linguistique d'un micro-univers sémantique. Mais il nous semble essentiel de ne pas l'identifier avec la formulation parfaite et ultime de ce micro-univers. Nous tenons à conserver à la « manifestation linguistique » son caractère relatif et intermédiaire, de telle manière qu'elle soit aussi au point de départ d'une aventure de la connaissance, d'un processus heuristique orienté vers une saisie active et construite du micro-univers manifesté. Ainsi placée au centre du parcours énonciatif, la « manifestation » se présente-t-elle davantage comme un témoin entre deux espaces cognitifs, un point de relais entre énonciateur et énonciataire, entre l'activité de l'un et le travail de l'autre, qu'elle n'est en mesure de contenir et de transférer telle quelle, dans sa forme directement communicable, la connaissance. Le texte, en tant qu'il se définit comme « manifestation », évoque plus le canevas auquel Pénélope revenait chaque soir en détruisant le dessin de la journée que la tapisserie accomplie qui eût fatalement marqué l'échec de l'attente.

Le rappel de ces données premières de la théorie sémiotique nous conduit à aborder un aspect très particulier du corpus auquel s'intéresse principalement le présent volume, celui des textes bibliques. Il se trouve que le couple « manifestation » et « immanence », que nous proposons de comprendre comme une formulation plus précise du couple « patent » et « latent », est illustré là d'une manière qui mérite de retenir notre attention.

### **Les Écritures juives et les écrits chrétiens.**

L'ensemble biblique, selon la tradition chrétienne, comporte deux sous-ensembles, nommés « Testaments », l'Ancien ou Premier Testament, le Nouveau ou Second Testament. C'est de

cette Bible chrétienne que nous parlons ici. Elle s'est constituée par l'adjonction à la version grecque des Septante, augmentée des livres récents écrits en grec, des écrits chrétiens du 1<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ<sup>8</sup>. On considère habituellement l'ensemble comme homogène, et les deux « testaments » comme parties complémentaires de cet ensemble, le second n'étant rien d'autre que la suite du premier, suite donnée par des auteurs ayant pris leurs distances par rapport au judaïsme de leur temps mais n'en continuant pas moins de lire, de citer, d'utiliser et de compléter sa littérature. Ainsi reçue et ordonnée, la Bible chrétienne ne pose pas d'autres problèmes que ceux inhérents à l'extension d'un corpus et à la variation de ses limites, au déplacement de sa clôture. Ce n'est déjà pas rien.

### *D'un Testament à l'autre.*

Mais ce n'est pas tout. Les chrétiens ne lisent pas, et n'ont jamais lu, ledit Ancien Testament comme texte du judaïsme, comme littérature « étrangère ». Sans nier jamais l'avoir reçu des juifs, et avoir ainsi contracté une dette à leur égard, ils le lisent comme Écriture pour eux, non sur le mode de l'appropriation, encore que le reproche leur soit parfois adressé, mais sur le mode infiniment plus énigmatique de l'aptitude reçue ou de la compétence actualisée. Un texte de Paul, juif, pourtant, converti tardivement à l'Évangile, le dit sans détour :

Ce n'est pas à cause d'une capacité personnelle, que nous pourrions mettre à notre compte, c'est de Dieu que vient notre capacité. C'est lui qui nous a rendus capables d'être ministres d'une Alliance nouvelle, non de la lettre mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie [...]. Car, si ce qui était passager a été marqué de gloire, combien plus ce qui demeure le sera-t-il ? Forts d'une pareille espérance, nous sommes pleins d'assurance ; nous ne faisons pas

---

8. *La Bible d'Alexandrie* (ainsi nommée dans l'édition en cours de traduction française aux Éditions du Cerf) comprend la traduction en langue grecque des livres écrits en hébreu et admis dans le judaïsme palestinien (version des Septante), ainsi que les livres écrits directement en grec (II Maccabés, Sagesse, quelques chapitres de Daniel, Esther...). Quant aux écrits chrétiens ils ont tous été composés en langue grecque. Cette langue se trouve donc être, dans la Bible, langue de traduction et langue de composition.

comme Moïse qui se mettait un voile sur le visage pour éviter que les Israélites ne voient la fin d'un éclat passer. Mais leur intelligence s'est obscurcie ! Jusqu'à ce jour, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est pas levé, car c'est en Christ qu'il disparaît. Oui, jusqu'à ce jour, chaque fois qu'ils lisent Moïse, un voile est sur leur cœur. C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe<sup>9</sup>.

Les auteurs chrétiens, à partir du II<sup>e</sup> siècle, s'accordent avec ces affirmations de Paul<sup>10</sup>.

---

9. Deuxième lettre aux Corinthiens, 3, 5-16. Ces remarques de Paul ont pour nous une portée sémiotique, en ceci qu'elles répartissent autrement que nous ne sommes habitués à le faire les aptitudes et les prérogatives des différents « énonciateurs » (ou destinataires) des Écritures. Ceux à qui elles sont directement adressées comme texte ne sont pas les mieux placés pour les recevoir comme signification effectuée. D'un statut à l'autre un voile fait toute la différence. Il ne tient pas à une plus ou moins grande proximité dans le temps, la langue ou la culture qu'il demeure ou qu'il tombe, mais à la « conversion », comprise ici comme opération de déplacement, touchant le point de vue, l'identité, le contrat fiduciaire. — Sur ce point on pourra lire, dans l'ouvrage de Henri DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, le chapitre II : « Le Double Testament », p. 115-202. On y trouvera nombre de citations d'auteurs anciens, celles-ci par exemple (p. 122-123) à propos de la transformation opérée par le Nouveau Testament sur les Écritures : « *Non in eis nomen, sed intelligentia commutatur.* » (Ce n'est pas le nom, mais c'est l'intelligence qui est changée.) Voir Origène *in Gen.*, h. 13. n. 3. « *Tèn apo tou grammatos épi to pneuma métañoiam.* » (C'est une conversion, la conversion de la lettre à l'esprit.) Voir Origène *in Mat.* X, 14.

10. On pourra lire sur ce point deux études de Maurice JOURJON : « L'Autorité des Écritures selon les Pères de l'Église » : *La Cause des Écritures*, Lyon, Profac, 1989, 1<sup>re</sup> partie, p. 7-23 ; « Les Pères devant l'Écriture » : *Traces écrites*, *ibid.*, 1992, p. 96-107. Quelques citations : « Si donc quelqu'un lit les Écritures de cette manière, il y trouvera une parole concernant le Christ et une préfiguration de la vocation nouvelle. Car c'est lui le « trésor caché dans le champ », c'est-à-dire dans le monde, puisque « le champ c'est le monde ». Trésor caché dans les Écritures, car il était signifié par des figures et des paraboles qui, humainement, ne pouvaient être comprises avant l'accomplissement des prophéties, c'est-à-dire avant la venue du Seigneur [...]. Car toute prophétie, avant son accomplissement, n'est qu'énigmes et ambiguïtés pour les hommes ; mais lorsque arrive le moment et que s'accomplit la prédiction, alors celle-ci trouve son exacte interprétation. » (IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, 4, 26, 1.) « Le Saint, le véritable qui n'est pas dit tel par participation mais l'est par essence, c'est le Verbe de Dieu lui-même. Il est en possession de la clef de David. Lorsque le Verbe s'est fait chair, avec cette clef il a ouvert les Écritures. » (ORIGÈNE, *Scolies sur l'Apocalypse*, 20.) « La prophétie existait dès les temps anciens et aucun temps n'a échappé à la dispensation de la prophétie, mais,

### *Un rapport sémiotique entre les deux Testaments.*

Il y a là un fait notable, qui ne manque pas d'interroger. Nous n'en traiterons pas les dimensions historique ou théologique ; mais simplement, puisqu'il s'agit du rapport à un texte et du décrochage par rapport à une pratique de lecture, les implications sémiotiques. Notre hypothèse s'énonce ainsi : entre Ancien Testament et Nouveau Testament il y a le même rapport qu'entre « manifestation » et « immanence ». Dans la perspective chrétienne, bien entendu. Ce qui revient à dire que les Écritures juives sont un texte, à lire et relire, c'est une véritable « littérature », et que les écrits chrétiens résultent d'une élaboration de l'univers sémantique « immanent » à ce texte. Ils en sont la description autorisée, métasémiotique, non point texte-objet, du moins pas au même titre que le texte vétéro-testamentaire. Pour cette raison nous parlons ici d'« Écritures juives » et d'« écrits chrétiens », suivant en cela le protocole d'introduction des citations et allusions en usage dans les livres du Nouveau Testament : « l'Écriture » ou « les Écritures » (*graphè* ; *graphai*) c'est toujours l'Ancien Testament. Pour la première fois dans une épître tardive, dite deuxième épître de Pierre, les lettres de Paul paraissent évoquées comme appartenant aussi aux « Écritures <sup>11</sup> ».

