

JP Duplantier 1999 Description du texte

Semiotique & Bible No94

L'OBJET

Jean-Pierre DUPLANTIER (CADIR-Aquitaine, Bordeaux), dans cet article qui a d'abord été un cours donné à Bordeaux, décrit l'horizon théorique sur lequel s'inscrit la pratique de lecture des groupes du CADIR-Aquitaine. Cette théorie suppose quelques règles qui sont ici rapportées. Elle suppose aussi des auteurs de référence dont quelques textes sont cités.

1- LA DÉCOUVERTE D'UN BEL OBJET

1.1. Les belles lettres

Les amoureux des livres parlent de belles reliures, de merveilleux auteurs, d'émotions esthétiques ou spirituelles, de voyages dans la pensée humaine ou dans d'autres pays inconnus. Certes il existe des textes jetables, parce qu'ils ne sont qu'utilitaires, comme la liste des courses à faire ce matin au supermarché. D'autres se sont perdus, parce qu'ils n'ont trouvé aucun lecteur pour les garder vivants. Certains sont protégés au plus près de soi, à cause des mots dont ils prennent soin et de celle qui les a écrits.

Bien des textes tiennent également une large place dans l'incessant dialogue que nous avons avec les discours des autres. La transmission de certains d'entre eux contribue à une certaine cohésion sociale. L'autorité de tel ou tel participe au fonctionnement du pouvoir. Et les informations qu'ils transportent alimentent la réserve du savoir disponible.

Mais ceux dont je veux parler sont encore différents. Ils appartiennent au trésor de la littérature. Ce sont des monuments de la parole. Ils ne sont pas seulement beaux, instructifs, émouvants. Ils sont grands, parce qu'ils peuplent la vie des hommes de retours improbables, de départs fous, de fictions démesurées, de royaumes enchantés, de terreurs fascinantes. Ils sont riches, parce qu'ils parlent de nous, du ciel et de la terre, parce qu'ils maintiennent le lien entre le monde des sens et l'invisible, entre ce qui relève de la perception et de l'inouï.

S'il existe une raison pour apprendre à lire, elle se tient là d'abord : il existe des textes merveilleux ! comme le « conte fameux de ce moine traversant une forêt, qui entend un oiseau chanter, s'arrête un instant pour l'écouter et se retrouve à son retour étranger à son monastère, car son absence a duré un demi-siècle. Eh bien ! Je crois avec Stevenson que cet "oiseau magique" chante au cœur de chacun et comme il l'écrit si bien : « qui prétend observer l'homme en l'ignorant s'expose à bien des déconvenues - car l'homme n'est pas seulement le tronc dont il tire sa subsistance, mais se déploie dans le dôme de feuillage, traversé par les murmures du vent, peuplé de nids de rossignols, et le véritable réaliste est celui des poètes qui grimpe après lui comme l'écureuil et ainsi entrevoit un coin du ciel pour lequel il vit ». ⁽¹⁾

1.2. Les Saintes Ecritures

Parmi ces textes inspirés, il est un livre qui semble avoir porté au plus haut degré cette capacité à bien parler de nous, du mystère des hommes et de leur avenir. Il a conservé dans notre langue le nom grec - la "Bible" que lui ont donné les Juifs d'Alexandrie, qui à partir du III^e siècle avant notre ère ont commencé à traduire la "'Torah" hébraïque, c'est-à-dire la « Loi ».

Avec ses récits, ses poèmes, son univers foisonnant, la Bible est un « monument de la Parole ». Nombreux sont ceux qui la désignent sous l'appellation des "Saintes Ecritures". Mais nombreux sont aussi ceux qui en ont parlé et qui en parlent encore comme d'une divine lecture, une « lectio divina ».

La surprise n'est pas qu'elle dit plus que les autres textes littéraires. Dieu sait pourtant s'il est bon de découvrir, comme l'écrivait l'évêque Théodulphe au VIII^e siècle, que « tout ce que l'invention humaine enfanta de plus merveilleux coule à pleins bords dans l'Ecriture Sainte ». Mais la surprise vient de ce qu'elle tourne autour *d'autre chose...*, que je ne sais pas dire, sinon que cela exerce sur moi ni fascination, ni fatigue, mais une sorte d'attirance, qui ne se lasse jamais.

Il convient d'ajouter à cela qu'une solide tradition chrétienne témoigne de son respect à l'égard des Ecritures en le comparant au respect qu'elle porte au Corps du Seigneur Jésus lui-même. Cette tradition est reprise, dans ces termes mêmes, par le Concile de Vatican II⁽²⁾. Il reprend notamment la célèbre expression de saint Jérôme : « ignorer les Ecritures, c'est ignorer le Christ ». ⁽³⁾

Enfin il y a l'expérience de lecture qui nous a été donnée de faire. Cela nous est venu sans doute de façons très diverses. Mais c'est là, à n'en pas douter, qu'est ancrée le plus solidement la découverte que les textes de la littérature, et parmi eux ceux de la Bible, sont de beaux « objets » à lire !

