LE DIEU DU JEUNE HOMME NU

Corina Combet-Galland

▶ **To cite this version:**

Corina Combet-Galland. LE DIEU DU JEUNE HOMME NU : Lectures de l'Evangile de Marc. Relecture d'un parcours sémiotique. Sciences de l'Homme et Société. Université de Neuchâtel; Faculté de théologie, 1998. Français. NNT : . tel-02314463

HAL Id: tel-02314463
https://hal.science/tel-02314463

Submitted on 15 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

En licence CC-BY-NC-ND, avec l'aimable autorisation de la Prof. Corina Combet-Galland

Jury de thèse, le 9 octobre 1998:

M. Jean ZUMSTEIN, professeur de Nouveau Testament, Faculté de théologie de Zürich, directeur de la thèse.
M. Andreas DETTWILER, professeur de Nouveau Testament, Faculté de théologie de Neuchâtel.
M. Camille FOCANT, professeur de Nouveau Testament, Université catholique de Louvain-la-Neuve.
M. Pierre-Luigi DUBIED, professeur de théologie pratique, Faculté de théologie de Neuchâtel, président du jury.

LE DIEU DU JEUNE HOMME NU

Lectures de l'évangile de Marc
Relecture d'un parcours sémiotique

Thèse présentée
à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
pour l'obtention du grade de docteur en théologie par

Corina COMBET-GALLAND

Directeur de thèse: Professeur Jean Zumstein

- Neuchâtel 1998 -

INTRODUCTION

Pour présenter l'enjeu et les modalités du parcours de lecture que j'ouvre ici, j'introduirai simplement trois acteurs. Ils vont occuper ensemble, en liaison aux formes diverses, duos ou duels, trios, avec parfois aussi des temps de solo, la scène de l'aventure. L'*objet* d'abord, le texte à examiner, objet dont l'analyse devra déconstruire l'apparente unité qui tient à son déroulement linéaire et chronologique, à la permanence de son personnage principal, aux champs adjacents des espaces visités, pour découvrir ou bâtir le réseau étoilé des relations qui tissent sa cohérence profonde. Le *sujet* ensuite, analyste et lecteur, l'oeil qui saisit, les ciseaux qui découpent, l'intelligence qui questionne et articule, la sensibilité qui retentit. La *méthode* enfin, chemin de médiation, sans cesse parcouru dans un sens comme dans l'autre, du sujet à l'objet, de l'objet au sujet, qui permet la distance en posant un lieu d'observation d'où l'objet se présente sous un angle particulier - un objet partiel donc - et qui fonctionne comme tremplin d'où le sujet peut, grâce aux outils multiples mais affûtés mis à sa disposition, risquer des pas d'approche, des seuils d'empoignade, assortis de reculs évaluatifs.

Ma subjectivité propre, sa résonance aux accents singuliers de l'évangile de Marc, une aventure intellectuelle - celle de l'analyse structurale - qui a correspondu à mes années d'apprentissage, composent un tableau dont les contrastes ne m'échappent pas, touchent au paradoxe même. Je l'assume comme un trajet dicté en partie par les circonstances mais adopté par mes goûts, tant dans son côté ardu que passionné, et, ce qu'un regard en arrière

confirme, vécu comme heureux. Ceci explique la tension dans la forme à la fois dure et souple de ce travail. Il passe par une exigence de rigueur et la formation longue qu'elle m'a valu. L'ayant revisitée pour cette recherche, j'ai pris la mesure de ce qu'elle m'a apporté, j'ai voulu en rendre compte comme d'un héritage précieux, en ponctuer les étapes, en nommer les "héros"; ce temps constitue ma première partie, c'est une histoire de reconnaissances. Mais le terrain ainsi identifié, retrouvé, j'ai vu que je pouvais l'habiter avec la démarche libérée par une dette devenue insensiblement don. Ma seconde partie en témoigne. Analyse de récits d'évangile, elle se réfère peu explicitement à la théorie qui l'a préparée mais elle s'y appuie complètement; le fondement m'a paru si solide que j'ai osé lâcher l'échafaudage, les concepts à la terminologie lourde. J'ai choisi d'alléger l'écriture de ces références, sans lesquelles mon débroussaillage des textes n'aurait pas été possible, mais qui pouvaient finalement s'effacer pour laisser le poids à tout l'effet du sens. C'est lui l'invité de marque, ainsi sollicité, invité mais bien plus en vérité invitant. Cette décision d'assouplir l'écriture reste discutable, pour moi-même: en laissant tomber l'affichage méthodologique, ne brade-t-elle pas un peu rapidement le souci pédagogique qui pourtant me tient à coeur?

Le style de mon écriture exégétique n'est pas un choix déterminé, lui, un jour; il est venu dans le travail au cours des ans. La méthode sémiotique y est pour quelque chose, c'est la tradition dans laquelle je m'inscris. Les événements du parcours ont fait le reste, ils ont innové. Je sais aujourd'hui que c'est au moment même où l'on est le plus tendu dans l'effort d'intelligence, d'abstraction même, qu'un texte peut vous sauter à la figure, vous prendre aux entrailles. Raisonner et résonner ont plus qu'une homonymie de surface! Si la lecture semble ici ou là couler de source, c'est que le labour a percé une nappe, à son insu, et dégagé l'accueil d'une eau vive. La portée herméneutique en effet jaillit pour moi sous le geste même de la ciselure analytique, en un unique temps et lieu. Pas plus que les surprises d'un sentier de montagne ne se retrouvent dans le spectacle vu du sommet, pas plus qu'une interprétation musicale ne se retient dans son dernier accord, le contenu d'un texte ne peut se capitaliser en finale, s'extraire des accidents de sa forme; s'il ouvre des mondes, mène à des seuils, c'est dans le voyage en train de se faire, en ses pas successifs. Mais autre point discutable: la découverte, devenue procédé, qu'explication et implication puissent ainsi se nouer, ne fait-elle pas violence à l'extériorité, au recul nécessaire pour une reprise

herméneutique, après coup, par d'autres, en d'autres catégories de langage?

A) Le statut du texte

Sur ce plan, j'ai une pratique mais pas le regard suffisamment aiguisé ni la conceptualité adéquate pour décrire du dehors et de façon cependant personnelle ce qu'impliquent en conjonction mon exercice de l'analyse sémiotique et mon engagement de lectrice. J'emprunte ici aux mots de P. Ricoeur pour définir, comme il l'a fait en quatre dimensions, la notion de texte. J'exprime ainsi d'abord ma dette à cette pensée. Je n'ai jamais suivi son chemin philosophique, ni même celui d'une philosophie du langage; j'ai entendu surtout dans ses lectures s'amplifier les grandes questions de l'homme qui me touchent, parmi d'autres l'origine, le mal, la mort, la mémoire, l'identité, celles que les textes que je travaille ne cessent de poser et pour l'abord desquelles j'avais choisi l'entrée plus austère, relativement abstraite, de la sémiotique. P. Ricoeur a toujours contesté l'absolu du texte en soi. Dans le temps si long des analyses, où il faut bien tenir dans la clôture pour presser au mieux le fruit ainsi défini, son interpellation critique m'est restée allumée comme une veilleuse à la porte, une empêcheuse de tourner trop facilement en rond. Au fil de ses pages et de ses titres, j'ai cueilli aussi des expressions -"soi-même comme un autre" en est la reine - qui par leur force d'évocation ont pu cristalliser pour moi les éléments encore épars de mon travail de fouille. Les emprunts sont donc divers, un peu piqués au hasard, mais dans la certitude profonde que le sujet dont P. Ricoeur parle est l'homme que l'Evangile met debout.

P. Ricoeur a croisé avec celle du temps la question du récit. Je n'ai jamais osé encore affronter vraiment la question du temps, je n'ai pas vu comment elle coudoyait ma route; c'est du côté de l'espace qu'à la fois la méthodologie structurale et l'abondance des figures évangéliques ont fait pencher mon attention. Mais c'est par la question de la mort, sans doute, en ce lieu décisif pour mon souci du sens et de la vie, où elle rencontre la naissance du récit, que je rejoindrais la préoccupation du temps. Ainsi je n'ampute pas complètement une dimension de la méditation de P. Ricoeur et de plus je garde en mémoire ce point essentiel de sa critique à l'égard de la sémiotique d'avoir escamoté la temporalité en la réduisant à une logique; même si, en finale, après des années d'écoute sérieuse, je pense qu'elle recouvre, au moins pour une part, un malentendu.

Dans *Temps et récit*[1], la question fondamentale de P. Ricoeur est celle du temps, celle de la qualité temporelle de l'expérience humaine qui, d'un côté résiste à se laisser penser mais, de l'autre, demande à être racontée. Son hypothèse de départ est de "*tenir le récit pour le gardien du temps,* dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté"[2]. Mais c'est surtout en termes de réciprocité qu'il veut tenter de préciser l'apport que se font l'un à l'autre temps et récit: "*le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif" et "le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle.*"[3].

Pour P. Ricoeur, l'expérience humaine a un caractère fondamentalement *temporel* et *langagier*. On n'y accède jamais de façon immédiate, elle est toujours médiatisée par des signes. Les récits appartiennent aux signes, aux structures symboliques qui offrent une médiation. En particulier pour l'expérience du temps, ils permettent une "traversée pacifiée de l'intervalle" entre l'épreuve de l'immensité du temps cosmique qui enveloppe toutes choses et celle de la brièveté du temps imparti aux hommes dans leur finitude. Par la poétique du récit, l'histoire d'une vie, qui résiste à la parole directe, devient une histoire racontée.

Cette position philosophique récuse aussi bien toute immédiateté de l'expérience que toute idéologie du texte en soi: tout texte parle de l'expérience humaine qui est temporelle et le rapport de l'homme au temps, à la naissance et à la mort en particulier, se laisse appréhender par la médiation du récit. L'acte poétique dans la mise en intrigue répond à l'énigme de la pensée du temps, sans la résoudre, en la faisant travailler poétiquement.

Mais c'est aux *Essais d'herméneutique*[4] de P. Ricoeur que j'emprunte les définitions de la textualité et de ses critères. Suivant le passage de la parole orale à l'écriture, il montre comment *la chose du texte* s'affranchit des interlocuteurs du dialogue, n'appartient plus ni à son auteur ni à son lecteur et permet dès lors une *communication dans la distance*. Par cette

---

1 P. RICOEUR, *Temps et récit*, un unique ouvrage en quatre parties (I. Le cercle entre récit et temporalité; II. L'histoire et le récit; III. La configuration du temps dans le récit de fiction; IV. Le temps raconté) distribuées en trois tomes: *Temps et récit* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983, *Temps et récit. La configuration du temps dans le récit de fiction* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1984, *Temps et récit. Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985.

2 *Ibid.*, III, p. 349.

3 *Ibid.*, I, p. 85.

4 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (Esprit), Paris, Seuil, 1986, surtout les pages 101-211.

expression, il dépasse l'alternative entre distance aliénante et appartenance - antinomie qui lui paraît le ressort de l'oeuvre de H. G. Gadamer, à partir de laquelle, en particulier, il réfléchit à l'herméneutique. Le texte est pour lui le paradigme même de la *distanciation dans la communication.* Que cette expression, par un autre chemin, soit venue sous ma plume pour nommer la relation que l'évangile suggère à l'homme en direction de son Dieu, est plus que hasard ou facile collage: cela relève de la même question du sens.

a) Le langage comme discours: la fixation de la signification. Le discours, oral ou écrit, est un événement de langage: quelque chose arrive quand quelqu'un parle. On peut le définir par quatre traits qui le différencient de la langue comme code et en font un message: c'est un procès réalisé dans le *temps*, par un *sujet* de la parole, en *référence* à un monde qu'il veut décrire, exprimer ou représenter, *adressé* à quelqu'un pour un échange.

Dans la parole, l'oral est un événement fugitif, souvent irrationnel; l'écriture, elle, fixe le *dit* de la parole dans une rationalité du sens. En effet, pour qu'un discours soit constitué, le pôle de l'*événement* ne suffit pas, il faut qu'il entre en tension avec un second pôle celui de la *signification*. Si tout discours est effectué comme événement, il se donne à comprendre comme signification. C'est précisément ce dépassement de l'événement dans la signification qui caractérise le discours; le langage y apparaît dans son intentionalité, sa visée signifiante, le sens où il va. Il implique une toute première distanciation: la distanciation du *dire* dans le *dit.* Cela nécessite une linguistique du discours qui dépasse celle de la langue comme système et dont la phrase (non le signe, phonologique, lexical) est l'unité de base.

b) Le discours comme oeuvre: la dissociation d'avec l'intention de l'auteur. Le discours présuppose un sujet qui l'a énoncé. Dans l'oral, il y a immédiateté: l'intention du sujet parlant et son discours se recouvrent mutuellement. Avec le discours écrit, l'intention de l'auteur et l'intention du texte ne coïncident plus. Le lien à celui qui a parlé n'est pas aboli mais distendu et compliqué. Le destin du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. La signification a rompu ses amarres avec les conditions socio-psychologiques de sa production. Le *dit* l'emporte sur le *vouloir dire.* Le texte a perdu les intonations, les mimiques du locuteur qui parle en direct. Du coup l'interprétation est nécessaire, en quelque

sorte comme remède à la faiblesse du discours que son auteur ne peut plus sauver. La tâche de l'herméneutique est alors de discerner la "chose" du texte, son objet, non le génie de son auteur, son âme.

L'oeuvre porte trois traits distinctifs; ils indiquent qu'elle est le produit d'un travail, d'un art qui organise le langage:

- elle est une totalité finie, un ensemble clos, une composition structurée; en tant que telle elle réclame une compréhension d'un autre ordre que celle de la phrase ou de la suite des phrases, le passage par une explication qui l'objective et rend compte de ses structures;
- elle a une forme codifiée, elle relève d'un genre littéraire, poème, récit, discours, etc;
- sa configuration est unique, elle a son style propre.

La notion de style permet une approche nouvelle de la question du sujet de l'oeuvre; elle cumule les deux caractères de l'événement et de la signification. Le style en effet est un travail qui individue l'oeuvre, et désigne donc son auteur, mais en même temps, il inscrit l'oeuvre dans les structures du langage; il articule singularité et universalité.

L'acte de lire exploite ce que rend possible l'écriture: une décontextualisation et une recontextualisation. La "chose" du texte est soustraite à son horizon premier, le "monde" du texte peut faire éclater celui de son auteur. Il est essentiel à une oeuvre littéraire qu'elle dépasse ses propres conditions de production et s'ouvre ainsi à une pluralité de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels différents.

Ainsi la distanciation n'est pas effet seulement de méthode, elle est constitutive du texte lui-même comme oeuvre écrite. La compréhension doit non seulement la vaincre mais est conditionnée par elle.

c) L'oeuvre comme projection d'un monde: la référence seconde. Dans un discours oral, il y a une situation commune aux interlocuteurs, qui peut être montrée, désignée de façon ostensive. Le discours écrit ne perd pas toute référence - comme le postule par exemple l'idéologie structuraliste du texte absolu. Sauf dans le cas exceptionnel, transgressif, où le jeu du signifiant voudrait rompre avec le signifié et serait une fin en soi, les textes parlent du monde. Mais avec le texte, avec la structuration interne de l'oeuvre, la référence se problématise. Il y a suspension de la référence première à une situation, un environnement d'origine, (*Umwelt*) et ouverture de références obliques comme horizon de

vie, projet de monde (*Welt)* que je pourrais habiter - ici P. Ricoeur récuse l'idéologie romantique du génie de l'auteur que le lecteur voudrait rejoindre.

L'importance de l'oeuvre dépasse sa pertinence liée à sa situation initiale. Le texte libère sa signification des limites d'un premier rapport à la réalité - descriptif, constatif, didactique - et vise, de façon fictive, poétique, l'"être-au-monde", non plus sous le mode du réel seulement mais du possible. L'oeuvre ne fait pas que refléter son temps, elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même. Ici la distanciation devient créatrice, elle permet de nouveaux possibles, une métamorphose du quotidien par les variations imaginatives de la littérature qui déploient le monde des trajets qui peuvent s'offrir à une action réelle des hommes. "Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres"[5].

Par cette distanciation d'un ancrage premier, un texte est libre alors d'entrer en rapport avec d'autres textes et de s'offrir ainsi à des jeux d'intertextualité où de nouvelles référentialisations se construisent.

d) Le texte, médiation à la compréhension de soi: l'ouverture de l'adresse. A la différence de la parole, orale, où l'interlocuteur est présent dans la situation de discours, le texte ne parle pas seulement à un "toi" mais à quiconque sait lire. Il crée lui-même son auditoire, instaure ses lecteurs. Il n'y a plus co-présence des sujets comme dans le dialogue mais universalité de l'adresse. Le discours échappe au face à face, l'oeuvre est ouverte.

Si l'appropriation par la lecture vient après la distanciation par l'écriture, elle n'est plus une affinité affective avec l'intention d'un auteur, elle est le contraire même de la contemporanéité, de la congénialité; elle est une compréhension dans et par la distance. L'appropriation n'est pas une réponse à l'auteur mais au sens; après l'explication structurale, objectivante, après le déploiement du monde du texte, l'oeuvre s'offre alors comme une médiation à une compréhension de soi. Nous ne nous comprenons que par le détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de la culture. Comprendre une oeuvre, c'est finalement *se* comprendre devant le texte, s'exposer au texte et en recevoir un "soi" plus vaste que le "moi" venu à la lecture. La lecture opère ainsi une distanciation

---

5 P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 115.

jusque dans le rapport de soi à soi.

