

Jean ANSALDI

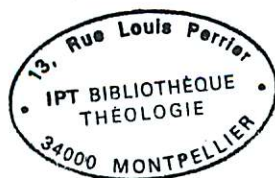
COURS ET SÉMINAIRES

Tome V

Cours et Séminaire Tome 5, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

SOMMAIRE

– Parole et langage, au cœur de l'anthropologie	1-34
– Jésus, l'Église et l'étranger	35-63
– Divers textes	
Le corps et l'alliance, Mémoire et lien (p 64)	64-68
Le baptême des petits enfants revisité par l'analyse (p 69)	69-79
Épistémologie contemporaine et théologie de la création (p 80)	80-83
Eschatologie et utopie (p 84)	84-85
Le paradoxe comme trace de la théologie de la croix dans l'écriture de la théologie (p 86)	86-96
Aspects psychanalytiques de la mariologie (p 97)	97-99
Le contre-transfert dans l'accompagnement pastoral (p 100)	100-104
Dépendance et autonomie : le post-adolescent dans l'accompagnement psycho-pastoral (105)	105-109
Le deuil et les deuils (p 110)	110-113
Le sépulcre d'Abraham (p 114)	114-117
L'obéissance : vocation du baptisé, engagement monastique (p 118)	118-128
– Bibliographie (p 129)	129-131.



PHILOSOPHIE ET APOLOGÉTIQUE

PAROLE ET LANGAGE

AU CŒUR DE L'ANTHROPOLOGIE

Il s'agit ici d'un cours destiné à des étudiants de première année de DEUG et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs on n'y trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé. On ne s'étonnera donc pas de l'aspect très partiel de certains développements.

INTRODUCTION

1. Je ne ferai pas une longue introduction car je souhaiterais cueillir les questions au fur et à mesure de leur surgissement. Simplement, à partir de quelques grandes étapes de l'histoire de la pensée, nous serons amenés à entrer au cœur de l'ontologie humaine, à passer de « l'homme parle » à « ça parle en l'homme ». Il est en effet possible qu'avec la question du langage, nous soyons au centre du mystère humain. « Qu'est-ce que l'homme ? » Vieille question qui semble n'avoir pas de réponse et que nous pouvons illustrer de deux manières :

— Quand le paléontologue fouille le sol et exhume tour à tour des chaînons de plus en plus vieux d'ossements préhominiens ou hominiens, qu'est-ce qui lui permet de dire que le fossile *n* est un hominien aussi rudimentaire soit-il tandis que le fossile *n-1* est un préhominiens aussi développé soit-il ? Uniquement les traces de culture qui sont autour : rites funéraires, traces artistiques, etc. *C'est-à-dire l'existence du langage*.

Mais si l'homme est ainsi défini par le langage, on se heurte immédiatement à une contradiction : *il ne peut y avoir de langage que s'il y a un homme pour le parler; inversement, il ne peut y avoir d'homme que s'il y a du langage qui le précède*. Cette contradiction pose d'entrée une rupture ontologique entre l'animal le plus récent de la chaîne évolutive et l'homme le plus archaïque. Dire cette rupture exige alors le langage du mythe.

— Jean Vercors, dans son roman *Les animaux dénaturés*, met en scène ce mystère de la définition de l'homme : des explorateurs découvrent une espèce qu'ils ne savent définir : animal surévolué ou humain rudimentaire ? Le héros amène alors en Angleterre une femelle (ou une femme), fait un enfant avec elle puis tue celui-ci. Il attend qu'un tribunal dise s'il a commis le crime d'infanticide ou un simple délit de mauvais traitement à animal. Le débat à la cour de justice est long; chaque spécialiste vient à la barre dire ce qu'est l'homme pour lui (biologie, psy, Droit, théologie, etc). Aucune de ces définitions n'est concluante : l'humain n'a pas de définition exhaustive.

On reviendra sur cette ontologie fondamentale de l'humain. Pour l'heure, nous nous avancerons pas à pas dans la découverte de quelques questions sur le langage. A travers la technicité de l'approche, nous verrons se lever des interrogations portant sur notre statut spécifique dans l'univers du vivant.

2. Posons d'entrée une convention de langage que nous rencontrerons souvent. Nous distinguerons entre le signifiant, le signifié et le référent :

— Le *signifiant* est constitué par un tranche phonique (le son « chien » par exemple), ou graphique (le même mot écrit) ou tout autre convention (cf le morse ou le langage des sourds-muets). On peut utiliser le mot latin *verbum*.

— Le *signifié* est constitué par l'image mentale qui s'associe habituellement au signifiant. C'est un concept. (Attention, le signifié n'est pas le réel mais le concept mental). On peut utiliser le mot latin *intellectus*.

— Le *référent* est le « réel » auquel semble renvoyer l'association signifiant-signifié. Il est hors langage puisque, justement, prononcer le mot « chien » implique que le chien-réel soit mis à distance. On peut utiliser le mot latin *res* qui signifie « chose ».

Deux remarques encore :

— L'association signifiant/signifié est souvent appelé *signe*.

— Dans ces définitions nous ne prenons pas partie : le signifiant renvoie-t-il à un signifié et à un réel. En apparence oui, mais en apparence seulement; il est possible que l'étude nous conduise à une situation plus complexe.

3. Enfin sur la méthode : le parcours historique sera bref et aura pour simple tâche de donner la teinte de fond sur laquelle la modernité a construit sa révolution quant à la compréhension du langage.

Le moment de rupture me paraît symbolisable par le travail de FERDINAND DE SAUSSURE qui, à l'orée de ce siècle, a signé le tournant dans son enseignement. L'essentiel de celui-ci a été publié par ses élèves dans F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, (J'utilise l'édition de 1969). Cet ouvrage doit *absolument* être lu.

QUELQUES REPÈRES HISTORIQUES

I. PLATON ET LE CRATYLE (- 385)

Le dialogue se noue entre trois personnages :

- Socrate, porte-parole de Platon.
- Hermogène présenté comme disciple des sophistes pour qui le langage était purement conventionnel et sans rapport aucun au réel.
- Cratyle, présenté comme disciple d'Héraclite, et défenseur de l'adéquation du langage au réel.

Voici comment ils sont définis et donc comment se noue le débat :

HERMOGÈNE : « Pour moi Socrate, [...] je ne saurais me persuader que la justesse d'un nom soit autre chose qu'une convention et un accord. Il me semble que, quelque soit le nom juste qu'on donne à une chose, et que si, par suite, on met un autre à la place [...] le second n'est pas moins juste que le premier [...] Car aucun objet ne tient jamais son nom de la nature mais de l'usage et de la coutume de ceux qui l'emploient ».¹

CRATYLE : « Cratyle que voici prétend qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié, que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention en lui appliquant tel ou tel son de la voix, mais que la nature a attribué au nom un sens propre qui est le même chez les Grecs et chez les barbares ».²

Face à ces deux positions tranchées, Socrate va mettre en place une pédagogie progressive : il semble se ranger d'abord du côté de Cratyle puis, pas à pas, il va essayer de grignoter la position qu'il vient de défendre.

Mais, par delà toutes les positions, il cherche à fonder d'abord la consistance du réel malgré le mouvement : « Si toutes choses ne sont pas pareilles à la fois et toujours pour tout le monde, [...], il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous ni dépendantes de nous [...] qu'elles existent par elles-mêmes selon leur essence qui leur est naturelle ».³

Nous sommes au cœur de l'épistémologie de Platon : il existe des *Idées éternelles*, des *formes pures* ; celles-ci s'incarnent en s'incorporant dans de la matière et donnent des résultats variables et en mouvement. Mais *connaître, c'est discerner l'Idée éternelle derrière ces variables*.

Traduisons : il y du réel, de la *res*, qui demeure identique à lui-même par delà le mouvement et l'histoire. Et le langage, quel rapport entretient-il avec cette *res* ?

1° *Alliance avec Cratyle* : Platon semble donc se ranger d'abord du côté du « réalisme » de Cratyle :

— Parler c'est agir, c'est-à-dire affronter le réel. Il faut donc nommer les choses comme « c'est naturel » et non comme cela nous plaît. Le nom est comme la navette d'un tisserand; il faut qu'elle soit adaptée aux fils à démêler. « L'institution des noms n'est donc pas une petite affaire [...] les noms des choses dérivent de leur nature [...] seul celui qui a les yeux fixés sur le nom naturel d'une chose est capable d'en incorporer la forme dans les lettres et les syllabes ».⁴

— Décidément Platon semble tout concéder au réalisme de Cratyle. Mais il va surenchérir en prenant exemple d'une quantité considérable d'étymologies dont une vingtaine au mieux sont vraisemblables et dont les autres sont si fantaisistes qu'un effet de comique se produit. L'aspect pseudo-

¹ 384 c et d.

² 383 a et b.

³ 386 c

⁴ 390 d

scientifique de la démonstration fait effet de canular comme si Socrate était en train de ridiculiser la thèse qu'il défend.

2° *Critique de Cratyle* : celui-ci est tellement satisfait de l'apparente approbation de Socrate que ce dernier se met maintenant à reculer : n'a-t-il pas parlé trop vite ? Ne faut-il pas approfondir plus ?

— D'abord il faudrait remonter au langage des origines pour aller jusqu'au bout de l'adéquation mot-réel : pour des raisons de style, de traduction, de prononciation, on a dû par ci par là modifier des lettres.

— Ensuite, il faudrait aussi aller jusqu'aux lettres : le *ϱ* indique le mouvement, le *δ* et le *τ* les enchaînements, etc. Mais si la lettre est comme une peinture qui copie un modèle, il faut qu'il y ait une différence sinon on ne distinguerait plus la copie du modèle.

— L'ironie atteint son paroxysme dans le nom d'Hermogène. Celui-ci vient étymologiquement d'Hermès signifiant habile raisonneur; or Hermogène lui-même avoue qu'il n'est pas tel. Hermogène est donc le nom d'un autre et pourtant, quand ce nom est crié dans la rue, Hermogène lève la tête et répond !

3°. Autrement dit, parti sur un apparent réalisme, Platon va glisser vers une position plus hésitante : si les noms sont totalement déformés depuis la langue originelle, ils ne signifient largement aujourd'hui que par convention, comme le suggère Hermogène : « Et même si l'usage est absolument distinct de la convention, on aurait encore tort de dire que c'est la ressemblance qui représente les choses; c'est l'usage qui le fait; car l'usage, nous l'avons vu, représente également par le semblable et le dissemblable [...] il faut bien reconnaître que la convention et l'usage contribuent à la représentation de ce que nous avons dans l'esprit en parlant ».⁵

Pourtant il ne se rallie pas totalement à Hermogène et aux Sophistes qui postulaient un total débranchement entre le langage et le réel : le langage n'est pas reflet du réel; mais *il n'est pas sans* le réel. Platon nous laisse sur notre faim quant à ce « il n'est pas sans »; le texte s'achève sur la promesse qu'échangent Socrate et Cratyle de réfléchir encore et de se revoir.

Il y a du réel hors langage

Le langage est largement conventionnel et non copie du réel

Mais le langage *n'est pas sans* le réel.

II. ARISTOTE

L'arrêt sur Aristote peut paraître curieux car celui-ci n'a rien écrit d'exhaustif sur le langage. Toutefois on relève une foule de notations éparpillées dans beaucoup de ses œuvres : *De l'interprétation*, *Du Poétique*, *Du politique*, *De la Rhétorique*, *Des réfutations*, etc. De plus, ces diverses notations ont fortement influencé le débat à partir du XIII^e siècle. Il ne peut donc être évité.

Je m'inspirerai beaucoup du petit ouvrage d'Anne Cauquelin.⁶

1. Pour Aristote, le langage est conventionnel; mais dire cela, *c'est poser la cité comme son lieu d'intelligibilité*. En effet, la convention précède l'homme mais elle implique la société.

Dès lors on entre en langage par la *μῆσις* qu'il ne faut pas se hâter de traduire par imitation : l'enfant joue en « imitant » le langage de son environnement; mais dans cette « imitation », il fait, il se fait; la *μῆσις* est donc aussi *ποίησις*. À partir du brut vocal qu'est la *φωνή* et qu'il possède en commun avec les animaux, l'enfant vient habiter la cité car sa *φωνή* devient *λόγος* par la « répétition » de la convention, de la loi de la cité.

Du même coup, le langage porte en lui les structures de la cité et ses hiérarchies sociales.

2. Analysant le langage, Aristote le décompose en éléments simples que sont les lettres, puis les syllabes, puis les mots. Mais il ne faut pas se tromper, le langage ne peut pas être pris comme une somme d'éléments petits déjà signifiants en eux-mêmes; il est totalité et *c'est au niveau de ses grandes masses que sont la proposition et la phrase qu'il peut signifier*. À partir de cette totalité, on peut analyser

⁵ 435 b

⁶ *Aristote, Le langage*, Paris, PUF, (Col. Philosophies n° 29), 1990

la fonction des unités atomiques; inversement, on ne peut le faire en additionnant à partir des petits éléments.

— Contre Cratyle, Aristote pose le caractère conventionnel du langage. Notre auteur commence son *De l'interprétation* par : « La parole est un ensemble d'éléments symbolisant les états d'âme et l'écriture un ensemble d'éléments symbolisant la parole ». Symboliser c'est faire lien (συμβολον = pacte). Il y a d'un côté des liens entre les choses, les réels; il y a de l'autre le langage lié par un consensus de la cité; entre les deux il y a l'âme qui agit. Du même coup les mots du langage ne sont pas copies de la chose.⁷

— Contre Hermogène, Aristote pose bien le caractère arbitraire et conventionnel du langage; mais il ne croit pas qu'à son origine il y ait eu un législateur humain : « [...] nous avons affaire à un ensemble de règles composées entre elles *sans sujet fondateur mais qui fonde tout sujet* . « Un système à la place d'un sujet humain, voici ce que propose Aristote [...] Il y a là un traitement de l'objet langage quirompt impérieusement avec la tradition du récit philosophico-historique, celle de la fable des origines ».⁸

3. Nous avons dit plus haut que le langage de la cité précède l'homme et le fait tel. Encore faut-il que cet homme reste dans cette cité. Du même coup, Aristote est sensible au fait que le « bien parler » relève de l'éthique. Son analyse des syllogismes, sa rhétorique et autres règles n'ont pas qu'un simple projet d'étude technique : il s'agit de raisonner juste, de parler droit, d'argumenter en vue de convaincre et non de fasciner, etc. L'analyse technique est mise ici au service de l'éthique : parler c'est penser, parler c'est faire, parler c'est habiter la cité. Encore faut-il y séjourner en constructeur de la cité et non en destructeur.

III. SAINT-AUGUSTIN

1. Dès le début de son *De doctrinachristiana*, Augustin pose les bases de son herméneutique et, avec elle d'une spiritualité de la parole et de l'écriture :

— « Toute doctrine a pour objet soit des choses (*res*) soit des signes (*signum*), mais c'est par les signes que l'on apprend les choses : par exemple, le bois, la pierre, le bétail, etc.

— Il ne s'agit donc pas de ce bois que Moïse jeta dans les eaux amères pour dissiper leur amertume; ni de cette pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête; ni de ce bélier qu'Abraham immola à la place de son fils. Tout cela est bien chose, mais ici et de plus, *signe d'autres choses*.

— La majorité des signes ne servent qu'à signifier, comme c'est le cas des mots. Car personne n'use des mots si ce n'est pour signifier une chose.