2. QUE FAIRE AVEC CET OBJET ?

2.1. Formes de description et modes de lecture.

Dès lors qu'on met en route dans un groupe la description d'un texte⁽⁴⁾, apparaît un ordonnancement des représentations particulières que ce groupe sélectionne pour l'occasion en présence du texte. En ce sens toute description est un fait culturel de représentation.

Les formes, que prennent alors les descriptions d'un texte, manifestent, non seulement les outils de lecture pratiqués habituellement en ce lieu, mais l'usage qui en est fait et donc la nature de la quête, qui a pris de fait le contrôle des méthodes. ⁽⁵⁾

La diversité de ces formes de description pose les questions de l'exactitude et de la précision de ces descriptions. L'enjeu est ici très grand en ce qui concerne l'insertion des lecteurs dans un corps social déterminé. Nous y reviendrons largement. Mais avant même qu'il s'agisse de perfection de la description, et au-delà de l'affaire des méthodes, ces formes de description dévoilent les rapports que nous avons avec les textes, c'est-à-dire nos « modes de lecture »

C'est donc sur la base des descriptions de texte que nous connaissons, que nous allons expliciter quelques écarts majeurs entre les modes de lecture en usage dans nos pays.

2.2. Rappel d'une évolution majeure : le primat du scientifique.

Pendant des siècles le rapport aux textes a conservé sa complexité et son mystère. Les textes étaient des choses rares. Rares aussi ceux qui pouvaient s'en approcher, les lire, les comprendre. Et ces explorateurs de la littérature - et de la Bible notamment - en revenaient avec des récits pleins de visions, avec des histoires de rencontres terribles ou magnifiques, avec des raisonnements, qui faisaient toujours forte impression. Bref l'écart entre ce qu'on pouvait voir ou entendre tous les jours et ce qui était écrit dans les livres était toujours craint ou vénéré, en tous les cas respecté.

Puis à partir du XVe siècle, en Europe, se sont mises en place d'autres conditions du rapport aux textes. Dès qu'on sut produire du papier en grande quantité et reproduire rapidement les écrits par impression, les textes commencèrent à circuler plus abondamment. Dans le même temps, d'autres

aventuriers découvraient des pays, des peuples, des coutumes et des phénomènes physiques et astrologiques, qui n'étaient pas inscrits dans les livres. Le principe de réalité prit de la force. Le désir de vérifier et d'expérimenter grandit. Ce qui était vu, expérimenté, mesuré s'affirmait devant ce qui était dit et écrit...

Au XVII^e siècle, apparurent des "disciplines", telles que l'astronomie et la physique, qui prirent résolument leur autonomie par rapport à une vision du monde globalement théologique. C'est à ce moment que la "critique" en matière de textes bibliques fit son entrée⁽⁶⁾. L'opération consiste à mettre à distance le texte biblique des sens théologiques, mystiques ou simplement traditionnels, qui ont pour rôle la nourriture de la foi des fidèles. On aménage ainsi un champ propre à l'observation scientifique. Les textes deviennent des « objets d'étude », sur lesquels peuvent être appliqués diverses procédures critiques, littéraires, historiques, etc...

La visée de cette opération est claire. Les hommes d'aujourd'hui sont devenus des "sujets de la science". Si l'on souhaite que nos contemporains gardent le contact avec la Bible, il faut que "l'exégèse" entre dans le domaine des sciences. Qu'elle devienne une discipline critique.

S'ouvre alors le débat des rapports entre la foi et la raison, entre la Parole et l'histoire.

La conviction que « l'étude historique, très attentive et très critique, mettra de plus en plus en lumière l'action surnaturelle de Dieu », comme l'écrivait le R.P. Lagrange⁽⁷⁾, n'est plus aujourd'hui aussi largement répandue. Mais, par ailleurs, souligner les limites d'une lecture à prédominance scientifique annonce-t'il une lecture à prédominance spirituelle, voire sentimentale, dans laquelle la précision de la perception serait remplacée par le flot tumultueux du ressenti ?

2.3. Tour d'horizon des modes de lecture contemporains

2.3.1. La quête d'objets

2.3. 1. I. Le texte comme document

La reconstitution des conditions de production du texte, en vue d'approcher l'intention de l'auteur, est la forme la plus connue de ce mode de lecture.

Prenons l'exemple d'une description du récit du baptême de Jésus en Luc 3, 21-22 proposé dans un manuel d'initiation à l'exégèse du Nouveau Testament des années 80.⁽⁸⁾ « En pratique, on doit recourir à une recherche d'archéologie. Par-dessous le niveau 3, qui désigne le texte tel que nous l'avons sous les yeux, on cherche à dégager le niveau 2 qui est celui des traditions orales ou écrites avec lesquelles le dernier rédacteur a travaillé. » (p. 88-89) « Peut-on atteindre le niveau 1, celui du fait historique ? Que Jésus ait demandé le baptême de Jean est le noyau indiscutable. Qu'il ait eu, dans cette adhésion même, la révélation de sa mission distincte apparaît également claire. Mais il est difficile de discerner dans les textes dont nous disposons ce qui est relation d'un événement public, ce qui est relation d'une vision ou d'une révélation intérieure de Jésus, ce qui enfin est "témoignage" (cf Jn1, 32.34), confession de foi des premiers croyants sur la base de références vétérotestamentaires diverses (cf les variantes de la proclamation chez Lc). En fait le niveau 1 reste dissimulé sous un niveau 2 complexe et compact, il est impossible de creuser au-delà sans tout détruire » (p. 90).