B) Le plaisir du lecteur

Je tiens à poser comme une pierre d'angle pour le lecteur le plaisir. Ne pourrait-on pas transposer pour la Bible ce que J. Kristeva a dit de l'oeuvre de R. Barthes: qu'elle pourrait être accueillie tout entière comme les fragments d'un discours amoureux?

Plaisir de la lecture. Plaisir de l'écriture de la lecture. Cela ne se suggère qu'en métaphores vives, dans l'impertinence qui fait brèche et brise le convenu. Un rapport amoureux à l'Ecriture, à la quête de son sens, tendu et visité comme une fugue, comme l'amour du *Cantique des Cantiques* qui trouve soudain un port dans le *Magnificat*, et sa réponse: "je suis la servante du Seigneur" - l'épouse fragile (Luc 1,46-55), enceinte de l'Esprit et grosse d'un monde politique qui se renverse. Est-ce que cela ne parle pas aussi du sujet de la lecture, sujet de louange parce que sujet qui a cru à la Parole, dont la salutation dès lors peut faire danser l'enfant de la chair (1,44) et flancher l'orgueil qui n'a cesse de se faire un nom (1,51)?

Je déplie ce point de départ sur trois lignes qui me tiennent à coeur: le récit et la mort, le sens, les fragments.

a) Le récit et la mort

C'est dans la littérature, et en particulier dans la Bible, que mon plaisir de sujet trouve son espace d'expression. Je l'aborde ainsi, comme littérature; elle offre l'éventail de ses modulations poétiques à la question qui m'habite, celle de la mort.

L'évangile en effet allie au grand jour, mais sans toutefois en résorber l'énigme, ce que peut-être toute oeuvre poétique travaille: l'écriture et la mort. Non seulement parce qu'il raconte, pour en relever le sens, l'histoire de l'échec et de la mort de celui qui est venu inviter à la vie, mais parce qu'il se met en scène lui-même, comme une bonne nouvelle sortie de la tombe. Si la page finale de Marc (16,1-8), au tombeau du crucifié, ose encore une fois faire problème de ce lien - en tirant du lieu de la mort non une narration mais un silence, de la parole divine non une joie mais la peur, de l'envoi non une adresse mais une fuite -, c'est pour mieux le donner à croire, et non à savoir. Car il l'a déjà raconté, mais plus bas, au

plus trivial des épisodes de l'existence humaine, à Gérasa (5,1-20), quand un fou, libéré des tombeaux où il encerclait sa démesure, commence à proclamer la nouvelle joyeuse de sa guérison. C'est le récit que j'ai placé comme porche à l'architecture de ma recherche. D'abord parce que le coloris de sa représentation permettait d'illustrer en prime la méthode que je voulais introduire. Ensuite parce que j'ai vu, chemin faisant, que tenait là, ramassée, ma thèse: l'évangile de Marc est un récit d'origine; il met au monde un sujet humain en racontant la naissance de l'objet, le récit; le commencement auquel toujours à nouveau il appelle, comme à un aussitôt, prend la forme d'une traversée où Dieu n'épargne pas son fils, où Jésus n'évite pas l'épreuve à ceux qui le suivent, où l'évangile ne ménage pas son lecteur.

Le récit de la femme de Béthanie aurait pu étayer aussi bien cette articulation de l'évangile à la mort (14,3-9). Là, en décalage encore, à peine avant la fête de la Pâque, tout juste en dehors de Jérusalem, une venue fait incident dans l'espace d'un repas: une impertinence! Une femme, inattendue, inconnue, traverse le cercle des convives et brise un vase d'albâtre, verse, pour qu'il ruisselle sur la tête de l'invité, un parfum précieux. Sans un mot.

Dans le blanc d'explication, dans la surabondance de l'offrande, Jésus trouve l'espace pour dire sa mort. Il reçoit en son corps l'onction royale comme une onction funéraire, la grâce de la pure perte comme un amour assez fort pour soutenir la pauvreté sans commune mesure de son présent devant l'horreur de la croix. L'évangile aussi accueille: en son écriture, il reconnaît sans doute dans la brisure du vase une image de la fraction du pain, elle-même signe de la fracture du corps, et dans l'écoulement du parfum un prélude au vin à verser, au sang bientôt répandu. Le pur et très coûteux nard porte même, dans la finesse de ses connotations, la qualité du fiable, fondement de foi (πιστικῆ) et de la finalité ouverte, multiple (πολυτελῆς). Mais hébergé par les uns, le geste déclenche chez d'autres le refus, il départage; c'est aussi sous la flèche de ce trop grand amour que le traître se démasque, que Judas quitte le groupe des disciples et vend sa personne à la ruse des grands-prêtres pour un baiser d'indicateur (14,10-11 puis 43-47).

Ici donc à Béthanie "maison du pauvre", maison d'un Simon lépreux -, la belle oeuvre faite d'avance pour *le* pauvre a la grâce de ce qui précède l'utile et peut dépasser l'impossible - les aromates en effet tomberont des mains des trois femmes au tombeau, le corps absent (16,1-6). C'est à cette anticipation que Jésus, ou le récit, semble accrocher l'annonce à l'avance de l'évangile qui fera

tache d'huile dans le monde; inséparablement, la mémoire de ce geste et la bonne nouvelle rendront témoignage à la mort racontée à table, dans l'abandon à un amour venu d'ailleurs et versé pour rien.

Cette évocation d'un récit de Marc suggérera peut-être au mieux le champ de questionnement qui motive l'aventure de ma recherche. Au fond, je dis ici le plaisir d'assister, souffle retenu, à la naissance du récit, comme à un quelque chose de fragile, qui peut se lever un matin neuf, sur un rivage inconnu, de l'autre côté de l'épuisement, du passage à vide, de la mort et de l'incommunicable, pour inventer à pieds nus, une danse sur les sables...

b) Le sens

Tenir ainsi ensemble le problème de la mort et du récit, c'est au fond poser la question du sens.

La sémiotique m'a offert concrètement une boîte à outils bien organisée, avec mode d'emploi pour spécifier les usages, tout en laissant à chaque expérience de bricolage la liberté d'y puiser à loisir, la responsabilité d'inventer son propre processus en fonction de l'originalité de l'objet mais aussi de l'intuition du sujet. Elle a de plus pour avantage de savoir rendre compte de la théorie du sens sur laquelle elle repose, et cela est important à mes yeux, honnête.

Elle s'intéresse au "comment" du texte, au parcours de génération qui fait d'un magma de sens inorganisé un discours finement articulé, structuré en signification: un travail de dentellière.

Il y a ici une convergence avec l'évangile qui raconte une vie et une mort en méditant lui aussi essentiellement sur le sens, sur les conditions de sa production et de sa communication. C'est dès lors une chance et un risque, chance qui double la motivation de la quête mais qui réclame une vigilance pour éviter les contaminations faciles. Ce n'est donc pas par hasard si les théoriciens de la sémiotique ont perçu dans la Bible une mine à exploiter, de quoi les aider à mettre à l'épreuve et complexifier leurs modèles. Ce n'est pas un hasard non plus si les biblistes qui s'y sont engagés ont fait de cet apprentissage plus qu'une mode et cachent aujourd'hui un petit sourire au "retour" de la narratologie - à tort peut-être, parce que la première vague d'analyse narrative ne pouvait creuser son chemin sans une certaine violence qui la rendait exclusive, ou la faisait percevoir comme telle; ce retard de la nouvelle venue, tel qu'ils le ressentent, les sémioticiens en portent d'ailleurs pour une part la responsabilité pour avoir trop peu su écrire des exégèses

sémiotiques lisibles, communicables[6].

Dans ma partie théorique, j'ai donc essayé de montrer comment s'effectue ce travail sur le sens, comment s'observent des différences, se tissent des relations qui traitent alors les écarts en distances traversées. Le monde du sens se construit comme un monde habitable.

Les analyses de J.-P. Vernant et M. Detienne l'ont si bien montré pour la Grèce ancienne, à travers la pratique du sacrifice par exemple. Par un jeu de différences et de relations, c'est toute une convivialité qui s'organise, où l'homme trouve sa place dans le monde et la cité, ni dieu ni bête, mais sujet politique, être de piété et de justice, mortel comme le lui rappelle la viande putrescible dont il se nourrit pour vivre, mais venu d'une ancienne commensalité avec les immortels dont il célèbre la mémoire, dans l'écart en même temps reconnu, par l'offrande des parfums et de la fumée des os blancs incorruptibles.

Malgré cette belle porte d'entrée, je n'ai pas osé ouvrir le dossier du sacrifice de Jésus pour comprendre le monde nouveau qui naît de cette vie et de cette mort-là. C'est un manque. J'ai cependant voulu placer en tête de mon parcours théorique cet horizon plus large d'une recherche anthropologique qui requiert déjà mon intérêt et pourrait stimuler mon effort à l'avenir. Je l'ai fait sous la forme d'une lecture de trois articles de J.-P. Vernant sur un mythe d'origine du poète Hésiode. C'est certes un détour avant le fil plus droit que j'ai choisi de la sémiotique d'A. J. Greimas et de l'évangile de Marc, mais je l'ai perçu aussi comme un raccourci. Non seulement parce qu'il s'agit d'un récit d'origine, mais parce que la discussion de J.-P. Vernant avec sa propre analyse balise les années d'élaboration de la recherche structurale et affronte la question de sa relation aux problématiques historiques et aux découvertes archéologiques. La question de cette articulation, si importante pour l'exégèse biblique, ne reçoit cependant pas là de réelle réponse. Leçon de patience? de modestie?[7]

Dans ma partie théorique, j'ai retracé le chemin de recherches et de pratiques qui ont modelé ma démarche . J'ai composé ce profil moi-même, à coups d'accents, de choix, de noeuds, sous l'éclairage d'illustrations que j'ai privilégiées. J'ai tenté de suggérer au

6 Entre paraphrases du texte par jargon et envolées métaphysiques, la voie est difficile, je le sais. L'ouvrage d'hommages à J. Delorme me paraît une bonne illustration de ces trois types d'exploitation, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique.* Recueil d'hommages pour J. Delorme, L. PANIER, CADIR éd., Paris, Cerf (Lectio divina 155), 1993.

7 Les jonctions faciles en tout cas ne résolvent rien, masquent la profondeur du fossé et les boiteries du débat tant qu'on n'a pas bâti une plate-forme où peuvent se traduire réciproquement et les données et les argumentations de chaque méthode d'approche.

passage des ouvertures que j'y perçois, sans pouvoir exploiter chaque piste. A relire ainsi l'histoire, j'ai pris la mesure de ce qui m'avait marquée, que j'avais retenu parfois sans trop le savoir, même chez les devanciers d'A. J. Greimas ou les acteurs des champs voisins - la conception des mythes de C. Lévi-Strauss, la poétique de R. Jakobson, surtout.

Dans l'oeuvre d'A. J. Greimas, l'analyse si précise, décomposée en plusieurs niveaux, des rôles narratifs et sémantiques, sous l'apparente permanence des personnages et des coopérations aux nuances significatives de ceux-ci pour réaliser des programmes, m'a aidée à penser la part de l'homme dans l'interprétation des choses, dans l'agir engagé comme dans les passions éprouvées. Ont pris alors du relief les modalités fines, à l'assemblage souvent complexe, de la relation d'un sujet à ses autres semblables, ou étrangers, devant Dieu, et jusque dans les négociations de soi avec soi, de même que les modulations sensibles qui dotent une vie d'un style.

Le parcours sémiotique peut se décomposer en trois moments, chacun procède des manques du précédent et pose en même temps sur celui-ci un regard d'évaluation critique qui commence à le remodeler. J'ai distingué une *sémiotique de l'action*, où le sujet est abordé par ses modalités et son faire, tant au niveau de la praxis concrète dans le monde et sur les corps qu'au niveau du savoir, à travers les épreuves de l'interprétation, de la reconnaissance. Jusqu'à cette étape de la théorie, les recherches ont eu pignon sur rue et montré leur opérativité pour l'analyse des récits; beaucoup d'exercices ont été publiés. Une deuxième phase, bien moins connue, est consacrée à la *sémiotique des passions*; elle veut prendre en charge aussi les états d'âme des sujets, les modalités de leur être, leurs émotions, ponctuelles d'abord, mais également la qualité d'un affect qui nuance un texte tout entier et se manifeste dans son rythme, par son style.

C'est entre ces deux temps, et comme en contrepoint du dépassement culturel que j'ai esquissé en donnant la parole à J.-P. Vernant, que j'ai inscrit la réflexion critique de P. Ricoeur; par la discussion, elle resserre la présentation de la méthode autour de ses enjeux, elle en note les manques, les fragilités, repère des points d'accrochage possibles avec les disciplines voisines.

Préparée par les deux autres, la troisième étape de la recherche structurale, une *sémiotique de l'énonciation*, correspond à un chantier depuis longtemps ouvert mais qui donne du fil à retordre à un défrichage systématique, résiste par conséquent à

une reprise construite. A cause de son aspect parcellaire, de ses propositions en débat, je l'ai introduite finalement dans ma partie pratique. L'effet de correspondance ainsi produit peut être signifiant. A l'insertion d'un exercice pratique en tête de la théorie répond en fin d'analyse concrète une ouverture théorique: ce double déplacement montre en clair que seul un va-et-vient constant entre réflexion théorique et analyses de terrain permet d'avancer.

L'énonciation, instance de production de l'énoncé, gère par sélection et agencement les multiples figures du monde devenues figures de discours, selon un ordre qui en fait un discours aspectualisé, une écriture en perspective. Elle comprend aussi son sujet; l'énonciataire - lecteur - en est le pôle destinataire, du côté non de l'émission, de la persuasion, mais de la réception, de l'interprétation. La stratégie énonciative lui construit une position d'observation, lui destine un savoir; sa proximité variable avec les acteurs de l'énoncé peut le doter, par contamination, de rôles pragmatiques ou sémantiques et d'affects passionnels.

Ainsi, au bout du parcours, le sujet est analysé à la fois comme sujet du faire, institué pour agir, inscrit dans un système de valeurs - c'est la dimension qui peut ouvrir à une éthique -, comme sujet du savoir et/ou du croire - ici se fraie le chemin d'une conviction et dans le domaine religieux d'une confession de foi -, enfin comme un sujet ému - faut-il parler d'une esthétique?, d'une poétique? Le sujet d'énonciation est alors désigné par la combinaison originale à chaque texte de ces différents aspects-là.

Le projet peut paraître prométhéen. Le travailler au service de la compréhension de l'évangile de Marc ramène singulièrement à une pauvreté, provoque en cascade un dépouillement. Si le sujet du faire y est celui qui s'endort et qui fuit, le sujet du savoir un démoniaque, le sujet du croire des inconnus en impromptu, le sujet ému un corps aux yeux stupéfaits, aux lèvres muettes, à l'angoisse tapie, et, en finale, un lecteur lâché par le récit: quelle image! Je l'ai nommé du trait de son plus fugitif personnage, "jeune homme nu". Il m'a menée devant la question que je pose à nu: quel peut être le Dieu de cet homme-là?

c) Les fragments

J'ai toujours été séduite par l'écriture en fragments de R. Barthes. Par son écriture en soi d'abord, en son jeu de pudeur et de plaisir[8], et puis par une forme qui prétend loger les brisures et les

8 R. BARTHES, *La chambre claire. Note sur la photographie* (Cahiers du cinéma), Paris, Gallimard, Seuil , 1980, est pour moi un des plus beaux livres, par son ton qui atteint la justesse, son émotion, sa pudeur.

blancs d'un sujet, d'une critique, d'une analyse, d'un texte. L'évangile de Marc me touche et m'interroge aussi par là: ensemble de morceaux ramassés par je ne sais quelle étrange main. J'y vois moins d'ailleurs l'inscription de vides, de marges blanches dans le récit lui-même que l'interruption qui casse la course mais pour la relancer aussitôt, juste à côté ou bien franchement ailleurs, en un rythme haletant.

Je me permets de reprendre librement quelques expressions de R. Barthes, empruntées à son fragment sur "le cercle des fragments" dans l'autobiographie à la troisième personne où, avec cette distance intercalée, il parle comme un personnage de roman[9]. C'est pour ouvrir l'espace de résonance avec l'évangile de Marc, dont je cherche à comprendre le jeu du sens, la quête du sens plutôt, d'une vérité comme capacité à innover, en soumettant le récit à l'épreuve de son souffle.

L'écriture en fragments privilégie l'asyndète et l'anacoluthe comme figures de style, figures de l'interruption et du court-circuit; elle dispose le texte par parataxe, comme un jeu de bouts rimés. Elle procède ainsi par addition et non par esquisse, ne vise pas une composition mais répond au goût du préalable, du premier, du détail, elle aime à trouver des débuts et tend à multiplier ce plaisir, craint les fins, le risque des clausules rhétoriques, de ne savoir résister au dernier mot. Elle choisit la méthode de l'ouverture abrupte, séparée, rompue, elle part de quelque chose dont le germe vient partout, non comme une pensée mais comme une frappe, non comme une sagesse ou une vérité mais comme une musique, non comme un développement mais comme une haute condensation, un ton, un timbre. Une suite de fragments n'est pourtant pas sans organisation aucune, le fragment est comme l'idée musicale d'un cycle, où chaque pièce se suffit et cependant n'est jamais que l'interstice de ses voisines. Pour R. Barthes, c'est peut-être Schumann qui a le mieux compris et pratiqué l'esthétique du fragment qu'il appelle *intermezzo,* mais des *Pièces brèves* de Webern, il conclut: "quelle souveraineté il met à *tourner court!*"[10]

Quelle souveraineté l'évangile de Marc met à tourner court!