### *Coexistence et unité des deux Testaments.*

Une phrase, volontiers reprise après saint Augustin dans l'œuvre de qui on la trouve souvent et différemment formulée, devenue un adage des théologiens chrétiens, énonce : « *Novum Testamentum in Vetere latet ; Vetus Testamentum in Novo patet.* » Le Nouveau Testament est *latent* dans l'Ancien ; l'Ancien est

---

à défaut de reconnaître le Christ en elle, cette prophétie n'était que de l'eau [...]. Les prophéties sont complètes, les jarres sont pleines, mais pour que l'eau se change en vin, il faut que, dans toute cette prophétie, le Christ soit reconnu. » (AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de Jean*, 9, 3-6).

11. Deuxième épître de Pierre, 3, 16.

(ou devient) *patent* dans le Nouveau<sup>12</sup>. L'opposition *patent-latent* est donc appliquée aux deux sous-ensembles de la Bible chrétienne, de telle manière que la correspondance avec le couple « manifestation » et « immanence » vienne à l'esprit, sans toutefois que les homologations soient évidentes. Il n'est pas dit clairement que l'Ancien Testament soit la « manifestation » d'un micro-univers sémantique, dont le Nouveau Testament serait l'état « immanent ». Le syntagme *Novum Testamentum* est sujet du verbe « être latent ». Ce qui conviendrait au statut immanent. L'Ancien Testament est dit « patent » dans le Nouveau, mais dans le Nouveau seulement. Quel est son statut dans le temps premier ou ancien ? Et quel est le statut du Nouveau Testament dans le temps second ? Difficile question.

Il semble que la logique de cet énoncé demande à être établie par paliers successifs. Premier point : il y a, dans le temps premier, ou dans l'ensemble littéraire qui y correspond (*in Vetere*), et dans le temps second et l'ensemble correspondant (*in Novo*) coexistence des deux testaments. C'est le rapport qui est affirmé. Deuxième point : cette coexistence prend deux formes ou revêt deux modalités : latence, dans le premier temps, d'une réalité ou d'un ordre qui pourrait être tenu pour purement et simplement absent ; manifestation, dans le second temps, de ce qui pourrait être considéré comme passé ou périmé. C'est le Nouveau Testament qui est latent, l'Ancien qui est patent. Troisième point : si nous reconstituons les rapports dans la simultanéité, nous obtenons le dispositif suivant : Ancien et Nouveau Testaments ne sont jamais séparés. Nous pourrions presque reprendre à leur propos l'analogie de

12. Sur cet adage on pourra consulter : Henri DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, p. 108-109. On trouvera, dans ces mêmes pages, d'autres formulations de la même idée. Par exemple : « *Novum Testamentum in Vetere est figuratum, et Vetus in Novo est revelatum* » (AUGUSTIN, *Contra adversarium legis et prophetarum* c. 17, 11-35 ; PL, 42, 623) ; ou : « *Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat* » (devise inscrite par Suger sur un vitrail de Saint-Denis) ou : « L'Ancien Testament a anticipé (*proélabé*) le Nouveau, et le Nouveau a expliqué (*hèrmèneusé*) l'Ancien » (Pseudo-Chrysostome, *Homélie sur Luc*, PL, 50, 796). — La Constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II (ch. IV, 16) cite cet adage, dans la forme suivante : « *Deus [...] ita sapienter disposuit, ut Novum in Vetere lateret et in Novo vetus pateret* » et renvoie à AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73 ; PL, 34, 623.

l'endroit et de l'envers d'une feuille de papier proposée par F. de Saussure pour décrire les composants du signe<sup>13</sup>. À l'envers de l'Ancien Testament se trouve le Nouveau, mais il n'apparaît pas. Lorsque à son tour le Nouveau Testament fait l'objet d'une écriture c'est de l'Ancien qu'il se révèle être la mise en lumière ou la présentation en clair. C'est dire que, dans la séquence temporalisée Ancien Testament puis Nouveau Testament, se donne à connaître un rapport, logique plus que chronologique, entre ce qui se reçoit et se perçoit comme faisant signe et ce qui est à connaître et à effectuer comme connaissance. Rapport comparable à celui que nous établissons entre « manifestation » et « immanence », texte et micro-univers sémantique.

*Entre un Testament et l'autre.*

Entre l'un et l'autre, le lieu du travail de la lecture et le point d'interprétation, le risque à prendre pour un rendez-vous de révélation, la question, toujours remise sur le chantier, de ce qui parle, de ce qui est à entendre dans un texte écrit, la question de l'énonciation comme instance, comme acte et comme effet. Ainsi s'explique le fait, surprenant d'abord, que la simple distinction entre ces deux points de vue, celui de la « manifestation » comme résultat de l'articulation effectuée de l'expression et du contenu, et celui de l'« immanence », comme possibilité de prendre en considération à l'état disjoint expression et contenu, nous ait retenus, intéressés, mobilisés pour une recherche lente, modeste, incertaine. Il y allait pour nous de la fondation d'une théorie du texte littéraire et du texte biblique comme littérature, ainsi que de l'établissement sur des bases réfléchies d'une pratique de lecture qui fasse droit à cette particularité du corpus biblique visiblement marqué par ce clivage du patent et du latent, du discours et de la parole, du texte et de l'univers sémantique qu'il annonce et promet.

Secondairement, nous n'étions pas indifférents à l'éventualité d'aider à l'élucidation, à partir de ce cas particulier, des tenants et des aboutissants d'une hypothèse sémiotique élaborée sur

---

13. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, réédition 1989. Édition critique préparée par Tullio de Mauro, p. 157 (226).

d'autres corpus. Ce n'est pas ici le lieu de dire quelle contribution nous avons effectivement apportée. Le travail d'ailleurs n'est pas achevé.

Nous pouvons toutefois tenir pour assurées ces deux choses : 1. La vénération dont il est l'objet, pour justifiée qu'elle soit, ne doit pas faire oublier que le texte n'est, au regard de la question sémiotique de la signification, qu'une position d'attente, en d'autres termes qu'il n'y a de « manifestation » dans l'ordre des « signes » que d'un micro-univers sémantique « immanent », c'est-à-dire doté d'une forme propre ou d'une organisation à reconnaître et à décrire à partir de modèles adaptés à cet état de prémanifestation. Un immense espace d'exploration et de description est ouvert devant nous. L'étude du corpus biblique, et, dans ce corpus, du rapport entre Ancien et Nouveau Testament, fournira de précieux renseignements sur le statut d'attente propre au texte, sur ce qui s'y manifeste comme suspendu, voilé, enclos, réservé, sur ce qu'est un micro-univers sémantique immanent, sur le travail à faire, sur le chemin à parcourir, la distance à franchir pour connecter le texte à l'effet signifiant attendu, enfin sur la place proposée à qui voudra bien s'y tenir, plus exactement y être tenu. 2. Pénélope brodait le jour, elle défaisait la nuit la broderie du jour, sauvegardant l'attente et le moment de la rencontre. Ainsi du va-et-vient entre le texte et le discours descriptif de l'immanence, la signification manifestée et la signification théorisée, le texte comme canevas, le discours comme dessin, à remettre chaque jour en chantier. Le rapport des deux Testaments, dans la Bible chrétienne, respecte le même rythme et joue sur la même alternance. Le texte, ici l'Ancien Testament, sauvegardant l'attente, l'immanence, ordonnée à la « révélation », puisque c'est ainsi qu'on l'appelle dans le Nouveau Testament, garantissant la rencontre. Avertissement utile pour nous, sur le plan d'une saine intelligence des mécanismes sémiotiques eux-mêmes : c'est le rapport entre « manifestation » et « immanence » qu'il importe de maintenir contre vents et marées, contre le penchant à textualiser à outrance, qui condamne à errer sans fin à la surface du texte, et contre la tentation de conceptualiser sans retenue, qui prive des joies de la rencontre. Premier aperçu sur les enjeux humains de l'articulation en deux testaments du corpus biblique chrétien et sur les grandes interrogations d'intérêt anthropologique et théologique autour