— « On comprend alors ce que j'appelle *signe*, à savoir ce dont on use pour signifier une chose, sans quoi il ne serait rien du tout. Mais par contre toute chose n'est pas *signe* pour autant ».⁹

Faisons quelques remarques :

— La notion de « chose » (*res*) recouvre ici celle de « réel ». Augustin distingue nettement entre signes et réels, encore qu'il doive poser une classe intermédiaire où des réels, tel le bélier sacrifié par Abraham, sont à la fois réels ayant leur propre consistance et le signes d'un autre réel.

— Pour Augustin, le *signe n'est rien en soi et n'a aucune autonomie*. Il n'existe que comme voie de passage, chemin vers la chose. Peut-on être aussi affirmatif sans démonstration ? Certes la modernité posera avec force l'autonomie du signifiant par rapport au référent; mais déjà les sophistes anciens l'avaient fait. Par ailleurs le jeu de mot ou certaines formes poétiques existaient déjà qui vivaient de l'autonomie du système significatif.

On sent déjà qu'Augustin concentre très fort le lien signe-référent en vue d'un herméneutique scripturaire et d'une théologie permettant de poser une approche de Dieu.

2. La suite du texte n'y manque pas : *l'important pour lui c'est la chose* et c'est pourquoi il va en traiter tout de suite, renvoyant à une vague reprise du signe au Second livre, chapitre I.

⁷ « Entre choses et noms il n'y a pas ressemblance ». *Réfutations sophistiques*, 1, 165 a (cité d'après A. Cauquelin).

⁸ A. CAUQUELIN, *op.cit.* p 61.

⁹ *De Doctrina christiana*, Livre I, Chapitre II. C'est moi-même qui, pour l'analyse, a décomposé ce texte en 4 alinéa. Augustin a écrit d'un seul tenant.

Encore faut-il bien distinguer entre les choses : il y en a dont on doit *jouir* (« Jouir c'est s'attacher à une chose pour l'amour d'elle-même »¹⁰); il y en a d'autres dont il faut simplement *user*. Il ne faut qu'*user* des choses qui sont elles-mêmes signes d'autre chose. Pire, *jouir* d'une chose dont on ne devrait qu'*user*, c'est détourner son être de sa véritable destination.

On le voit, au tournant de l'étude du langage, Augustin inscrit une démarche spirituelle : les choses-signes (bélier d'Abraham ou lettres de l'alphabet) ne sont que voies de passages; par vocation elles sont tendues vers la chose qu'il faut chercher pour s'y reposer dans la contemplation. Cette voie de passage est certes obligatoire : on ne va pas aux choses sans les signes; mais les signes ne sont que serviteurs et qui ne s'arrête pas à eux marche vers la réalisation de son être en Dieu.

3. Il est intéressant de rester encore avec Augustin pour observer comment celui-ci comprend l'apprentissage du langage.

— « Et voici que peu à peu je remarquais où j'étais et que je voulais manifester mes volontés à ceux qui pouvaient les satisfaire; mais j'en étais incapable : elles étaient au dedans de moi et eux au-dehors; aucun de leurs sens ne leur permettait de pénétrer dans mon âme. Des mouvements et des cris étaient les faibles signes de ma volonté, que j'exprimais comme je pouvais, fort inexactement ».¹¹

Ou encore : « Ce n'était pas les grandes personnes qui m'instruisaient en me présentant les mots dans un ordre donné d'enseignement comme on le fait plus tard avec les lettres de l'alphabet : c'était moi-même, avec l'intelligence que tu m'as donnée, mon Dieu ! Par des gémissements et des cris divers ainsi que par divers geste, je voulais divulguer les pensées de mon cœur pour qu'on obéît à mes volontés, mais je ne pouvais ni exprimer tout ce que je voulais, ni le faire à tous ceux que je voulais ».¹²

Augustin continue en montrant comment, peu à peu, il a appris le lien que les adultes faisaient entre les mots et les choses.

— Ces remarques illustrent comment on peut comprendre le langage comme voie de passage entre soi, les autres et les choses.

On peut toutefois se demander si nous ne sommes pas en pleine reconstitution mythique : Augustin nous décrit un enfant ayant d'*abord* des sentiments, des volontés, des demandes; puis cherchant *ensuite* comment les communiquer. Cette logique est-elle si évidente ? Sentiments, volontés, demandes n'impliquent-ils pas le préalable du langage pour être découpés et identifiés à partir du *continuum vital* qui n'est autre qu'un *bruit biologique* ?

Si tel était le cas, la notion d'un langage comme pur moyen, pur outil de communication entre soi et autrui s'effondrerait. Il se pourrait, au contraire, que le langage soit antérieur et créateur de toute émergence de soi comme conscience de soi. Nous y reviendrons.

IV. DU MOYEN ÂGE A LA CONTEMPORANÉITÉ

Une brève étape s'impose encore, que nous ferons en compagnie de Michel Foucault : elle nous permettra de mesurer le basculement entre le monde préscientifique et l'irruption de la manière moderne de savoir.¹³

1. Le monde prémoderne était un monde en harmonie et en ordre où tout n'était que reflet de reflet :

— Entre les choses du monde il existe de profondes analogies, des relations subtiles tissées en fonction des liens de voisinage (un terrain maudit ne peut que produire des plantes nocives; un bon terrain des plantes bonnes), des relations de similitudes de formes, (la noix guérit les maux de tête car elle est faite d'une couche de peau verte couvrant une partie dure, comme la peau recouvre la boîte crânienne), etc. Ainsi le monde est fait d'emboîtements successifs qui permettent d'agir dans la magie, l'astrologie, etc.

¹⁰ I, IV.

¹¹ Confessions, I, VI.

¹² *Ibid.* I, VIII.

¹³ Nous appelons *moderne* le monde de la science qui a culminé du XVI^e au XIX^e siècle; et *contemporaine* notre nouveau rapport au savoir. (Naturellement les dates sont ici purement fonctionnelles, les enchevêtrements étant nombreux en fonction des lieux, des couches sociales, des disciplines, etc.)

La théologie ne fait pas exception qui, à partir des analogies entre Dieu et l'homme, va pouvoir grossir le savoir : ainsi on pouvait passer d'un savoir à propos des relations intratrinitaires à des savoirs sur les relations entre l'esprit, l'âme et le corps de l'homme; et réciproquement.

— Toutefois ce jeu subtile de relations entre les choses n'est possible que si ce monde n'est pas clos mais rempli de signatures que constituent les signes : « Ce n'est pas la volonté de Dieu que ce qu'il crée pour le bénéfice de l'homme et ce qu'il a donné demeure caché [...] Et même s'il a caché certaines choses, il n'a rien laissé sans signes extérieurs avec des marques spéciales, tout comme un homme qui, ayant enterré un trésor, en marque l'endroit afin qu'il puisse le retrouver ». ¹⁴ Ainsi le fait que l'aconit soigne les maladie des yeux grâce à une « sympathie » entre les deux serait resté ignoré à tout jamais si une signature n'avait été donnée : la graine de l'aconit est un petit globe sombre enchâssé dans une pellicule blanche, à l'image d'un œil.

Naturellement, les signatures sont la plupart du temps plus subtiles, plus difficile à débusquer; elles appellent de véritables sciences.

— Le langage n'est pas isolé qui constitue un monde de signatures parmi d'autres. L'ennuyeux c'est qu'il était transparent lors de son don originel, mais que le péché de Babel l'a embrouillé et donc rendu plus opaque. Mais sa connexion avec le réel n'en reste pas moins certaine, dans ses formes, dans ses mots (parlés ou écrits), même s'il faut de véritables cabalistes pour en percer le secret.

Ainsi les Écritures elles-mêmes sont constituées d'une superposition de désignations faisant signe : *sens littéral* ou historique d'abord où les mots développent un rapport grossier et populaire avec le réel; *sens allégorique* ensuite qui rapporte tout événement de l'AT à ce que Jésus en accomplit, (le sacrifice du bélier anticipe et annonce celui que le Christ réalise en sa personne); *sens tropologique* encore qui dégage l'appel moral en tout texte; *sens anagogique* enfin qui spiritualise pour décrire l'aventure de l'âme dans son union avec Christ, (dans le Cantique des Cantique, l'amoureuse sera l'âme et l'amoureux le Christ : tous les détails anatomiques auront un sens « spirituel »). ¹⁵

Ici les mots sont signes d'abord d'un réel; mais ils sont aussi signe d'un autre signe qui signifie à son tour un autre réel.

— Dès lors, dans un tel monde, tout est langage; et le langage *stricto sensu* n'est qu'une forme particulière. Il s'ensuit que tout est relié, tout est déjà dit ou écrit et que le savoir ne peut que prendre la forme du commentaire, du dire sur un dire, d'un langage sur un autre langage.

2. Ce monde de l'harmonie et des correspondances va basculer sous le lent mais sûr travail de la modernité : le langage sera débranché de tout rapport au réel pour devenir fonction de traduction et de communication et même fonction parasite, « malheureusement inévitable »).

— La science dira sa prétention à saisir directement le réel sans la médiation du langage. Dès lors, plus elle progresse, plus le seul langage « sérieux » qui soit possible est celui de la transparence des signes mathématiques qui se contentent de poser des relations pures. Le savant de cette époque qui jouxte la nôtre ne croit pas travailler à l'intérieur d'une hypothèse, ne pense pas qu'il pose un modèle d'intelligibilité des choses à côté d'autres possibles. Il pense atteindre directement le réel de la seule manière qui soit « scientifique ».

— De manière comparable, l'espérance des autres sciences et philosophies est de remonter aussi haut que possible jusqu'à ce moment « O+1 » où l'histoire et le langage n'étaient pas sensées avoir déjà obscurci la vérité : Rousseau et le « bon sauvage », Engels et l'homme non encore aliéné par le travail spécialisé, l'exégèse dans sa quête du « Jésus historique », etc, poursuivent un même but : éliminer au maximum le langage, le rendre aussi transparent que possible, le transformer en un outil qui ne résiste en rien, qui se fasse oublier pour se contenter de faire son œuvre de médiation sans épaisseur, sans résistance.

— Du coup, la linguistique va devenir étymologique : il s'agit de remonter aux sources des mots et des langues, d'expliquer le compliqué d'aujourd'hui par le « pur et simple » d'hier. On classe par familles, on remonte jusqu'à la source de l'indo-européen sanscrit, on dépasse les inconséquences de l'outil, on rêve même de construire une langue unique, souple, sans résistance et universelle : l'esperanto.

¹⁴ PARACELSE, Œuvres, Tome 9, cité d'après FOUCAULT, p 41.

¹⁵ Sur les quatre sens des Écritures Saintes au Moyen Âge, cf Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale* (4 tomes), Paris, 1959.

La linguistique est alors uniquement *diachronique*.¹⁶

— Dès lors le monde des similitudes, de l'harmonie, etc, va être abandonné aux poètes, aux amoureux ou aux fous. Don Quichotte signe ce tournant, lui qui repère les ressemblances entre les moulins et les géants hostiles et pour qui toute femme lui renvoie l'image de sa Dulcinée. Mais justement, il est fou et il fait rire !

Dans ce contexte, le savoir se hiérarchise en fonction de sa liberté vis-à-vis du langage : les mathématiques au sommet, les sciences « exactes » ensuite qui rêvent d'imiter la précédente, les « sciences humaines » enfin qu'il faut essayer de quantifier au plus vite si l'on veut atteindre la *res* en se passant si possible du *signum*.

Tout le reste cesse d'être pris au sérieux : théologie, philosophie, etc.

— Pour nous résumer : la période prémoderne avait uni signes et choses en un monde de relations infinies : chaque chose était à son tour signe d'une autre chose, etc, jusqu'à la Chose suprême, jusqu'à Dieu qui n'était signe de rien sinon de lui-même mais que toutes les choses du monde signifiaient plus ou moins en fonction de leur place dans la hiérarchie.

Inversement, la modernité va casser le lien entre le signe et la chose réelle : le signe idéal n'est rien sinon simple outil; il n'a aucune consistance et l'on tend vers le rêve d'une immédiateté du réel où le langage n'aurait plus de place, où il n'y aurait qu'un langage tellement fluide et pur qu'il s'effacerait devant le réel à désigner.

*

Nous allons voir bientôt comment F. de Saussure va casser cette logique et faire passer la linguistique de la *modernité* à la *contemporanéité*. Mais avant, une parenthèse s'impose encore : comment la théologie avait-elle posé le rapport entre le signe et la chose quand cette chose était si particulière qu'elle s'appelait « Dieu » ?

V. PARLER DE DIEU

La théologie a toujours su qu'aucun mot ne pouvait correspondre au réel-Dieu et donc que le langage ne pouvait, en la matière, recouvrir la chose. (A part quelques groupes qui ont versé dans un anthropomorphisme lourd).¹⁷

1. La réponse la plus fréquemment formulée dans l'histoire ancienne et moderne de la théologie est, sans conteste et sous ses diverses formes, celle d'*analogie*.

— Thomas d'Aquin s'est trouvé au carrefour de plusieurs héritages qu'il entendait assumer : comment dépasser la distinction augustinienne entre *un savoir de science* sur les choses dont on peut user et *un savoir de sagesse* sur les choses dont on peut jouir ? Comment naviguer entre l'*univoque* d'un mot qui fait perdre l'altérité de Dieu et l'*équivoque* qui conduit à renoncer au moindre savoir sur lui ?

Notre auteur sait bien que l'essence de Dieu est inconnaissable; aussi va-t-il essayer d'en parler à partir de ses effets, de le connaître comme cause des effets, tout en conservant l'impotence du langage à le capturer, mais tout en maintenant aussi que quelque chose peut en être nommé.¹⁸

Son génie réside justement dans cette volonté de réconciliation entre des impératifs qui lui paraissent également légitimes : entre l'univocité d'un anthropomorphisme naïf et l'équivocité défendue, en apparence du moins par Denys, Thomas choisit la voie de l'*analogie*.¹⁹ Il y a donc un certain type d'analogie entre

¹⁶ Note importante : la *diachronie* est saisie de la langue à travers le temps, dans son développement historique. La *synchronie* l'étudie dans sa coupe actuelle où les mots ne se définissent pas de leur rapport à des formes anciennes mais des relations qu'ils entretiennent avec les autres mots du système dans sa forme *hic et nunc*. Cette distinction doit toujours être présente à l'esprit de l'étudiant.

¹⁷ Sur ce paragraphe on peut lire J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf (*Cogitatio fidei* n° 163), 1991, p 205 sq.

¹⁸ *Somme Théologique*. I, q 13, intr.

¹⁹ Sur ce thème de l'analogie et son sens particulier chez Thomas, cf. certaines contributions de Sous la direction de P. GISEL, *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques n° 3), 1982.

le monde créé par Dieu et Dieu lui-même, entre le rapport père-fils et le rapport Dieu-homme, etc; dès lors à partir de ce que l'on sait dans le monde on peut en déduire un certain nombre de choses sur Dieu.

— Dernièrement, E. Jünger a voulu dépasser l'*analogia entis* du thomisme qu'il considère comme insuffisante par une *analogie de l'avent* : Dieu vient au monde comme un événement intramondain vient à un autre événement intramondain. La structure est certes alors plus complexe : en soi, par nature, les événements intramondains ne parlent pas de Dieu. Mais « quand l'analogie contient Dieu comme l'un de ses membres [...] alors sur la base de Dieu au monde, le rapport intramondain qui correspond à ce rapport apparaît dans une lumière entièrement nouvelle, une lumière qui renouvelle le rapport intramondain lui-même, une lumière eschatologique [...] Le Dieu qui vient dans le monde se sert de l'auto-évidence de ce monde de telle sorte qu'il se montre en face de lui, plus auto-évident encore ».²⁰ Cela implique bien sûr que cette advenue de Dieu au monde soit une advenue entière de Dieu à lui-même, qu'elle appartienne à son être même, tout en étant avènement de langage.²¹

Cette thèse, séduisante en elle-même, repose entièrement sur une incise dans le texte cité ci-dessus : « Et cet advenir sien (dans l'incarnation), appartient lui-même à son être qu'il révèle en advenant ».²² Or c'est justement là que le bât blesse : Jünger tient pour une évidence première et incontestable que Dieu révèle « son être » en Jésus-Christ, *que le réel accède au langage sans ruptures et sans manques*. Travaillant sur les paraboles synoptiques et sur le « comme » de celles-ci, (« il en est du Royaume de Dieu comme ... »), notre auteur ne s'interroge pas assez finement sur celui-ci, sur ses nuances possibles, sur les ruptures qu'il implique. Les paraboles introduisent-elles une analogie sur le rapport du « Dieu en soi » au monde ou seulement sur sa manière d'être en Christ avec ce monde ? Le « comme » des paraboles dit-il quelque chose de l'*ad intra Dei* ou seulement de l'*ad extra Dei* ?