Du coup, si cette transposition est possible, la question devient incisive: quelle peut être la forme de commentaire d'une oeuvre qui tend à rompre son continu et à briser le savoir?

Pendant plusieurs années, je me suis battue pour tenter de cerner les lieux où je pourrais percer le secret de ce récit: j'ai

9 *roland BARTHES par roland barthes* (Ecrivains de toujours), Paris, Seuil, 1975, p. 96-99.

10 *Ibid.*, p. 98.

cherché à saisir sa cohérence sur le plan narratif d'abord, très vite abandonné au niveau du récit global, puis sur le plan sémantique, à travers un système de valeurs profondes sous-jacent aux multiples représentions figuratives des micro-récits, enfin, de façon à la fois plus plus marquée et plus englobante, au niveau énonciatif, autour de la question de l'énonciataire construit par le texte.

Est-ce sagesse que d'assumer aujourd'hui la restriction de ma lecture à trois entrées singulières? Je découpe ainsi trois fragments, séparés dans la trame narrative, sans viser l'exhaustivité sur aucun plan, pas même par l'appartenance commune à un genre littéraire, par exemple. Mais ces fragments ne sont pas des unités minimales, ce sont plutôt des paquets de fragments entre les éléments desquels je peux commencer à repérer ou à opérer le fin travail de tissage, brin à brin. Commencer, car la densité des échos internes à l'évangile, démultipliée par son ouverture métaphorique, signale une richesse sans doute infinie, qui déborde la ligne narrative et emporte le récit bien ailleurs que vers son référent premier.

Le premier morceau que j'ai choisi, engagé par mon exercice pratique en préambule, articule par des traversées de la mer les espaces narratifs d'une rive et de l'autre bord, ainsi que l'entre-deux (4,35-6,6). Le deuxième, selon la verticalité, fait jouer les rapports divers du sommet et du pied de la montagne (9,2-29). Le troisième (16,1-8), du dedans du tombeau vide, explore les renvois que la fuite, le silence, la peur des femmes appellent, l'avant de la croix et l'après du rendez-vous en Galilée qui est aussi l'avant du récit, puisque lieu où il a commencé de raconter son commencement de la bonne nouvelle. La conclusion retraversera ces lectures, en un condensé que permet la parabole 12 (1-12), par l'histoire du Seigneur de la vigne: un père qui revient de loin.

C) La lecture comme procès: entre art et validation

Je laisse de nouveau ici, pour couvrir mon intention et ma pratique, la parole à P. Ricoeur[11]. Encore une fois, non pour avoir préalablement décidé de m'inscrire dans sa ligne mais parce qu'après coup je trouve dans sa réflexion et ses mots pour la dire une expression qui assure mon expérience en l'assortissant d'un regard à distance. Passer par la définition d'autrui me permet de reconnaître avec étonnement: "c'est bien cela, même si je ne le

11 P. RICOEUR, *Du texte à l'action,* p. 199-205.

savais pas", et du coup de choisir d'y insister. Car la maladresse des gestes encore trop peu libérés de l'attention à l'outil, captés par les résistances tant de l'objet que du sujet, ne donne pas l'aisance nécessaire pour en rendre compte.

La présentation rapide de mon parcours méthodologique s'est glissée presque subrepticement sous le titre du plaisir du lecteur. J'assume ce déplacement. Il me permet d'aller ici plus au coeur de la question; deux termes de P. Ricoeur et leur relation me suffisent amplement à indiquer le statut que l'analyse-lecture prend à mes yeux: un procès comprenant conjecture et validation, créativité donc alliée à une mise à l'épreuve, autrement dit art et science.

Si on comprend mieux le *quoi* d'une oeuvre quand on peut expliquer *pourquoi* elle fait sens, en raison de quoi, si la signification objective, l'intentionalité de l'oeuvre, est autre chose que l'intention subjective d'un homme historique, son auteur, l'analyse-lecture doit être une construction. La construction peut être menée de multiples façons, elle prend la forme d'un procès. Elle réclame un art de la conjecture puis une critique, une invention (où trouver et imaginer se fécondent mutuellement), puis une mise à l'épreuve pour validation[12]. Il n'y a pas de règles pour faire de bonnes conjectures mais des méthodes pour valider les conjectures.

a) La conjecture

Un texte, dans son mouvement de signification, exige d'être construit parce qu'il n'est pas une suite de phrases sur un même plan. Il se présente comme une totalité hiérarchisée. Expliquer un récit, c'est saisir un enchevêtrement et lui donner la forme d'une architecture, c'est reconnaître des procès d'actions et de passions emboîtés, une structure fuguée. Cela nécessite de segmenter la continuité de la narration puis d'établir les différents niveaux d'intégration des parties dans le tout. La relation entre le tout et les parties réclame un *jugement* de type spécifique; il n'y a pas d'évidence, pas de nécessité à ce qui est important, essentiel, à ce qui fait découvrir le relief d'un texte. Le jugement d'importance est de l'ordre de la conjecture. La reconstruction du texte en tant que tout hiérarchisé a d'ailleurs un caractère circulaire: on construit le

12 A ce titre, le petit livre de M. BALMARY, *L'homme aux statues. Freud et la face cachée du père*, Paris, LGF (Biblio Essais), 1994, me paraît une illustration exemplaire, en même temps que distrayante, de ce que peut être une investigation exégétique, comme une enquête policière: exploration archéologique sous un édifice "bétonné" - qui nécessite du courage, pour faire face aux "pères" de l'interprétation, et de l'imagination, pour poser des questions nouvelles; collecte d'indices, aussi divers soient-ils, avec une attention aux détails incongrus non à résorber mais à interroger dans leur incongruité; élaboration d'une hypothèse provisoire par recoupement de ces indices, sur un terrain où ils puissent être convoqués ensemble; enfin épreuve de validation, pour décider non du vrai et du faux, mais de la pertinence de l'hypothèse à augmenter la lisibilité de l'objet étudié.

tout en construisant les détails mais c'est en présupposant une sorte de tout qu'on reconnaît les parties.

Si un texte est un tout, c'est un tout singulier. L'individuation d'un texte unique est, elle aussi, de l'ordre de la conjecture. La conjecture sur la construction de la signification permet de refermer progressivement les classes, les genres auxquels il appartient pour découvrir son architecture spécifique. Ou pour le dire autrement, un texte a un relief, il peut être approché de différents côtés, la perspective selon laquelle le percevoir est, elle aussi, de l'ordre de la conjecture - une même phrase en effet peut être rattachée de façon diverse à telle ou telle unité de sens considérée comme la pierre d'angle de la signification.

L'intentionalité signifiante de l'oeuvre est donc autre chose que la somme des significations des phrases individuelles. La plurivocité des textes ne tient pas à la polysémie des mots individuels, ou à l'ambiguïté des phrases, mais à la pluralité des constructions possibles.

Pour P. Ricoeur, le modèle structural peut être pris comme un paradigme de l'explication. Les analyses de C. Lévi-Strauss en anthropologie expliquent le mythe par un système de corrélations entre des unités constitutives, comme une algèbre, une architecture, une partition musicale. Pour P. Ricoeur, même ce formalisme, le jeu relativement abstrait entre des oppositions et des combinaisons, ne tue ni la signification ni la référence, parce que les oppositions entre lesquelles le mythe vise à opérer une médiation portent un sémantisme vif, touchent à la naissance et la mort, à la sexualité, l'aveuglement et la lucidité, l'angoisse sur l'origine et la vérité. L'analyse structurale a pour fonction de conduire d'une sémantique de surface, celle de l'histoire racontée, à une sémantique de profondeur, celle des situations limites qui constituent l'ultime référent du mythe, l'origine et la mort. Elle ne correspond pas forcément à ce que l'auteur a voulu dire mais à ce sur quoi porte son texte. Pour P. Ricoeur, elle n'est pas quelque chose de caché derrière le texte mais d'exposé devant lui: ce qui vise un monde possible.

b) La validation

Dans un second temps, il s'agit de mettre les conjectures à l'épreuve. La validation, plutôt que vérification, s'approche d'une logique de probabilité. Soutenir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre n'est pas démontrer qu'une conclusion est vraie. Cela relève d'une discipline argumentative, d'une méthode de

convergence d'indices et réclame un équilibre entre un génie de la conjecture et une science de la validation.

Le rôle de la falsification peut être tenu par les interprétations rivales. Une interprétation doit être non seulement probable mais plus probable qu'une autre. D'un côté, toutes les interprétations ne sont pas équivalentes, de l'autre le champ des constructions possibles est limité: il faut donc évoluer entre les deux bornes du dogmatisme et du scepticisme.

Les procédures de validation prennent un caractère polémique, elles s'inscrivent dans un conflit des interprétations. Toute interprétation peut être contestée, contre toute interprétation on peut faire appel. Dans les sciences du langage, à la différence du tribunal, il n'y a pas de dernier mot, dit P. Ricoeur, "ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence."[13]

L'essentiel de mon effort exégétique a porté sur une conjecture partielle pour la signification de l'évangile de Marc, en trois constructions fragmentaires. Le va-et-vient a fonctionné d'abondance dans le travail de découverte, entre l'effort d'invention et les procédures plus scientifiques de validation méthodologique. Ces deux temps n'ont cessé de se renvoyer l'un à l'autre, de s'enrichir dans l'échange, par complexification d'abord puis simplification en finale, même si la démarche d'exposition gomme la plupart des marques de ce lent et laborieux processus. Les textes bibliques sont vraiment des oeuvres, leurs auteurs, individus ou écoles, vraiment des écrivains, leur écriture, un travail poétique, j'en suis convaincue, aussi bien d'ailleurs pour les épîtres que pour les narrations évangéliques. Cela appelle pour moi en retour un travail d'écriture dans la lecture, qui pourrait tenir du respect.

Mais il y a un manque que je reconnais, c'est celui de la discussion des hypothèses d'interprétation avec d'autres propositions exégétiques. Ma construction n'aurait pas été possible sans un bon fonds de lectures - mais elle ne se bâtit pas en débat pas à pas avec elles. A ce niveau de sédimentation du savoir que constituent des références intégrées, s'ajoute le relief que lui ont apporté dix années d'enseignement du Nouveau Testament, où je suis redevable avant tout aux premiers travaux des étudiants, si porteurs d'intuition, parce que pas encore canalisés dans les questionnements d'écoles, si suggestifs, comme des points de départ, parce que pas encore élaborés. De plus, par la méthodologie sur laquelle elle s'appuie, ma recherche a pris un chemin encore mal

13 P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 205.

débroussaillé plutôt qu'une avenue où les rencontres auraient été plus nombreuses. J'ai choisi d'éviter les recoupements faciles et surtout de ne pas faire comme s'il n'y avait pas un réel problème théorique à mettre en dialogue des voix qui parlent d'ailleurs, à se croiser des regards qui visent autre chose. Cela me paraît l'objet d'une recherche en soi, urgente même, à laquelle ne rendrait pas justice une complémentarité improvisée, qui pourrait certes rassurer mais ne serait qu'illusion d'exhaustivité. Un débat ne saurait prétendre à l'honnêteté et à la signification s'il n'est pas, lui aussi, élaboré comme architecture.

Mon chemin d'analyse et d'interprétation a donc été assez solitaire mais ses percées ont pu être mises à l'épreuve dans l'espace construit par beaucoup de dialogues. Je leur en suis très reconnaissante.

PREMIERE PARTIE

Relecture d'un parcours sémiotique

CHAPITRE I

Exercice pratique en préambule: L'homme qui sort des tombeaux (Marc 5,1-20)

J'aimerais ouvrir l'approche de ma question théorique, l'analyse sémiotique des textes, avec ses ramifications propres et les greffes qui l'ont fait évoluer, par un exercice pratique: un geste inaugural qui la situe d'emblée au service du texte. La lecture prendrait la forme d'un voyage accompagné, où le plaisir né du récit lui-même, en travail, devrait soutenir ensuite l'effort d'abstraction requis et assurer à la réflexion méthodologique, à l'élaboration des outils et à leur appréciation critique, un espace de renvoi possible, une illustration.

Je choisis un épisode coloré, Marc 5,1-20, que l'observation peut provisoirement isoler comme un îlot narratif entre deux traversées de la mer en barque, l'une dramatisée en 4,35-41, l'autre

évoquée comme déjà réalisée en 5,21[1]. L'exubérance de sa mise en scène, la représentation très figurative d'une narration de type folklorique, peut-être même burlesque[2], permettra de commencer à structurer le monde du récit de Marc, à partir d'une image singulière; mais ses possibilités de faire sens ne seront pas épuisées par l'analyse tant qu'elles n'auront pas été replacées dans le réseau des corrélations multiples qui font de l'évangile tout entier un tissu au grain rugueux mais dont la simplicité cache à peine la capacité, sans doute inépuisable, de ses brins à composer et recomposer des dessins. Avec son impact visuel, sa force d'évocation, le récit d'une première incursion de Jésus sur l'autre rive promet une prise sur des contenus fondamentaux: là en effet, rien qu'à sa venue et à sa vue, un vivant sort des tombeaux!

Si l'on cherche à prendre d'emblée la mesure de la transformation qu'opère ce récit, en termes de pertes et d'acquisitions de valeurs pour des sujets-destinataires, un regard très global enregistre comme perte pour l'homme l'esprit impur, pour le pays le troupeau de porcs, et comme gain, pour l'homme la responsabilité d'une mission, pour le pays un message. Une transformation est l'élément constitutif de toute narrativité, articulée logiquement à deux situations: celle qu'elle pose, en finale, et celle, initiale, aux contenus souvent inversés, qu'elle présuppose et modifie; les situations, ou états, peuvent être décrits comme des relations de manque ou de possession d'objets par des sujets. On saisit par là que ce récit imbrique plusieurs narrations:

---

1 Dès 1971, ce récit s'est prêté à l'exposé d'une analyse structurale dans le monde exégétique. Cf. J. STAROBINSKI, "Le démoniaque de Gérasa. Analyse littéraire de Marc 5,1-5" in: R. BARTHES, F. BOVON *et alii, Analyse structurale et exégèse biblique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1971, p. 63-94. L'étude y est juxtaposée à une autre, plus classique, de F.-J. Leenhardt. J. Starobinski a d'abord mis en évidence la forme du récit évangélique, dont la personne du narrateur s'absente, sans même s'attribuer le rôle de témoin, et qui ne parle que pour faire parler, pour faire intervenir des paroles référées, dont l'origine est fortement marquée, les Ecritures ou la personne de Jésus en "je". Ce type de texte peut se définir par la juxtaposition d'un système narratif simple, celui de la chronique, et d'une attitude kérygmatique où s'annonce une venue décisive; en effet, sans lacune explicite dans sa façon de rapporter des événements, comme tout texte mythique, ce récit se donne en plus comme remplissant un espace d'attente, travaillant à combler les vides d'un texte antécédent. Il ne mentionne pas non plus de destinataire, ne se finalise pas de façon déterminée - seul le recours à des indices épars permet de conjecturer sur la communauté destinatrice du texte -, il appelle une lecture-reconnaissance de la part de tous, universalise donc ses récepteurs. L'évangile fait porter à cet épisode particulier, avec l'acte de proclamer qu'il raconte, consécutif à l'instant miraculeux d'une guérison, comme un "emblème figuré" de sa propre origine (p. 68).

2 R. BULTMANN, dans *L'histoire de la tradition synoptique* (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921), Paris, Seuil, 1973, p. 260-261, y voit la reprise et l'application à Jésus d'un conte populaire drolatique (dit le traducteur pour "ein volkstümlicher Schwank", 1958[4], p. 225) où joue un rôle important le motif du diable dupé.

- la libération d'un homme mais aussi la transformation (peut-on induire libération?) de son environnement, avec, de l'une à l'autre, élargissement de l'acteur destinataire;

- la pratique de Jésus, mais aussi le récit de cette pratique, en particulier avec l'homme qui passe du rôle de possédé guéri à celui de sujet proclamateur; entre ces deux programmes jouent non seulement une hiérarchie de niveaux mais aussi une distinction de mode de réalisation: pragmatique (faire sur le monde, les corps en particulier) pour le premier, cognitif (faire savoir) pour le second;

- enfin deux programmes qui contribuent à souligner en creux, par contraste, les valeurs que le texte sélectionne pour en raconter la réalisation; on peut les nommer anti-programmes, ils appartiennent à l'espace contraire dans l'axiologie du récit. L'un reste virtuel, stoppé au niveau du désir, du vouloir contrarié: être avec Jésus; l'autre s'est avéré impossible, avec le pouvoir supplanté jusqu'à l'élimination de tout sujet compétent: maîtriser avec des chaînes[3]. Ils conduisent ensemble, en évoquant deux formes de liens dévalorisés par le récit (chaînes rompues et "cordon" à couper) à chercher quels rapports aux autres et à soi-même ce texte privilégie.

Ainsi la structure du récit se complexifie, par l'élargissement du destinataire concerné, par le dédoublement des niveaux où s'opèrent les transformations, par une relation polémique entre les programmes en jeu.