Sous sa forme scolaire et réductrice, cette présentation met en place les deux types d'objets privilégiés dans la lecture "historico-critique", à savoir :

- les situations dans la vie (en allemand les *Sitz im Leben*), qui président à la production des textes et qu'il est possible de retrouver à partir des "formes" ou genres littéraires (d'où le nom de "*Formgeschichte*"). C'est dans ce cadre que s'est développée certaine fascination des sources, elle-même adossée à la "fascination que nous entretenons culturellement avec les origines" ⁽⁹⁾.

- Les thèmes religieux, culturels et littéraires. Ils ont été développés dans le cadre de la critique "matérielle" des textes ("*Sachkritik*"). La méthode habituelle est le comparatisme (les textes bibliques sont confrontés aux littératures égyptienne, sumérienne ou intertestamentaire). Les résultats ont souvent été publiés dans le cadre de "théologie" de l'Ancien ou du Nouveau testament.

Cette lecture a été initiée par les chercheurs allemands. Elle a exercé un monopole dans les études et l'enseignement de la Bible en Europe depuis une soixantaine d'années. Une remarquable présentation de ce mode de lecture a été publiée dans les "Repères pratiques Nathan"⁽¹⁰⁾.

2. 3. 1.2. Le texte comme objet d'analyse

Un deuxième mode de lecture s'est développé en France dans les années soixante. On peut le désigner comme un effort de construire la "logique interne" des textes. Je propose de distinguer trois voies

La première s'est développée dans le cadre des liens culturels entre la France et l'est de l'Europe.

Deux auteurs russes ont ouvert le champ de l'analyse synchronique⁽¹¹⁾ des textes Mikhail Bakhtine⁽¹²⁾ et Roman Jakobson⁽¹³⁾.

Le développement des textes au cours du temps (diachronie), leur formation, leur évolution, l'usage qui en a été fait selon les époques, tout cet aspect "historique" est délaissé. L'intérêt se porte sur les formes susceptibles de rendre compte du phénomène du langage et notamment des textes.

Deux orientations majeures sont déjà présentes : une commune dette à Husserl et à sa phénoménologie de la perception; une inconciliable préférence, les uns pour la mécanique du langage, sa logique abstraite, sa "mathématique" profonde - c'est le parcours de Jakobson et la décision théorique de Ferdinand de Saussure -, les autres pour la physique des relations humaines, ses classifications et ses modèles c'est le parcours de Bakhtine, l'infléchissement décisif de Hjemslev⁽¹⁴⁾ et la proposition théorique de Greimas⁽¹⁵⁾,

Une deuxième voie s'est développée dans les études et l'enseignement de la littérature et de la Bible des milieux francophones, dans la mouvance des courants linguistiques anglo-américains. Voici la façon dont Daniel Marguerat présente ce mode de lecture :

«La narratologie moderne est née (avec S. Chatman) de la distinction entre le "quoi" du récit et son "comment" : d'une part **l'histoire racontée** ou story (ce qui est raconté), d'autre part la mise en récit ou rhétorique narrative (comment on raconte l'histoire). L'histoire représente "les événements abstraits de leur disposition dans le récit et reconstruits dans leur ordre chronologique" (Chatman). Si le récit est signe, l'histoire racontée est le signifié, la mise en récit étant le signifiant. On verra que la narratologie use d'approches différenciées selon qu'elle veut saisir l'une ou l'autre.⁽¹⁶⁾ »

En réalité il ne s'agit pas ici seulement du "comment ça fonctionne" mais du "comment ça communique". L'explication ne s'intéresse plus à des modèles théoriques, mais à des schémas "pragmatiques"⁽¹⁷⁾. Ce mode de lecture présente l'avantage de pouvoir rendre compte tant de la production des textes que de leur lecture, l'une et l'autre étant une même affaire de médiatisation de l'information.

Une troisième voie enfin se fait peu à peu une place dans la lecture contemporaine de la Bible. S'inscrivant dans le cadre du retour des chrétiens à leurs origines juives et s'appuyant sur la place qu'occupent aujourd'hui les commentaires juifs, anciens et récents, ce mode de lecture remet en honneur la "rhétorique". Non pas celle de Démosthène ou de Cicéron, mais celle de la littérature juive⁽¹⁸⁾.

2.3.2. L'interprétation

La diversification des modes de lecture, tant en ce qui concerne la littérature que la Bible, témoigne d'une poussée majeure de notre culture. A la suite de Husserl, beaucoup ont estimé qu'il fallait "réduire" le champ des phénomènes touchant l'homme de près, si on tenait à y appliquer une analyse véritablement scientifique. Pour obéir à la revendication de rigueur et d'efficacité de la science il fallait laisser tomber une part du phénomène humain.