La question est lâchée : tout savoir sur l'*oikonomia* entraîne-t-il un savoir automatique sur la *theologia* ?²³ Jünger a déjà répondu oui : « Il faut penser l'être même de Dieu comme un être donnant part à soi, donc comme un être qui tourne vers l'extérieur ce qu'il est en soi-même [...] Car il est de l'essence de la parole de donner part à l'être de celui qui parle ».²⁴ Est-ce si sûr ?

Pour démontrer cette thèse, Jünger se sert de la psychanalyse où, paraît-il, se vérifierait qu'au détour d'un discours, quelque chose de la vérité du sujet parlant s'offrirait. Certes, mais notre auteur se méprend largement : ce qui se donne dans la cure, ce n'est pas le réel de l'être parlant, mais ses signifiants refoulés qui se remettent ainsi à disposition pour rétablir la continuité du discours conscient.²⁵ *Autrement dit, le langage produit du langage et jamais du réel*.

On voit donc que Jünger ne peut en rester à l'analogie comme méthode théologique pour « parler Dieu » que parce qu'il en est resté à une notion « moderne » du langage et qu'il n'a pas pris le tournant de la contemporanéité qui débranche langage et réel.

Ainsi l'analogie, sous toutes ses formes, ne réconcilie langage et réel qu'en domestiquant ce dernier, qu'en postulant un possible passage sans ruptures du *Deus nudus* au *Deus revelatus*.

2. Je ne consacrerai pas beaucoup de temps à cette autre manière de nouer réel et langage : la *via negationis*. (Ne parler de Dieu qu'avec des négations car celui-ci serait totalement au-delà du langage).

A première lecture, on peut croire qu'elle respecte bien l'ininscriptibilité du réel dans le langage, dans la mesure où justement « (Dieu) est située au-delà de toute essence et de toute vie, aucune lumière ne la figure, il n'est parole ni esprit qui ne restent incomparablement éloignés de toute ressemblance avec elle ».²⁶ On ne peut parler de Dieu qu'en niant tous les mots qui nous viennent à l'esprit pour le décrire.

Pourtant, quand on la regarde de près, on ne peut que s'étonner de son caractère plus bavard que silencieux ! Malgré leurs propres prémices, les théologiens de la *via negationis* n'auraient certainement pas souscrit au fameux adage que proféra Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler il faut le taire » !

Par ce procédé, le réel arrive quand même au langage, même si c'est sous la forme d'une tache noire, dans une topologie qui se restreint et donc gagne en précision au fur et à mesure que s'amoncellent et

²⁰ *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, 1983, II, p 98.

²¹ *Ibid.*, II, p 99.

²² *Ibid.*

²³ Notez que, pas à pas, nous introduisons des concepts techniques de la théologie. Il faut les répertorier et les apprendre.

²⁴ *Ibid.*, I, p 274. C'est moi qui souligne.

²⁵ « L'inconscient et cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient [...] ». J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p 258.

²⁶ DENYS L'AEROPAGITE, *La hiérarchie céleste*, II, 3, 138-141, Paris, Cerf, 1958, p 78.

s'ordonnent les négations.²⁷ Autrement dit, construire pas à pas une désignation conceptuelle du réel-Dieu en niant un à un les prédicats utilisés, c'est encore faire advenir le réel au langage; c'est encore savoir quelque chose du *Deus nudus* que de pouvoir lui dénier tel ou tel nom, telle ou telle qualité. Comme le note R. Roques, « la théologie négative reste une démarche discursive de l'intelligence [...] Il n'y a de théologie négative qu'en référence à une théologie affirmative dont elle limite et corrige les affirmations ».²⁸ En dessinant un espace linguistique en creux où peut venir loger le réel-Dieu, celui-ci n'échappe pas à une certaine prise.

Pourtant, une telle voie était grosse de promesses : son échec vient selon moi de ne parler de Dieu qu'en dehors le Christ. Or y a-t-il quelque chose à dire de Dieu sinon à partir du Christ ?

3. Une possibilité, trop souvent oubliée, me semble être celle du nominalisme :

Occam, sur la lancée de Roscelin et d'Abélard, entend débrancher l'être identifié au réel de l'universel. Connaître, ce n'est plus abstraire à partir de cet universel mais c'est isoler du singulier. Or le signifiant qui isole n'est en rien appelé par ce réel; il est pure convention.²⁹ Du coup le savoir est *extra rem* (hors de la chose-réelle). Certes, quand les réels sont intramondains, quelque chose peu quand même en être dit dans la mesure où nous disposons d'un certain nombre de traces que les réels laissent en passant : l'accumulation des « Jean rit », « Pierre rit », « Louise rit », permet de passer à « l'homme rit ».³⁰

Toutefois cette opération n'est plus possible lorsqu'il s'agit du réel-Dieu qui est radicalement délié du langage et des codes, seraient-ils éthiques. On le voit, Occam mesure parfaitement que le réel et le langage sont hétérogènes l'un à l'autre; il sait que le concept ne peut que manquer Dieu.

Mais du même coup, le réel-Dieu, totalement désarrimé du langage, resurgit dans le registre de l'arbitraire, voire du démoniaque. Dans la *potentia absoluta Dei*, il devient radicalement imprévisible et donc angoissant. Son bon plaisir se confond avec son caprice et aucun sujet humain ne peut subsister en face de lui dans une relative humanité. À ignorer totalement le nouage du réel au langage, le savoir théologique peut devenir fou et esquisser l'image d'un Dieu démoniaque.

Dans le fond, Luther se heurtera au même Dieu démonisé, aux décisions divines insondables, au *Deus nudus* imprévisible. Il dépassera toutefois cette angoisse en prenant au sérieux le nouage du réel-Dieu au langage dans la personne de Jésus de Nazareth d'abord, dans la foi ensuite. Pour lui Dieu et le langage humain sont certes hétérogènes et on ne peut rien dire de ce Dieu; *sauf* (et ce *sauf* est capital) là où Dieu devient homme en Christ.

Avec son approche très moderne du langage, l'occamisme aurait pu être aussi l'un des plus grands moments de la théologie s'il s'était centré de manière rigoureuse autour de la christologie et ne s'était pas inscrit, même négativement, dans le savoir sur Dieu en sa dimension *adintra*.

Nous reprendrons cette question après avoir mesurer la révolution que la modernité va apporter à l'étude du langage.

27 J-L. MARION compare le travail de Denys à un sculpteur qui par coups de ciseaux successifs ôte les morceaux d'un bloc de marbre mais qui ne peut empêcher que, par là, la silhouette de la statue ne se profile peu à peu. *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p 192.

28. Introduction à *La hiérarchie céleste*, ibid. p XXX. Dans une direction comparable, W. KASPER écrit : "...la *via negationis* présuppose la *via positionis* ; elle n'est pas une négation totale, mais une négation déterminée, qui nie seulement le mode fini de la perfection positive mais pas celle-ci". *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p 151.

29 « *Res eadem est, nomina autem differunt* »

30 Une bonne étude sur l'épistémologie occamienne chez J-P. RESWEBER, « Dieu comme terme : Guillaume d'Occam », in COLLECTIF, *L'être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p 59 sq.

LES APPROCHES CONTEMPORAINES DU LANGAGE

A partir des cours de Ferdinand de Saussure, la linguistique va connaître une révolution telle qu'elle va contribuer à modifier profondément, non seulement cette discipline elle-même, mais le rapport de l'homme au savoir (épistémologie) comme aussi la compréhension que l'homme va avoir de lui-même. S'il est vrai que la physique quantique va révolutionner les sciences dites exactes, la linguistique structurale va renouveler de fond en comble les sciences dites humaines.³¹ La contemporanéité s'inaugure avec ces deux révolutions.

I. FERDINAND DE SAUSSURE

Les *Cours de linguistique générale* de 1906-1911 ont été publiés par des disciples.

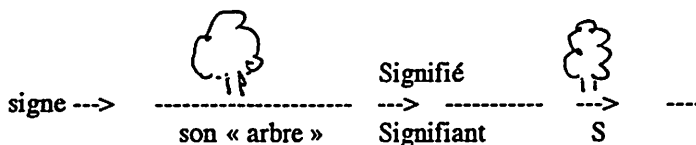
1. Notre auteur prend ses distances vis-à-vis d'une compréhension historico-diachronique du langage :

— Un mot est comme une pièce d'un jeu d'échec : certes au départ on peut attribuer des valeurs spécifiques et absolues à la Reine, au Fou, à la Tour, etc; certes on peut aussi faire l'historique d'une partie et montrer comment une pièce occupe maintenant telle ou telle position. Mais quand, à un moment donné, on prend la partie en route, la Reine, complètement coincée dans un coin peut valoir moins qu'un Fou; tandis qu'un petit pion, parti irrésistiblement pour arriver sur l'ultime ligne adverse, peut valoir beaucoup.

Ainsi le mot « cœur » en français pouvait bien connoter le courage au XVII^e siècle et il n'est pas inintéressant d'étudier son évolution.³² Mais quand on saisit la langue aujourd'hui, le même mot connote la sensibilité et c'est la seule chose qui compte.

— Il faut distinguer entre *langue* et *parole* : la langue est un système toujours antérieur à chacun d'entre nous; la parole est une performance individuelle. Seule la langue relève du linguiste.

2. « Le signe linguistique unit non une chose et un nom mais un concept et une image acoustique ».³³ Cette citation, d'apparence anodine, est capitale et doit être sue par cœur. Elle montre un basculement : le langage n'est plus conçu comme outil aussi transparent que possible au service du réel (de la *res*, de la chose, du référent); mais comme un système autonome. Le signifié est un concept, une « idée mentale » et ne peut être confondu avec le référent.



Notez que chez de Saussure on a s/S; signifié/signifiant. Bientôt, pour des raisons que l'on verra, on écrit S/s, soit signifiant/signifié.

³¹ D'ailleurs on doit cesser, dans la contemporanéité de parler de sciences « exactes » car ce terme est devenu impropre; mais aussi de sciences « humaines » car la physique en est aussi une.

³² « - Rodrigue as-tu du cœur ? - Tout autre que mon père l'éprouverait sur l'heure » (*Le Cid* de Corneille).

³³ *Cours de linguistique générale*, op.cit. p 98.

3. Quelques remarques sur le *signe* (Rappelons que le *signe* est composé d'un signifiant et d'un signifié, mais non d'un référent). :

— Le signe est arbitraire. Certes on trouve par exemple des onomatopées; peut-être y en avait-il plus « à l'origine ». Mais elles ne jouent pas un rôle important. À un moment donné du système, le signe est arbitraire et fixe.

Les mots s'usent de par la prise de parole individuelle; des facilitations de prononciation, des confusions ou des proximités peuvent à la longue les altérer individuellement; mais sans que le système en soi ne soit modifié profondément :

Crispus (ondulé, crépé) ---> crépir un mur ---> un mur décrépi

Decrepitus (usé par l'âge) ---> décrépit ---> Une vieille décrépite

Ces deux mots n'ont pas la même origine. Portant le français moyen ne fait plus la différence et une « vieille décrépite » donne l'image mentale d'une façade délabrée.

— Chaque mot est porteur d'une valeur dans un système mais il n'est pas chargé de représenter un concept fixe. Ainsi le français « louer » peut signifier « prendre à bail » ou « donner à bail » qui sont des idées différentes; l'allemand distingue entre *mieten* et *vermieten*. De même la frontière entre ce que l'on appelle « bleu » et ce que l'on appelle « vert » ne passe pas au même endroit en français et dans certaines langues celtiques. Le signe découpe donc une tranche arbitraire et celle-ci varie d'un système linguistique à l'autre.

— Le signe ne signifie que par différence; il signifie la totalité moins ce que la somme des autres signes signifient. L'essentiel est qu'on perçoive la différence. Ainsi en français le « r » peut être net, roulé, mouillé, etc; n'ayant pas de concurrent, il signifie toujours. En allemand, son espace de variation est tel que le « r » ne doit pas se confondre avec le « ch » sous peine de perte de signification; de même en hébreu entre le ר et le ך .

Autrement dit, *dans une langue il n'y a que des différences* : quand deux signes tendent à se confondre comme décrépi (de *crispus*) et décrépit (de *decrepitus*), les idées associées tendent à se confondre. Autrement dit encore, on peut se demander si la langue ne fait que traduire la pensée ou si elle est la condition de la pensée et moule celle-ci. Une langue comme l'hébreu qui ne connaît pas le passé et le futur verbal tend à produire des conceptions du monde (des *weltanschauungen*) spécifiques.

4. Le langage travaille sur deux axes, un *axe syntagmatique* et un *axe associatif* :

— L'axe syntagmatique est diachronique et *inpraesentia* :

« Ce matin le *soleil* se lève de bonne heure sur Montpellier ». Le signe « soleil » est pris dans une chaîne linéaire où il signifie par différence, par sa place, par son articulation avec les autres signes.

C'est l'axe de la *métonymie* qui va jouer un grand rôle : la métonymie est une trope, « la partie pour le tout » : un village de cent âmes (habitants), une voile (un bateau) à l'horizon, une paroisse de 200 feux (adresses, familles).

Ici les signes sont placés ensemble (συν-τάγμα) suivant les lois grammaticales (« Un cochon foutu » et « un foutu cochon », « un grand homme » et « un homme grand » ne produisent pas les mêmes significations.

Ici aussi les signes *dénotent* c'est-à-dire semblent serrer de près un signifié et si possible un seul.

— L'*axe associatif* de De Saussure a vite changé de nom dans la linguistique. On n'a pas tardé à l'appeler l'*axe paradigmatique*. Il est synchronique et *in absentia*.

Sans qu'on l'articule dans la parole, s'associent à « soleil » des chaînes familiales (ensoleillé) ou culturelles : soleil, Austerlitz, Napoléon, Arc-de-triomphe, victoire, jour faste, etc, ou encore des chaînes liées au vécu individuel et présentes dans l'inconscient.