Parce qu'il ponctue son déroulement de plusieurs descriptions du personnage singulier de cet épisode, le récit facilite l'entrée dans l'univers articulé de son sens; celui-ci en effet, selon la théorie sémiotique, peut être considéré comme une nébuleuse saisissable seulement à travers des effets qu'il s'agit d'organiser en signification. Les dénominations de l'acteur présent tout au long du récit, sont assez pauvres en contenu; Marc le désigne comme un ἄνθρωπος (humain, v.2) quand il entre dans le récit sortant des tombeaux[4], puis il le nomme de ce qui l'affecte, δαιμονιζόμενος, possédé, encore au présent duratif même après l'expulsion (v.15.16) comme si le récit le regardait à travers ceux qui l'examinent et

---

3 Le schéma élémentaire d'une transformation comprend les modalités qui en assurent la décision, la possibilité et l'évaluation; il se présente comme un syntagme narratif qui articule le *contrat* (devoir et vouloir faire), la *compétence* (pouvoir et/ou savoir faire), la *performance* (le faire lui-même), enfin la *sanction* (savoir sur le faire). Des rôles se mettent ainsi en place de même que des règles de leur organisation: une grammaire du récit, qui permet de produire et de lire des textes sensés et communicables. Cf. *infra*, p. 53ss.

4 Peut-on entendre, derrière la singularité même de l'individu en question, l'humain en général? Et du coup retenir comme signifiant l'écart par rapport au κύριος (Seigneur, v.19), écart traversé lorsque celui-ci fait miséricorde à l'homme? En précisant ἀνήρ, masculin, Luc (8,27) quitte cet axe sémantique fondamental.

leur résistance à intégrer la nouveauté, même quand elle leur est racontée; enfin à l'aoriste, ὁ δαιμονισθείς (l'ex-démoniaque, v.18), pour marquer le passé révolu au moment où l'homme risque un vouloir. Par contre, la représentation des états par lesquels il passe est haute en figures; elle enregistre en surface les transformations narratives et ouvre au monde sémantique du récit dont on peut, par là, progressivement cerner l'enjeu profond.

I - LA SAGESSE

Trois figures se laissent aisément saisir, trois participes qui manifestent l'état de l'homme après la performance principale où Jésus affronte le démon (v.15): assis (καθήμενον), vêtu (ἱματισμένον), sensé (σωφρονοῦντα). Par la posture du corps, le vêtement, la santé de tout l'être, sagesse du corps et de l'esprit, elles qualifient une attitude de la personne qui est aussi aptitude à entrer en relation[5]. Mais ces figures ne sont pas significatives en elles-mêmes seulement; les traits que ce récit sélectionne dans leur réserve sémantique s'évaluent par différence à l'intérieur des parcours figuratifs dans lesquels elles s'inscrivent. Le récit, en effet, ne se clôt pas sur ce bon sens retrouvé, il bouscule l'homme plus loin, en fait le porteur d'un sens à communiquer. Il ne se contente pas de vêtir celui qui est nu, il l'investit d'une responsabilité.

Si, pour tester l'impact de ces figures, on ouvre une fenêtre sur l'ensemble du récit de Marc, c'est bien plutôt un homme debout que l'évangile semble construire à travers les personnages que l'on aperçoit en enfilade, transformés au passage de Jésus, de la belle-mère de Pierre alitée dans sa fièvre (1,31) à l'aveugle Bartimée, mendiant au bord du chemin (10,49-50). La position assise est contestée, celle des scribes choqués et figés au milieu du récit où un paralysé fait bouger l'espace et les relations (2,6), celle des disciples qui cèdent au fantasme de siéger dans la gloire quand leur maître affronte la réalité et marche vers son risque (10,37). Un homme non seulement debout mais aussi défait de ce qui l'habille, si l'on pense à Bartimée dont le bond en avant se double du rejet du

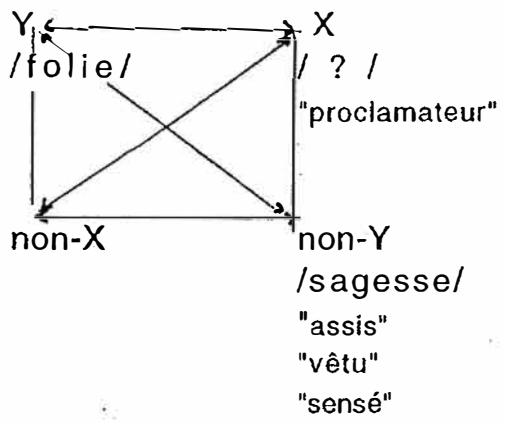
5 Luc accentue ce trait en précisant que l'homme assis est "aux pieds de Jésus", c'est-à-dire en relation de disciple à maître (8,35).

manteau, ou à la figure fugitive du jeune homme nu qui tentait de suivre Jésus au moment de l'arrestation (14,52). A l'opposé certes, le jeune homme du tombeau ouvert est bien assis et vêtu de blanc (16,5) mais il l'est dans l'espace de la mort; cette arrivée, victoire sur la mort, n'intronise pas dans un royaume céleste, le messager divin invite à un nouveau départ, à chercher le règne sur les chemins de l'histoire: le crucifié s'est levé, il n'est pas ici, il vous précède en Galilée, dit-il aux femmes bouleversées. Quel est du coup le statut du possédé assagi? Un regard sensible à des séries devrait suggérer la question: est-ce un homme de sagesse que construit le récit, ou à quelle audace du message, à travers son personnage, prépare-t-il son lecteur?

Du côté de Gérasa, le bon sens de l'homme semble un état de passage: dans la chronologie des événements racontés, il figure la fin de la folie plutôt qu'il ne représente la finalité de la transformation, l'état dernier visé par le récit; dans la logique du système de signification, il marque, par la négation des valeurs antérieures, la possibilité d'en affirmer de nouvelles, opposées.

D'un point de vue narratif en effet, la sanction que l'homme fait en finale de la performance de Jésus prend la forme d'un contrat et ouvre à un nouveau programme. Il reconnaît en Jésus quelqu'un à ne plus quitter, il exprime son vouloir embarquer avec lui. Mais, comme s'il se qualifiait ainsi pour un projet encore plus exigeant, Jésus le lui refuse et l'engage à assumer cette proximité à distance: qu'il porte chez les siens témoignage au Seigneur. L'homme part alors proclamer Jésus.

C'est tout un programme narratif qui est condensé dans cet ordre et sa réalisation, dont les valeurs sous-jacentes s'opposent à celles de la folie initiale. Une représentation à quatre termes peut aider à situer les contrastes[6]:



6 Cette représentation spatiale présuppose une conception de la structure élémentaire de la signification comme ensemble de deux termes (ici Y et X) et de leurs relations. Le carré sémiotique en est un modèle de simulation. Cf. *infra*, p. 60.

II - LA FOLIE

Le récit de la folie est précédé de la mention de l'arrivée de Jésus au-delà de la mer, qu'il a apaisée, et inséré entre deux indications du mouvement orienté que cette venue (v.2) et sa vue (v.6) déclenchent dans le comportement jusque-là désorienté de l'homme; il semble d'emblée un passé dépassé. L'immédiateté (εὐθύς, aussitôt, v.2) et la rapidité (ἔδραμεν, il courut, v.6) du déplacement marquent une rupture nette dans la durée que l'échec de toute tentative de maîtrise rendait définitive. A la sortie du bateau répond la sortie des tombeaux, sans que le texte n'explicite ni le pourquoi ni le comment (ni le vouloir ni le pouvoir), ne soulignant que plus fort ainsi le faire lui-même, qui s'impose. Du coup le récit laisse espérer la sortie de la seconde emprise, car l'homme non seulement habite dans les tombeaux (ἐν τοῖς μνήμασιν, v.3), mais il est pris dans un esprit impur (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, v.2).

Le texte prépare un fond contrasté à la performance de Jésus en soulignant la totale incompétence à lier l'homme par une triple négation, du sujet, du temps, du moyen (οὐδείς, personne, οὐκέτι, ne plus, οὐδὲ ἁλύσει, pas même avec une chaîne, v.3). L'absence de tout sujet compétent est répétée plus loin, et du coup soulignée, avec une nuance supplémentaire qui connote la force inhumaine, bestiale, à dompter (οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι, v.3, οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι, v.4). Elle forme ainsi inclusion autour des trois verbes au parfait qui insistent sur la tentative répétée et qui se veut définitive, de lier (δεδέσθαι) mais dont l'échec est radicalisé par le mouvement complémentaire (δια- et συν-) des liens qui sautent et sont comprimés (διεσπάσθαι, συντετρῖφθαι). Le mot chaîne est lui-même répété trois fois et souligne l'effet de chiasme, enfermement dans une situation sans issue, par son couplage avec entraves (πέδαις καὶ ἁλύσεσιν, τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς πέδας).

Ainsi d'emblée le récit esquisse un double contraste, entre la violence animale et l'impuissance de la société, entre l'inefficacité des chaînes et l'autorité de la présence puis de la parole de Jésus.

Mais l'ordre des événements racontés est bouleversé par le temps de la narration; le récit ne suit pas la linéarité d'une vie d'homme. Ce qui est premier, c'est la libération, elle fait brèche dès que Jésus touche terre. L'état de détresse n'est évoqué qu'ensuite, comme s'il était placé d'emblée sous le regard de Jésus. Son

autorité souveraine est alors appuyée par le récit de l'échec total de maîtrise, qui invalide au passage le mode d'intervention, comme si vouloir enchaîner ne pouvait que provoquer un déchaînement encore plus grand, et qui modalise la folie comme insurmontable. Ce que rend possible celui qui vient, c'est l'impossible. Un aussitôt, une sortie, un mouvement de rencontre (v.2) ont anticipé la fin de la possession avant même que l'acteur sujet ne soit introduit et sa folie décrite en termes opposés à ce comportement imprévisible, comme rapport aliéné au temps, à l'espace, aux autres et à soi-même (v.2-5).

En effet, l'aussitôt, avec sa ponctualité saillante, amorce la victoire sur la durée dans l'indistinct, sur la confusion qui ne cesse du jour et de la nuit. La sortie des tombeaux commence à poser la distance minimale entre mort et vivant sans laquelle c'est le règne de la confusion la plus radicale, le retour au chaos et, selon le code religieux juif, l'impureté. Le déplacement à la rencontre de Jésus, orienté vers un autre, brise le cercle de la violence retournée contre soi, l'automutilation, et laisse espérer que les cris aussi le cèderont à une parole socialisée. On peut l'écrire en opposition de figures[7]:

διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας	*vs*	εὐθύς
ἐν τοῖς μνήμασιν	*vs*	ἐκ τῶν μνημείων
κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις	*vs*	ὑπήντησεν αὐτῷ

Après la description de la force sauvage du possédé, son habitat dans les tombeaux (qu'il occupe, κατοίκησις, v.3) se redouble de la figure de la montagne (ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν, v.5). Le texte prépare ainsi le rôle du troupeau du porcs qui y paissent (v.11); il inscrit du coup l'homme du côté de l'animal et de plus inverse, pour dépeindre l'autre rive, la valeur traditionnelle de la montagne qui est, chez Marc aussi (cf. 3,13; 6,46; 9,2; 14,26 en particulier), lieu de la rencontre avec Dieu, lieu de la prière, d'une parole privilégiée. Le récit ici la jumelle au cimetière et la couvre de porcs; il corrompt le sens du relationnel et du sacré en sauvage et impur. Il trace ainsi une triple zone d'impureté autour du possédé: avec l'esprit qui l'englobe, avec son habitat - les tombeaux -, avec leur environnement - les montagnes

7 *vs* (versus) sert en sémiotique de signe "d'opposition".

où paissent des porcs[8].

Mais les tombeaux et les montagnes font sens encore par leur opposition aux autres lieux, doubles aussi, du récit - ville et campagnes (v.14), dans ta maison et chez les tiens (v.19). En dégageant quelques-uns des sèmes, unités minimales de signification, actualisés dans les figures par le réseau relationnel spécifique à ce récit, on peut mettre en évidence l'opposition du *mortel* et du *sauvage* par rapport au *social* et au *cultivé,* à l'*humain* et au *relationnel.* Le pluriel des tombeaux et des montagnes marque aussi l'*indéfini* opposé à l'appartenance *spécifique* à une ville et à une maisonnée. Enfin, sur le plan spatial, il faut ajouter l'*extériorité* pour les tombeaux et la *verticalité* pour les montagnes qui figurent le haut tandis que la mer occupera le pôle du bas. Car la montagne revient dans le récit sous la figure de la falaise (κατὰ τοῦ κρημνοῦ, v.13b) qui en durcit les traits, *abrupt,* pure verticalité, intenable, point de chute d'où le troupeau dévale à sa perte et qui s'oppose ainsi à l'horizontalité de la traversée de la mer que Jésus entreprend et à l'étendue *élargie* de la Décapole où se diffuse le message. Les pierres avec lesquelles l'homme se mutile (λίθοις, v.5) relèvent, comme métonymie de la falaise et des tombeaux, du même univers de sens et accentuent le *stérile,* le *dur* dont la miséricorde de Dieu, comme *tendresse* (v.19), peut être alors le contraire. Les langages du possédé en effet, cris, expression infra-humaine qui ne permet pas d'accéder à l'échange verbal avec autrui, et coups, brutalité *intravertie,* évoqués tous deux aussi par la composante phonique de la phrase (grinçante, coupante, pourrait-on dire, κρζ κ κτ κπτ θ), trouvent en fin de récit des contraires vivement marqués qui permettent de saisir la distance parcourue: les cris qui ne cessaient sont devenus kérygme qui commence[9], l'autodestruction un sens de la guérison *extraverti* - sens reçu, engagé, adressé comme récit à d'autres du bienfait de Jésus pour soi.

---

8 On pourrait éventuellement ajouter à ces figures de l'impureté la connotation que comprend le type de mort des cochons dans la mer (ἐπνίγοντο, v.13). C'est C. PERROT qui dans son analyse d'Actes 15 fait allusion, pour la viande étouffée, à ce récit. Cf. "Les décisions de l'assemblée de Jérusalem", *RSR* 69, 1981, note 13, p. 207. Il suggère une lecture possible de ce récit comme manifestation d'une pratique chrétienne des milieux judéo-chrétiens hellénisés auxquels les quatre décrets de l'assemblée de Jérusalem ont contribué à assurer un statut identitaire spécifique, preuve en soi que le possédé, pourtant guéri par Jésus, n'est pas intégré dans son groupe.

9 ἤρξατο κηρύσσειν (v.20). J'y reviendrai largement, mais je ne puis entendre ces a[rcomai qui aspectualisent des actions, malgré une banalisation possible de leur usage, sans faire référence à l'ἀρχή, le commencement par lequel s'ouvre le récit de Marc: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου. La corrélation fait penser à l'homme de Gérasa comme à une figure énoncée de l'énonciation elle-même.

Les traits sémantiques pertinents pour manifester la folie dans ce récit peuvent donc se dégager par l'observation de tout un jeu d'écarts, dans un système de relations avec les autres états du même personnage. On pourrait d'ailleurs étendre le travail des différences à l'évangile tout entier, pour confronter la figure construite ici avec celles d'autres unités narratives, ou même d'autres évangiles que, dans un regard synchronique, on peut envisager alors comme variantes, générées à partir d'une même matrice et dont le système d'ailleurs n'est pas clos.

Par une porte que je n'ai fait ici qu'entrouvrir sur les connexions sémantiques qui s'opèrent entre les figures d'un récit, c'est un contraste qui frappe, entre la simplicité d'une cohérence profonde - celle qu'assure une redondance de traits sémantiques - et l'extrême richesse des corrélations de détail qui font du sens, à la surface, quelque chose de très finement articulé, comme une résille. Il faudrait essayer de tenir ensemble ces deux bouts du parcours génératif[10] de la signification, pour les observer et les décrire, dans une tension telle que des possibilités de passage se tracent d'un niveau à l'autre sans que se gomment pour autant les discontinuités que comprend la mise en discours. Découvrir ici et là comment le sens se noue, sans trop réduire ni tout isoler: saisir à ses carrefours un mouvement de signifiance en pleine élaboration.

III - UN RÉCIT DE CRÉATION

Pour avancer dans le déchiffrage et permettre d'intégrer de façon cohérente d'autres éléments du récit, on peut chercher à dénommer les valeurs sous-jacentes aux figures de la manifestation discursive en s'appuyant à la fois sur des redondances de traits sémantiques (en procédant par réduction) et sur une relation de différence (en structurant les effets de sens par opposition). L'*inhumain* et l'*asocial* figurés par ce monde de pierres, de porcs et de cris (comme on l'a analysé, en retenant les sèmes, unités élémentaires de signification, mortel, impur, extérieur, abrupt, sauvage, dur, intraverti, etc) se caractérisent par l'*exclusion* sur la base du contraste avec la réintégration dans l'univers de la parole adressée que permet la guérison, mais surtout

10 Cf. *infra*, p. 64.

par la *confusion,* au niveau temporel, du jour et de la nuit, au niveau spatial, des tombeaux et des montagnes, qui est confusion du vivant dans l'espace de la mort. On peut se demander alors si la troisième catégorie qui sert à dire un monde, celle des acteurs à côté du temps et de l'espace, n'offre pas elle aussi des figures de la confusion. Sous ce regard, apparaît du coup comme fortement signifiante, et pas seulement maladresse d'écriture de Marc, la confusion entre le singulier et le pluriel (et il le suppliait de ne pas les envoyer..., v.10), du "je" et de l'autre, ou des autres, que représente aussi le nom même de Légion (terme démultiplicateur, singulier collectif), si l'on ajoute à la description de l'état premier de l'homme, la confusion du sujet parlant quand il s'adresse à Jésus. Le récit montre qu'on ne peut savoir qui parle, de l'homme ou du démon, il en fait un symptôme même de la désintégration de la personnalité quand l'un est envahi par le multiple[11].