desquelles sont convoqués destinataires, ou énonciataires, de ce corpus.

### SENS ET NON-SENS, SINGULIÈRE ET UNIVERSELLE VÉRITÉ

Ainsi pensons-nous qu'un lien sémiotique, pas seulement historique, tient ensemble les deux Testaments de la Bible et que, pour le dire avec plus de légèreté, les disciples de Jésus ont été bien inspirés de ne pas vendre l'héritage que leur avaient légué leurs parents. Un trésor s'y trouvait caché. Que le travail des premières générations chrétiennes a mis au jour, au bénéfice de nouveaux héritiers. Situation de latence ou de voilement du sens, opération d'explicitation ou de retour d'une signification, auxquelles on a coutume de rattacher les notions de « figure » d'une part, d'« accomplissement » d'autre part<sup>14</sup>. Au fur et à mesure que se poursuivait l'élaboration de la théorie sémiotique greimassienne, dans le champ de la discursivisation et de l'énonciation, nous n'avons pas manqué d'être interrogés par d'étranges rencontres : dès 1973 les notions de « figure », figuratif, configuration faisaient leur apparition<sup>15</sup>. Avec elle la question du « parcours figuratif », c'est-à-dire des conditions de l'interprétation de cette dimension figurative. Simple coïncidence terminologique ? ou retour signifiant d'une bonne question, autour de laquelle pourraient tourner encore les interrogations des sémioticiens ? Nous avons choisi cette seconde voie. Elle nous permettait de reprendre, de manière plus adaptée au corpus biblique, l'examen du statut des données figuratives, de leur fonction, du traitement qui leur convient, des perspectives interprétatives qu'elles signalent et requièrent.

---

14. On lira sur ce point le mémoire de théologie de François Martin : « Parole, Écriture, Accomplissement dans l'Évangile de Matthieu », publié dans *Sémiotique et Bible* 50 (juin 1988), 51 (septembre 1988), 52 (décembre 1988), 53 (mars 1989), 54 (juin 1989). De même un article de Paul BEAUCHAMP dans *La Maison-Dieu*, 190 (2<sup>e</sup> trimestre 1992) : « La Lecture typologique et le Pentateuque », p. 51-73. À paraître aussi dans le compte rendu du congrès de l'ACFEB à Angers en septembre 1991 (Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina »).

15. *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973, p. 161 à 176.

Il s'agit là d'une vaste recherche qui s'alimente à la réflexion séculaire sur le sens des Écritures<sup>16</sup> et qui bénéficie des travaux sémiotiques récents<sup>17</sup>. Nous n'en retenons que ce qui paraît aller directement à l'éclairage de la notion même de « figure » et à l'élucidation du lien qu'elle entretient avec le phénomène de la signification d'une part, l'acte de la lecture ou de la réception des textes d'autre part. Soit quatre points que nous pensons pouvoir formuler brièvement ainsi : 1. La figure est un voile. Elle cache, et l'ombre du voile est sans retour. Mais, ce faisant, elle signale, elle annonce. 2. La figure annonce d'abord d'autres figures, une série ou une chaîne figurative. 3. La figure est comme un objet, disposé là pour un éventuel sujet, dans l'axe énonciatif, non dans le champ narratif. 4. La figure rompt avec le sens conceptuel ou avec le visible, le figuratif devient figural, la figure en appelle au sujet.

### Trésor caché ou perle fine.

Une vieille habitude, qui privilégie la visibilité, nous porte à identifier la figure et le figuratif avec la représentation concrète, donc perceptible ou facile à reconnaître, d'un contenu plus abstrait. La figure montrerait, ferait voir, ce que le discours ou le texte donnent à penser. En somme la figure serait, à l'échelle discursive, la face signifiante d'un signe dont importe avant tout le signifié. À cela deux choses à redire. D'abord que la notion de figure, telle qu'élaborée par L. Hjelmslev, et reprise là par A. J. Greimas, dépasse et aménage la proposition

16. Voir Henri DE LUBAC, *Histoire et Esprit, L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, coll. « Théologie » 16 ; ID., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, tomes I et II, 1959, tome III, 1961, tome IV, 1964 ; Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament, Essai de lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1977 ; *L'Un et l'Autre Testament, II Accomplir les Écritures*, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

17. On se fera une bonne idée de ces travaux et des auteurs qui ont contribué à l'avancée de la recherche sémiotique en consultant l'ouvrage de A. J. GREIMAS et J. COURTÉS, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (cité : *Sémiotique, Dictionnaire*) I et II, ainsi que les deux volumes offerts en hommage à M. A. J. Greimas, sous le titre *Recueil d'hommages, Essays in honor of Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1985.

saussurienne. Elle assouplit le lien entre signifiant et signifié, de telle manière que soient à prendre en considération et décrites pour elles-mêmes une forme ou une organisation de l'expression et une forme du contenu<sup>18</sup>. Ensuite, et en conséquence de cela, que la dimension figurative ressortit à la forme de l'expression ou à la forme du contenu. Non à la « manifestation », qui les conjoint, mais à l'« immanence », qui les disjoint. Ce qui revient à dire que l'identification d'une dimension figurative, dès lors qu'elle n'est pas pure et simple réaction à une stratégie rhétorique ou pédagogique, doit pouvoir s'amorcer au plan de la manifestation tout en renvoyant nécessairement, et pour l'essentiel, à l'immanence. La figure se perçoit dans le tissu textuel, mais elle a, dans une immanence, son répondant. « *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* » Sinon comment saurait-on qu'il y a un trésor dans le champ, et pourquoi serait-on tenu, pour obtenir le trésor, d'acquérir le champ ? « Je ne connais pas l'endroit, mais un peu de courage vous le fera trouver<sup>19</sup>... »

### *Le Nouveau dans l'Ancien.*

La portée figurative de l'Ancien Testament apparaît d'autant plus clairement qu'elle est observée à partir du Nouveau. C'est là d'ailleurs qu'elle se trouve affirmée, explicitée, déployée. Encore qu'il soit possible d'en repérer les marques dans les textes vétérotestamentaires, voire d'y reconnaître des effets d'accomplissement à échelle plus réduite. Ainsi, la sortie d'Égypte a-t-elle un statut de figure par rapport au retour de l'exil babylonien, dans les textes du deuxième Isaïe. Ou le récit de la mort de Rachel à la naissance de Benjamin, en Genèse 35, par rapport à la déportation à Babylone, en Jérémie 31, 15, cité en Matthieu 2, 18 à propos du meurtre des enfants

18. Voir sur ce point l'interview de A. J. Greimas, dans le numéro 43 de la revue *Versus*, janvier-avril 1986, par Louis Hjelmlev : « *Linguistica e semiotica strutturale* », p. 41 à 57. De même, dans *Sémiotique*, les articles « Contenu », « Expression ».