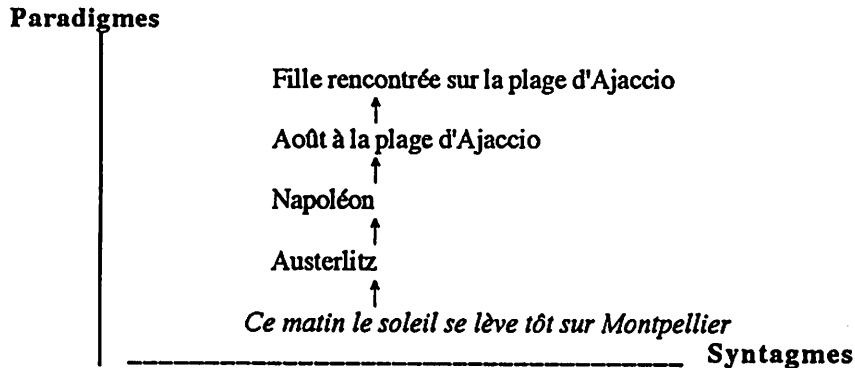
C'est l'axe de la *métaphore* dont nous verrons le rôle considérable, (un mot pour un autre : Jésus soleil de justice, lion de Juda, etc. Cf aussi psaume 22/13 dont les effets de significations sont infinis.³⁴

Ici aucune grammaire ne vient réguler les paradigmes qui sont la plupart du temps inconscients mais prêts à surgir. Du coup, les signes *connotent* plus qu'ils ne *dénotent* : prononcer devant quelqu'un le signe « soleil » c'est ne pas maîtriser tout ce que je connote mais encore moins maîtriser tout ce que l'auditeur va connoter consciemment ou non. Comme l'écrit François Marty, « Le dit ne se comprend

³⁴ Cf. J. ANSALDI, *La paternité de Dieu, Libération ou névrose ?*, Cahier spécial ETR, 1980, p 37.

qu'en rapport avec un non-dit. L'abîme ainsi découverte sur la non-maîtrise de la communication linguistique est d'autant plus importante que rien n'indique que de Saussure ait cherché à produire cet effet ».35

— On peut ainsi schématiser :



On notera que l'axe vertical des paradigmes fonctionne aussi sur tous les signifiants comme « matin », « se lever », « Montpellier », etc .

5. On mesure l'importance de la révolution saussurienne pour l'anthropologie et l'épistémologie :

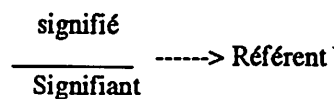
— On pense à cet aphorisme de J. Lacan que l'on étudiera plus tard : « L'homme parle mais c'est parce que le symbole (le "signifiant" dans son code) l'a fait homme ». Si le langage précède l'homme et le crée en tant que tel (cf le malheur des enfants-loups), l'anthropologie ne se définit-elle pas par ce langage ? (« Ev ἄρχη τῆν ὁ λογος »).

— De plus, et pour ce qui concerne l'épistémologie, le corps à corps de l'homme avec le réel à connaître est devenu impensable. Entre la *res* et l'homme connaissant, *le langage se pose comme préalable, comme filtre*. Dès lors pourra se mettre en place la différence lacanienne entre le *réel* et la *réalité* : le *réel* c'est la chose en soi, la *res*, le noumène kantien, qui est hors langage, hors savoir; la *réalité* c'est ce qui advient de ce réel quand il est pris dans le langage, le phénomène kantien. Sur la réalité il y a savoir mais jamais sur le réel en soi.

Cette distinction, Luther l'avait déjà faite pour la théologie : le Dieu en soi, le *Deus nudus*, le *Deus absconditus* est inconnaissable. Seul est connu le *Deus revelatus*, le Dieu inscrit en Christ dans le langage. Mais y a-t-il continuité absolu entre les deux ? Aujourd'hui certains l'affirment (Moltmann, Jünger), d'autres pensent que cette continuité ne peut ni être postulée ni être exclue, qu'elle relève de l'indécidable.³⁶ À y revenir.

II. A.J. GREIMAS OU L'EXCLUSION DU SUJET ET DU RÉFÉRENT

Nous avons vu que la structure générale du langage mis à jour par de Saussure pouvait se transcrire ainsi :



³⁵ F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, Paris, Cerf, 1990, p 31. (C'est un bon livre).

³⁶ Cf. un résumé du débat dans J. Ansaldi, « Approche doxologique de la trinité de Dieu [...] », in *Études théologiques et religieuses*, 1987/1, p 81 sq.

Ce travail va se poursuivre par des hommes que nous ne pouvons analyser ici tels que N-S. Troubetzkoy, L. Hjelmslev, R. Jakobson, etc. La tendance générale qui ira en s'accroissant consistera à dire que le langage se suffit à lui-même et que, pour l'analyser, il n'est plus besoin de s'intéresser au sujet qui s'en sert et aux réels qui, à son horizon, sont ses référents. Nous prendrons l'exemple de Greimas qui, dans son *analyse structurale*, a fortement influencé la pensée française et l'exégèse biblique.

1. A côté d'une science des signes (*sémiologie*), il faut, selon notre auteur, mettre en place une science des significations (*sémantique*). Or ici, point besoin de sujet ni de référents, la langue fait signification d'elle-même : « La reconnaissance de la clôture de l'univers sémantique implique le rejet des conceptions linguistiques qui définissent la relation entre les signes et les choses, et notamment le refus d'accepter la dimension supplémentaire du référent [...] Car se référer aux choses pour l'explication des signes ne veut rien dire de plus que tenter une transposition impraticable des significations contenues dans les langues naturelles en ensembles signifiants non linguistiques : entreprise on le voit de caractère onirique ». ³⁷ Il faut donc prendre le texte tel qu'il est pour objet d'étude, sans se soucier de son rapport à l'histoire des faits ou des idées, de l'existence ou non de ses référents, etc.

2. Le principe fondamental de Greimas est que la signification implique des *sèmes en différence* (et donc au moins deux). Le *sème* peut être un nom : forêt, voiture; un adjectif : blanc, chauve; un verbe, etc. Toutefois cette unité est insuffisante. Ainsi tête nue, tête de loup, tête de mule, casser la tête sont des éléments indissociables et forment des unités minimales de signification que Greimas appelle *sémènes* et qui, eux aussi ne signifient qu'en différence. Ainsi *grand* ne signifie qu'en opposition avec *petit*, que celui-ci soit explicite ou non. Donc on peut écrire :

Grand vs Petit

Toutefois la vraie relation est plus complexe car cette différence ne joue pas en soi. Ainsi *garçon vs fille* est une différence qui ne fait signification qu'en rapport avec la sexuation (cela ne marcherait pas sur l'axe de l'intelligence ou de la taille). La relation minimale complète est donc

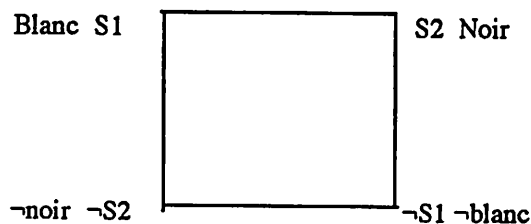
Garçon est en relation différentielle à propos de sexuation avec *fille*

Garçon r (Sexuation) fille.

D'où de manière plus générale :

$S_1 r (X) S_2$

Toutefois nous avons décrit cette relation (r) nous de manière générale et par une opposition simple (vs); en fait elle est plus complexe. Prenons l'exemple de *blanc* et de *¬blanc* (non-blanc) en les opposants sur un carré



S1 et S2 sont *contraires*, en relation de contrariété (idem ¬S1 et ¬S2)

S1 et ¬S1 sont *contradictoires*, en relation de contradiction (idem S2 et ¬S2)

¬S2 ⊃ S1, soit non noir implique blanc; (idem ¬S1 ⊃ S2) soit non blanc implique noir).

³⁷ *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, p 13-14. (On peut aussi lire de ce même auteur *Du sens, Essais de sémiotique*, Paris, Seuil, 1970.

Ainsi, la seule présence de « blanc » dans le langage appelle un jeu de significations implicites qui peuvent être exhumées si besoin. Exemple en éthique : le binaire contradictoire *bien-mal* est trop simple; il y a du non-bien indifférent, du non-bien déconseillé mais non-interdit, etc.

Dès lors la méthode se précise : on étudie les oppositions des sémènes dans un texte préalablement clôturé et ce à propos de divers codes : code haut/bas, avant/arrière, code de l'agir, code des qualifications, etc.

3. Prenons un exemple, le récit des *Pèlerins d'Emmaus* (Luc 24/1235 où, pour des raisons trop longues à expliquer ici nous ferons abstraction de 24/34).

Code déplacement

Dans le déplacement des disciples dD (disciples se déplacent), nous prendrons Jérusalem pour pôle positif et son éloignement pour pôle négatif. De même quand Jésus se déplace (jD), nous noterons positivement son rapprochement des disciples et négativement son éloignement. Nous avons :

-dD (13)	Ce code ne peut fonctionner seul; on constate néanmoins que la fuite des disciples appellent la venue de Jésus ; leur retour vers Jérusalem appelle son absence. Le témoignage des disciples se substitue à la visibilité de Jésus
+jD (15)	
-jD (28)	
+jD (29 b)	
-jD (31 b)	
+dD (33)	

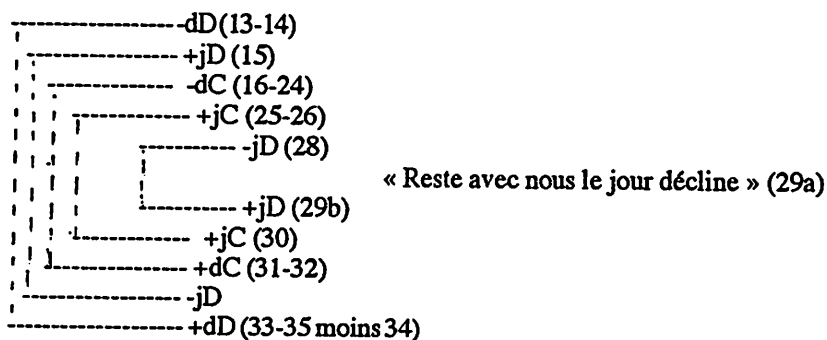
Code compréhension

Il faudrait serrer de près le code *Compréhension* (dC) enchevêtré avec la *Communication explicative* de Jésus (jC) .

-dC (18-24)	+jC (27)
	+jC (30)
+dC (31)	

La « bonne compréhension » des disciples, celle qui met en mouvement vers Jérusalem est l'œuvre de Jésus.

Restituons la diachronie des deux codes (on aurait pu complexifier encore)



L'interpénétration de deux codes laisse apparaître que la structure des significations bascule quand les disciples sont en situation de vide par rapport à tout savoir et tout déplacement, quand ce vide parvient à se verbaliser..

Il va de soi qu'il ne s'agit que d'une sommaire prise d'exemple. Le projet n'a pas en vue l'apprentissage d'une méthode mais la pose de ses principes en vue d'une prise en compte épistémologique et anthropologique. On notera que nous n'avons pas cherché à savoir « qui est Jésus », son rapport avec le judaïsme, qui est l'auteur, la date du texte, son environnement historique, etc. Aucun « savoir » extérieur au texte délimité n'a été invoqué.

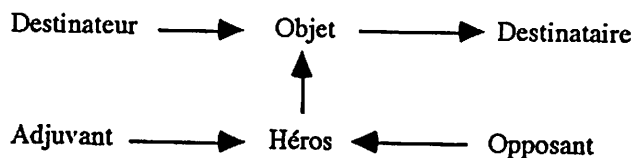
III VLADIMIR PROPP ET L'ANALYSE DES CONTES

Dans une logique comparable, W. Propp avait, à partir de l'analyse du folklore russe, a mis en évidence des structures de significations indépendantes de la matérialité des récits mais aussi du contexte culturel, des sujets auditeurs ou conteurs.³⁸

1. Propp veut réduire le nombre presque illimité des personnages (chevaliers, rois, manants, princesses, bergères, etc) en se ramenant à l'étude des fonctions. « Dans l'étude du conte, la question de savoir ce que font les personnages est seule importante; qui fait quelque chose et comment il le fait, sont des questions qui ne se posent qu'accessoirement [...] Nous pouvons dire, en anticipant, que les fonctions sont extrêmement peu nombreuses alors que les personnages sont extrêmement nombreux ». ³⁹ D'où les règles : « Les éléments constants, permanents, du conte sont les fonctions des personnages et quelle que soit la manière dont ces fonctions sont remplies. Les fonctions sont les parties constitutives fondamentales du conte. Le nombre de fonctions que comprend le conte merveilleux est limité ». ⁴⁰

Toutefois Propp n'est qu'inaugurateur et ne peut réduire ces fonctions qu'au nombre de 31, ce qui est encore beaucoup trop pour que ce soit opérationnel. ⁴¹ Le travail a été continué par des chercheurs russes, roumains et français jusqu'à la réduction que propose Greimas :

SCHÉMA ACTANTIEL



Exemples :

Destinateur : Dieu, roi, père, la vie, etc.

Destinataire : une personne, une famille, une nation, le monde entier, etc.

Sujet : le héros qui va agir

Adjuvant : fée, potion magique, études, apprentissage du combat, etc.

Opposant : diable, mauvais génie, maladie, traître, etc.

Objet : ce qui va combler le manque de la situation originale.

On parle d'actants et non d'acteurs pour bien indiquer qu'il s'agit de fonctions et non de personnages. Naturellement ce schéma est descriptif : il peut arriver que l'une soit absente d'un conte; ou qu'un même personnage soit simultanément le destinataire et le héros, etc.

2. A côté de ce schéma actantiel, Propp note la nécessité de réduire la dynamique du conte à des étapes simples et communes à tous les contes. Ici encore, il sert d'initiateur et une foule de continuateurs vont conduire pas à pas au modèle de Greimas :

³⁸ W. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, (Points 12), 1965. (L'original a été écrit en 1928)

³⁹ *Ibid.* P 29-30.

⁴⁰ *Ibid.* p 31.

⁴¹ Cf la liste exhaustive dans Greimas, *Sémantique structurale*, *op.cit.* p 193-194.

SCHEMA TRANSFORMATIONNEL

- *Le manque* : mise en évidence d'un manque soit constitutif, soit par suite d'une faute ou d'une rupture d'équilibre.

- *Épreuve qualifiante* : le héros doit subir des épreuves afin de se qualifier pour la mission. Quelques fois contre des forces contraires, quelques fois contre le Donateur lui-même. (Entrent déjà en jeu adjutants et opposants).

- *Épreuve triomphante* : combat, victoire, liquidation du manque.

- *Épreuve triomphante* : nouveau statut du héros, du destinataire, réussite, reconnaissance.

Ici aussi, ce schéma réduit l'imagination des conteurs : l'épreuve qualifiante peut se répéter à l'infini, l'épreuve triomphante aussi. Le schéma efface les redondances pour ramener les significations au plus simple.

3. Il est capital de noter que la signification du conte est obtenue en mettant entre parenthèse les détails concrets de l'histoire, la psychologie du conteur, des récepteurs; le désir psychanalytique qui le travaille en sourdine, sa fonction politique ou économique, etc. La signification est interne à la langue et ne fait appel à rien qui lui soit externe : locuteur, auditeur, référent, contexte de l'élocution, etc.

La forme générale du conte est :

$$\neg A \supset A$$

Manque de A appelle le comblement du manque et la restauration d'un état de plénitude.

*

Avec de Saussure, Greimas et Propp, nous avons eu un aperçu de l'approche structuraliste du langage qui exclut le sujet, l'auditeur, le contexte socio-psychologique et le référent réel.

Les réactions n'ont pas manqué. Avant de conclure pour notre compte, nous en examinerons quelques unes.

IV NOAM CHOMSKY

Le célèbre linguiste américain, tout en gardant les acquis du structuralisme, entend ouvrir vers une *grammaire générative* où Descartes, Kant et Von Humboldt (vers 1830) ont encore un rôle à jouer. Je me servirai uniquement de la traduction française de quelques unes de ses conférences *Le langage et la pensée*, Paris, Petite bibliothèque Payot n° 148, 1968.

1. Chomsky remarque d'abord qu'il y a au moins tension entre la langue étudiée par la linguistique structurale, avec son nombre très fini de phonèmes, d'oppositions binaires, etc, et la capacité infinie de créer de la parole. « Le locuteur fait un usage infini de moyens finis. Sa grammaire doit donc contenir un système fini de règles qui engendre une infinité de structures profondes et superficielles liées de façon appropriée ». ⁴² Autrement dit, il faut postuler dans chaque homme une compétence quasi infinie propre à mettre en mouvement une structure finie.