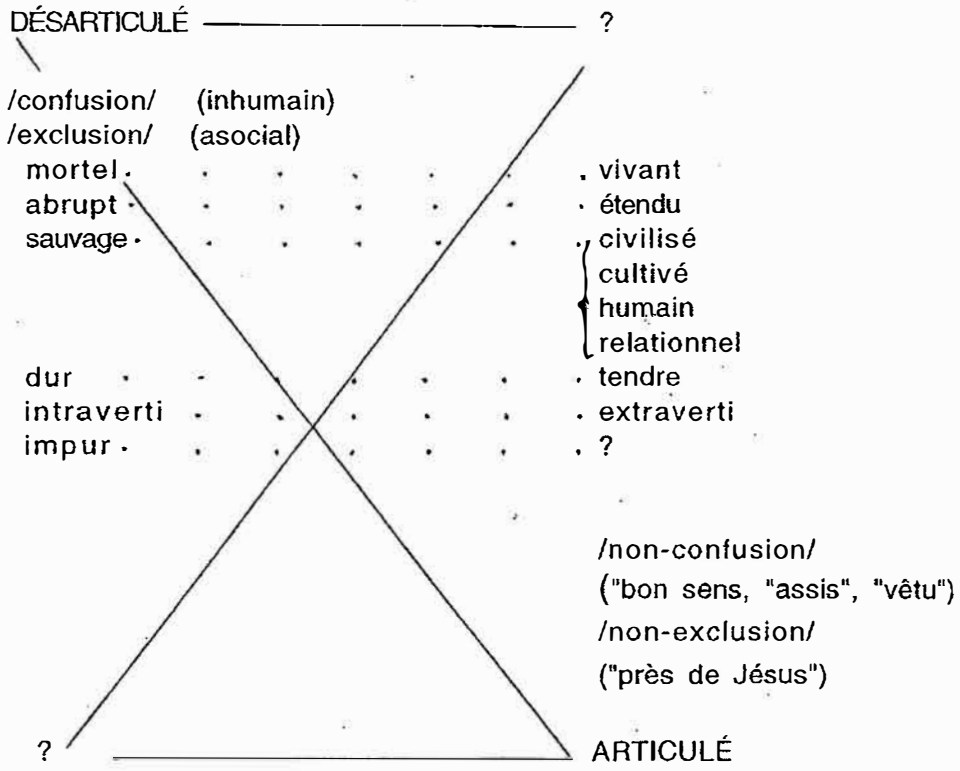
La redondance de figures de confusion ne nous invite-t-elle pas à lire alors le texte comme un récit de création, et cela d'autant plus que c'est la parole de Jésus qui tranche dans ce chaos pour faire un homme? Une création comme libération puisque le récit décrit une occupation, celle de l'esprit qui englobe l'homme mais aussi celle de l'homme qui colonise les tombeaux. Si l'isotopie militaire, politique, n'est pas déployée, le terme de Légion l'actualise clairement avec la volonté de l'envahisseur de ne pas quitter le pays. La proximité spatiale et phonique dans la phrase de λέγει et λεγιών (v.9) pourrait à la limite représenter cette perversion de la parole quand elle est infiltrée, occupée par une puissance étrangère[12]. Car dans ce chaos l'homme est bien confondu aussi avec l'animal, sans langage, sans vêtement, du côté de la

---

11 J. STAROBINSKI, art. cit., p. 72-77 surtout, montre que ce récit souligne les franchissements, jusqu'à et sur l'outre-rivage qui est un anti-rivage, où les démons sont des rebelles et où la traversée prend le double sens de vaincre et de convaincre. Son analyse est particulièrement attentive au jeu dans le texte du singulier et du pluriel. L'intervention de Jésus est singularisante, individualisante, alors que l'homme est soumis par l'esprit à un processus de pluralisation; double singulier d'abord (homme, esprit), il devient un singulier collectif, multiplicateur sous le nom de Légion, puis avec la figure du troupeau dont le complément, cochons, détermine aussitôt la pluralité. Du côté de Jésus, la souveraineté de la parole singulière, d'une extrême économie, s'oppose au démon prolixe, qui multiplie les supplications et prolifère lui-même en vain.

12 Le terme de légion en grec est d'ailleurs d'origine latine, étrangère. L'invasion de l'individu par une force d'occupation qui se multiplie marque bien la destruction du sujet parlant - entre λεγιών et λεγών, un seul iota de différence mais qui change tout! Au niveau de la paronomase encore, je ne sais si on peut faire jouer le contraste ἀγέλη / ἀπαγγέλλω (v.14.19): autant que la troupe, le troupeau colonisant pays et montagne paraît la figure opposée de la parole qui, en l'annonçant, rapporte une libération; il y a en tout cas jeu sonore avec ἀγέλη μεγάλη, appuyé par la proximité de γαλήνη μεγάλη (4,39).

montagne[13] qu'il partage avec les porcs; lui qui a fait sauter ses chaînes, paraît même plus sauvage que les animaux en troupeau, domestiqués par des gardiens, pour lesquels la montagne est nourriture pour vivre et non pierres qui mutilent. On a donc avancé dans le représentation possible:



C'est la seule présence de Jésus, dont la venue est d'abord mentionnée par le récit (v.1-2), puis vue de loin par l'homme (v.6), enfin active, agressive, efficace dans un conflit de parole (v.7-13), qui rendra la vie à cet univers désarticulé, à la fois sans communication (d'exclusion) et sans distance (de confusion). Elle recrée un homme (un être assis, vêtu, sensé) et transforme à travers lui une société qui, au lieu d'incarcérer, peut s'étonner. C'est le dernier mot du texte.

Mais le récit va mettre en débat aussi présence et parole. Car il y a parole et parole, présence et présence.

---

13 Même dans les montagnes, ἐν τοῖς ὄρεσιν, marquant l'emprise (v.5) et pas seulement πρὸς τῷ ὄρει, du côté de la montagne, comme pour le troupeau (v.11).

IV - LES AFFRONTEMENTS: LA NAISSANCE DU SUJET

Le récit s'ouvre par l'arrivée de Jésus et de ses disciples au-delà de la mer (εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης, v.1), enregistrant la traversée, l'affrontement avec la mort, comme réussite et donc comme réserve de pouvoir, surprenant pour les disciples eux-mêmes; un second εἰς (εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν) fait du passage de la frontière une entrée, dans l'espace d'un groupe social étranger où ce sera bien aussi une tempête, sous un crâne, que Jésus aura à affronter. Or au lieu de se boucler par un retour, le récit reste en suspens sur un étonnement, généralisé et qui dure (πάντες ἐθαύμαζον). Une frontière est bousculée au niveau du savoir, du croire, sans que le récit ne décide de quel côté elle fait basculer. J'aimerais garder à θαυμάζω sa position ambivalente que traduit bien l'étonnement, ou du moins garder l'ambiguïté s'étonner et/ou admirer: car admirer tirerait la secousse dans une façon de voir du côté de l'admiration, le questionnement du côté de la réponse. Avec l'étonnement quelque chose se passe au niveau du sentir, antérieur à la capacité de penser; par l'étonnement s'ouvre un nouvel espace, cognitif cette fois, pour une quête, celle du sens à chercher, que le récit se gardera de parcourir comme si son mouvement tenait moins à raconter jusqu'à la fin qu'à refaire partir: d'autres personnages dans le récit, le lecteur aussi provoqué par la suspension, l'indécision[14].

Entre le début et la fin encore, en se laissant guider par des proximités et des écarts d'expression qui informent en surface, on remarque que le récit construit une inclusion dans ce cadre ouvert: Jésus sort de la barque seul (v.2), il y remonte seul également (v.18). La première fois les disciples sont laissés sur leur question (qui donc est celui-ci pour que...? 4,41), la seconde l'homme est contrarié dans son désir d'accompagner Jésus, il est au contraire délégué pour annoncer la clémence du Seigneur et il se met à proclamer Jésus. Le texte semble suggérer ainsi une réponse à la question des disciples par l'interprétation de ce premier envoyé: Jésus est Seigneur.

Les déplacements indiquent un désir, or le vouloir qui motive la venue de Jésus sur l'autre rive n'est pas explicité dans le récit; Jésus a donné l'ordre de traverser (4,35) sans en préciser l'intention ni agir lui-même (il dort) avant que l'angoisse d'abandon

---

14 Jésus retraverse bien la mer (5,21) mais ce retour, sans histoire, au génitif absolu, est subordonné à la nouvelle séquence qu'il introduit, quand la présence du maître déclenche le rassemblement de la foule puis la venue d'un chef de la synagogue.

des disciples, qui laisse toute prise au chaos et prend à l'égard du maître le ton du reproche, ne l'oblige à se relever pour une confrontation directe avec les forces contraires. L'autorité de la parole qui ordonne le silence aux éléments déchaînés s'inscrit là comme une réserve de compétence pour la suite, elle n'est pas nouvelle (cf.1,27) mais le recours à elle est problématisé ici puisque Jésus interprète comme "pas encore de foi" (4,40) ce réveil, ou les termes de ce réveil, et qu'ainsi le texte semble prendre la forme d'une question: que serait donc la foi?

Les disciples, comme disqualifiés par leur peur puis leur crainte, n'abordent pas - ils recommenceront à traverser plus loin dans l'évangile (chp.6 et 8) - et le texte raconte du coup la vocation comme un combat singulier qui arrache à la mort, qui vient chercher non seulement au bord du rivage (1,16-20) mais jusqu'au-delà des limites du national et du religieux, en deçà du social et même de l'humain.

Chercher et trouver. Car le pouvoir de la venue de Jésus est manifesté par le mouvement qui lui correspond, immédiat, orienté vers lui et qui progressivement prend corps et construit un sujet:

- avec un regard d'abord, à distance, qui suffit à mettre en mouvement (ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν, voyant Jésus de loin, v.6); et c'est ici seulement que le récit nomme Jésus, comme s'il avait attendu ce regard pour le reconnaître;

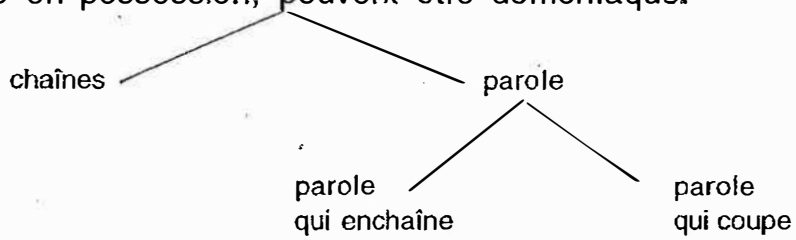
- avec un mouvement accéléré (ἔδραμεν, il courut) qui aboutit à une posture de respect (προσεκύνησεν αὐτῷ, il se prosterna devant lui, v.6);

- avec un cri enfin, qui débouche cette fois sur une parole. Le parler de voix vive (φωνῇ μεγάλῃ λέγει, v.7) est indiqué au présent comme si la parole enfin trouvée avait la force de venir jusqu'à nous. Le récit fait comme si le lecteur entendait en même temps que Jésus; deux autres verbes au présent, venir vers Jésus (ἔρχονται πρός) et observer le démoniaque (θεωροῦσιν, v.15) introduisent la découverte de la libération de l'homme et permettent au lecteur d'en être témoin en même temps que les gens accourus à la nouvelle.

Mais avant de passer à la supplication (παρακαλέω, v.10.12.17.18) qui est le verbe privilégié par le récit pour donner le ton de la parole humaine adressée à Jésus, le possédé, dans une interpellation (v.7) cherche à s'opposer alors même que son corps exprime la soumission, à mettre une distance là où son corps dit une proximité. L'ambivalence entre le corps prosterné et la voix haute se répercute alors au coeur de la parole elle-même, rappelant la confusion initiale. Le démoniaque connaît l'identité de Jésus qu'il

nomme mais pour le repousser[15]. Sa question même (τί ἐμοὶ καὶ σοί;) qui met dans l'énoncé le moi et le toi sur le même plan, use d'une proximité excessive mais pour intimer la distance absolue. Car derrière la question rhétorique (quoi?) se cache le rien du refus qui veut s'imposer. Enfin le recours à Dieu pour se protéger de l'intervention de celui que le possédé vient de nommer son fils peut paraître ambigu aussi: par une parole d'adjuration (ὁρκίζω, un serment qui enferme ou contraint), il utilise Dieu pour lier son fils[16].

Ainsi le récit ne se contente pas d'opposer les chaînes (avec le groupe social) à la parole (avec Jésus), il travaille la parole elle-même de cette même opposition: il y a une parole qui enchaîne, il y a une parole qui délie. Ce récit raconte bien que la confession même de l'identité de Jésus, ainsi que le recours à Dieu, peuvent invalider la reconnaissance en possession, peuvent être démoniaques



En effet, la parole de Jésus a la force de séparer: tout le discours du possédé, qui semblait occuper le terrain, est, d'une brève indication du récit, remis à sa place: "car Jésus lui disait: sors"...! Il n'est que tentative de résistance, mais résistance acharnée (l'imparfait de ἔλεγεν indique la nécessité de s'y reprendre à plusieurs fois) à la parole d'expulsion de Jésus qui disjoint possédant et possédé en les désignant séparément: ἔξελθε / τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον / ἐκ τοῦ ἀνθρώπου (sors, l'esprit impur, de l'homme, v.8).

La reprise de parole de Jésus qui interroge pour réclamer un nom invalide la résistance, marque une avance, car la projection hors de soi du nom de l'occupant est déjà expulsion. L'esprit ne peut plus que supplier, c'est-à-dire reconnaître le pouvoir de l'autre et, dans une situation critique pour lui, mettre toute son insistance dans une requête suivante, pour faire vouloir. Chaque occurrence de

---

15 Sans compter que l'affirmation du savoir peut être le masque que prend le désir de savoir lorsqu'il refuse d'avouer son manque: "je sais bien mais quand même", selon la fameuse formule d'une patiente de Freud, citée et utilisée par M. de CERTEAU, "Le croyable", in: H. PARRET et H.-G. RUPRECHT, *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam, Benjamins, 1985, p. 692.

16 Peut-être faut-il ajouter à ces marques d'ambivalence le titre même du "Dieu très-haut", θεὸς ὕψιστος, que le possédé prononce, puisqu'il ne se trouve dans la Septante que dans la bouche des païens (qu'ici et dans le parallèle lucanien pour le Nouveau Testament). Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HThK II/1, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1980³, p. 287.

la supplication dans le récit porte sur un déplacement qui met en jeu une relation:

- ne pas être envoyés hors du pays (v.10),
- entrer dans les porcs (v.12),
- quitter leurs frontières (v.17),
- être avec lui (v.18).

Jésus permet aux esprits impurs, obéit sans réponse verbale aux gens du pays; la force de guérir se fait ici humilité devant le rejet de soi mais Jésus impose un net refus à l'homme qu'il a libéré.

Elaborer soi-même une stratégie de défense semble une performance cognitive que le récit sanctionne négativement. Jésus est bien reconnu comme celui qui envoie, même par les esprits impurs (ἀποστέλλω, v.10, πέμπω, v.12, et il enverra l'homme annoncer) mais c'est à lui que revient l'initiative et elle ne peut se donner pour but la régression, elle invite au dépassement.

La noyade des porcs étouffés dans la mer fait sens à plusieurs niveaux: elle répète l'autodestruction que produit l'invasion de l'esprit impur (suicide des porcs comme automutilation de l'homme, appuyés tous deux par le préfixe verbal ou la préposition κατά, à la double nuance possible de jusqu'au bout et jusqu'en bas, κατακόπτων, v.5, κατὰ τοῦ κρημνοῦ, v.13); elle radicalise la séparation, la coupure qui permet la vie: l'impur retourne à son lieu et libère individu et pays (l'esprit dans les porcs, les porcs dans la mer[17]); enfin elle récuse la définition du pays qui ferait des porcs sa métonymie (entrer dans les porcs comme possibilité de rester dans le pays). L'étranger nettoyé de toute impureté s'apprête à la réception de nouvelles valeurs.

V - LA NAISSANCE DU RÉCIT

La performance fait place à la sanction, l'événement à son appréciation, et le texte lui consacre un large espace. Regards et récits se démultiplient en finale (v.14-20) comme figures du savoir acquis et transmis, d'un faire interprétatif et persuasif.