19. Les paraboles du trésor et de la perle se trouvent dans l'évangile de Matthieu, 13, 44-46. On trouvera une étude de la fable « Le Laboureur et ses enfants », dans *Sémiotique et Bible* n° 62 (juin 1991).

de Bethléem<sup>20</sup>. Il n'y a de figure qu'en rapport à un accomplissement. C'est le rapport qui nous intéresse, la relation qu'entretient un élément textuel initial avec un état ultérieur. Ce rapport est dit figuratif (ou typologique) au sens de préfiguration ou de grande figure anticipant une venue attendue. D'où se déduit l'une des premières lois de la figuration, ou de la figurativité : une figure est un premier indicateur textuel d'une réalité à venir, qui ne permet pas d'en reconnaître les traits par anticipation mais qui définit le lieu, le cadre de cette advenue.

Toutes précautions prises pour éviter des confusions, une formule de S. Freud s'appliquerait ici : là où était la figure quelqu'un doit venir, advenir<sup>21</sup>.

Une telle théorie de la figure, élaborée à partir du fait biblique de la préfiguration ou de la typologie, n'est pas sans intérêt pour une réflexion sur la figurativité comme composante sémantique discursive. Elle alerte en effet sur le clivage entre récit et discours, entre ce qui est raconté et ce dont il est parlé. Outre le fait qu'il s'agit là des deux structures que A. J. Greimas propose d'articuler dans le parcours narratif<sup>22</sup>, elle autorise à considérer qu'entre ces deux modes du parler (et aussi de l'écrire) le partage de la signification peut être extrême : entre ce qui est raconté comme correspondant à des « états de choses », réels ou fictifs, et ce qui est donné à entendre il

20. On pourra lire Isaïe 41, 17-20 ; 43, 16-19 ; 48, 21. Et l'on trouvera, sur la question de la typologie, des réflexions très intéressantes de Paul BEAUCHAMP dans l'article cité de *La Maison-Dieu*, 190.

21. L'énoncé de Freud : « Wo Es war soll Ich werden » est traduit de diverses manières. Littéralement : « Où ça était, je [moi] dois advenir » (traduction proposée dans le *Dictionnaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.B. Pontalis, p. 254). J. Lacan propose : « Là où le S était, là le Ich doit être » (*Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Le Séminaire*, livre II, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 288).

22. On lira, dans *Sémiotique, Dictionnaire*, l'article « Programme narratif ». Dans les articles « Discours » et « Énonciation », il est proposé fort justement de considérer les structures sémionarratives comme le domaine de la « compétence » et les structures discursives comme celui de la « performance ». Cette distinction recoupe celle, très connue et plus saussurienne, entre « langue » et « parole ».

y a la différence entre « ce dont on peut parler » et « ce qu'il faut taire<sup>23</sup> ».

Certains textes ont ainsi capacité à parler des choses et à taire, au sens fort du terme : faire savoir qu'ils mettent au secret, une autre chose<sup>24</sup>. Ce « taire » ou cette énonciation dans le secret requièrent un indicateur textuel. C'est la figure. Du moins c'est dans le champ figuratif qu'il faut le trouver. Ce versant de l'acte énonciatif et la réflexion auquel il donne lieu ici nous ont paru importants pour la raison suivante : c'est une chose de dire ce qui peut être dit ; c'en est une autre de faire entendre qu'une chose a été dite mais n'a pas été entendue, et n'avait pas à être sur-le-champ entendue. L'effet signifiant est sans commune mesure et l'acte énonciatif d'une autre nature. C'est à ce genre de phénomène signifiant que nous avons affaire d'abord dans le corpus biblique, puis en d'autres textes littéraires<sup>25</sup>.

---

23. Cette distinction renvoie à la dernière proposition (n° 7) du *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig WITTGENSTEIN : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (traduction de Pierre Klossovsky, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1961, p. 107). — Sur le rapport entre le dicible et le non-dicible, chez L. Wittgenstein et chez Freud, on pourra lire : Joël DOR, *L'Ascience de la psychanalyse*, 2. *La Paradoxalité instauratrice*, p. 129-134.

24. La prise en considération des « états de choses » par le récit et (ou) par la description est un phénomène banal. Elle permet au récit de subsister par lui-même et d'être l'objet d'une lecture rapide et minimale. Mais cela ne signifie en aucune manière que les textes doivent s'en tenir là et ignorer cet autre domaine, de la connaissance également, que L. Wittgenstein renvoie dans « ce qu'il faut taire ». Taire, en parlant des choses, en racontant ou en décrivant d'une certaine manière, taire, c'est-à-dire voiler, en vue d'une révélation.

25. Ce phénomène, qui suppose un temps de latence de la signification, présente la particularité d'articuler le versant *objectif* et le versant *subjectif* de l'œuvre littéraire. Ombre ou obscurité dans le texte lu et sur son rapport à un référent repérable à l'avant, résistance du lecteur à l'envers, sur le point de rentrer en lui-même, d'y reconnaître ce qui le concerne comme sujet, de se retourner enfin par quelque chose comme une conversion. Le phénomène n'est pas seulement biblique mais plus largement littéraire. Il se repère dans les textes qui appartiennent à la « littérature », aux « lettres » ou aux « belles lettres ».

*L'ombre sur la chose : manifestation et secret.*

La dimension figurative des textes a donc plus à voir avec le voilement qu'avec la manifestation. Il s'agit avant tout d'inscrire dans le tissu textuel une chose qui ne fait pas partie des choses directement rapportées, racontées, décrites. De l'y inscrire vraiment, de telle manière qu'elle puisse être par la suite reconnue comme ayant été déjà dite, mais de la garder secrète jusqu'au temps de l'accomplissement. À la figure, étrange produit de l'activité parlante des humains, revient ainsi le soin de montrer et de cacher à la fois, de dire et de taire, de manifester et de voiler ce qui, devant être tu, ne le peut, avec quelque chance d'être tout de même par quelques-uns trouvé et un jour entendu, qu'à la condition expresse d'être signalé comme tel. Nous voulons dire signifié comme autre chose par rapport à ce qui est directement et franchement déclaré, décrit, raconté. La figure trouve là sa place : à la surface du champ, parmi les perles, dans les choses dites, suffisamment semblable (figurativement) pour passer inaperçue, assez étrangère (figuralement) pour faire ombre en un point et en appeler à un autre système de corrélations.

Ce qui se vérifie dans le corpus biblique sur le mode, depuis longtemps reconnu, de la préfiguration vient aujourd'hui rejoindre ce que les travaux sémiotiques récents mettent en évidence. En proposant d'intégrer, dans la description des structures immanentes de la signification, une composante figurative liée à la mise en discours et à l'instance énonciative, A. J. Greimas ouvrait une voie à l'observation et à une certaine compréhension de ce qui intervient dans le procès d'actualisation de la compétence linguistique et discursive et de ce qui en résulte. Il se passe là des choses de toute première importance et de grand intérêt. Le modèle du parcours génératif a eu l'avantage de les signaler et de les situer. Mais parce qu'il privilégie la continuité et l'équivalence entre les niveaux de structuration, il n'a pas favorisé la reconnaissance, en ce point, d'une rupture et d'un clivage autorisant le déploiement d'un autre champ ou d'un autre versant de la signification. Autorisant aussi, liée à ce champ discursif, une instance d'énonciation relativement autonome. Tenue à son rôle de représentation des contenus préalablement organisés par les structures sémio-

narratives, la figurativité gagnait en transparence mais perdait en partie sa capacité créative et son aptitude à en appeler, de manière prospective, à un déploiement original et à un destin signifiant propre. Rien d'autre ne pouvait advenir, à l'horizon du discours, que la manifestation de la mise de départ. Des critiques pertinentes ont été faites sur ce point et des propositions intéressantes ont ouvert d'autres voies pour l'étude de l'énonciation et la prise en compte de la question du sujet<sup>26</sup>.