Dans le même temps, à la suite de Freud, d'autres estimaient qu'il était possible d'avancer avec rigueur vers la *chose*⁽¹⁹⁾, ou comme le dit Denis Vasse, « le frémissement de la chair derrière la juxtaposition des mois ». Il semble qu'aujourd'hui camper de chaque bord de cette fracture de la connaissance n'est pas la seule solution possible. Peut-être existe-t-il une manière de nous tenir ensemble de temps en temps à l'endroit de cette jonction?

C'est cette position de lecture, dont nous essaierons de décrire la pratique.

Côté lecteurs, nous pouvons formuler d'abord les choses ainsi :

- Une perte est consentie vis à vis de la maîtrise du ou des sens. Au fur et à mesure que nous travaillons le texte, nos propres représentations sont de plus en plus chahutées. Au bout de la lecture, une alternative s'impose : ou bien nous tenons encore à garder, protéger, ordonner et reproduire la somme de tout ce que nous avons lu, ou bien nous sommes renvoyés à un autre travail « sur les décombres » du sens, comme le dit Alain Dagron, laissant apparaître quelque chose qui n'est pas là et se fera sur un autre terrain.
- Au creux de ce qui pâtit dans mon désir de connaissance, vient une parole qui m'éveille. C'est en tournant autour, depuis des points de vue divers et successifs, que les contours du texte sont appréhendés. Certes on n'atteint pas la chose, mais quelque chose de cette place autour duquel nous allons et venons nous atteindre.

C'est ce genre d'expérience qui nous a conduits à tenir ensemble et la manipulation des outils, qui nous ont paru les plus adéquats pour tourner ensemble autour du texte, et la position, onéreuse souvent, qui consiste à « laisser venir ». C'est cette façon de maintenir le temps qu'il faut pour une description active du texte, sans nous installer dans une position d'analyse, qui constitue notre pratique interprétative.

Côté texte, le pas à franchir peut se dire ainsi :

- Ou bien la Bible, et à des degrés divers la littérature, sont des ouvrages qui attestent l'évolution de la pensée humaine, ses tours, ses détours, ses bons et mauvais moments, ou bien ces textes maintiennent à notre disposition des enchaînements de figures.
- Ou bien notre représentation de la production du sens est "évolutionniste" : nous pensons, parlons, écrivons et lisons en jugeant de façon relative, par écarts successifs, par oppositions, puis par

dialectique ; bref dans un développement qui n'est autre que le déploiement d'une structure définissant le phénomène humain.

Ou bien nous posons la Parole comme origine et nous n'avons, comme ancrage avec la réalité, qu'à nous accrocher à la chaîne figurative. Parce qu'il n'y a plus alors d'universel abstrait, mais seulement l'adhésion à un acte créateur. La dynamique de notre lecture est alors la "force d'attraction" qui se lève des enchaînements signifiants que nous découvrons en chemin, la "navigation" étant réglée par la forme singulière de l'enchaînement figuratif, sur laquelle repose le caractère unique d'un texte.

3. L'OBJET DE LA DESCRIPTION

3.1. Essai de définition

Une distinction fondatrice et une promesse commande et anime notre mode de lecture. Il convient d'en préciser la nature et l'enjeu.

Les textes inspirés sont des œuvres faites avec du langage et traversées par des vents puissants, venus de la montagne ou des lointains de la mer. Ils éveillent les endormis, soignent les blessés et enchantent les voyageurs. Ils constituent la Bible et peuplent la littérature.

Ils sont pétris de mots, de phrases, d'images, de musiques et de couleur. Mais ils ne se contentent pas de décrire des mondes, de présenter des réalités d'hier, d'aujourd'hui ou de demain, de jouer avec notre imaginaire, de renseigner notre connaissance, ou d'allumer le feu tourbillonnant des symboles. Les textes inspirés touchent nos corps, chahutent nos représentations, et nous conduisent au bord d'une autre rencontre que celle de l'écriture. Là se tient la distinction première et fondatrice de notre mode de lecture:

Deux points de vue nous sont offerts. Le premier ouvre sur le visible du texte, sur ce qui est observable par le lecteur. De ce point de vue, la lecture est une prise de contact avec les situations, les actions, les émotions, les transformations, les démonstrations et bien des choses encore que les textes tiennent à travers le temps et l'espace à la disposition des lecteurs. Sur ce versant de la lecture nous sommes introduits dans un univers de signification.

Mais le texte n'est pas cet univers de signification. Il signale l'existence de ce "*micro-univers sémantique*", mais « 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. »⁽²⁰⁾. De ce point de vue, la lecture est une attente vigilante de ce qui de la chose veut bien se faire connaître. Et c'est en fréquentant la proximité de cet inconnu, que la vérité peut nous faire la grâce de parler. Sur ce versant de la lecture nous sommes introduits dans le mystère de la parole. C'est elle la promesse qui tient en haleine notre lecture.

La reconnaissance de ces deux versants de la lecture caractérise notre pratique. C'est dans ce cadre que peut se définir l'objet de la description.