2. Comparant le langage humain et la capacité animale de donner des signaux, Chomsky montre, à mon avis justement, que ce langage humain est spécifique et ne peut être déduit d'une complexification d'un langage primitif ou animal. Il en conclut qu'il doit exister une « capacité innée » à l'homme qui le rend propre à acquérir le langage, une « grammaire universelle » qui permette d'apprendre chaque

⁴² *Le langage et la pensée, op.cit.* p 33.

grammaire particulière. « Il semble que la connaissance d'une langue -une grammaire- ne puisse être acquise que par un organisme "pré-doté" d'une restriction sévère sur la forme de la grammaire. Cette restriction innée est une précondition, au sens kantien du terme, à l'expérience linguistique[...] ». ⁴³ Le projet que se donne Chomsky est de mettre à jour cette *grammaire universelle*, qui est *générative* dans la mesure où toutes les grammaires des langues naturelles découlent d'elle.

3. Chomsky met à jour le fait que l'extrême finitude de la langue étudiée par les structuralistes, ne permet pas de rendre compte de l'infinitude des possibilités de prise de parole.

Toutefois sa théorie de l'inné d'une grammaire universelle se heurte au fait que l'homme et cette capacité devraient précéder le langage. Or l'expérience des enfants-loups atteste assez qu'en dehors d'un bain linguistique, le mammifère humain se développe dans une relative ressemblance morphologique, mais à peu près rien de ce qui est propre à l'humain ne survient (langage, station debout, etc). Il semble bien ici que le langage précède l'homme, que le langage « fasse » l'homme.

Certes, parler implique l'antécédence de données morpho-anatomiques favorables; mais cette « capacité physique » ne produit pas le langage en dehors d'une antécédence du langage pendant la prime enfance.

V. J-L. AUSTIN

Austin se détourne résolument de toute étude de la langue pour se consacrer à la prise de parole et à la remise en place d'un sujet parlant et d'un (ou des) sujet auditeur. ⁴⁴

1. Le langage le plus sérieux qui soit est celui où deux sujets s'adressent la parole pour contracter un engagement en commun. Ici point besoin de mesurer le signifiant au réel : *la parole produit elle-même la réalité qu'elle exprime* (tel la formation d'un couple).

On peut étendre cette capacité du langage à créer : la parole d'un président (« Je déclare la séance ouverte ») produit bien un effet.

Le langage est donc performatif à 3 niveaux :

- Comme *acte locutoire* : un sujet articule une signification : « prends ce panier ».

- Comme *acte illocutoire* car en disant cela il établit une relation avec une autre personne (commandement, conseil, information, etc).

- Comme *acte perlocutoire* car il produit un effet dans le monde : le panier a été déplacé.

Ainsi pas à pas, Austin rétablit les sujets et le monde là où l'analyse structurale du langage ne pose qu'une langue inerte proférée et entendue par personne.

2. Survenant en pleine analyse structurale, Austin a fait l'effet d'eau fraîche, surtout sur des milieux religieux qui pouvaient ainsi réexprimer ce qu'ils faisaient quand « ils parlaient » le message évangélique.

Il ne faut pas s'y précipiter trop vite car le confort pourrait n'être qu'apparent :

— Se taire sur le travail structural ce n'est ni l'assumer ni le dépasser. La scientificité non assumée par la foi se venge et marginalise la foi

— Est-il sûr que tout acte de parole laisse surgir un sujet (ou même une personne) chez celui à qui il est adressé ? Austin ne s'est-il pas mis dans un aspect particulier et peut-être très marginal du langage ?

— Cette analyse strictement descriptive d'un certain aspect du langage laisse dans l'ombre sa profondeur, son fonctionnement, l'ontologie humaine qui y prend la parole, etc.

VI. EMILE BENVENISTE ET PAUL RICŒUR

1. Le linguiste Benveniste, dans une communication à un congrès de philosophie, a défini deux niveaux d'études de la langue. Je le cite longuement :

⁴³ *Ibid.* p 131.

⁴⁴ *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970. (Traduction de *How to do Thing with Words* de 1962).

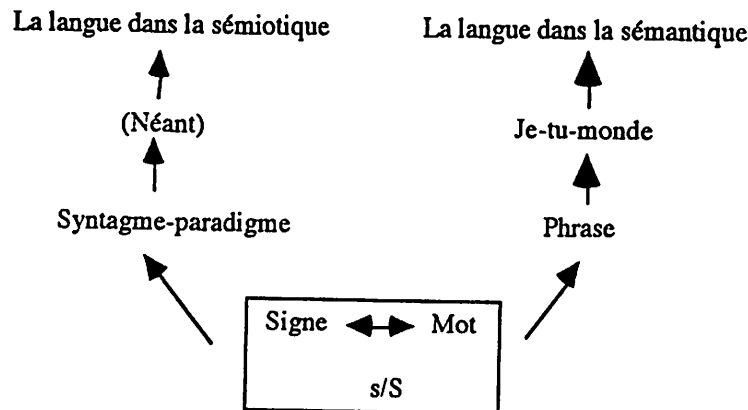
« Nous instaurons dans la langue une division fondamentale, toute différente que celle que Saussure a tenté entre langue et parole. Il nous semble qu'on doit tracer à travers la langue entière une ligne qui départera deux espèces et deux domaines du sens et de la forme, bien que, voilà encore un des paradoxes du langage, ce soient les mêmes éléments qu'on trouve de part et d'autres, dotés cependant d'un statut différent. Il y a pour la langue deux manières d'être langue dans le sens et dans la forme. Nous venons d'en définir une; la langue comme sémiotique ; il faut justifier la seconde, que nous appelons la langue comme sémantique [...]

La notion de sémantique nous introduit au domaine de la langue en emploi et en action; nous voyons cette fois dans la langue sa fonction de médiatrice entre l'homme et l'homme, entre l'homme et le monde, entre l'esprit et les choses, transformant l'information, communiquant l'expérience, imposant l'adhésion, suscitant la réponse, implorant, contraignant; bref organisant toute la vie des hommes ».⁴⁵

A ce niveau sémantique, l'expression de sens est la phrase (ou la proposition). Celle-ci déborde la langue et crée un monde : « Avec le signe on atteint la réalité intrinsèque de la langue; et tandis que le signe a pour partie constituante le signifié qui lui est inhérent, le sens de la phrase implique référence à la situation de discours, et l'attitude du locuteur ».⁴⁶

Par ailleurs, si l'unité de base sémiotique est le SIGNE (signifié/signifiant), l'unité de base du sémantique est le MOT. Certes le mot et le signe linguistique se recouvrent; mais ils changent de fonction quand ils changent de registre d'étude; c'est pourquoi il faut les distinguer au niveau de la désignation.

Au niveau de la phrase, tout est dominé par l'organisation syntagmatique : les mots se corrigent les uns les autres, fonctionnent autrement suivant leur place; l'organisation contribue à désigner le référent, le locuteur, l'auditeur et le « monde » qui leur est commun.



2. Paul Ricœur a repris la distinction de Benveniste en l'affinant.⁴⁷

« Parler, c'est l'acte pour lequel le locuteur surmonte la clôture des signes, dans l'intention de dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis ».⁴⁸ Du coup, « on change véritablement de niveau quand on passe des unités de langue (le signe saussurien) à l'unité nouvelle que constitue la phrase ou l'énoncé [...], [c'est à ce niveau de phrase] que le langage a une référence et un sujet, un monde et une audience ».⁴⁹

3. Ricœur va essayer de penser cette dualité en essayant de « dire ensemble » ces deux niveaux respectifs du sémiotique et du sémantique :

Il n'y a pas de mot avant la phrase mais des signes qui ne « disent » rien car ils sont de purs jeux de différence dans la langue. (Même le dictionnaire n'est qu'un amas où les définitions sont circulaires). Le signe ne devient un mot qui nomme qu'en même temps que la phrase se met à dire; le mot nomme quand l'homme devient parole, la parole devient discours et le discours devient phrase.

⁴⁵ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974, volume II, p 224.

⁴⁶ *Ibid.* p 225.

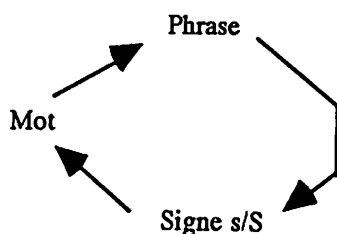
⁴⁷ *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p 80-97.

⁴⁸ *Ibid.* p 85.

⁴⁹ *Ibid.* p 87 et 88.

Il y a donc un carrefour entre la sémiotique et la sémantique qui est le signe-mot (cf. schéma page précédente) : d'un côté il relève de la structure, de l'autre de la prise de parole.

Mais le mot survit au discours; celui-ci terminé, le mot revient au système mais de manière modifiée : dans le système sémiotique, le signe est polysémique (significations multiples); en entrant dans la phrase du discours, sa polysémie se restreint par le contexte des autres mots (par l'ordre syntagmatique). Après usage individuel, il retourne au système avec une polysémie plus grande ou plus restreinte.



Le système encadre le mot; la parole renvoie le mot au système en le modifiant.

Ainsi Ricœur espère conjoindre les deux approches, sémiotique et sémantique. Certes on ne peut que les étudier séparément; mais on peut tenter de les réconcilier dans une approche philosophique.

Il faut ici se demander si la réconciliation n'est pas un peu forcée et si l'on ne doit pas prendre acte de deux démarches scientifiques parallèles à tout jamais. Nous allons essayer de pointer le critère moderne de scientificité par le détour du théorème de Gödel.

4. On peut caricaturer ainsi l'évolution de l'épistémologie :

— Depuis longtemps on essayait de démontrer la validité du 5^e postulat d'Euclide que je simplifie ainsi : « Par un point extérieur à une droite passe une parallèle à cette droite et une seule ». Comme personne n'y arrivait, on a essayé de raisonner par l'absurde : admettons qu'il n'en passe aucune ou, au contraire, qu'il en passe une infinité; construisons les mathématiques sur ce nouveau postulat et montrons qu'on arrive à l'absurdité totale. Or, en procédant ainsi, on a obtenu des mathématiques cohérentes qui se sont d'ailleurs révélées performantes à l'échelle spatiale très grande. (espace courbe). Autrement dit, nos mathématiques classiques reposent sur un postulat indémontrable. Si nous changeons de postulat, nous obtenons plusieurs systèmes différents, tout aussi cohérents et dont certains peuvent s'avérer féconds.

Au début de ce siècle, la physique quantique s'est heurté à des problèmes comparables et a dû admettre que tout savoir était savoir à partir d'un postulat indémontrable.⁵⁰

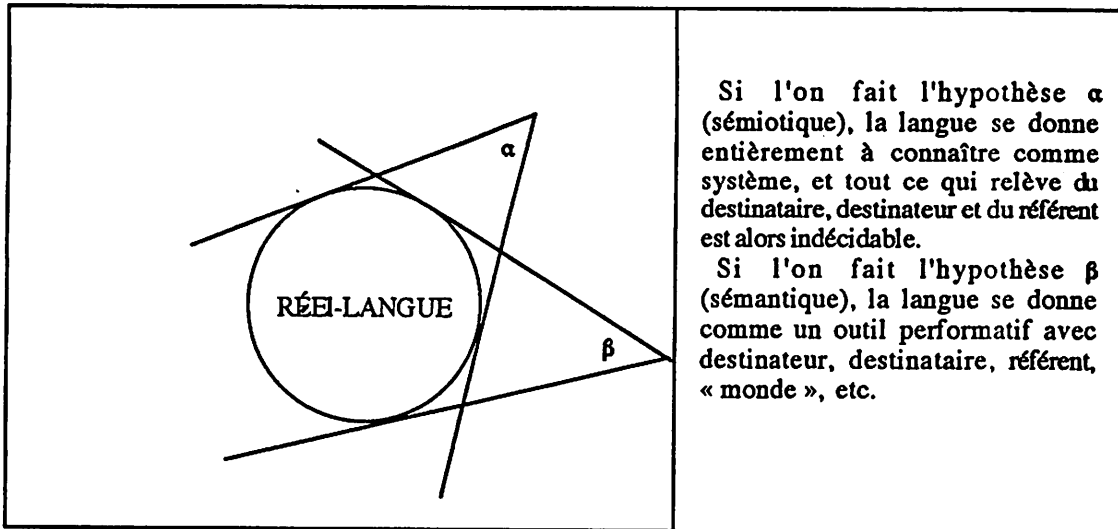
En 1936, le logicien viennois F. Gödel a démontré formellement cette situation : un système formalisé et consistant de savoir ne peut être complet; il implique de la postulation. Inversement, un système consistant de bout en bout ne relève pas du savoir scientifique mais de l'idéologie.⁵¹

— Sur cette base, on comprend que le « réel-langue » ne puisse être étudié qu'à partir d'une hypothèse indémontrable et qu'il se donne partiellement comme « réalité » dans des sciences différentes qui n'ont rien à se dire

(Cf. page suivante).

⁵⁰ Cf. étude plus longue et bibliographie in J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures*, Paris, Cerf (*Cogitatio Fidei* n° 163), 1991, p 39 sq.

⁵¹ Cf. *Encyclopedia universalis*, article « logique », volume 10, p 59 et 60.



Autrement dit, l'effort de « dire ensemble » les deux approches est par avance voué à l'échec et se heurte au théorème de Gödel. Ricoeur n'y était parvenu qu'en faisant du *signe-mot* un concept carrefour commun aux deux systèmes. En fait il n'en n'est rien : le signe (s/S) appartient au système α et n'a de définition et de comportement cohérent que dans ce système; le mot appartient au système β et ne se définit et ne se comporte de manière consistante que dans ce système.

— Par ailleurs tout système consistant et donc scientifique est incomplet. On peut le montrer au niveau sémantique par le paradoxe d'Épiménide et au niveau sémiotique par celui de Bertrand Russell :

— ÉPIMÉNIDE : Si tous les Crétois sont des menteurs, que se passe-t-il quand l'un d'eux dit « Je mens ». S'il est menteur par définition, il ment quand il dit « Je mens »; donc il dit la vérité. Mais s'il dit la vérité, il n'est pas Crétois puisque ceux-ci mentent toujours.

Il ne faut rien conclure sur les Crétois ni sur le mensonge mais sur le fait que toute langue ne peut pas être consistante jusqu'au bout sur le plan sémantique.

— RUSSELL : Peut-il exister un catalogue des catalogues qui se contienne lui-même ? Mise en forme logique la question est :

Existe-t-il un catalogue K tel que $K = [(c_1 \wedge C_2 \wedge C_3 \wedge \dots \wedge C_n) \wedge K]$ ⁵²

On a alors $K = K \wedge$ quelque chose, ce qui est impossible si K et « quelque chose » sont des réels entiers et positifs comme les catalogues. Il faudrait alors imaginer un catalogue K1, plus grand que K, qui contienne la somme des (C plus K) PLUS lui-même. Le problème ne ferait que rebondir à l'infini.

Bref, sur le plan sémiotique, (comme vu plus haut sur le plan sémantique), une langue est toujours marquée par la finitude.⁵³

VII. JACQUES LACAN, LE LANGAGE ET LE DESIR

Ce qui me semble caractériser les positions ci-dessus étudiées, c'est que le langage y est analysé *in vitro*, comme si l'homme parlant n'était pas travaillé dans ses profondeurs par son désir inconscient. Qu'en est-il de ce même langage lorsqu'il est analysé *in vivo* ?

⁵² En formalisation logique \wedge désigne l'addition.