Nous avons, pour notre part, par rapport à cette compréhension du parcours génératif, pris deux libertés : sur le point de l'autonomie de la composante discursive d'abord, plus à même de se soumettre les structures sémionarratives que tenue d'y être soumise. Quant à la figurativité ensuite, que nous concevons comme un dispositif indicateur d'un dépassement du récit, comme l'amorce d'une dérivation signifiante et l'ébauche d'une autre aventure dans le champ de la connaissance. Le prix à payer pour ce réaménagement des rapports entre les niveaux du parcours génératif et pour cette réorientation de la figurativité est précisément une perte de la transparence figurative. Coupée du signifié disponible qui lui assurerait son lien avec les contenus préorganisés au niveau sémio-narratif, la figure a plus à voir avec l'énigme qu'avec le signe. Si elle a valeur de signifiant c'est de signifiant sans signifié, en attente, entièrement en suspens. En quelque sorte plus insignifiante que signifiante, dans une certaine mesure et pour un temps du moins. Figure de l'ombre, à double titre : ombre portée, en amont, sur les contenus narratifs, qui cessent d'être prioritaires et exclusifs, secret gardé, en aval, sur ce qui doit advenir et commence à troubler la belle ordonnance du sens.

---

26. Nous renvoyons ici aux ouvrages et articles de J.-Cl. COQUET, en particulier : *Le Discours et son sujet, Un essai de grammaire modale*, Paris, Klincksieck, 1984, 2<sup>e</sup> éd. 1989 ; *Le Discours et son sujet, Pragmatique de la grammaire modale, « La Ville » de Paul Claudel (1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> versions)*, Paris, Klincksieck, 1985.

Nous renvoyons aussi aux travaux de J. GENINASCA, en particulier : « Du texte au discours littéraire et à son sujet » : *Littéarité*, Ste Foy, Les Presses de l'université Laval, 1991, Louise Milot et Fernand Roy éd.

### Patience dans l'insignifiance.

Le corrélat de la figure, dans une problématique de typologie, est l'accomplissement. L'accomplissement est unique. La figure est normalement multiple, en série, en chaîne, une figure renvoyant à une autre, par différence et par apparentement, l'ensemble faisant effet de modulation et d'insistance. Sans que soit levé le secret, dans l'attente et la patience, au double sens du terme qui dit la constance et évoque ce qui là se trouve en souffrance. Habités comme nous le sommes à lire pour comprendre et à comprendre à première lecture, quitte à ne pas voir ce qui fait obstacle, dans le texte lui-même, à notre précipitation, nous sommes facilement surpris d'être retenus en deçà d'une totale et définitive appréhension de la signification, d'avoir à lire et à relire, dans l'attente et dans ce que les textes bibliques appellent l'espérance, qu'ils ne séparent pas de la foi. Le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux, qui dispense au passage un solide enseignement sur le rapport de la figure à l'accomplissement, en est un bon témoin<sup>27</sup>.

Ce qui vaut, dans cette évocation de l'épître, des événements rapportés et des acteurs, vaut aussi des textes et de l'acte de la lecture. Trois raisons se conjuguent pour favoriser le retard de l'accomplissement et le maintien dans la chaîne répétitive des figures : le déploiement d'une chaîne secondaire, narrative ; la nécessaire insistance du dispositif figuratif ; l'impossibilité de passer une fois pour toutes à l'univers de l'accompli.

---

27. Épître aux Hébreux, 11, 13 à 16 et 39-40 : « C'est dans la foi qu'ils moururent tous sans avoir reçu l'objet des promesses, mais ils l'ont vu et salué de loin, et ils ont confessé qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre [...]. Eux tous, s'ils ont reçu bon témoignage grâce à leur foi, n'ont cependant pas obtenu la réalisation de la promesse. Puisque Dieu prévoyait pour nous mieux encore, ils ne devaient pas arriver sans nous à l'accomplissement. » On peut citer aussi, pour souligner la différence entre la multiplicité et la variation dans l'insistance qui caractérise le temps des figures et l'accomplissement unique, l'épître aux Hébreux, 1, 1 : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. »



*La chaîne narrative.*

De quelque manière la dimension figurative dont nous parlons ici est toujours articulée sur un récit, du moins sur une organisation narrative susceptible d'engendrer un récit. L'exemple biblique le confirme : une bonne partie des textes considérés comme supports figuratifs d'une attente, puis d'un événement accomplissant la figure, sont des récits effectués ou ébauchés. Il y a une « histoire », vécue et racontée, racontée comme vécue, ou impliquée dans les descriptions de programmes, de compétences, d'évaluations, dans tous les textes qui alimentent le mouvement de la figure vers son accomplissement. Une histoire à lire, à reconstituer, à suivre et à poursuivre. Le récit est de lui-même une organisation syntagmatique et l'enchaînement des événements, dans un temps continu, favorise la poursuite du récit. Le récit se prête à la lecture cursive, sa logique autorise les surprises, les incertitudes, les détours mais exige de la chaîne qu'elle élucide, à un moment ou à un autre, l'enjeu des actions. La grammaire narrative prévoit une dernière série d'opérations, dites de sanction, destinées à tirer au clair les situations et les transformations. De cet enchaînement facile à suivre le lecteur peut se contenter. Il s'en satisfait souvent, laissant pour compte ce qui, en cours de route, serait susceptible de l'arrêter ou de l'interroger. Car c'est bien sur ce défilement du récit qu'opère le dispositif figuratif, comme l'Ange barrant la route à l'ânesse de Balaam<sup>28</sup>. Sur ce point, nous devrions entendre encore les enseignements d'Origène :

Cependant, si, dans tous les détails de ce revêtement, c'est-à-dire le récit historique, avait été maintenue la cohérence de la loi et préservé son ordre, notre compréhension aurait suivi un cours continu et nous n'aurions pu croire qu'à l'intérieur des saintes Écritures était enfermé un autre sens, en plus de ce qui était indiqué de prime abord. Aussi la Sagesse divine fit-elle en sorte de produire des pierres d'achoppement et des interruptions (Rm 9, 33) dans la signification du récit historique, en introduisant, au milieu, des impossibilités et

---

28. Le récit de l'intervention de Balaam se trouve dans le livre des Nombres, aux chapitres 22, 23 et 24.

des discordances ; il faut que la rupture dans la narration arrête le lecteur par l'obstacle de barrières, pour ainsi dire, afin de lui refuser le chemin et le passage de cette signification vulgaire, de nous repousser et de nous chasser pour nous ramener au début de l'autre voie : ainsi peut s'ouvrir, par l'entrée d'un étroit sentier débouchant sur un chemin plus noble et plus élevé, l'espace immense de la science divine <sup>29</sup>.

Ou l'enseignement d'Irénée : « Mais il éduquait un peuple toujours enclin à retourner aux idoles, le disposant par des pratiques multiples à persévérer dans le service de Dieu, l'appelant par les choses secondaires aux principales, c'est-à-dire par les figuratives aux véritables, par les temporelles aux éternelles, par les charnelles aux spirituelles, par les terrestres aux célestes <sup>30</sup>. »

### *Les figures et leur répétition.*

Relativement au substrat narratif ou descriptif, les figures interviennent de manière ponctuelle mais insistante. C'est la répétition des figures qui fait chaîne ou produit un effet d'enchaînement. Dans un même récit parfois. Dans la série des récits, quand elle existe, toujours. Il ne s'agit plus de voir se constituer une histoire suivie, sur une période plus ou moins longue, mais de relever divers traits qui ont en commun de ralentir, d'interrompre ou d'obscurcir la narration. Ce qui se produit une fois, s'il s'agit d'une véritable figure, se reproduit, revient, forme un réseau d'obstacles, se déplace, se déforme, insiste. Trois fois l'Ange barre la route à Balaam, jusqu'à ce qu'il se décide à entendre.