Tout d'abord nous associons la description à la manifestation. C'est bien ce qui est visible et observable qu'il s'agit de décrire.

Mais « nous donnons à la manifestation une portée moindre dans l'ordre de la connaissance de la signification, pour lui accorder davantage du côté de la signalisation »⁽²¹⁾. L'objet de la description est bien le texte. Mais sa description n'est pas une analyse de la production du sens, ou de son engendrement, ni du fonctionnement de sa communication. La description, que nous proposons, est

une mise en route réglée, de telle sorte que, mettant en œuvre des procédures et des modèles communs, nous puissions prendre un chemin sur lequel nous pourrions chercher, découvrir et construire ensemble.

Ainsi, apprendre à décrire un texte permet de prendre sa part à la mise en travail d'un groupe de lecteurs et de disposer de telle ou telle régulation des discours.

3.2. Convergences théoriques

3.2.1. Dans le sillage de la sémiotique

Une série de distinctions a présidé à la naissance et au développement de la sémiotique littéraire : langue et parole avec Ferdinand de Saussure, expression et contenu avec Louis Hjelmslev, manifestation et immanence avec Algirdas-Julien Greimas. Ce parcours est résumé avec précision par François Martin dans son livre intitulé *Pour une théologie de la lettre*.⁽²²⁾

On peut évoquer ce parcours de la manière suivante :

Un texte est une "représentation". Je veux dire ceci : lorsqu'un événement, une pensée ou une émotion s'est présenté à quelqu'un, s'il décide d'en parler ou de l'écrire, il doit le "représenter"⁽²³⁾. L'opération d'ensemble peut être désignée par l'expression souvent utilisée de "*mise en discours*". Si l'on veut détailler les choses, cette opération comprend : un système de signes, *la langue*, et la mise en œuvre de ce système, *l'acte de parole ou d'écriture*.

Mais de cet acte nous n'avons que le produit fini, à savoir le discours ou le texte, et pas l'auteur ni son intention en ligne directe. On est alors amené à distinguer deux versants dans l'opération de mise en discours : d'une part l'inscription dans le système de signes - à savoir l'acte de parole ou d'écriture c.a.d. l'aspect de mise en œuvre du système de la langue -, et d'autre part le travail fait sur la "chose" à inscrire. En effet la formation de l'idée et de la signification d'un événement ou d'une situation est une chose, celle de sa formulation en est une autre.

Reste alors la question du sujet de ces deux versants de l'opération de mise en discours. On appelle l'instance qui en tient lieu « l'énonciation ».

L'évocation de ces éléments de la sémiotique a pour objectif de souligner l'enracinement dans la théorie de la distinction principale qui règle notre pratique.

Voici l'une des formulations de A.J.Greimas sur ce point essentiel :

« *Un principe d'immanence* :

Quand nous lisons un texte, nous pouvons percevoir un message, un sens. Le sens repose sur des articulations qui ne nous sont pas directement manifestées, mais qui sont immanentes. Un texte est la manifestation d'une signification immanente.

Deux conséquences :

- c'est dans le texte lui-même que l'on cherchera les formes de la signification (et non pas dans la pensée de l'auteur, ou dans les conditions de communication, ou dans le monde dont parle ce texte) : c'est un principe de clôture et de délimitation de l'objet d'analyse ; ainsi conçu, le texte manifeste un **tout de signification**, une globalité de sens qu'il convient de décrire.

Un principe d'énonciation :

Tout texte dans sa singularité est le produit d'une énonciation, d'un ensemble de procédures qui ont donné lieu à cette "œuvre". Cette énonciation (et les instances qu'elle suppose: *énonciateur-énonciataire*) ne doit pas être confondue avec la communication d'un message préalablement pensé; l'énonciation est un acte de structuration du sens. Tout texte, en tant qu'il manifeste une *signification articulée et mise en discours*, témoigne d'un acte d'énonciation, d'une compétence mise en œuvre pour faire du sens avec la langue. » ⁽²⁴⁾

3.2.2. Dans la mouvance de l'anthropologie lacanienne

D'abord un texte de Freud à propos des rêves. Sa façon de distinguer le contenu manifeste du rêve des idées oniriques latentes présente une étonnante analogie avec la démarche sémiotique et ce que nous avons suggéré de la « représentation » ⁽²⁵⁾ : « les rêves des adultes sont le plus souvent incompréhensibles et ne ressemblent guère à la réalisation d'un désir. Mais, répondons-nous, c'est qu'ils ont subi une défiguration, un déguisement. Leur origine psychique est très différente de leur expression dernière. Il nous faut donc distinguer deux choses : d'une part, le rêve tel qu'il nous apparaît, tel que nous l'évoquons le matin, vague au point que nous avons souvent de la peine à le raconter, à le traduire en mots; c'est ce que nous appellerons le *contenu manifeste du rêve*. D'autre part, nous avons l'ensemble des *idées oniriques latentes*, que nous supposons présider au rêve du fond même de l'inconscient.