Curieusement la fuite et la crainte font penser au dernier récit de l'évangile, aux femmes venues au tombeau (16,1-8), mais ici les

---

17 Luc parle d'ἄβυσσος, abîme (8,31), explicitant la dimension cosmologique, apocalyptique, de la chute dans la mer.

mêmes figures sont distribuées à des acteurs différents, la fuite aux gardiens du troupeau (ἔφυγον, v.14) et la crainte aux gens alertés quand ils voient le résultat de la transformation (ἐφοβήθησαν, v.15). Ces mouvements du corps et des sentiments, qui modalisent comme affolante la chute du troupeau et comme redoutable la guérison de l'homme, n'engendrent pas le mutisme (en 16,8 les femmes ne dirent rien à personne) mais au contraire un récit qui grandit progressivement:

- un verbe sans objet au v.14: ἀπήγγειλαν (ils revinrent annoncer), au bout d'une fuite;

- au déplacement motivé par la question "qu'est-ce qui est arrivé?" (τι;) une réponse: ils racontèrent (διηγήσαντο) comment (πῶς) cela est arrivé, avec la précision d'un double destinataire, différencié, au possédé (τῷ δαιμονιζομένῳ) et au sujet des porcs (περὶ τῶν χοίρων, v.16);

- l'ordre de partir annoncer (ὕπαγε καὶ ἀπάγγειλον, v.19), un envoi, avec cette fois un contenu et une attribution de rôles: un destinataire spécifié (σοι, pour toi) dans sa relation à un sujet, le Seigneur (ὁ κύριος), dont le faire est souligné par sa quantité (tout ce que, ὅσα) et par sa qualité (de miséricorde, καὶ ἠλέησέν σε, v.19);

- enfin la réalisation de l'ordre, avec un écart triplement affirmé par rapport à l'envoi, qui souligne une certaine autonomie du récit devenu adulte: non seulement annoncer mais proclamer (κηρύσσειν), non seulement dans ta maison et chez les tiens mais dans la Décapole, non seulement ce que le Seigneur a fait pour toi mais plus nommément ce qu'a fait Jésus. Ce récit d'un "faire pour toi" à porter à la connaissance des autres permet au sujet qui l'énonce de reconnaître un visage au Seigneur et de le confesser du nom même de l'homme qui l'a rencontré, Jésus.

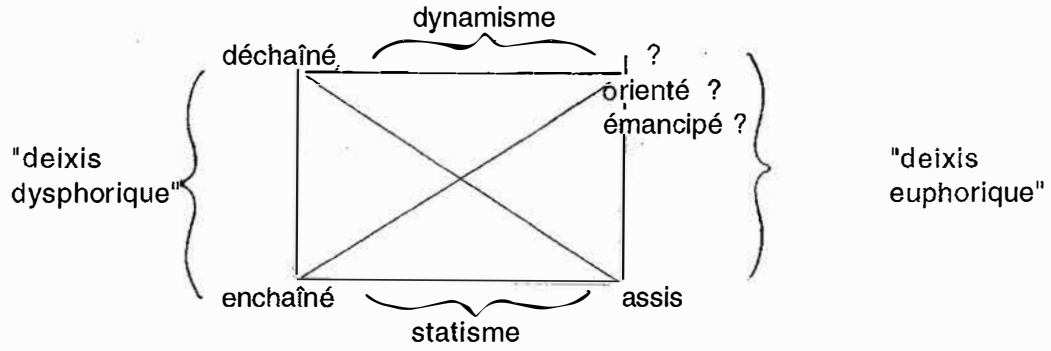
Ainsi si l'on ressaisit d'un coup début et fin de l'histoire, c'est une prise de relais qui se dessine: relais de la pratique par son récit, de l'entrée dans un coin de pays (χώρα) par la diffusion dans un district de dix villes, de la présence de Jésus par la mission de l'homme.

Car Jésus est rejeté. C'est l'autre conséquence des regards et des récits. Et les deux gestes, supplier de s'éloigner et proclamer, sont discrètement reliés l'un à l'autre par le même ἄρχομαι, commencer, qui les aspectualise. Mais en profondeur, couplés l'un à l'autre, ces deux faire qui commencent, rejeter et proclamer, anticipent la fin même de l'évangile: "il n'est pas ici", le crucifié, le rejeté... "mais allez dire..." Ou plus encore, ils offrent une image réduite de l'évangile tout entier, qui articule comme deux grands

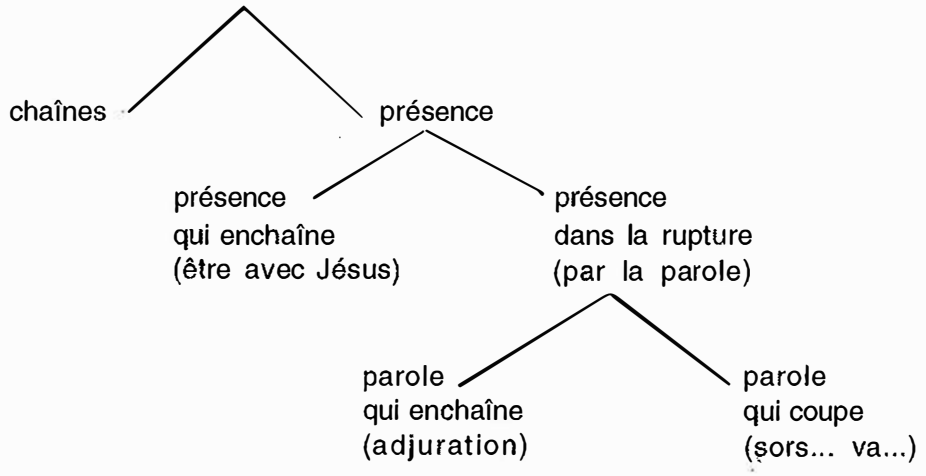
moments guérisons et passion, ils condensent la fonction même de l'évangile qui est de proclamer en Jésus rejeté la miséricorde de Dieu en acte. Un récit de guérison sorti tout droit du tombeau...

Il reste à se demander quel statut le texte attribue au programme désiré par l'homme, être avec Jésus, et surtout comment dénommer la position, le rôle vers lequel Jésus le déplace.

Deux positions appartiennent au statisme, deux autres au dynamisme; sur chacun de ces axes un terme s'oppose à l'autre:

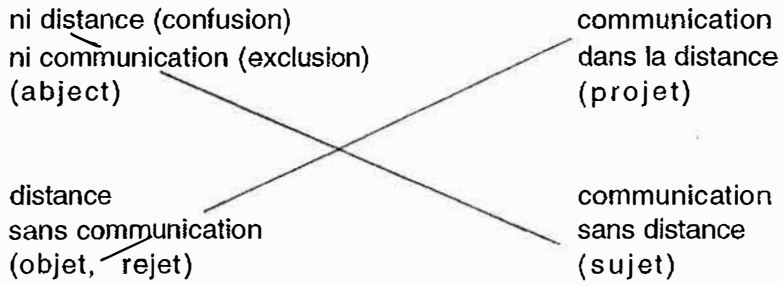


Pour le vouloir de l'homme guéri, on peut hésiter. L'être avec Jésus désiré (ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ, v.18) est-il une autre figure de la position assise près de Jésus, qui met fin à la situation antérieure de cri et d'auto-agression (ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτόν, v.5): être avec un autre et non plus contre soi-même? Ou le texte exerce-t-il sa fonction critique jusqu'à suggérer que la reconnaissance, dans la dépendance affective qu'elle crée, fait basculer dans l'espace des valeurs négatives, la deixis dysphorique, du côté des chaînes?[18] Il reproduirait alors encore une fois le travail de son opposition au niveau de la présence:



18 Le récit ici met en tension les deux finalités de la vocation des Douze sur la montagne (3,14): il en appela douze pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer proclamer et expulser les démons avec autorité (ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν).

Le rejet de Jésus fonctionne alors doublement, comme refus du risque lié à sa présence, volonté des habitants du pays de maîtriser les événements en mettant entre eux et lui une distance sans communication, alors que pour l'homme il est ce qui fonde la nécessité d'assumer une relation à distance, de devenir un sujet autonome, orienté en avant dans un projet de vie. Le texte jouerait ainsi sur quatre positions:



Ces oppositions fondamentales en soi sont certes banales; elles ne traduisent pas *le* sens du texte, elles indiquent un niveau où peut se saisir ce à quoi tient la cohérence du récit. Ce qui n'est pas banal, c'est que l'écriture, à partir d'elles, ait pu générer parmi d'autres *ce* récit, dans toute la finesse et la singularité de son expression. Trouver une dénomination adéquate pour la catégorie sémantique structurante - lieu où s'organise le sens, homogène sous la profusion et la dispersion des figures - n'est pas aisé, peut-être même pas indispensable. Car il est peut-être vain de vouloir ramener à un terme unique les valeurs que le texte propose à sa lecture. On peut continuer à les saisir et à les faire sentir par touches approximatives et par contrastes, moins pour aboutir au sens dernier que pour saisir comment le sens se construit. Le portrait que le texte dessine de cet homme libéré, de cette bête sauvage devenue ange proclamateur[19], ne montre pas un homme assis seulement mais un homme en route, orienté vers les autres. Il met en évidence non pas le bon sens seulement mais le sens risqué; non pas le rejet mais le projet; non pas les enchaînements de toutes sortes mais les initiatives audacieuses quand elles sont fondées sur un envoi. Il dit non à l'étouffement, oui à l'étonnement, non aux exclusions et aux confusions, oui à l'homme du dépassement. Je le risquerais en une phrase: quand Jésus le

19 On peut penser à la formule sommaire du récit de Marc pour les tentations de Jésus au désert: "il était avec les bêtes et les anges le servaient" (1,13); ici le récit exploiterait dans son déroulement syntagmatique, sous la forme d'une transformation, le paradigme des deux figures: de la bête à l'ange.

précède, un homme qui traverse et se dépasse. Ce serait la réponse de ce texte, une question pour en lire d'autres.

On pourrait alors presque prendre à la lettre la formule du possédé quand il retrouve la parole et la laisser résonner comme la question même à laquelle cherche à répondre, en parabole, ce récit: τί ἐμοὶ καὶ σοί; qu'y a-t-il entre toi et moi? Qu'en est-il de la relation du fils de Dieu au mal qui envahit le monde pour le posséder?, de la relation de Jésus, Seigneur, à l'humanité?

"Entre toi et moi", il n'y a rien, pas de distance vitale, pas d'espace de respiration quand l'un est colonisé par le multiple - comme un pays par une troupe étrangère, une montagne par un troupeau de cochons; les isotopies anthropologique, socio-politique et socio-religieuse se superposent pour mettre en scène ce viol, cette violence-là. Sans relation intersubjective, ni le moi ni le toi ne peuvent accéder à une identité différenciée qui porte un nom propre; c'est le règne de la confusion, elle n'a d'autre maison que les tombes, d'autre finalité que le sans cesse, d'autre visage que l'effacement des traits de l'intime dans l'innombrable. Seul ici un affrontement, le face à face d'un "je" et d'un "tu" en un combat singulier, permet le déplacement, l'extériorisation, l'expulsion de l'informe, et la restauration du sujet qui émerge alors du chaos, prend corps et parole. Si "entre toi et moi" un regard s'échange, une présence se fait sentir, le désir "d'être avec" peut jaillir et habiller d'un devenir social la nudité tout juste délivrée de son animalité brute. Mais l'émancipation réclame un pas de plus, un envoi. C'est la communication à autrui, dans un récit qui reconnaît comme compassion du Seigneur le "faire de toi pour moi" qui met debout; le sujet y puise le courage de l'initiative et dans le commencement de la bonne nouvelle, le multiple se socialise, se politise - la rive impure, le coin de pays sauvage, devient une Décapole. Car la naissance du kérygme ne va pas sans toucher, bousculer, traverser l'humain: le corps, la parole, la société, l'histoire.

Si ce récit raconte la naissance du sujet et la naissance de l'objet, si c'est la naissance de l'objet, le kérygme, qui met en route l'homme auquel il est confié, et si par là l'évangile parle de sa propre naissance, n'appelle-t-il pas à naître un sujet lecteur? Ne suggère-t-il pas la maturité de celui-ci quand la proclamation qui commence prend l'impact d'un "faire miséricordieux pour toi", révélant une autorité divine, qui vient d'ailleurs, mais dans laquelle le récepteur osera confesser le nom humain de Jésus?

Il reste à penser en quoi le lecteur est affecté de ce que le récit sorte ici des tombeaux alors qu'en finale d'évangile, les femmes fuyant la tombe ouverte et vide fermeront la bouche comme

si une pierre scellée par l'angoisse retenait la parole qui leur est pourtant confiée (16,8). Quel lecteur est-il construit par un récit qui risque d'avance, en l'un de ses fragments, ce en retrait de quoi, tout entier, il se coupe en finale?

CHAPITRE II

Détour par un mythe grec d'origine: L'analyse structurale de J.-P. Vernant

Pour marquer le champ méthodologique dans lequel je voudrais ressaisir le parcours d'une pratique sémiotique et ses enjeux, puisque j'y ai emprunté mes outils et formé peu à peu mon questionnement, j'aimerais faire référence à l'analyse que J.-P. Vernant a proposée du mythe des races d'Hésiode. C'est commencer par un détour mais qui, par sa forme condensée, pourrait proposer un raccourci et fonctionner comme une citation dans un texte: enrichir le discours englobant d'une image réduite de lui-même qui lui offre du coup un modèle pour travailler ses contenus dans leur expansion.

Cette analyse est pour moi exemplaire, à bien des égards. D'abord parce qu'à travers trois articles, de 1960, 1966 et 1985, elle jalonne vingt-cinq années de recherche qu'il est stimulant de saisir ainsi concentrées sous une même plume et autour d'un même objet. Elle est exemplaire et surtout par son écoute d'un récit de quelques vers seulement qui, sous cette attention, se révèlent capables non seulement de structurer différents aspects de l'imaginaire et du réel, mais encore d'y inscrire une leçon, comme un cri prophétique. C'est sans doute parce que je considère l'évangile de Marc comme un récit d'origine, une genèse, que je lui suppose une même densité à signifier, une même intention à

traverser les questions de l'homme, de sa relation à Dieu, de ses espaces de vie et de mort. Elle est exemplaire enfin par la discussion qu'elle accepte, et nourrit, sur les problèmes qu'une analyse structurale ne manque pas de soulever, en particulier ceux de son rapport au temps et à l'histoire. C'est un débat qu'il m'importe de suivre et de tenir ouvert et que j'évoquerai pour ma part surtout à travers le dialogue respectueux et critique par lequel P. Ricoeur n'a cessé d'accompagner la sémiotique d'A. J. Greimas.

De plus cette étude est belle par sa fidélité. On y sent combien un texte peut tenir un chercheur, à travers ses résistances mêmes, pour qu'il lui revienne plus d'une fois. Parce que, pour s'arrêter à un niveau de cohérence qu'elle s'impose, l'analyse doit malgré tout forcer certains traits qui pourraient peut-être signifier plus ailleurs, sur un autre palier, sous une autre priorité intégratrice. Parce qu'aussi des découvertes extérieures, sur la vie, le culte d'une société, peuvent remodeler une question que le texte porte en creux et par rapport à laquelle, si on l'envisage comme réponse, son organisation apparaît avec un relief plus marqué.

J.-P. Vernant a repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*[1] l'analyse du mythe des races par lequel Hésiode dans *Les Travaux et les Jours* (vers 106-201) couronne celui de Prométhée et de Pandora, pour raconter la séparation entre les dieux et les hommes à partir d'une origine de convivialité. "Les deux mythes sont liés. Ils évoquent l'un et l'autre un ancien temps où les hommes vivaient à l'abri des souffrances, de la maladie et de la mort; chacun rend compte à sa façon des maux qui sont devenus, par la suite, inséparables de la condition humaine."[2] J.-P. Vernant désirait montrer ce que pouvait et devait être, à ses yeux, l'analyse structurale d'un texte mythique. Dans chaque édition de son ouvrage, il l'a complétée d'une nouvelle étude; en 1971, il y a introduit une réponse aux objections d'un philologue, en 1985, il a réfléchi à l'articulation entre analyse structurale et perspective historique pour intégrer les apports de l'archéologie. Dans sa préface de 1985, J.-P. Vernant se réclame d'une *anthropologie*

---

1 J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs* (LD/Fondations), Paris, Maspéro, 1988, p. 19-106. Les trois études sont les suivantes, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", parue une première fois in: *Revue de l'Histoire des Religions,* 1960, p. 21-54. "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Revue de philologie*, 1966, p. 247-276 (en réponse à J. DEFRADAS, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'Information littéraire*, 1965/4, p. 152-156). "Méthode structurale et mythe des races", *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt.* J. BRUNSCHWIG, C. IMBERT et A. ROGER éd., Paris, Vrin, 1985, p. 43-60.

J'emprunterai aussi dans mon analyse de Marc à l'ouvrage très suggestif, M. DETIENNE et J.-P. VERNANT éd., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1979. Cette perspective de recherche est donc ici introduite.

2 J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 19.

historique, qui a désormais acquis droit de cité, alors qu'en 1965, ses travaux inauguraient en France, pour la Grèce ancienne, les recherches en *psychologie historique.*

Sous l'apparence d'une continuité narrative - le récit d'une déchéance progressive des races figurée par les métaux qui servent à les qualifier, de l'or au fer -, l'analyse de J.-P. Vernant décode tout un système classificatoire et, à travers une opposition qui se répercute à tous les niveaux, une invitation pressante adressée aussi bien aux grands de la terre qu'aux pauvres agriculteurs, à écouter la justice et ne pas laisser grandir la démesure (δίκη contre ὕβρις).

I - L'ANALYSE DU MYTHE

Par une analyse formelle des grandes articulations du récit, en convergence avec une saisie du contenu à travers la signification de ses traits distinctifs, J.-P. Vernant a mis en évidence un jeu souple et rigoureux de correspondances à travers lesquelles le récit symbolise toute une série d'aspects fondamentaux de l'existence.