⁵³ Ce n'est pas sans conséquences sur la théologie : celle-ci, en tant que science formalisée, peut-elle dire la vérité totale de l'Évangile. Peut-elle dire Dieu en épuisant son être ?

C'est ici que le détour par la psychanalyse est important : la révolution freudienne peut se caractériser par le fait que Freud n'a pas cru devoir comprendre l'homme ailleurs que dans l'écoute de son discours : c'est en écoutant lui-même dans une situation de non-savoir, en pariant que le sujet parlant était seul à même de « se » dire, que Freud a été conduit à laisser des analysants flotter au gré de leurs associations de mots.

Dès lors, la logique se modifie car le faux peut ici dire le vrai : le *lapsus* est une erreur qui dit la vérité; la *dénégation* (*Die Verneinung*) dit le « oui » par le « non », et inversement;⁵⁴ la fiction du rêve peut s'avérer traduire-trahir le désir véritable du sujet, etc. Bref, lorsqu'il est pris dans les rets du désir (et il est toujours pris lorsqu'il est articulé par un homme vivant), le langage fonctionne autrement que ne l'analysent les linguistes. Nous allons y rester un temps car s'y joue la capacité d'écouter « en vérité » et, plus partiellement, de comprendre ce qu'on dit quand on parle.

1. Dès sa naissance, l'enfant crie; mais ce cri n'est pas langage mais simple réaction corporelle qui ne dit rien et à personne. Par contre *la mère interprète ce cri comme une demande que l'enfant adresse à elle* (ce n'est pas vrai mais cette « erreur inaugurale est providentielle »). Dès lors elle va répondre avec les mots de son langage et ainsi, pas à pas inscrire l'enfant dans son langage.

— L'enfant ne devient homme qu'à s'assujettir au signifiants de l'Autre.⁵⁵ Parce que le langage c'est d'abord les mots de l'Autre, qu'il faut s'y soumettre, tous les signifiants ne seront pas accessibles et transparents à celui qui parle. C'est la première porte d'entrée de l'inconscient : celui-ci est d'abord *discours de l'Autre*.⁵⁶

— Par ailleurs la « vie » est ultra-personnalisée et continue; le langage est à tous et discontinu. Aucune vie individuelle ne peut donc entrer entièrement dans le langage; il y a de la perte. Et c'est la deuxième porte d'entrée dans l'inconscient.

L'inconscient ce n'est donc pas un reste d'animalité, de démoniaque, de primitivité obscure : *l'inconscient c'est du langage qui échappe à la conscience* ; c'est un certain nombre de signifiants qui nous travaillent sans qu'on les mesure. Ce qui se refoule, ce ne sont pas des sentiments, des émotions, des affects mais des signifiants.

Ainsi on peut prendre l'exemple du lapsus. Quelqu'un veut dire : « Avant d'entrée dans le vif de la question que vous m'avez posée, il est indispensable de la bien circonscrire ». Mais il fait un lapsus et dit : « Avant d'entrée dans le vif de la question que vous m'avez posée, il est indispensable de la bien circonscrire » (!). Tout en faisant son travail poli d'orateur, le conférencier est travaillé inconsciemment par une agressivité contre son auditoire, contre un sujet ou contre celui qui a posé la question. Brutalement il est surpris : le signifiant « circonscrire » se refoule et « circonscrire » (couper dans le vif) émerge. *L'erreur dit la vérité de son désir*, désir qui ici est agressif. On avait donc dans cet homme, et simultanément, deux discours :

Discours conscient :	S ₁ ⇒ S ₂ ⇒ S ₃ ⇒ S _d ⇒ S ₅ ⇒ S ₆ ⇒ etc
Discours inconscient :	S _a ⇒ S _b ⇒ S _c ⇒ S ₄ ⇒ S _e ⇒ S _f ⇒ etc

Dans le schéma ci-dessus, on voit que le lapsus se caractérise par le refoulement d'un signifiant (S₄) et par l'émergence d'un autre qui était jusque-là inconscient (S_d). Le lapsus dit donc la vérité du désir inconscient.

2. Mais dire que l'Autre est le lieu des signifiants, que « l'Inconscient est structuré comme un langage » et formé d'unités signifiantes, c'est dire que *c'est le signifiant qui commande*, qui est premier, qui agit. (Un signifiant refoulé cherchera à se manifester quelque part pour que se dise quelque chose du désir du sujet.

⁵⁴ S. FREUD, « La dénégation », in *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985, p 135-139.

⁵⁵ Important : l'Autre (notez la majuscule) n'est pas quelqu'un (comme l'Autrui de l'existentialisme) mais *un lieu*, le lieu du langage où peuvent venir loger des figures diverses : mère, père, maître, Dieu, etc.

⁵⁶ Cf. exemple d'Abram-Abraham et Saraï-Sara dans Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, 115 sq.

— On est donc conduit à renverser la formule saussurienne s/S pour poser avec force :

$$\frac{S \text{ (signifiant)}}{s \text{ (signifié)}}$$

La barre dit ici certes l'antériorité du signifiant sur le signifié mais aussi le fait « que je ne sais pas toujours ce que je dis », que le signifié est perdu remplaçable par n'importe quoi; bref, que le signifié est passé sous la barre de l'inconscient.

On mesure alors que le signifiant acquiert une large autonomie par rapport au signifié qui lui est toujours associé dans la langue classique. C'est évident dans le délire où les signifiants sont totalement désarrimés de tout signifié immédiatement identifiable; mais c'est aussi vrai dans le symptôme moyen de tout névrosé moyen que nous sommes : « se laver les mains » peut être associé à une culpabilité insistante et « oubliée » car refoulée; dans une phobie, « la peur du cheval » peut signifier « la peur du père », etc.

Bref, le langage est travaillé par le désir et ses avatars et perd sa belle ordonnance théorique.

— Freud avait déjà remarqué ce « travail des mots » dans les rêves et les mots d'esprit.

Il avait isolé la *condensation* (*Verdichtung*) où un même signifiant pouvait attirer à lui divers signifiés dont la majorité n'était généralement pas liée dans les dictionnaires. Lacan la retrouve comme *métaphore*.

Cf. le psaume 22 : le psalmiste entouré d'adversaire finit par dire : « des taureaux de Basan m'environnent » (22/13). Que fait alors cette métaphore ?

Sur le plan formel :

$$\begin{array}{ccc} S_1 \text{ (Adversaire)} & & S_2 \text{ (taureau)} \\ \text{---} & \text{----->} & \text{---} \\ s_1 & & S_1 \text{ (adversaire)} \\ & & \text{---} \\ & & s_1 \end{array}$$

Le signifiant « taureau » est venu prendre la place du signifiant « adversaire » lequel semble être devenu le signifié de « taureau ». Mais il se passe plus dans ce mouvement : dans cette querelle qu'il subit, le psalmiste suggère ou désire être considéré comme un « fidèle de Yahvé », les adversaires étant désignés par le symbole des cultes idolâtres; le fidèle se donne à comprendre, non comme pris dans une querelle personnelle mais dans une persécution religieuse. *Le désir et son sujet se « mi-disent » donc dans cet effet de métaphore; ils se révèlent en se cachant.*⁵⁷

On note que la métaphore fonctionne sur l'axe paradigmatique du langage.

Freud avait aussi repéré le DÉPLACEMENT (*Verschiebung*) : un objet est désigné par un terme autre : boire un verre, un village de 500 âmes, apercevoir une voile à l'horizon. Ici, contrairement à la métaphore qui est pure création, il y a rapport de contiguïté entre le signifiant occulté et le signifiant métonymique (verre de vin, âmes et corps, voiles du bateau, etc).

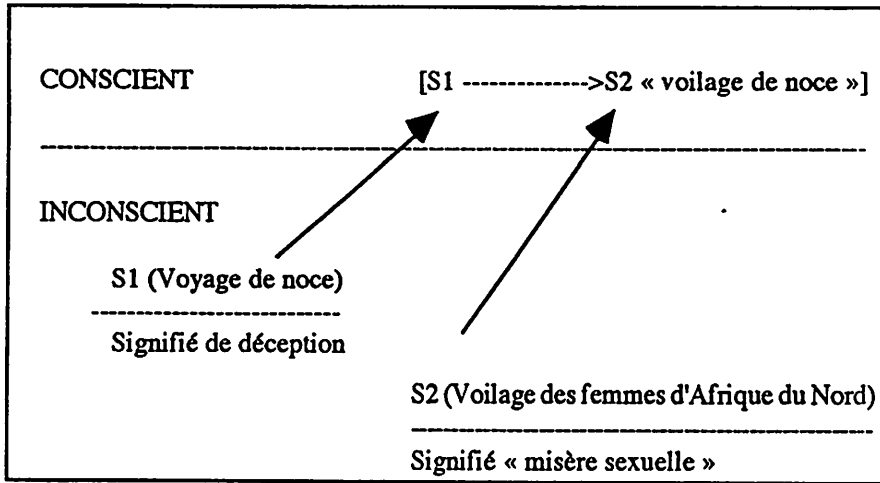
$$\begin{array}{ccc} S_1 & & (S_1 \text{ -----} > S_2) \\ \text{---} & \text{----->} & \text{---} \\ s_1 & & s_1 \end{array}$$

Contrairement à la métaphore, la métonymie fonctionne sur l'axe syntagmatique du langage; elle déplace le signifiant où se cache le désir mais celui-ci reste totalement caché et continue de se déguiser : ainsi le petit Hans, que Freud a analysé, remplace « le père veut me tuer » par « le cheval veut me tuer »; par là il s'interdit la rue mais s'autorise la vie à la maison; toutefois rien de ce qui est son désir refoulé ne vient à la surface; il change de déguisement.

⁵⁷ Le sujet du désir se « mi-dit » : il croit ne prendre qu'une « image » pour dire « adversaire »; mais en fait, il « suggère plus », souvent sans le savoir lui-même.

Ainsi cette jeune femme qui, revenant de son voyage de noce en Afrique du Nord, dit à son analyste : « J'ai fait un excitant voi_lage de noce ». ⁵⁸ (Elle dira par ailleurs que le mari s'était avéré largement impuissant).

- « excitant » : dénégation sur la base de ce qu'aurait pu être l'érotisme du voyage.
- « Voilage » : femmes d'Afrique du Nord et misère sexuelle, hymen intact (?).

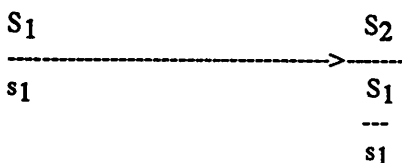


On voit sur ce schéma que, contrairement à la métaphore qui permet au sujet du désir de se mi-dire, la métonymie déplace pour mieux déguiser sans que rien du désir ne se mi-dise.

3. Lorsqu'une chaîne linguistique est mise en mouvement, la question est alors « *Qui* parle et *d'où* parle-t-il ? ». Dans une linguistique *in vitro*, le locuteur est identifiable; il en est de même lorsque l'étude du langage se réduit, comme chez Austin, à prendre en compte la volonté de communiquer sans le parasitage de l'inconscient et de son désir. Ici c'est plus difficile et l'on voit déjà qu'il faut distinguer entre le locuteur et le sujet ou, comme c'est plus fréquent de le dire entre le *sujet de l'énonciation* et le *sujet de l'énoncé*. En effet, si l'inconscient est à l'œuvre dans chaque prise de parole, l'énoncé de celle-ci (parlé ou écrit) ne peut être totalement identique au désir du sujet qui pose l'acte d'énonciation; ce dernier est forcément divisé; Freud parlait déjà de *ichspaltung*, de clivage. Entrons dans les détails :

— Le cri du nouveau-né est, avons-nous dit, pur effet de perte de l'équilibre homéostatique du fœtus; il ne s'adresse à personne. C'est parce que la mère interprète ce cri comme demande à elle adressée que le nouveau-né est introduit dans l'ordre humain du langage. Mais dès le départ, le langage est donc langage de l'Autre; c'est dans des mots porteurs du désir de l'Autre-mère que le petit homme advient comme humain. Il y a là un premier lieu de l'aliénation de l'homme qui le fait homme.

Toutefois ce face à face avec la mère est porteur de mort psychique car l'enfant est condamné à n'être que l'objet du désir de la mère. Pour qu'il accède à la culture, à l'*ordre tiers du symbolique*, il faut qu'il soit coupé de ce face à face par la *métaphore paternelle*, advenue d'un tiers. Soit alors, pour matérialisée cette métaphore paternelle qui inaugure un sujet :



S1/s1 est le signe dans lequel l'enfant perçoit le désir exclusif *de* la mère (désir de la mère pour lui, désir de lui pour la mère). Lors de la métaphore paternelle, ce signe se refoule tandis qu'un signifiant paternel S2, culturellement intégré, prend sa place. Dès lors le signe S1/s1 se refoule, devient « inconnu » à la conscience du sujet, mais il n'en reste pas moins actif : ainsi, pour prendre un exemple

⁵⁸ J'emprunte cette anecdote à Joël DOR, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 1985, p 77-78. (Livre vivement conseillé).

grossier, S2 peut porter l'amour d'un homme pour une femme; mais cette femme n'est pas indépendante de la mère de cet homme et de son désir qui se trouvent rejetés dans l'inconscient mais demeurent actifs.

Ce « refoulement premier » est donc inaugural : dans le même mouvement, un « humain » naît et se divise en conscient et inconscient. Il n'y a pas d'homme au plein sens du terme sans cette métaphore paternelle inaugurale, qui certes l'aliène en le divisant en conscient et inconscient, mais qui, dans le même élan, le fait humain.

Désormais, on peut définir l'essence de l'humain comme « *parlêtre* », comme être créé par le langage de l'Autre et qui parle.

— Cette aliénation inaugurale se redouble à chaque fois : le mot est le meurtre de la chose, meurtre du réel; parler c'est se mettre à distance du réel pour n'avoir affaire qu'avec des mots.⁵⁹

Or le sujet humain est le premier des réels et, comme tout réel, il est chassé loin du langage. Le sujet n'est pas présent dans le langage, il n'y est que représenté. Le « moi je... », les pronoms personnels et autres indices langagiers de celui qui parle sont *sujet de l'énoncé*, sujet dans l'énoncé, *mais non le véritable sujet qui énonce*, celui qui met en mouvement la chaîne linguistique.

On arrive à ce paradoxe : l'homme advient comme sujet par son entrée dans le langage; mais cet advenue lui impose un *fading*, une disparition, une « refente » comme dit Lacan : le sujet de l'énoncé est bien présent dans l'objectivité du dire; mais *le sujet de l'énonciation y est absent, y fonctionne à partir de l'inconscient*.

Repérer le sujet de l'énonciation, c'est l'entendre non pas dans les pleins de son dire mais dans les altérations de la chaîne linguistique : silences, redondances, lapsus, répétitions, etc. La vérité du sujet humain n'est pas dans le plein de nos phrases mais dans leurs altérations.

Nous arrivons donc à ce paradoxe qui fait l'homme :

- Pas de sujet humain sans langage lequel est donc créateur d'humanité.
- Mais ce langage qui crée l'homme l'aliène et le refend.

Autrement dit, le terme de « sujet humain » doit être compris dans sa richesse sémantique :

- Il est sujet au sens actif, comme on dit « sujet d'un action ».
- Mais il est aussi sujet au sens passif comme on dit « sujet de Sa Majesté ».

— L'étude plus fine du langage nous ouvre les portes d'une nouvelle anthropologie, d'une nouvelle définition du « Qu'est-ce que l'homme ? ».