On voit là comment ce que nous appelons figure s'insère ou s'inscrit dans un texte non comme un mot particulièrement concret, non comme une image favorisant la compréhension d'un contenu abstrait, mais comme premier indice d'une autre composante, ou signal avant-coureur d'une redistribution des virtualités signifiantes. Ce récit de l'aventure de Balaam montre

29. ORIGÈNE, *Traité des principes (péri archôn)*, introduction et traduction par Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 224-225.

30. IRÉNÉE, *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. Adelin Rousseau, Paris, Éd. du Cerf, 1984, IV, 14, 3, p. 448.

bien comment ce qui est perçu comme obstacle insistant à la réalisation d'un programme narratif se laisse assez vite reconnaître et entendre comme parole venant d'ailleurs. Il y aurait beaucoup à dire sur la sensibilité de l'ânesse au phénomène, sur la résistance de Balaam et sur l'identité angélique de l'acteur convoqué. Il faut tout cet ensemble pour qu'il y ait figure ou figurativité, donc voile, puis résolution de la dissonance, par la prise de parole de l'Ange du Seigneur et, à plus long terme, amorce du mouvement figuratif lié à la vision de l'étoile. Le récit a croisé là une autre ligne, que nous pouvons appeler « énonçante » puisqu'elle ressortit à l'activité prophétique et ce nouveau vecteur fait signe d'autre chose que du raconté ou des valeurs sous-tendant le récit comme tel. L'ensemble du récit de Balaam pourrait être étudié comme mise en scène de l'énonciation : « Tu ne diras que les paroles que je mettrai en ta bouche... », à la fois dans son rapport au récit concernant le cours des choses et comme interférence de la Vérité dans le discours trompeur.

L'ensemble biblique est riche de cas figuratifs de ce genre, qu'ils soient identifiables comme tels dans leur propre contexte vétérotestamentaire ou qu'ils le deviennent à partir de la lecture qu'en fait le Nouveau Testament. La littérature prophétique en elle-même, dans la constitution des recueils d'oracles souvent d'époques diverses, et par leur utilisation ultérieure, est un champ privilégié pour une étude renouvelée de l'énonciation et de la figurativité.

### *Un passage et un lieu de passage.*

Le réseau figuratif a donc une fonction d'indicateur d'une autre dimension de l'univers signifiant. Opérant principalement sur les contenus narratifs, au sens où les définit le parcours génératif, il alerte sur une capacité discursive et ouvre un champ à l'instance énonçante. On pourrait penser qu'il inscrit, en supplément de signification, de nouveaux contenus susceptibles de relayer les contenus du récit, de se substituer à eux et de constituer comme un autre message, lui-même décodable pour l'enrichissement du savoir et de la pensée. Le fait que le parcours génératif parle là de « discours », « mise en discours », « discursivisation » accrédite cette manière de voir. Il

faut pourtant prendre garde. L'émergence d'une chaîne figurative n'est pas directement ordonnée à un complément de signification. Elle a plutôt une valeur pragmatique. Elle opère en effet par intimation, plus que par signification, du côté du récit qu'elle relativise, ou à la prétention duquel elle oppose une sorte d'interdit, du côté de ce qui est autrement à entendre et à attendre et vers quoi elle tourne le récepteur du texte. Ainsi instaure-t-elle comme un lieu singulier entre un sens immédiat, accessible à première lecture et un effet à venir simplement esquissé. Ce lieu pour être, à l'écoute et en attente, est donc aussi un temps. Celui que les textes bibliques définissent comme temps de la Promesse. Nous disions plus haut qu'il fallait distinguer les choses dites et la chose tue. Celle-là n'est pas et ne sera jamais l'une des choses. Elle ne peut être dite ni faire l'objet d'un discours. Elle n'est reconnue qu'à l'activité figurative qu'elle induit et à la convocation qui en résulte pour un sujet lecteur. À cette convocation répond bien une « conversion », comme un retournement, qui n'est pas une conversion des contenus du discours.

La dimension figurative invite à passer du récit à ce qui s'énonce comme parole, de l'histoire racontée à ce dont il est parlé, mais ce passage est moins un pas à faire qu'une course pour saisir<sup>31</sup>, une ligne à franchir qu'un chemin où marcher. Il est la demeure où advient le sujet. Les paraboles évangéliques illustrent à merveille ce jeu subtil et complexe entre le récit et la parole à entendre. L'intérêt de A. J. Greimas pour ce genre de textes est connu. Il y voyait un mode du parler susceptible de nous instruire sur les rapports du savoir et du croire<sup>32</sup>, ainsi que sur les fonctions de la figurativité. Le phénomène le plus intéressant pour la question qui nous occupe ici est celui des paraboles suivies de ce que l'on appelle parfois une « explication », en Matthieu 13 par exemple pour le semeur et l'ivraie. Le figuratif s'y trouve à la fois dépassé et confirmé dans sa nécessité. L'explication ne remplace pas le récit parabolique. L'épître aux Hébreux dit cela parfaitement : « Ce qui

31. Allusion au texte de Paul dans l'épître aux Philippiens, 3, 12.

32. On pourra lire : « Le Savoir et le Croire : un seul univers cognitif » : *Du Sens*, II, *Essais sémiotiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 115-132.

est vieilli et vétuste est près de disparaître<sup>33</sup> ». On ne peut cependant cesser de raconter le passé, de décrire les rites périmés, de rappeler les sacrifices anciens dont Dieu ne veut pas. La trace laissée dans les textes, figurative, est déjà le nouveau, caché dans l'ancien. Quel nouveau ? De quelle nature ? Un autre énoncé de l'épître aux Hébreux le dit, laissant entendre en même temps ce qu'à l'horizon des textes prépare, annonce, préfigure l'ancien, sur fond d'insatisfaction : « De sacrifice et d'offrande tu n'as pas voulu. Mais tu m'as façonné un corps. Holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu. Alors j'ai dit : Me voici<sup>34</sup>... »

### **La figure comme objet.**

La sémiotique du récit accorde une particulière importance à la relation du sujet à l'objet, à ses variantes, à ses variations, aux opérations qui le concernent. Tout cela est bien connu et mérite d'être encore précisé. Mais il n'est pas certain que les difficiles questions du sujet, de l'objet, de leurs rapports, pour autant qu'elles sont mises en jeu dans l'écriture et la lecture des textes, soient par là entièrement éclairées. Ce qu'en retient et ce qu'en décrit le modèle narratif convient à la circulation des objets sur la scène du récit, scène objective ou objectivée. Ce modèle décrit ce que l'on voit de l'objet ou des objets, de leur valeur pour un sujet, de la distance entre sujet et objet, attrait, possession, privation, échange... En aucune manière, il ne peut rendre compte de la loi de l'avoir qu'à plusieurs reprises énonce le texte évangélique : « À celui qui a il sera donné, et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a sera retiré<sup>35</sup>. » Une telle formulation

33. Épître aux Hébreux, 8, 13. On ne se débarrasse pas du récit en passant à l'explicitation de ce dont il parle. On instaure un temps et un espace du passage. Il reste du récit dans l'explicitation de la parabole du semeur, même s'il est vieilli et près de disparaître. Il y maintient la part nécessaire du non-savoir, par exemple sur ce qu'est la « bonne terre », sur ce que c'est qu'« entendre la Parole ».

34. Épître aux Hébreux, 10, 5-10.