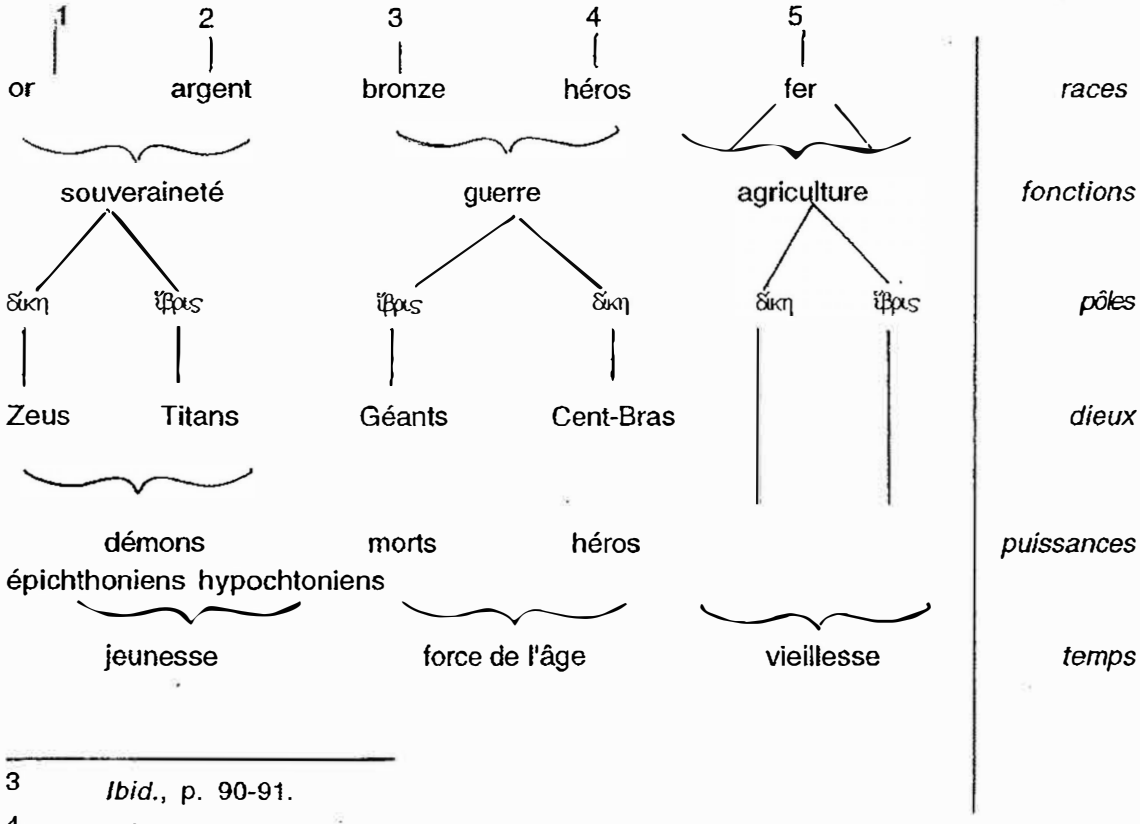
Couplées deux à deux, dans un rapport à chaque fois d'inversion, les races renvoient aux trois fonctions repérées par G. Dumézil pour la culture indo-européenne, royauté, guerre, fécondité. L'or s'oppose à l'argent comme la royauté juste à la souveraineté révoltée, les hommes n'y connaissent ni la guerre ni l'agriculture et bénéficient d'un honneur posthume, même ceux de la race d'argent, en solidarité avec la race d'or. Puis une corrélation lie la race de bronze et la race des héros; cette dernière est introduite dans la série avant le fer qui représente le temps de l'histoire, car, par un sort posthume que quelques héros partagent avec les hommes de la race d'or, elle boucle le passé mythique comme un cycle des âges. Toutes deux correspondent à la fonction guerrière: avec le bronze dont symboliquement l'éclat et le son jettent la terreur, c'est la force brutale, sans justice ni culte, ni agriculture, c'est l'*hybris* qui ferme les portes de l'au-delà, l'anonymat dans la mort noire; avec les héros, la guerre au contraire est soumise à la royauté et à l'ordre supérieur de la justice que le sceptre doit assurer, c'est la σωφροσύνη, valeur militaire mais pas pur orgueil. Ces quatre races, qui dans leur succession chronologique reproduisent un cycle des âges, servent à représenter aussi une organisation de la société humaine, une hiérarchie des dieux; enfin elles prennent en charge

les puissances surnaturelles, démons, morts et héros qui, inférieurs aux dieux, veillent sur la société des hommes. Les niveaux de structuration du mythe sont donc multiples.

La race de fer, la dernière, celle qui correspond à la sphère fonctionnelle de l'agriculture, reçoit un statut particulier; elle est le temps d'où parle Hésiode, dit J.-P. Vernant[3]; elle relève du "maintenant" et de l'"ici-bas", un νῦν vient le marquer (vers 176). Elle ne s'ouvre pas sur un au-delà mais vers un lendemain historique redoutable que le poète prophétise. Elle est caractérisée par l'ambivalence de la vie, où les biens (une grange pleine et une descendance à la ressemblance de l'homme) compensent l'épuisement de l'énergie (par le labour de la terre et l'amour de la femme). L'homme est alors placé devant un choix qui dédouble la cinquième race en deux modes possibles d'existence: le travail qui respecte la justice, ou la violence sans loi qui fera basculer dans le chaos. Hésiode apparaît comme premier poète théologien de la Grèce, dit J.-P. Vernant, dont l'accent et l'inspiration ont été comparés à ceux qui animent certains prophètes du judaïsme[4].

On peut noter que cette succession d'âges mythiques puis historique exprime aussi les qualités de temps d'une vie humaine, jeunesse, force de l'âge, vieillesse; si l'analyse substitue une architecture classificatoire à la chronologie du récit, elle n'en retient pas moins des contenus de valeurs temporelles.

Un schéma peut permettre de visualiser ces correspondances:



3 *Ibid.*, p. 90-91.

4 *Ibid.*, p. 44.

On est frappé par le nombre et la diversité des plans auxquels le mythe offre sa représentation symbolique, du plus humain (le temps de la vie), au politique (le rapport à la souveraineté et à la loi), au social (les trois fonctions), au religieux (les relations des dieux et des hommes), enfin au mythique (les cycles des âges du passé, les conflits des dieux pour la souveraineté).

Du coup une certaine absence apparaît, d'autant plus remarquable que le champ biblique en privilégie les figures: l'espace. En effet, pas de distribution topologique, pas d'organisation de lieux et de trajets, sinon pour le destin posthume des races. Pourtant le récit n'est pas totalement muet sur ce registre et c'est sans doute le fragment consacré aux héros qui introduit le plus de figures d'espaces. Un regard marqué par les grands thèmes bibliques retiendrait sans doute aussi "frontière" et "gouffre marin" comme figures signifiantes. Dans la Genèse en effet, l'humanité noachique naît de la traversée du Déluge qui coupe radicalement d'avec le passé des géants mythiques des origines et permet d'aborder aux rives de l'histoire. Il est frappant que le passage du mythe à l'histoire chez Hésiode, qui s'opère par l'héroïsme, évoque l'"au-delà de l'abîme marin" (vers 164), comme si la nécessité du choix, la possibilité de l'erreur qui définit l'homme tragique et suppose une distance d'avec le divin, passait ici aussi par une traversée fondatrice - celle précisément que raconte l'épopée homérique[5]. Des héros semblent alors gardiens de la limite, placés après leur mort par le père des dieux aux confins de la terre, au bord des tourbillons profonds de l'océan (vers 168-170). J.-P. Vernant précise bien d'ailleurs que la race des héros a un double caractère, mythique et historique, qu'elle est à la fois proche et lointaine des hommes, proche dans le temps, à distance dans l'espace puisque placée aux confins de la terre[6].

II - QUESTIONS EN DÉBAT

J'aimerais reprendre la réflexion de J.-P. Vernant autour de trois questions: son hésitation sur la structuration intégratrice, la question du temps dans l'analyse structurale, le "croisement" de la structure et de l'archéologie.

---

5 Je dois ces suggestions à une séance de travail de l'URBA (Unité de recherche Bible et Anthropologie, I.P.T.-Paris, 1992-1993), en particulier à F. Smyth-Florentin et J. Lambert.

6 J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 96

1. Hésitation sur la structure intégratrice

De lecture en relecture, J.-P. Vernant essaie de préciser le niveau intégrateur de cette construction étagée: les trois fonctions duméziliennes? l'opposition binaire de la justice et de l'hybris? L'analyse a permis de repérer un cycle de quatre races qui se boucle avant la cinquième, elle-même subdivisée en deux modes possibles d'existence c'est pourquoi, malgré l'apparence, la succession des cinq races s'offre à une organisation tant ternaire que binaire.

J.-P. Vernant ouvre alors son analyse à une réflexion d'histoire de l'écriture. Il s'interroge sur le travail d'interprétation que suppose la réception par Hésiode d'un mythe existant des races métalliques et son insertion dans la structure tripartite des fonctions de Dumézil, qui lui semble d'abord susceptible d'englober la structure théologique grecque traditionnelle. Mais il repère une distorsion du schéma fonctionnel et l'impute à la perspective religieuse du poète. Dans son premier article, il observe déjà qu'Hésiode dévalorise la guerre devenue dans son récit source de conflits dans l'univers, violence pure à cause de laquelle il ne peut y avoir de justice sans lutte (sans ἔρις). De plus, la logique binaire qui dédouble chaque fonction en deux pôles antithétiques oriente le mythe et lui donne pour visée d'appeler à un choix. En ce sens, le poète est un vrai réformateur religieux[7].

Dans son dernier article, c'est la troisième fonction qui semble poser problème à J.-P. Vernant; la race du fer qui lui correspond représente l'humanité actuelle et ne peut donc s'inscrire dans les limites de l'agriculture. Il propose alors une dernière hypothèse: le mythe combinerait deux visées internes: une représentation et une interpellation. Il illustrerait d'abord la relation des dieux et des hommes, leur parenté originelle, les premières races humaines créées par les dieux ayant donné naissance en retour aux puissances surnaturelles reconnues par la piété populaire, démons, morts, héros. Il mettrait ensuite en garde ses lecteurs en les incitant à écouter la justice, à lutter contre la démesure pour que leurs derniers liens avec le divin ne soient pas coupés, pour que leur existence difficile ne sombre pas dans la mort[8] .

Je retiens de la discussion de cette analyse avec elle-même essentiellement deux points:

- Le récit poétique des origines est si dense parce qu'il met en scène un avant fondateur mais aussi symbolise les tensions du présent et veut prévenir les erreurs tragiques qui déclencheraient

---

7 *Ibid.*, p. 44.

8 *Ibid.*, p. 91.

un après sans retour; il déborde donc le modèle de *la* catégorie fondamentale à laquelle l'analyse voudrait accrocher sa *cohérence* - en un sens comme il déborderait *la* pointe à laquelle une approche historico-critique voudrait ramener l'*intention* de l'auteur. Par sa propension à métaphoriser, le mythe - et dans ce sens l'évangile en est bien un - s'offre comme un feuilleté de niveaux où se déploie la signification. L'analyse doit mettre une vigilance particulière pour repérer l'homogénéité de son sens sans manquer ses tensions constitutives.

- A côté de la visée taxinomique du mythe, qui met en scène un système de relations, l'analyse de J.-P. Vernant repère une visée persuasive. J'aimerais reprendre plus tard, dans la même ouverture, l'emprunt qu'A. J. Greimas a fait à C. Lévi-Strauss pour l'élaboration de sa sémantique et souligner sa contribution spécifique aux travaux sur les mythes et les récits: l'effort de passer d'une classification à des parcours de sens, d'une taxinomie à une syntaxe[9]. Au passage je note une affinité entre l'opposition binaire retenue en priorité par J.-P. Vernant et la visée théologique du mythe, comme si la tension entre deux valeurs qui régit un texte contenait une dimension persuasive implicite, posait la nécessité d'un choix, et pouvait contribuer à définir, pour une part, la fonction des textes religieux. Peut-être s'explique ici un certain succès des modèles sémiotiques pour l'analyse des textes bibliques, qui tiendrait à cette parenté profonde: placer le lecteur devant un choix, qui consisterait plus en valeurs profondes disponibles pour des investissements historiques futurs et divers qu'en index d'un référent premier, extra-linguistique, à restituer. Essentiellement mettre l'homme en demeure de choisir entre les chemins qui mènent à la vie ou à la mort!

2. Structure et temporalité

Dans son deuxième article, J.-P. Vernant répond à la critique serrée du philologue qui invalide les conclusions de l'analyse en dénonçant une simplification systématique des données du récit, en particulier par méconnaissance de ses aspects temporels. La critique dénonce tout ce qui casse la succession linéaire: la substitution d'un schéma structural à un schéma chronologique, c'est-à-dire d'une différence structurale à une différence qualitative de décadence d'une race à l'autre dans la succession

9 Cf. *infra*, p. 77 et 84ss.

temporelle, l'hypothèse d'un temps cyclique qui après la quatrième race recommencerait dans le sens inverse[10], enfin la découverte, ou même l'invention, d'une sixième race par pur besoin de symétrie, ainsi que la valorisation de la race des héros que le contradicteur considère, lui, comme une interpolation tardive dans la mesure où elle vient rompre la série des métaux.

La réponse de J.-P. Vernant permet de souligner deux enjeux au moins d'un débat méthodologique fondamental malgré la différence de point de vue des deux interlocuteurs. Je le reprendrai aussi à travers l'écoute et le questionnement que P. Ricoeur adresse à la sémiotique d'A. J. Greimas sur ces mêmes questions du temps et récit[11] .

A) J.-P. Vernant distingue avec soin *chronologie et temps*. Il ne se contente pas de justifier son modèle par son caractère opératoire qui augmente la lisibilité du texte, il renvoie à Hésiode lui-même et à sa conception du temps. Il y a une temporalité authentique chez Hésiode même s'il n'y a pas de pure chronologie. Cette adéquation affirmée entre outil d'analyse et objet - qui ne me paraît d'ailleurs pas indispensable à la pertinence d'une analyse - souligne bien le souci d'accorder la priorité au texte dans sa spécificité plutôt qu'aux contraintes du modèle, et fait place à ce projet d'anthropologie historique qui cherche à croiser analyse structurale et perspective historique. Pour Hésiode, précise J.-P. Vernant, la notion de chronologie est inadéquate, il s'agit plutôt d'un temps logique d'alternance de phases opposées et complémentaires[12]. Mythe génétique et division structurale sont indissociables pour la pensée mythique; toute généalogie est en même temps explication d'une structure, d'un ordre hiérarchique qui préside en permanence aussi bien à l'organisation de la société humaine que du monde des dieux. Y aurait-il d'ailleurs une autre façon de rendre raison d'une structure que de la présenter sous la forme d'un récit généalogique?[13]

B) J.-P. Vernant pose la question de l'*objet*: quel texte lire? Les éléments qui font rupture (comme l'introduction des héros dans la suite des races métalliques) ou qui surprennent (comme le soupir d'Hésiode de n'être pas né avant ou après), faut-il les éliminer au compte d'une interpolation secondaire, en banaliser la lecture (être

10 J.-P. Vernant bâtit cette hypothèse pour rendre compte du vers 175 où Hésiode se lamente de n'être pas mort plus tôt ou né plus tard et qu'il appuie par un renvoi au mythe platonicien du *Politique*. Cf. p. 23 et 79.

11 Cf. *infra*, p. 137-165.

12 J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 53.

13 *Ibid.*, p. 22.

né n'importe quand plutôt que maintenant)? Ou au contraire faut-il les privilégier, se laisser guider par ce qui résiste à une hypothèse préalable et, en donnant sens à l'écart, à la distorsion, aller jusqu'à mettre en question le mouvement que le texte semblait lui-même établir? Ne faut-il pas, de l'incongruité d'un élément, faire un levier pour déplacer une lecture qui semblait s'imposer d'elle-même?

J.-P. Vernant fait le choix du deuxième terme de l'alternative, qui repose sur le principe de prendre en compte chaque détail du récit, de les lire tous dans le contexte global du mythe et de replacer celui-ci dans l'oeuvre du poète. Ainsi l'analyste est conduit à mesurer la performance novatrice d'Hésiode dans son écriture, qui est interprétation. Il résume ainsi son projet: "il s'agissait, pour rendre intelligible un récit dont les séquences narratives, mal articulées, ne permettent pas de saisir l'ordonnance et la signification globales, d'en chercher la clef dans une structure qui n'y est pas immédiatement lisible mais qui, bien attestée dans d'autres documents, confère à l'ensemble du texte une parfaite cohérence, tout en rendant compte de ses apparentes distorsions".[14]

3. Structure et archéologie

Dès la fin de son premier article, et à partir de l'opposition que son analyse a dégagée comme structurante, J.-P. Vernant ouvre l'enquête vers la recherche historique, sociologique, en se demandant pourquoi Hésiode consacre cette place centrale à la justice. Il s'interroge sur les problèmes sociaux nouveaux, vers le VII[e] siècle, auxquels la réécriture du mythe pouvait suggérer une réponse. Il en situe la visée pragmatique à deux niveaux, personnel et politique: une leçon qu'Hésiode donnerait à son frère, petit agriculteur comme lui, qu'il invite à renoncer à l'*hybris* des faux procès, aux querelles familiales injustes, et à se mettre au travail. Une leçon aussi adressée aux rois pour les inviter à arbitrer avec justice les procès et permettre ainsi aux agriculteurs l'abondance des fruits de la terre. Agriculture et souveraineté apparaissent alors comme deux fonctions solidaires; seul le recours à la justice peut prémunir le monde présent de la menace du chaos.