Ce processus de défiguration est le même que celui qui préside à la naissance des symptômes hystériques. La formation des rêves résulte donc du même contraste de forces psychiques que dans la formation des symptômes. Le contenu manifeste du rêve est le substitut altéré des idées oniriques latentes et cette altération est l'œuvre d'un moi qui se défend; elle naît de résistances qui interdisent absolument aux désirs inconscients d'entrer dans la conscience à l'état de veille, mais, dans l'affaiblissement du sommeil, ces forces ont encore assez de puissance pour imposer du moins aux désirs *un masque qui les cache* ⁽²⁶⁾. Le rêveur ne déchiffre pas plus le sens de ses rêves que l'hystérique ne pénètre la signification de ses symptômes.

... Jetons maintenant un coup d'œil sur la façon dont les idées inconscientes du rêve se transforment en "contenu manifeste". J'appellerai "travail onirique" l'ensemble de cette opération. Elle mérite de retenir tout notre intérêt théorique, car nous pourrions y étudier, comme nulle part ailleurs, quels processus psychiques insoupçonnés peuvent se dérouler dans l'inconscient ou, plus exactement, entre deux systèmes psychiques distincts comme le conscient et l'inconscient. Parmi ces processus, il convient d'en noter deux : *la condensation et le déplacement*. Le travail onirique est un cas particulier de l'action réciproque des diverses constellations mentales, c'est-à-dire qu'il naît d'une association mentale. Dans ses phases essentielles, ce travail est identique au travail d'altération qui transforme les complexes refoulés en symptômes, lorsque le refoulement a échoué. » ⁽²⁷⁾

Un autre texte, de Lacan cette fois, souligne le côté inaccessible de l'objet à connaître :

« Das Ding ⁽²⁸⁾, c'est ce qui - au point initial, logiquement et du même coup chronologiquement de l'organisation du monde dans le psychisme - se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la *Vorstellung*, que Freud nous montre gouverné par un principe régulateur, le dit principe du plaisir, lié au fonctionnement de l'appareil neuronique. Et c'est autour de ce *das Ding* que pivote tout ce *progrès adaptatif*, si particulier chez l'homme pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé.

Ce *das Ding*, nous le retrouvons dans la *Verneinung*, dans la formule que nous devons tenir pour essentielle puisqu'elle est mise au centre, et si l'on peut dire, comme point d'énigme du texte. *Das Ding* doit en effet être identifié avec le *Wiederzufinden*, la tendance à retrouver, qui, pour Freud, fonde

l'orientation du sujet humain vers l'objet. Cet objet, remarquons-le bien, ne nous est même pas dit. Nous pouvons ici donner son poids à une certaine critique textuelle, dont l'attachement au signifiant semble prendre quelquefois une tournure talmudique, il est remarquable que l'objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule.

Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a en somme jamais été perdu, quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver. Dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame, les *Vorstellungen* s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung*- c'est-à-dire d'un frayage, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fermement - dont l'appareil neuronique nous laisse peut-être entrevoir le jeu sous une forme matérielle, et dont le fonctionnement est réglé par la loi du principe du plaisir.

Le principe du plaisir gouverne la recherche de l'objet, et lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. L'étymologie -même dans la langue française, qui a remplacé le terme désuet de *querir* - renvoie à *circa*, le détour. Le transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung* maintient toujours la recherche à une certaine distance de ce autour de quoi elle tourne. L'objet à retrouver lui donne son invisible loi, mais n'est pas d'autre part ce qui règle ses trajets. Ce qui les fixe, ce qui en modèle le retour - et ce retour est lui-même maintenu à distance -, c'est le principe du plaisir qui la soumet à ne rencontrer en fin de compte que la satisfaction du *Not des Lebens*. » ⁽²⁹⁾

3.2.3. Dans la tradition de la lecture chrétienne de la Bible

Ici encore, nous nous en tenons pour le moment à la proposition de deux textes, qui présentent l'Écriture biblique comme une écriture « figurative ».

Le premier est de Grégoire le Grand, pape de 590 à 604 :

« La Sainte Ecriture surpasse toute science et tout enseignement par la manière dont elle s'exprime, parce que, en une seule et même parole (*uno eodemque sermone*), elle révèle le mystère au moment où le texte raconte les faits (*narrat textum, predit 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 » ⁽³⁰⁾.

Le second texte est de Jean Calloud concernant la "formulation" des Ecritures bibliques

« Dire que les Ecritures sont figuratives (relatives à ce qui n'est pas encore mais se donne déjà à connaître en sa forme et qui vient) c'est laisser entendre que la formulation importe plus que les idées, les informations, les données conceptuelles comme telles. La forme de l'édifice, le style ou la "tournure", priment sur le "message". Les Ecritures ne nous sont pas transmises, dans le cadre d'une "communication", comme information(s) ou programme de formation. Elles s'attachent, du début à la fin, à l'appréhension prudente et circonspecte d'une dimension non énonçable de notre condition et de notre expérience. Non entièrement absorbées par la nécessité de dire « ce qui se conçoit bien et s'énonce clairement », elles construisent comme une demeure pour une autre Vérité, celle qui revient d'un lointain oubli et qui parle à notre insu. Elles abritent une "révélation", en étant ce qu'elles sont, Ecritures, donc "lettre", scellant dans le texte ce à quoi la lecture aura à rendre vie, force expressive et énergie d'éternité. » ⁽³¹⁾

3.3. Dispositions requises

3.3.1. Le temps de la lecture.

Accepter de décrire un texte ensemble, c'est consentir au temps de la lecture.