35. Cette formule est citée à plusieurs reprises dans les évangiles. Voir Matthieu 13, 12 et 25, 29 ; et textes parallèles en Marc 4, 25 et Luc 8, 18 et 19, 26.

paraît présupposer une hypothèse comprenant plusieurs objets mis en circulation dans le champ textuel et plusieurs relations sujet-objet. Il y a lieu de se demander si ce que le parcours génératif considère comme aménagement des contenus narratifs en contenus discursifs n'engendre pas, du fait de l'opération énonciative, un objet très particulier qui viendrait prendre place sur un axe reliant non plus les acteurs du récit mais les acteurs concernés par l'écriture et la lecture. Énoncer ou mettre en discours ne consisterait pas seulement à rendre plus concret et plus conforme à notre perception des choses l'objet de la structure narrative mais à rendre sensible, par l'effet de la figurativité, cette autre chose dont il s'agit aussi de parler. Donc d'en appeler à un énonciataire éventuellement réceptif à un tel objet, sujet au désir. C'est une question. Nous l'avons souvent évoquée, nous y avons réfléchi, sans être encore parvenus à une conclusion ferme. L'exemple de la parabole, rapportée à la loi de l'avoir énoncée plus haut, semble conduire à penser que c'est bien la dimension figurative, plus que l'organisation narrative, qui supporte cette capacité des textes à en appeler au désir d'un sujet ou à un sujet désirant. Ce que le lexique parabolique nommerait plutôt un sujet, ou un fils, du Royaume. Renvoyée exclusivement à l'expérience objective des semailles, la parabole est parfaitement intelligible mais vaine. Rapportée directement, telle une représentation imagée, au royaume des cieux, dont il s'agit de parler, elle est sans effet de connaissance. Reçue comme déploiement figuratif ancré dans l'expérience des choses mais susceptible d'intéresser un humain en tant que tel, de lui ouvrir un champ de connaissance dans sa propre subjectivité, elle fonctionne comme une sorte de laboratoire de la révélation. Il faut pour cela que le dispositif figuratif, tel que la parabole le construit et le propose, vienne, ne fût-ce que l'espace d'un instant, faire signe à ce qui se trame dans le monde intérieur et secret du lecteur, vienne lui signifier qu'il y a là quelque chose pour lui. « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende<sup>36</sup>. » Quelque chose qu'il sait déjà, mais d'un savoir non discursivement disponible, qui

---

36. Cet énoncé ponctue les récits paraboliques des évangiles. Matthieu 13, 9; 13, 16-17; 13, 43 et textes parallèles en Marc 4 et Luc 8.

est en lui non du visible mais du visuel<sup>37</sup>. Il faut qu'il y ait objet ou matière à désirer, trésor caché, perle fine. Et que, de quelque manière, s'indique, à la surface des choses, la différence qui fait le trésor ou la finesse de la perle.

### **La figure anticipation du sujet.**

La figure n'obéit pas aux règles de fonctionnement du signe. Elle n'est pas constituée par la relation de signification liant un signifié à un signifiant. L. Helmslev la définit plutôt comme une unité constitutive du signifié et du signifiant. Elle n'a donc pas pour fonction de faire connaître un signifié par le moyen d'un signifiant. Elle ne résulte pas d'un codage ni ne donne lieu à un décodage. Nous l'avons plutôt identifiée au signifiant, ou à l'insignifiant, souhaitant par là faire entendre la singularité de son statut et la particularité du traitement qui lui convient. Nous devons prolonger maintenant la perspective ouverte par ces premières considérations. Deux précisions sont nécessaires : l'une concerne la rupture avec le signifié ; l'autre l'affinité avec le sujet.

### *Figure et trouble du sens.*

S'il appartient à la figure d'annoncer, dans la trame discursive elle-même, l'éclat d'une chose tue, donc voilée, n'appartenant pas aux états de choses rapportés, alors il importe de reconnaître qu'elle instaure une rupture irréversible avec ce que nous appelons le sens ou, dans le cadre d'une théorie saussurienne du signe, le signifié. Du point de vue de la rhétorique classique, il est admis que l'emploi de « figures du discours » rend plus opaque et plus obscur le sens du message censé transmis par le discours. Si donc toute mise en œuvre de la langue ou de la compétence linguistique, pour peu qu'elle ne s'enferme pas artificiellement dans le récit ou la description du paraître, accepte de mordre quelque peu sur l'être à venir dans le langage, elle s'expose à cette coupure. L'expérience biblique,

---

37. La différence entre le visible et le visuel est bien indiquée dans J.-B. PONTALIS, *La Force d'attraction*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

comme pratique de l'écriture et de la lecture, le confirme. On n'y progresse pas, comme on l'imagine d'un exposé didactique ou de la transmission fidèle d'un message, de l'ébauche à la formulation la plus transparente, de l'incertain au plus argumenté. Au fur et à mesure que passe le temps, que se succèdent événements et bouleversements, que s'ajoutent textes sur textes, toute l'attention se reporte sur ce qui vient ou va advenir. « Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici que je vais faire du neuf, qui déjà bourgeoine ; ne le reconnaissez-vous pas <sup>38</sup> ? » Loin de renouer avec un sens perdu, ou de tenter de le faire, le texte avance, transformant en figures ce qui a précédé, enrichissant le dispositif figuratif, en extrayant le figural, pour avancer encore. Cette œuvre littéraire immense ne s'achève pas comme un monument de la pensée en une formulation enfin adéquate du sens retrouvé ou récapitulé. Sur ce point de la perfection conceptuelle, le deuil est fait depuis longtemps. Une naissance et une existence suffiront à l'accomplissement. Alors, en quelques années, le temps d'une génération, le corpus biblique pourra, selon la tradition chrétienne, s'achever et se clore. Encore faut-il être attentif au fait que le dernier livre de cet ensemble, considéré désormais comme stabilisé, est le livre de l'Apocalypse de Jean, livre de la révélation, mais aussi des énigmes, qu'il importe d'apprécier au regard des textes évangéliques, dont il représente une version refigurativisée, c'est-à-dire secondairement référée au mécanisme figuratif. Pour une nouvelle attente et une venue attendue : « Viens, Seigneur Jésus <sup>39</sup> ! »

Ce qui est caché dans la figure n'est donc pas, à proprement parler, un sens plus parfait que le sens littéral <sup>40</sup> et ne relève

38. Isaïe 43, 18-19.

39. Apocalypse 22, 20.

40. Il faut bien entendre les anciens commentateurs des Écritures, Irénée, Origène, etc., lorsqu'ils parlent du « sens spirituel » et le présentent comme plus parfait : « les parfaits seront édifiés par "la Loi spirituelle" (Rm 7, 14) qui "contient l'ombre des biens à venir" (He 10, 1) » (ORIGÈNE, *Des principes*, p. 220). Ils sont tous d'accord sur le fait qu'un tel sens « spirituel » concerne non un progrès de la pensée mais l'existence de Jésus comme événement et comme avènement. Ce que cèle et recèle la figure est de l'ordre du trésor caché dans le champ, qui en appelle au travail des générations successives et à la rencontre d'une source vivante. « La splendeur de la venue du Christ,



en aucune manière d'une gnose ou de l'ésotérisme. Sur ce point la rupture avec l'ordre du sens, conçu comme savoir discursivisable, qu'effectue et signale l'émergence proprement figurative est sans retour. Ce qui est perdu est perdu. Dès lors que l'autre chose se profile à l'horizon du discours ou des textes, c'est à la naissance d'un fils, « né d'une femme, sujet de la loi <sup>41</sup>... » qu'il faut s'attendre. Rien d'autre. Là où nous imaginions le signifié advient le sujet <sup>42</sup>.

### *Figure et désir.*

Ce qui paraît sous-tendre le déploiement du texte biblique, de la Genèse à l'Apocalypse, et que nous avons compris comme mouvement des figures à l'accomplissement, peut servir de repère pour interpréter ce qui se passe dans le cadre d'une pratique de lecture de ce même texte biblique. Sans entrer dans le détail, il est assez clair qu'au point où nous en sommes du développement des sciences bibliques l'intérêt pour le sens littéral et la capacité des Écritures, tant vétérotestamentaires que néotestamentaires, de nous instruire sur l'histoire, histoire d'Israël, des premières communautés chrétiennes, histoire de la composition des livres, ne sont pas discutables. La preuve est faite, en ce XX<sup>e</sup> siècle, que la science historique a, dans la

---

donc, illuminant la loi de Moïse de l'éclat de la vérité, "a enlevé le voile" qui recouvrait la lettre de la loi (2 Co 3, 16) et a révélé à tous ceux qui croient en elle tous les "biens" (He 10, 1) qui s'y trouvaient recouverts et cachés. » (*Des principes*, p. 215).