L'homme est ici pris dans l'alternative entre :

- être ou *ex-ister* (sortir de soi)
- être ou *désir*
- être ou *parler*
- Jouir ou *désirer*

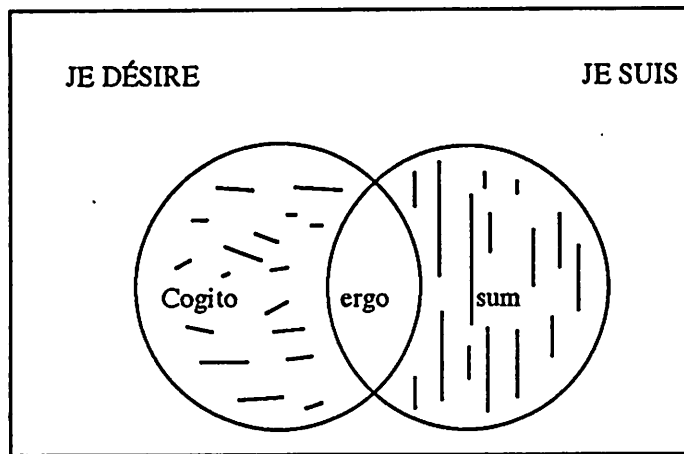
Les termes de gauche sont ici synonymes : être c'est coïncider avec soi dans la solitude, c'est jouir de soi c'est-à-dire ne manquer de rien (ou du moins vouloir le croire).

Ex-ister, désirer, parler, c'est laisser se creuser un manque en soi (ne pas combler le trou creusé par l'arbre interdit de l'Eden), advenir comme manque; mais du coup aller vers les autres en désirant, c'est-à-dire en avouant de fait sa finitude et sa non plénitude.⁶⁰ Ce désir implique l'entrée dans le langage, l'émergence comme sujet et donc son aliénation. Le sujet est ici sujet barré, S .

Figurons ce choix sur les cercles de Morgan
(page suivante)

⁵⁹ C'est aussi pour cela que le langage est créateur car il éloigne le corps à corps avec le réel, alors que les signes échangés par les animaux ne peuvent le faire et que ceux-ci restent collés au réel dans une constante répétition.

⁶⁰ Nous verrons bientôt la traduction théologique de ces termes



Désirer, c'est se situer à gauche : c'est entrer en langage avec la certitude de ne pas former un cercle plein et autosuffisant, d'être amputé et donc d'être inscrit dans la finitude.

Se situer à droite c'est jouir, c'est-à-dire se poser dans l'impossible : se vouloir Dieu, plein, autosuffisant. Ce n'est évidemment qu'un leurre, car le cercle de la jouissance est aussi amputé d'une partie.

« La bourse ou la vie » dit le voleur au coin du bois »

Qui répond « je donne ma bourse pour garder la vie » (désir) va vivre de manière non-divine certes, de manière non autosuffisante, mais va vivre quand même.

Qui dirait : « Je donne ma vie pour garder ma bourse » (jouissance) perdrait tout car mort il n'aurait pas disposition de son argent pour autant.

Il va de soi que ce « choix » est complexe et que, pris dans une histoire, il n'est pas le produit d'une décision transparente. C'est simplement une manière typologique de poser l'alternative.

LE LANGAGE COMME PAROLE DE DIEU

Il n'est pas pensable de traiter ici de manière à la fois sérieuse et exhaustive un tel thème. Nous allons nous contenter de quelques pistes, sans négliger toutefois le contexte culturel du vocabulaire.

I. L'ENVIRONNEMENT

1. L'environnement grec

— Dans la grécité ancienne, le verbe *λογειν* signifie d'abord rassembler, recueillir, récolter; mais aussi énumérer, compter de l'argent, narrer.

On mesure la nuance qui sépare alors *λογος*, *ρημα*, *λαλειν* : *ρημα* transcrit l'usage d'une parole énoncée, précise, solennelle peut-être; *λαλειν*, originairement utilisé pour le babillage de l'enfant, insiste plutôt sur l'émission du son. Par contre *λογος* implique l'idée d'un « être ensemble », d'un rassemblement, d'un pacte. Il contient aussi la nuance d'une ordonnance logique, d'un compte et d'un décompte. L'idée de « narrer » existe aussi mais comme un récit mis en ordre : rassemblement de faits dans un acte de discours.

- Avec Platon, le signifiant *λογος* dénote au moins trois nuances :
 - L'expression verbale de la pensée.
 - L'énumération des divers contenus de l'objet de la connaissance.
 - L'essence de cet objet, sa « nature » irréductible.
 (Cf. *Théétète* 206 d sq .)

— Déjà, avec Héraclite, le *λογος* pouvait aussi dire la loi du monde, son ordonnance logique. Cette dimension sera poussée jusqu'à son terme par le stoïcisme en général, Épictète en particulier : le *λογος* c'est la structure ordonnée et rationnelle du monde. L'homme a aussi une partie de ce *λογος*. C'est pourquoi le bonheur exige de mettre les deux lieux du *λογος* en harmonie, d'accepter le destin (*amor fati*), de ne pas se révolter contre l'inéluctable.

— Si le *λογος* reste une structure logique chez les stoïciens, les néo-platoniciens, tout en gardant cette dimension, auront tendance à le singulariser, le personnifier : il est parfois la première créature d'un Dieu immobile, parfois un demiurge servant d'intermédiaire.

2. L'Ancien Testament

— Dans le grec de la Septante, *λογος* et ses dérivés traduisent plus volontiers l'hébreu *דבר* que *קול*. Ce dernier verbe caractérise un acte non qualifié de langage; alors que *דבר* implique le fond de la chose. En effet cette racine ouvre sur deux dimensions : d'une part, un acte de parole révélant une *connaissance* sur la signification d'une chose : rejoindre le *דבר* d'une chose c'est déjà rejoindre cette chose; d'autre part, un *acte dynamique* : l'acte de parole contient en soi une force créatrice. Parler, c'est obtenir un effet, faire exister, mettre en mouvement une dimension performative et perlocutive.

— Le concept de « parole de Dieu » semble avoir joué un rôle fondamental dans le mouvement prophétique, dès ses formes les plus anciennes.

« Parole de David fils d'Isaï [...] : l'Esprit du Seigneur parle par moi, sa parole est sur ma langue » (2 Samuel 1-2). Ce type de formule, (« Ainsi parle le Seigneur »), fréquente dans le mouvement prophétique, semble dire que le prophète n'entend plus sa propre voix mais uniquement celle de Dieu qui s'exprime à travers ses lèvres. *La parole de Dieu ne peut se faire entendre directement; elle prend forme humaine à travers l'envoyé*. Toutefois le prophète ne devient pas propriétaire de cette parole; il n'est pas lui-même parole de Dieu. Ce dernier continue à veiller sur elle (cf. Jérémie 1/11-12).

Cette parole conserve tellement son autonomie, qu'elle n'est pas toujours discernable immédiatement par le prophète : Samuel enfant croit entendre Éli; ce n'est que pas à pas, par éliminations successives et attention soutenue, qu'il entend la parole de Dieu dans ses propres paroles (I Samuel 3).

Au retour d'exil, la « parole de Dieu » se lie plus fortement à l'acte créateur (Cf Genèse 1) : la création n'est pas émanation directe, fruit de la mise en œuvre d'une poussée du pouvoir divin; elle se *médiate* par un acte de parole : « Dieu dit [...] et les choses furent ». Déjà Ésaïe 40/26 et 48/13 avait marqué ce mouvement.

Nous assistons ici à un début de distanciation entre Dieu et sa parole : celle-ci est la sienne; mais recevoir la parole ce n'est pas toucher Dieu dans son être, avoir contact immédiat avec la divinité. On voit poindre un mouvement vers la parole comme hypostase.

— Le texte yahviste de la création est intéressant à plus d'un titre: il faut en noter le mouvement :

- Dieu commence par poser la finitude humaine (castration symbolique) avec l'arbre interdit au milieu du jardin. (Genèse 2/15-17).

- Alors, et alors seulement, l'homme est autorisé à prendre la parole pour son propre compte en nommant les animaux contenus dans la création (2/18 sq). Par cette autonomie de parole que le créateur reconnaît à l'homme, celui-ci accomplit une démarche créatrice comparable : nommer c'est trier, ordonner, connaître. Seule la parole pointe les différences et permet à ce même homme de ne rien trouver de semblable à lui parmi les bêtes.

La parole est donc à la fois permission de connaître et mouvement créateur.

- Le mythe de Babel est, d'une certaine manière, un doublet de Genèse 3 et de la « chute » :

La langue unique (unique idéologie, circulation d'ordres élémentaires, etc) ne tient pas compte de la finitude et donc du trou creusé par l'interdit de l'arbre. Elle n'autorise pas la réception d'un nom mais appelle l'autofabrication de ce nom par laquelle l'homme devient alors « comme dieu » et, du même coup, se dénature.

Le mélange des langues est donc acte de libération, inscription de la différence, circulation des échanges. Le mythe des commencements dit ici la vérité de chaque moment de l'histoire : il faut que disparaisse le fantasme d'une langue pure, pleine, transparente au réel et à la totalité. Il n'est de langage qu'inscrit dans la finitude.

Toutefois le mythe conserve une place pour cette toute-puissance rêvée : si Dieu pose cette loi, c'est parce qu'il est jaloux et veut conserver ses privilèges pour lui. Cette réserve d'un lieu de la toute-puissance permet à l'homme de garder l'espoir de la récupérer. C'est pourquoi le mythe trouve son achèvement dans le récit de la Pentecôte : Dieu lui-même s'est désormais inscrit dans la finitude de la croix. Du coup, la parole de Dieu s'inscrit à son tour pleinement dans la finitude, dans l'éclatement des langues (Actes 2/1-13).

3. Philon d'Alexandrie (13 avant JC- 54 après JC)

Je ne peux ici entrer dans cet auteur qui a joué un grand rôle, surtout sur les Pères. Juif lettré, habitant Alexandrie, pétri de culture grecque, surtout néo-platonicienne, il a tenté une grande synthèse entre sa culture hébraïque et la pensée hellénistique. Sur le sujet, cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, art. de H. Kleinknecht, volume IV, colonnes 252-256).

Pour Philon, le *Λογος του Θεου* n'est pas directement Dieu mais une instance à côté de Dieu. « Pour Celse, le *Λογος* de toute chose c'est Dieu lui-même; mais pour nous c'est le Fils de Dieu ». Ou encore : « Le générateur suprême c'est Dieu, en second c'est le *Λογος του Θεου* ». Ou encore : « Le *Λογος* est l'image de Dieu et c'est par lui que la totalité du monde fut fait ».

Sans m'étendre ici, et renvoyant encore une fois à l'article ci-dessus désigné, on mesure l'importance de l'étape philonienne pour la construction de la théologie johannique.

Notons toutefois que ce *Λογος του Θεου* n'est à l'œuvre que dans la création et le maintien des structure du créé; mais qu'il n'a pas de dimension sotériologique et qu'a fortiori il ne peut pas s'incarner.

II. LE NOUVEAU TESTAMENT

Naturellement, le NT contient des usages de *λογος* et de ses dérivés qui n'ont aucune dimension spécifique et qui reproduisent les usages courants du terme. Ils ne nous retiendront pas. (Le terme peut ici varier sur une large palette depuis son sens d'énumérer jusqu'aux expressions « paroles méchantes ou malhonnêtes »).

1. De la parole du Christ au Christ-Parole

Ce mouvement est généralement décrit comme passage d'un *Evangelium Christi* (Évangile prêché par le Christ : le Christ est le prédicateur d'un message sur Dieu et son règne) à un *Evangelium de Christo* (l'Évangile prêché est le Christ lui-même : l'apôtre est le prédicateur d'un message dont le Christ est le contenu). On peut certes décomposer ainsi, à condition d'en faire une distinction logique et non chronologique : le « commencement » échappe toujours à tout savoir. Ce dernier ne peut remonter au-delà de la prédication apostolique et donc l'*Evangelium Christi* ne peut être qu'une présupposition logique.

— Déjà la parole même de Jésus est présentée comme *ברך*, puissance créatrice de vie, de santé, d'illumination. Il ne s'agit pas principalement d'un apport de connaissance, d'un langage informatif qui livrerait le réel mais d'un mouvement dynamique qui modifie celui qui parle et celui qui écoute; bref, d'une parole qui déplace plus qu'elle ne livre un savoir. (Cf. en particulier la plupart des miracles synoptiques).

Par ailleurs cette même parole opère une coupure comme un juge qui tranche : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le juge car je suis venu pour sauver le monde et non pour le juger [...] la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera » (Jean 12/46-48). Si la parole est ici créatrice d'un « homme nouveau », elle est, ipso facto et même à son corps défendant, révélatrice d'un homme qui reste dans son statut d'inauthenticité.

— La compréhension que le Christ n'était pas seulement porteur de la parole de Dieu (comme les prophètes) mais qu'il était lui-même et de tout temps cette Parole de Dieu est probablement enracinée dans l'expérience de ce même Christ vivant faite dans le culte. La Parole de Jésus est ici perçue comme Parole du Seigneur.

Le célèbre prologue johannique est d'ailleurs largement précédé (cf. I Corinthiens 10/3 où le Christ est décrit comme déjà à l'œuvre en Israël; Romains 8/3 et la notion « d'envoi », la traduction christologique de l'hymne de Colossiens 1, etc.

Le prologue de l'Épître aux Hébreux (1/1-3) atteste, dans un langage probablement repris de Philon, ce mouvement de l'incarnation de la Parole de Dieu.

— Le prologue Johannique (1/1-14) est certainement écrit dans un contexte culturel complexe et avec des modèles divers. L'influence du langage philonien existe; celle de la Sagesse décrite en Proverbes 8/22-36 ne peut être éludée; Kittel a beaucoup insisté sur l'inspiration de Genèse 1 : ...Au commencement ... lumière/ténèbres ... vie/mort, ... etc.

Nous avons ici l'exemple même d'un apologiste qui entre dans le langage de l'adversaire pour le subvertir de l'intérieur et de le retourner de manière convaincante pour celui-ci. En effet, le mouvement du texte pourrait être le suivant :

- *Oui*, depuis le « commencement », le *Λογος* est près de Dieu comme son démiurge ! *Toutefois* ce *Λογος* n'est pas une créature, comme vous le dites, mais une dimension spécifique de Dieu lui-même en qui la parole n'est pas un outil pour communiquer mais la définition de son être.

- *Oui*, ce *Λογος* a parlé à travers des lignées prophétiques; *toutefois*, vous ne pouvez vous recommander d'un privilège d'héritier car jamais il n'a pas été reçu correctement.

- De plus, et ça aucun penseur païen n'a pu le voir, *ὁ Λογος σαρξ ἐγένετο* (la Parole est devenu être humain) : *c'est ici que se situe la rupture principale* :

- contre le théisme universel : si la Parole de Dieu est ce mouvement par lequel ce Dieu se tourne vers l'homme, il n'y a pas d'autre lieu de son audition qu'en Christ.

- Par ailleurs, l'essentiel du mouvement du *Λογος* n'est pas tant créationnel (ce que tout le monde admettait) que rédempteur.

- contre le docétisme hellénisant qui n'admettait pas que Dieu puisse se souiller dans la finitude humaine et qui parlait d'un *Λογος* qui avait pris apparence d'homme, Jean pose que *le Λογος c'est Jésus* et qu'il n'y a pas d'autre lieu de rencontre possible ailleurs que dans l'incarnation.

Autrement dit, la Parole de Dieu est *totalem* inscrite dans la finitude humaine. L'identité de Dieu (le concept de « gloire », $\kappa\lambda\upsilon\sigma\epsilon$ = le poids, l'identité) n'est déchiffable que dans la croix du Christ. Dieu ne peut plus être le moyen par lequel l'homme, trichant, récupère une réalisation toute-puissante de son être auquel il avait dû renoncer par des deuils multiples obligatoires. Autrement dit encore; *si la Parole de Dieu fait naître un sujet humain nouveau, il s'agit d'un sujet humain et non quasi divin*.