Un texte est en lui-même un espace qui nécessite du temps pour être parcouru. Accepter de prendre le temps de parcourir l'étendue du texte, c'est accorder au texte la possibilité de *se faire voir*.

Se risquer à le décrire augmente le respect des lecteurs pour l'objet même du texte, pour sa manifestation concrète. La description est de ce point de vue la décision première d'une véritable prise de contact avec le texte, d'un authentique souci d'établir un rapport sensible entre le texte et les lecteurs durant un temps donné.

3.3.2. La patience.

Chacun sait que la phase initiale de toute rencontre n'est pas facile à régler. Certains ont l'habitude de remplir cette case par des présentations plus ou moins mondaines. D'autres, plus pragmatiques, commencent par définir l'objet de la rencontre. Choissant quant à nous une « entrée ensemble » dans la lecture, la démarche est nécessairement moins convenue. Diversité des approches, des intérêts. Résistances aussi, nombreuses et tenaces à cette entrée en lecture. Il faut donc savoir y faire. Je vous propose deux règles :

- *avoir des raisons de patienter ;*

- *acquérir des modèles.*

La patience d'abord.

Nous sommes habitués à lire pour comprendre. Pour comprendre vite, à première lecture. Pour comprendre clairement, c'est-à-dire saisir du visible, du palpable, du concret.

Or cela ne se passe pas ainsi. Du moins pour les œuvres littéraires. Ni pour les Écritures saintes.

La lecture de ces monuments de la parole ressemble plutôt à la pêche à la ligne.

Un pêcheur ne part pas chercher du poisson dans le lac, comme on va acheter du merlu au marché. Au bord du lac, il lui faut attendre... Et de fait il attend. Pour une raison simple : il croit qu'il y a du poisson dans le lac.

De même pour la lecture de la littérature et de la Bible : nous attendons sur le bord d'un texte pour la simple raison que nous croyons qu'il y a de la Parole là-dedans.

A vrai dire la Parole n'habite pas là. Mais elle y passe souvent. Le long des rives de l'histoire que racontent ces textes et que nous appelons « parcours narratifs » dans notre club de pêche. Dans des coins particuliers aussi, où nous disons qu'il pousse des figures.

Voilà pourquoi la patience est la première règle que je vous propose : je crois que la Parole peut passer quand nous lisons ces textes. A vrai dire, personne encore n'a réussi à se saisir de la Parole. Mais il suffit de l'avoir saluée de loin, ou mieux encore de l'avoir laissée s'approcher de nous un instant, pour connaître la joie qui vous met au large.

La rigueur aussi.

Reprenons notre pêcheur à la ligne. Il attend parce qu'il croit qu'il y a du poisson dans la rivière. Mais il n'attend pas n'importe comment. Il ne se place pas n'importe où. Il ne prépare pas sa ligne partout et tout le temps de la même façon. C'est qu'à force de pêcher, il est devenu un bon pêcheur.

Il en est de même pour entrer en lecture ensemble. Nous avons consenti à ne pas nous précipiter sur le sens, sur les réponses à nos questions, sur les explications du texte. Nous sommes prêts à attendre,

jusqu'à ce qu'une parole vienne nous toucher au vif de notre patience. Il nous faut apprendre maintenant à devenir un bon lecteur.

Bien des lecteurs se lamentent parce qu'ils ne savent pas quoi faire des multiples observations glanées de ci de là au cours de la visite du texte.

Il est possible que cela vienne de la nature des observations. La tentation est forte en effet de vagabonder, seul ou ensemble, à travers le texte, sans prendre véritablement contact avec lui. Certes la prise de contact diffère beaucoup selon les lecteurs et il convient de respecter le temps et le chemin de chacun. Mais il ne faut pas confondre pour autant l'observation du texte et le partage convivial des impressions, des situations et des scénarios, que tel ou tel détail peut enclencher chez nous. Une certaine qualité des observations est requise pour établir et garder le contact avec le texte. C'est à cela que servent les modèles.