41. Épître aux Galates, 4, 4-7.

42. La sémiotique greimassienne a ouvert la voie à un réaménagement de la définition du signe selon F. de Saussure comparable à celui qu'a proposé J. Lacan, en faisant observer que le rapport manifestation-immanence devait se substituer au couple plus habituellement admis de la « forme » et du « fond ». Outre le fait, déjà signalé, que, dans l'immanence, une double forme organise l'expression d'une part, le contenu (ou signifié) d'autre part, la porte était ouverte à une récurrence du rapport entre le signifiant et le signifié dans le contenu lui-même, donc à une reconnaissance du signifiant là où nous imaginions un signifié pur. La notion greimassienne de « sémiotique du monde naturel », considérée comme condition de la figurativité, illustre parfaitement ce déplacement. Ainsi, dans les articles de *Sémiotique, Dictionnaire* : « Figuratif » (début) et « Figure » (3). De même J. GENINASCA dans *Introduction aux études littéraires*, p. 51 et *Recueil d'hommages pour A. J. Greimas*, p. 205.

Bible, matière à s'exercer, à progresser, à enseigner. Reste la question de la lecture, comme pratique sérieuse, comme exercice laborieux d'une humanité naissant à l'ordre de la subjectivité, de la filiation, héritant du trésor caché en ces Écritures pour être, pour vivre, pour transmettre. Une telle pratique, symétrique de l'activité de composition des Écritures, puisqu'il est admis que les auteurs bibliques n'entendaient pas, en règle générale, faire œuvre de science pure, peut-elle être sans autre forme de procès renvoyée au domaine du profit individuel, fût-il spirituel, du loisir choisi, de l'exercice d'une subjectivité particulière en quête de gratification, littéraire ou religieuse ? Nous ne le pensons pas. Et l'on doit maintenant le comprendre. L'enjeu est double : de connaissance et d'existence.

L'enjeu de connaissance d'abord : la figure nous est apparue comme l'indicateur d'un au-delà du connu et du présentement dicible, comme l'indice de ce contre quoi bute le langage clair mais qui n'en vient pas moins, à la faveur des tours et détours de la langue en acte, mourir comme la vague sur le rivage ou se taire comme le secret du cœur. La figure a son rôle propre dans cette capacité à signaler un réel au plus près de ce qui peut être raconté, dit ou décrit. S'il n'était à portée de la langue, ce réel sur lequel mieux vaut se taire que dire n'importe quoi, il serait vain de tenter d'en connaître quelque chose. Toute science des textes ne serait qu'érudition, s'épuisant dans la connaissance du monde ou dans la connaissance de leur monde. Ce n'est pas le cas. L'existence d'une dimension figurative inhérente à ce que A. J. Greimas a nommé « mise en discours », que nous avons décrit comme croisement de l'axe énonciatif et de l'axe narratif, implique un abord résolu et rigoureux de cet objet de connaissance. Cette proposition ne contrevient pas aux principes énoncés par L. Wittgenstein dans son *Tractatus*<sup>43</sup> puisque c'est bien comme non dicible, non discursivisable, tu et voilé que nous concevons cet objet

---

43. *Tractatus logico-philosophicus*, proposition 7. Sur l'interprétation de cette proposition, ainsi que de la précédente 6.54, on pourra consulter C. CHAUVIRÉ, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, p. 76 à 88, ainsi que la thèse citée de Ivan Almeida dans la partie traitant du langage théologique. — Sur la lecture on pourra lire aussi l'étude de P.L. ASSOUN : « Éléments d'une métapsychologie du lire », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 37 (printemps 1988), *La Lecture*, p. 129-147.

à connaître. Tout le problème est de disposer d'une théorie pertinente de la figure et d'adopter une pratique adéquate et prudente. La théorie, nous l'avons élaborée quelque peu au cours des années, en croisant les données traditionnelles relatives à la figurativité des textes bibliques et l'apport de la grammaire discursive des sémioticiens contemporains. La pratique se règle sur les points cardinaux de la théorie : attention aux points d'insignifiance ou d'achoppement des textes, à ce qui résiste à toute ordonnance sémiotique élémentaire, narrative, descriptive, argumentative, didactique..., relevé des chaînes figuratives qui garantissent l'objectivité des premiers repérages, deuil du signifié ou renoncement à tout simplisme de l'interprétation, consentement à la connaissance de ce qui, dans le champ de la subjectivité, se trouve engagé là pour tout humain, ou, si l'on préfère, pour un corps parlant, désirant, en débat entre vérité et mensonge. L'expérience montre que, sur fond de désintéressement à l'égard d'un accroissement du savoir, la lumière se fait, la connaissance progresse.

Un mot encore sur le second enjeu, d'existence. S'il est vrai que le mouvement de la figure à l'accomplissement suit une trajectoire orientée vers une « révélation » plutôt que vers un enseignement ou la réception d'un message enfin décodé, alors l'effet à attendre d'une pratique ouverte de la lecture des textes bibliques aura plus à voir avec le surcroît de récolte obtenu par les enfants du laboureur qu'avec l'obtention d'un savoir envié, avec une thérapie de la filiation ou un sage exercice de l'héritage qu'avec une pédagogie ou une didactique. Une telle révélation, en effet, à comprendre comme levée des résistances que nous opposons à la vérité plutôt que comme retrait du voile nécessaire, opère dans le lecteur à la faveur du texte, plutôt que dans le texte par la force ou l'intelligence du lecteur. C'est aux illusions du lecteur de céder, non au texte de se plier à ce que l'on appelle parfois, improprement, une analyse. Ainsi comprise, la pratique n'est guère séparable de la théorie. S'il y a révélation à l'œuvre dans les Écritures, mais aussi plus largement dans la littérature, alors il faut y prendre part, sans omettre de s'en faire le relais pour d'autres générations. Ce qui semble se faire d'autant mieux que les héritiers du moment peuvent attester que, moyennant le respect de quelques règles élémentaires de la signification, à travers ces vieux textes la parole les a effectivement touchés.

Érasme, qui contribua pourtant à la transition entre exégèse ancienne et exégèse moderne, ne néglige pas le sérieux et l'opérativité de l'exégèse des Pères :

Je vois, de fait, des théologiens modernes s'attacher trop volontiers à la lettre et s'occuper de subtilités sophistiquées plutôt que de dévoiler les mystères, comme si vraiment Paul n'avait pas dit en vérité que notre loi est spirituelle [...]. C'est ressembler à un monstre que d'être toujours enfant, à mon avis, il n'y a point d'autre chose qui soit responsable de ce que nous voyions partout la piété monastique ainsi refroidie, languide, quasi disparue, que ce fait que les moines s'attardent toute leur vie au sens littéral des psaumes et ne s'appliquent jamais à connaître le sens spirituel des Écritures. Ils n'entendent pas Paul qui dit : La lettre tue, l'esprit vivifie <sup>44</sup>.

Du moins pouvons-nous encore entendre ce qu'avait appris à Grégoire le Grand, en une période troublée, sa longue pratique de la lecture ouverte des Écritures :

La Sainte Écriture surpasse toute science et tout enseignement par la manière même dont elle s'exprime, parce que, en une seule et même parole, elle révèle le mystère au moment où le texte raconte les faits (*narrat textum, prodit mysterium*) ; ainsi, elle parvient à dire le passé de telle manière à prédire en même temps ce qui sera ; par les mêmes paroles et sans modifier l'ordre du discours, elle sait décrire ce qui s'est déjà accompli et annoncer ce qui doit advenir <sup>45</sup>.

---

44. ÉRASME DE ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani* ; cité par Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p. 98-99.

45. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, XX, 1 ; cité par Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p. 24.