Presque aux termes de l'écriture du NT, Jean donne un langage spécifique pour transcrire ce que Paul, en début de cette écriture du NT, avait déjà formulé, en particulier en I Corinthiens 1/17-2/5 : la Parole de Dieu appartient maintenant aux structures humaines; elle retentit comme une parole parmi d'autres dans le lieu de l'Autre. Elle a une dimension essentiellement sotériologique, créatrice d'un sujet (et non d'une personne) : « homme né de nouveau », « homme spirituel », « homme intérieur ». (Nous reviendrons sur cette notion d'ἕσς ἀνθρώπος que l'on trouve en Romains 7/22, 1 Corinthiens 5/12, II Corinthiens 4/16, Éphésiens 3/16).

2. Du Christ-Parole à la Parole prêchée

— Si la sotériologie s'inscrit principalement dans le registre « Parole », on peut comprendre la place de la prédication au sens large du terme et non au sens de l'homélie du culte dominical). Aussi le Nouveau Testament contient-il toute la gamme des verbes construits ou non sur la racine $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\omega$ pour décrire cette proclamation.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que *cette Parole de Dieu-Christ se dit maintenant dans la prédications des témoins sans se réduire au paroles de ces témoins*. Lorsque Paul écrit aux Thessaloniens : [[...] la Parole de Dieu a retenti de chez vous en Macédoine et dans l'Achaïe [...]] (I Th. 1/8), il ne distingue pas sa prédication d'avec cette Parole de Dieu. Idem en I Corinthiens 14/36. En Actes 6/2, « laisser la Parole de Dieu pour servir aux tables » signifie « négliger la prédication ». On trouvera beaucoup d'autres références dans ce sens.

Ce déplacement est très remarquable car il atteste que le mouvement d'incarnation de la Parole de Dieu se poursuit :

$\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \Rightarrow$ Jésus le Christ crucifié ■ $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -Christ crucifié et ressuscité \Rightarrow prédication

La résurrection n'est donc pas principalement comprise comme revanche de Dieu, comme retour de la Parole de Dieu dans le *statu quo ante*, mais comme universalisation de la situation attestée dans la croix : cette situation de crucifixion du $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ prend maintenant des formes universalisables dans l'espace et le temps : le ressuscité n'est autre que le crucifié dans une incarnation encore plus accentuée.

Cette Parole de Dieu peut prendre d'autres titres : « parole de la croix » (I Co. 18/1; « Parole de la réconciliation » (2 Co.5/19); « Parole de salut » (Actes 13/26), etc. Nous avons là l'attestation que le concept de Parole de Dieu est avant tout sotériologique et que ce n'est que par extension qu'il a une portée créationnelle.

Toutefois il ne faut pas en tirer une fausse compréhension dans le sillage d'une « théologie de la gloire » : que le Ressuscité soit le crucifié, comme Parole de Dieu dans la prédication, ne signifie pas que cette dernière soit transparente, évidente, dotée d'un pouvoir non humain. Au contraire : de même que le $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ n'était pas discernable dans le Fils de Joseph sinon par la seule foi, ce même $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ rédempteur n'est pas discernable dans la prédication sinon par la même foi. *L'inscription de la Parole de Dieu dans le langage humain ne modifie par ce dernier : il s'agit toujours d'un langage humain parmi d'autres qui circulent dans le lieu de l'Autre*. Par ailleurs, cette « incarnation » de la Parole de Dieu dans la prédication laisse aussi intacte l'humanité du prédicateur, ne modifie ni sa nature, ni ses pouvoirs (Cf. tout le mouvement de II Co. 4).

— Pourquoi l'importance décisive de ce nouveau statut post-pascal de la Parole de Dieu ? C'est qu'autour d'elle se joue la vie et la mort de celui qui écoute. Le mouvement que Paul résume en Romains 10/14 sq est donc fondamental :

"Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ?

"Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ?

"Et comment entendront-ils parler s'il n'y a personne qui prêche ?

"Et comment y aurait-il des prédicateurs s'ils ne sont pas envoyés ?

On remarque que Paul n'a pas une « pneumatologie de la gloire » qui pourrait dire : l'Esprit parle par des images, des symboles, par la nature, par une autre religion ! Chez l'Apôtre, Le *croire-πιστευειν* est toujours lié à un *entendre-ἀκουειν* lequel est lié à un *prêcher-κηρυσσειν*.

S'il n'y a pas d'autre lieu de Dieu que le Christ-Parole, il n'y a pas aujourd'hui d'autre lieu du Christ-Parole que la prédication.

3. De la Parole de Dieu prêchée à l'émergence d'un sujet humain

— Ce Christ-Parole de Dieu présent dans la prédication suit réellement les courbures de l'humain sans les violer et suscite la réponse de la foi.

II Corinthiens 1/18-20. Ce texte est difficile à lire. Il pourrait toutefois se paraphraser ainsi : « Le Christ prêché par nous dit le *oui* de Dieu aux hommes. C'est donc aussi par lui que nous accédons à la parole qui dit *αὐτὴν*, la réponse d'acquiescement ». La Parole de Dieu, loin de nous réduire au silence comme le ferait une parole diabolique, rend la parole à qui la reçoit dans la foi.

On peut se reporter aussi à la clôture du développement central de l'épître aux Romains, au chapitre 8 : devant le grand échec résumé au chapitre 7, l'apôtre réentend la parole de réconciliation qui se résume dans le fait qu'est créé un être nouveau qualifié ici de « fils adoptif ». Toutefois cette filialité ne laisse pas muet dans la servitude, mais ouvre sur un parole libérée qui crie « Abba ! Père ! ». (8/12-17.

— Lorsque nous avons étudié l'effet de parole chez Lacan, nous avons distingué entre une *identité imaginaire* continue ouvrant sur une personne (*persona* = masque) perdurant de la naissance à la mort et obtenue par identifications successives à des instances idéales, et une *identité symbolique* ouvrant sur un *sujet* marqué par l'unicité et seul fruit d'une parole de reconnaissance prononcée dans un lieu d'altérité.

Nous sommes ici dans le lieu de l'Autre car la Parole de Dieu prêchée est identique en apparence à toutes les paroles; mais *l'altérité de son auteur étant radicale, c'est un sujet radical unique qui surgit* :

Venons-en à quelques indices scripturaires :

- Paul ne me paraît pouvoir parler que du *sujet* lorsqu'il inscrit l'homme dans l'alternative péché-loi-mort/vie-Évangile-justification. Les ruptures qu'il met en jeu dans un « être mort » puis un « être vivant » en Christ aboutiraient à l'absurde si l'Apôtre visait, par ce terme de « mort », la continuité biologique ou la continuité de la personne sociale de l'homme.⁶¹ Il en est de même lorsqu'il affirme que « Le salaire du péché c'est la mort [...] ». Le qualificatif « mort » ne peut que désigner ce que le *sujet* (et non la *personne*) est devant Dieu : hors de la foi, et quelques soient les fausses altérités qui le fondent, le sujet est inauthentique et donc « mort ».

Ailleurs Paul semble rendre compte de ce concept de « sujet » par la notion d'« homme intérieur » en opposition à l'« homme extérieur ».⁶²

- Mais il est intéressant de noter que, dans ces passages, Paul fait de l'« homme intérieur » un objet largement discernable par la foi seule et non par la vue. Par là s'esquisse *une dimension inconsciente du sujet croyant* qui ne sera pleinement mesurée que par l'auteur des Colossiens : « Vous êtes morts en effet et votre vie est cachée avec Christ en Dieu », (double dimension de « caché » et *d'extra se*);⁶³ mais aussi par l'auteur de la Première Épître de Jean : « Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu; mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ».⁶⁴

— Par delà les références scripturaires précises, c'est toute la conception paulinienne du *salut par la foi* qui implique le rapport Parole de Dieu-émergence du sujet :

En effet, si l'identité « selon la chair », identité imaginaire, est *le produit d'un faire*, on peut dire d'elle : *homo sequitur agere*, l'homme est le résultat de son agir. Inversement, le salut par la foi implique un *homo sequitur loqui*, l'homme est le produit d'un dire, d'une Parole prononcée sur lui. *C'est bien de l'antécédence d'une Parole de reconnaissance que naît un sujet humain, un « homme selon l'Esprit », un « homme intérieur », un « homme né de nouveau », ici un sujet devant Dieu.*

⁶¹ Cf. entre autres Romains 6/6-11 et 7/9. Cf., dans le même sens, le quiproquo entre Jésus et Nicodème : la « nouvelle naissance » offerte à la *personne* et non au *sujet* serait absurde. Jean 3/1-13.

⁶² II Corinthiens 4/16, Romains 7/22. L'auteur d'Éphésiens 3/16 parle aussi dans ce sens.

⁶³ Cf. Colossiens 3/3 qui donne de plus une dimension eschatologique au sujet : « Quand le Christ notre vie paraîtra, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en pleine gloire ».

⁶⁴ I Jean 3/3. Ajoutons que, dans l'Ancien Testament, cette dimension de « sujet » est quelques fois pointé avec le concept de « cœur ». Cf. entre autres : « L'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais le Seigneur regarde au cœur ». (I Samuel 16/7). - Je signale ici, sans m'y étendre outre mesure, le travail de l'exégète de Heidelberg, Gerd THEISSEN qui a essayé de montrer que l'hypothèse de l'inconscient était indispensable pour comprendre certains textes pauliniens tels que I Co. 4/1-5, 14/20-25, 2 Co. 3/4-4/6, etc. Cf. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck, 1983. Traduction anglaise : *Psychological aspects of pauline theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

Par ce détour, on retrouve une nette isomorphie avec l'anthropologie contemporaine que nous avons esquissé dans le chapitre sur Jacques Lacan. En nuanciant cette remarque toutefois, isomorphisme ne signifiant pas interchangeabilité : *si devant la Parole prononcée dans le lieu de l'Autre naît un sujet unique, devant la Parole de Dieu prononcée dans un lieu Radicalement-Autre naît un sujet radicalement-unique* .

— Nous retrouvons une anthropologie comparable dans la démarche de Martin Luther dans son *De homine* .⁶⁵ Il y définit l'homme par sa manière d'être : « devant Dieu », *coram Deo* ou « replié sur soi », *incurvatus in se* ; soit un homme selon la foi ou l'incrédulité.

Cette définition de l'*humanum* , par l'instance extérieure devant qui il se tient, Dieu ou idole , suppose une non-neutralité théologique de l'homme : avant la foi, il n'est pas simplement blessé dans son être, handicapé ou « image de Dieu dans l'attente de la ressemblance ». L'*incurvatus in se* que Luther met à jour, déjà au niveau de son *Commentaire aux Romains* , implique une structure quasi narcissique qui définit son être par lui-même et construit un regard spécifique sur le monde ainsi qu'une action autocentrée. Mais on remarquera que quand l'*homme incrédule* se définit par le détour d'une idole qui n'est que la projection de ses idéaux, la Parole antécédente qui fonde l'*humanum* n'est qu'un écho de sa propre parole; inversement, l'*homme de foi* qui se définit *coram Deo* implique l'antécédence d'une Parole Radicalement Autre, même si, par le chemin de la croix, elle vient se prononcer incognito dans le lieu de l'Autre.

Ce qu'il faut ajouter pour conclure provisoirement sur « Parole de Dieu et Anthropologie », c'est que le ou bien/ou bien ci-dessus décrit est strictement typologique. Paul d'abord, Luther ensuite on bien vue que la situation réelle du croyant est un *simul justus simul peccator* , simultanément justifié et simultanément pécheur. Sur ce chemin, la sanctification peut bien augmenter le poids du premier sur le second mais sans jamais qu'ici bas le dernier terme s'annule. Le salut par la foi c'est justement que Dieu me considère comme pleinement justifié malgré ce *simul* .

⁶⁵ Cf. J. ANSALDI-P. PELISSERO, « Le *De homine* de Martin Luther, Traduction et commentaire », in *Études théologiques et religieuses* , 1983/4, p 473 sq .

CONCLUSIONS

Je poserai quelques conclusions sous formes de thèses qui seront oralement commentées.

1. Savoir c'est toujours « savoir à partir d'un point de vue ». Le réel en soi est inconnaissable; à partir d'un point de vue (hypothèse), aucun savoir ne peut épuiser ce réel.

Pour ce qui concerne le langage, deux approches au moins sont possibles :

— Une approche « sémantique » où le *mot* fait unité minimale, mais où *la proposition ou phrase*, constitue l'unité de signification qui renvoie à un *réfèrent* extérieur. (Benvéniste-Ricœur).

— Une approche « sémiotique » où l'unité minimale est le *signe*, lui-même constitué par un *signifiant* et un *signifié* (concept et non réel). Le signe signifie par différence avec d'autres signes et *ne renvoie jamais au réfèrent dans le réel*.

Aucune de ces deux approches n'épuise le langage (cf les paradoxes respectifs de Russel et d'Épiménide).

2. La prise en compte de l'inconscient montre que celui-ci est lui-même constitué de signifiants refoulés extrêmement mobiles (métaphores, métonymies) et capables de faire retour avec des signifiés imprévisibles.

Augustin avait déjà distingué entre une « *dictio* intérieure » et une « *proferatio* extérieure ». ⁶⁶ Toutefois, pour lui, la seconde était simple traduction de la première qui était langage hors signifiants. L'expérience clinique montre qu'il n'en n'est rien : la *dictio intérieure* c'est du langage et donc du signifiant qui ne se fait pas représenter par la *proferatio* mais sans cesse la subvertit.

3. « L'homme parle mais c'est parce que le langage l'a fait homme ». La naissance de l'homme, dans la chaîne évolutive du vivant, relève donc du paradoxe ou du mythe : il faut de l'homme pour que du langage s'articule; mais il faut du langage pour qu'il y ait de l'homme.

Vu à partir du langage, l'anthropologie ne peut connaître l'homme que sous deux angles :

— Comme *personne*, comme « Moi imaginaire ». L'homme ici est une structure relativement consciente qui, en relation avec un donné biologique, naît, grandit, vieillit et meurt dans une certaine continuité. La personne est un conglomérat de couches successives d'identifications aux images sociales. C'est elle qui relève du Droit, de la morale, etc.

— Comme *sujet*, comme « je ». Le sujet est le choc en retour d'une parole de reconnaissance de l'Autre. Il est donc largement inconscient et ponctualisé. Il se repère davantage dans les altérations de la chaîne linguistique, (lapsus, redondances, silences, répétition, etc) que dans ses pleins.

4. Dieu comme « en soi » ne fait pas savoir pour l'homme mais seulement Dieu en tant qu'il est *Λογος* et entre dans le langage humain.

Cette « Parole de Dieu », Autre-Radical, fait apparaître une compréhension de l'anthropologie spécifique à la foi :

— « Un vieil homme », « homme selon la chair », homme naturel, etc. Nous sommes en parallèle avec la « personne » vue ci-dessus; l'homme se définit ici devant lui-même (autojustification).

⁶⁶ *De trinitate*, XV, XI.

— Un homme « né d'en-haut », « homme intérieur », « homme selon l'Esprit », etc. Ce *sujet chrétien* est aussi effet de la Parole de Dieu et comme tel, largement ponctualisé, inconscient, *extra se* et dans l'attente d'une totale manifestation eschatologique. L'homme ici se définit *extra se* dans un acte où il est justifié par Dieu.

La parole Autre fait advenir du sujet humain, Autre que son Moi
La Parole Radicalement-Autre fait surgir du sujet humain, radicalement-Autre que son Moi pécheur.