Jean-Pierre DUPLANTIER

NOTES

- 1) Michel le Bris, *Fragments du royaume*, Venissieux 1995, p.44.
- 2) Constitution dogmatique "Dei Verbum", VI, 21, promulguée le 18 novembre 1965.
- 3) St Jérôme, *Commentaire sur Isaïe*, Prologue, P.L. 24, 17.
- 4) Dans le cadre d'un enseignement, par exemple, ou d'un groupe de recherche, ou encore dans des ateliers de réinsertion sociale, ou dans des groupes qui pratiquent une lecture "rituelle" de la Bible. Plus la masse des "commentaires de textes produits par des journalistes, des écrivains ou des institutionnels.
- 5) Ceci n'est sensible que si dans ce groupe il se passe encore un acte de lecture. Car il peut arriver que des procédés méthodologiques ou des retrouvailles idéologiques deviennent des sortes de tics répétitifs, qui neutralisent la lecture. Dans ce cas, la description devient un produit récurrent, quelqu'ait le texte, et pourvu qu'elle débouche sur tel principe ou telle affirmation générale.
- 6) Une présentation très documentée de cette évolution est aisément accessible dans *Le Grand Siècle de la Bible*, sous la direction de J. R. Armogathe, Paris 1989. Voir aussi, dans la collection "Bible de tous les temps", publiée chez Beauchesne, le n° 6 : *Le siècle des lumières et la Bible*. Egalement l'article de P.- M. Beaude : « Exégèse contemporaine et sens de la Bible », dans *Naissance de la méthode critique*, Colloque du centenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, Cerf, 1992, pp. 245 et sq.
- 7) M.J. Lagrange, *La Méthode historique*, Paris, 1966, p.67.
- 8) M. A. Chevallier, *L'exégèse du Nouveau Testament, Initiation à la méthode*, Genève 1984, p. 58-61 et 88-93.
- 9) Notes d'une conférence de J. Briand du 30 avril 1995 à l'Institut catholique de Paris, dans *Bulletin d'information biblique* N°44, juin 1995, p.16.
- 10) André Paul, *La Bible. Histoire, textes et interprétation*, Nathan, Paris 1995.
- 11) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1971 (notes des cours donnés à Genève de 1906 à 1911).
- 12) Mikhaïl Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, éd. de Minuit, Paris 1977, (ed-originale Leningrad, 1929) ; *La Poétique de Dostoïevski*, Paris 1970 (ed. originale Moscou 1963). Tzvetan Todorov, Mikhaïl Bakhtine, *Le principe dialogique*, Paris 1981.
- 13) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, éd. de Minuit, Paris 1963 et tome 11, Paris 1973 ; *Russie, folie, poésie*, Seuil, Paris 1986. Voir également « Pourquoi Jakobson et Bakhtine ne se sont jamais rencontrés ? », Tzvetan Todorov, dans *Esprit*, n° 228, janvier 1997.
- 14) Louis Hjelmslev, *Le langage*, Paris, éd. de minuit 1966. *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, éd. de minuit, 1971.

- 15) Algirdas-Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966 ; *Du sens I, essais sémiotiques*, Paris 1970. Maupassant, Paris, 1976. *Sémiotique et sciences sociales. Du sens II, essais sémiotiques*, Paris, 1983. Greimas A.-J. et Courtés Joseph, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979. Greimas A.-J. et Fontanille J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âmes*, Paris 1991.
- 16) Daniel Marguerat, « L'analyse narrative mode d'emploi », *Bulletin d'information biblique*, juin 1995.
- 17) A la suite de Gregory Bateson, les chercheurs de Palo Alto ont appliqué des modèles logiques et cybernétiques au pathologique (et au normal) humain. Paul Watzlawick et ses élèves ont ensuite étudié « les effets pragmatiques de la communication humaine. Cf. Paul Watzlawick, *Une logique de la communication*, trad. française au Seuil, Paris, 1972. C'est dans cette mouvance que s'est développée, semble-t-il, la « narratologie ».
- 18) Roland Meynet, *Lire la Bible*, Flammarion, coll. Dominos, Paris 1996. *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible, textes fondateurs et exposé systématique*, le Cerf, coll, animations, Paris 1990.
- 19) Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986, p. 55 et ss.
- 20) Jean Calloud, « Le Texte à lire », dans *Le Temps de la lecture*, Paris, 1993, p. 33.
- 21) Jean Calloud, art cit., P. 37.
- 22) François Martin, *Pour une Théologie de la lettre*, Paris, 1996, pp. 63-97 91.
- 23) A.-J. Greimas, *Du Sens I*, Paris, 1970, pp.15 : « Ce que l'on peut retenir dès maintenant, c'est cette ambiguïté novatrice : la production du sens n'a de sens que si elle est la transformation du sens donné ; la production du sens est, par conséquent, en elle-même, une mise en forme significative, indifférente aux contenus à transformer. Le sens, en tant que forme du sens, peut se définir alors comme la possibilité de transformation du sens. »
- 24) Algirdas-Julien Greimas, «La sémiotique», dans *Sciences humaines* n° 22, novembre 1992.
- 25) « Représentation » traduit soucient le concept freudien désigné en allemand par le terme «Vorstellung ».
- 26) On ne peut s'empêcher de penser au travail de Jean Calloud concernant le "voilement sur la signification". Voir notamment, « le texte à lire », o.c., p. 35-36.
- 27) Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, petite bibliothèque Payot, Paris, 1977, pp. 38-40. Ces cinq leçons ont été prononcées en 1904 à La Clark University de Worchester (Mass.).
- 28) « Das Ding » se traduit au mieux par « la Chose ».
- 29) Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986, pp. 71-72
- 30) Dans *Moralia* in Job XX, 1.
- 31) Jean Calloud, texte inédit de 1997.