Dans son troisième article, où il insiste, à côté de la visée interpellative du mythe, sur la finalité d'illustrer l'origine commune des dieux et des hommes, J.-P. Vernant fait le point de

14 *Ibid.*, p. 87.

ses accords et divergences antérieurs avec une analyse de V. Goldschmidt et veut poursuivre le dialogue de la recherche. Tandis que V. Goldschmidt se référait à la structure de la théologie grecque traditionnelle, qui distingue à côté des dieux, les démons et les héros et les morts, J.-P. Vernant avait privilégié la structure du système de tripartition fonctionnelle. Sollicité de s'engager, pour répondre, sur la question de l'intention de l'auteur, J.-P. Vernant sort alors du récit lui-même pour confronter sa visée interne avec d'autres mythes d'Hésiode et se centre sur le rapport entre la pratique naissante du culte héroïque et la place qu'Hésiode fait aux héros dans sa classification. L'archéologie a montré la réutilisation de sépultures mycéniennes à des fins religieuses; un culte des héros est à cette époque en train de se mettre en place et fait surgir des questions nouvelles auxquelles la pratique religieuse encore flottante ne semble pas répondre assez clairement, en particulier celle de la distance entre les dieux et les hommes mise en cause par une célébration religieuse sur la tombe d'un mortel d'autrefois. Où se situent donc les héros par rapport aux dieux immortels et aux défunts ordinaires? Par sa classification, dont il n'invente pas les termes mais qu'il systématise, Hésiode prendrait en charge cette question nouvelle à laquelle son mythe pourrait alors être une tentative de réponse.

J.-P. Vernant revient sur des réserves antérieures, grâce à une attention aux différentes perspectives temporelles des récits et des pratiques. J'aimerais souligner aussi au passage cette attention aux points de vue parce qu'elle me paraît une revendication essentielle des études narratologiques actuelles, dont la pertinence se mesure d'emblée ici à l'enjeu soulevé. Pour l'époque d'Homère elle-même, J.-P. Vernant n'exclut plus l'existence d'un culte naissant des héros même si l'épopée n'attribue aucune signification religieuse à ceux-ci qu'elle chante comme princes ou simples guerriers. Le poète en effet se transporte et transporte ses lecteurs dans le temps qu'il raconte, il se fait le contemporain des héros dont il célèbre les exploits. Au contraire, vus du présent de la pratique cultuelle, les héros apparaissent comme des personnages d'un temps révolu, ils appartiennent à une humanité différente de celle des mortels qui les honorent. Ils constituent la race divine des héros, race disparue dont les seules traces d'existence restent les tombeaux. Il semble qu'Homère, fugitivement, adopte ici et là cette seconde perspective mais il ne se risque qu'une seule fois, "s'évadant en quelque sorte de sa propre temporalité"[15], à parler des héros comme de demi-dieux. Or c'est bien ainsi que les nomme

15 *Ibid.*, p. 104.

Hésiode qui adopte, lui, la perspective temporelle qui est celle du culte héroïque, rejetant cette race pourtant toute proche des hommes dans un passé aboli où dieux et hommes n'étaient pas encore séparés. J.-P. Vernant peut assurer ainsi une affirmation antérieure; Hésiode, qui se situe entre Homère et le culte de la cité, fait figure de précurseur théologique. Même si dans son mythe il n'est pas encore question d'un culte, les héros apparaissent pour la première fois dans le cadre d'une classification des puissances surnaturelles où prennent place dieux, démons, morts, héros.

Très finement J.-P. Vernant précise que l'enquête sur le milieu sociologique et ses pratiques permet de mieux définir le cadre religieux dans lequel il faut situer le texte pour éclairer ses intentions, mais sans que ni sa logique ni même sa finalité ne coïncident exactement avec cette réalité. Cela ouvre à la nécessité d'une réflexion profonde et nuancée sur les modalités des rapports entre texte et contexte.

Au terme du parcours, on peut conclure - à regret peut-être - que les informations extérieures n'interviennent pas dans l'effort de structuration du texte lui-même mais permettent de saisir mieux la vigueur de certains de ses traits ou la pertinence de son système par l'enjeu que lui confère le fait de s'adresser à des vies particulières, de parler au milieu des questions d'un groupe social et religieux. Le relief d'un texte est en effet souvent souligné par le jeu de proximités et d'écarts qu'il entretient avec un donné, jeu qu'on peut tenter de lire aussi en termes structuraux une fois que l'enquête historique ou sociologique, seule apte à le faire, a fourni les éléments du réel à construire en objet d'analyse.

Cette traversée, un peu serrée, de trois articles de J.-P. Vernant m'a permis d'esquisser les contours d'un espace où je vais déployer mes lectures de l'évangile de Marc: celui d'une approche structurale et anthropologique d'un mythe d'origine. La richesse de cette analyse réside avant tout pour moi dans la mise en évidence des multiples plans de la réalité humaine et religieuse que le mythe permet de structurer. Les points de discussion repérés au passage indiquent d'emblée qu'une telle méthode ne va pas sans problèmes ni débats. C'est donc dans un champ de recherche à la fois très prometteur et très discuté que je pénètre. Je vais l'introduire maintenant plus systématiquement à travers un long regard sur la sémiotique d'A. J. Greimas.

CHAPITRE III

Une sémiotique de l'action

En deux parties, j'aimerais redéployer le jeu des composantes élémentaires de cette jeune science des systèmes de signification - ce pourrait être une forme de glossaire - (I), puis expliciter les héritages qui l'ont permise, héritages reçus et réélaborés jusqu'à constituer progressivement un champ propre d'investigation à vocation scientifique (II). Si ce moment prend une allure un peu didactique d'introduction[1], il me paraît économique pour soutenir les expansions et discussions qui suivront. Enfin, en une troisième partie, je convoquerai quelques travaux qui permettent un éclairage significatif sur les possibilités de la méthode présentée ainsi que des repères pour ses acquis et manques (III).

---

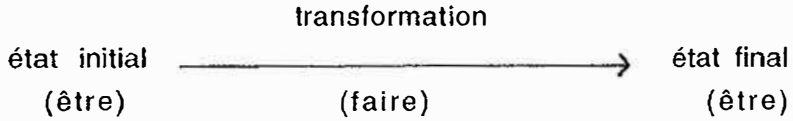
1 Pour des ouvrages d'introduction et d'initiation, cf. J. COURTES, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive* (Langue, linguistique, communication), Paris, Hachette Université, 1976 (avec une illustration sur le conte de Cendrillon); GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction, théorie, pratique*, Lyon, PUL, 1979 (application à un conte d'A. Daudet et à Genèse 11); A. HENAULT, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris, PUF, 1979, et *Narratologie, sémiotique générale. Les enjeux de la sémiotique II*, Paris PUF, 1983 (ces deux tomes fourmillent d'exemples littéraires). J.-C. GIROUD, L. PANIER, "Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques", *Cahiers Evangile* 59, 1987. Avant que n'existent des manuels d'introduction à la méthode, j'avais publié une première présentation pour servir d'appui théorique à des initiations pratiques de groupes bibliques, C. GALLAND, "Introduction à la méthode d'A. J. Greimas", *ETR*, 1973/1, p. 35-48 (un numéro de la revue tout entier consacré à l'analyse structurale; mon article avait été publié antérieurement par le *Bulletin du CPE*), suivi, deux ans après, de "La sémiotique en questions", *ETR*, 1975/3, p. 335-344.

I - JEU DES ÉLÉMENTS DE BASE

1. Syntaxe narrative

A - Le schéma narratif de base

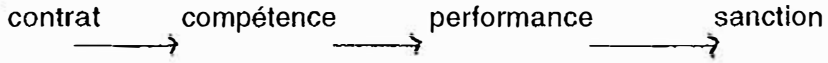
Pour tenter un montage des pièces les plus simples, dont on peut ensuite exploiter les virtualités logiques ou sémiotiques en visant une architecture narrative de plus en plus fine et articulée, je pars de la définition minimale du récit: *un ensemble de deux états et de leur relation*. Si on l'envisage dans sa dynamique, la différence entre les états se saisit comme une *transformation*, où le *faire* régit l'*être*:



Les composantes élémentaires que cette représentation présuppose sont l'être et le faire; en exploitant les quatre possibilités de leur articulation par deux, on obtient les quatre moments fondamentaux entre lesquels la transformation se décompose:

* faire faire : contrat (ou manipulation)
* être du faire : compétence
* faire être : performance
* être de l'être : reconnaissance (ou sanction)

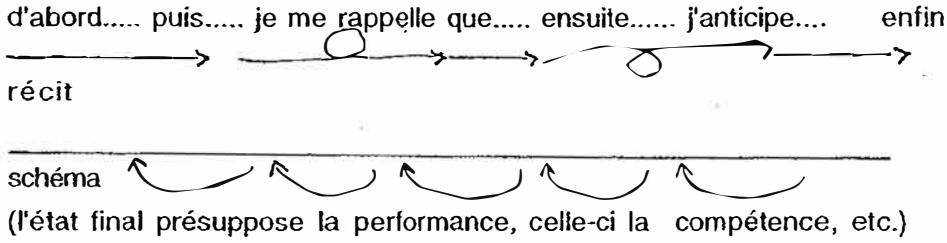
Ce paradigme (ensemble de possibilités) se projette dans un syntagme (un enchaînement réalisé, de type algorithmique[2]) pour constituer la forme d'un récit:



Cette structure peut se concevoir, à titre élémentaire, comme la représentation d'un projet de vie. Elle compose un schéma narratif de base qu'un nombre infini de récits de vie exploite, de façon pas forcément consciente, par reproduction ou transgression, expansion ou condensation, etc.

2 Algorithme, au sens moderne, ensemble des règles opératoires propres à un calcul (Petit Robert, 1973).

Tel qu'il se donne à lire, dans sa manifestation textuelle, un récit articule les événements qu'il raconte selon une *chronologie* (avec des formes complexes d'anticipations, retours en arrière, sommaires, etc.). Le schéma qui en rend compte analytiquement est construit sur la base de présuppositions *logiques* qui remontent l'algorithme:



B - Les rôles

Si l'on revient au point de départ, à la combinaison d'états et de faire, on peut définir chacune de ces composantes de base: on envisage un état comme une relation structurale entre deux rôles, entre un sujet et un objet: S R O . La relation se définit selon deux types logiques: de conjonction ($\wedge$) et de disjonction (V). Le faire est l'opération qui permet la transformation d'un énoncé de disjonction en un énoncé de conjonction (d'un manque à sa liquidation, par ex., ou inversement). Les énoncés de faire régissent les énoncés d'état.

Le sujet et l'objet sont des rôles élémentaires que jouent les acteurs d'un récit, on les appelle actants. Chaque récit du monde les met en scène dans des représentations figuratives spécifiques, décor, habillement, attributs, etc. Ce ne sont donc pas des entités philosophiques; ils ne sont définis que par leur relation: est sujet celui qui, ou ce qui, acquiert l'objet; est objet ce qui, ou celui qui, entre dans la visée d'un sujet (ils peuvent correspondre selon les textes à des personnages humains mais aussi bien à des concepts, etc.)[3].

En plus du *sujet* et de l'*objet*, le schéma narratif présuppose

---

3 A. HENAULT, *op. cit.*, tome 2, p. 48-49 donne un excellent exemple de cette relation: "Ce rapport Sujet-Objet pourrait s'illustrer, croyons-nous, par la relation de l'archer à sa cible. Pour la sémiotique, l'archer n'a d'existence en tant que Sujet que pour autant qu'il est orienté par la cible, soit qu'il la vise, soit qu'il l'atteigne ou qu'il l'ait atteinte. Quant à l'objet de sa visée, figuré par la cible, il est en réalité fort abstrait et fort complexe. Atteindre le coeur de la cible, c'est, lors d'un concours, faire la preuve de sa qualité et par là même s'approprier une valeur (estime de soi, admiration du public, etc.) qui se surimpose à l'objet et fait de ce graphisme conventionnel, qu'est la cible, un objet de valeur. En posant cette notion à deux termes d'Objet (1) - de valeur (2), A. J. Greimas tend à marquer la double nature de l'objet: objective (puisque à distance du sujet) et subjective (la valeur n'existe que pour le Sujet, et se prouve comme telle parce qu'elle le met en mouvement)."

l'actant destinateur; il a pour rôle de faire faire (destinateur dans sa fonction manipulatrice) et d'évaluer le faire (destinateur dans sa fonction judicatrice), il intervient donc au moment du contrat et de la sanction. Le rôle du sujet se décompose lui-même en deux, en fonction du faire et de l'être: comme sujet du faire, on l'appelle *sujet opérateur*, c'est le rôle de celui qui opère la transformation, c'est-à-dire qui acquiert ou perd l'objet en jeu; comme sujet de l'être, on peut l'appeler *sujet-destinataire*, il fait pendant au destinateur comme celui auquel ce dernier destine l'objet.

Le système de correspondances entre acteurs du récit et rôles actantiels est souple: un rôle peut être tenu par plusieurs acteurs, un unique acteur peut remplir différents rôles. L'analyse permet de quitter l'unité de grandeur du personnage pour être attentive à la construction narrative d'une identité qui cache ses transformations sous la permanence du nom propre.

C - Les programmes narratifs

Mais aucune oeuvre littéraire ne correspond à une structure élémentaire. Les récits combinent des programmes narratifs en déployant des *structures polémiques* et des *structures hiérarchiques*.

Des structures polémiques:

a) un objet peut mettre en rivalité deux sujets:

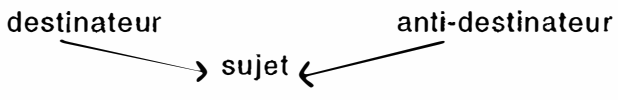
sujet ——→ objet ←—— anti-sujet

La conjonction de l'un avec l'objet implique la disjonction de l'autre sauf si le type d'objet permet une communication participative (le savoir, par ex., ne se perd pas d'être communiqué; de même, la multiplication des pains traite la nourriture de façon isomorphe à la parole prêchée).

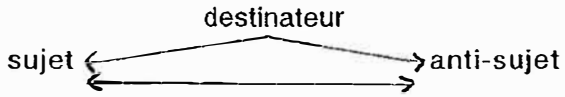
b) un sujet peut être tendu entre deux objets:

objet ←—— sujet ——→ anti-objet

c) un sujet peut être pris entre deux destinateurs:



d) un destinateur peut mettre en concurrence deux sujets (on en revient à a) si c'est pour un même objet):



Pour produire des récits, on peut envisager toutes les combinaisons possibles de ces cas élémentaires. Les oppositions, et les affrontements auxquels elles donnent lieu, peuvent d'ailleurs se résoudre de façon conflictuelle (proprement polémique) ou transactionnelle (lutte des classes, donne pour exemple A. J. Greimas, opposée au contrat social[4]).

Des structures hiérarchiques:

L'acquisition d'un objet peut nécessiter celle d'objets antérieurs (temporellement et logiquement: les trois cheveux d'or du diable pour récupérer ensuite la princesse). En fonction de la hiérarchie entre les objets, on distinguera donc entre *programme d'usage* (où l'objet visé correspond à l'acquisition de la compétence) et *programme principal* (où l'objet visé est l'objet principal, acquis par la performance).

A tout moment, une des composantes du récit peut se déployer elle-même en un algorithme narratif complet (un récit de vocation peut se concevoir comme un contrat développé en récit entier, et inversement, tout un évangile peut s'observer comme le moment de la sanction d'un schéma narratif hiérarchiquement inférieur, présupposé mais non raconté; il correspond alors à la reconnaissance de l'identité du sujet).

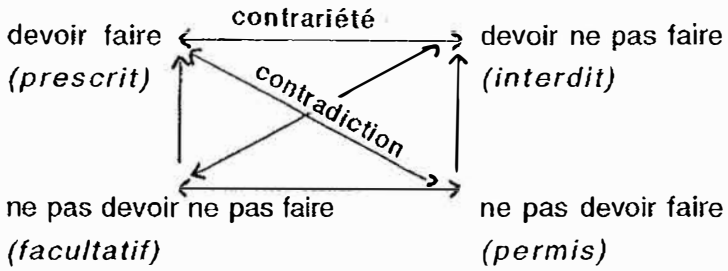
D - Les modalités

Les objets en jeu dans les programmes d'usage correspondent à des modalités élémentaires, conditions de réalisation du faire principal: *devoir*, *vouloir*, *pouvoir*, *savoir*. Au contrat correspondent l'objet devoir-faire, communiqué au sujet par le destinateur, et la réponse du sujet comme acquisition de l'objet vouloir-faire. A la compétence correspond l'objet pouvoir-faire et/ou savoir-faire (l'épée ou la ruse, en fonction des cultures ou de la psychologie, le

4 A. J. GREIMAS, "Les acquis et les projets", préface à J. COURTES, *op. cit.*, p. 11.

cheval de Troie, par ex., combinant l'un et l'autre)[5].

Il faut préciser encore que ces composantes de base peuvent apparaître dans les récits sous forme affirmée ou niée; logiquement, ou plutôt sémiotiquement (parce que l'analyse ne se situe pas au niveau de la logique pure mais d'une syntaxe textuelle), chaque modalité se déploie en système à quatre termes, en fonction de relations de contradiction et de contrariété:



Ainsi, un sujet pourra: devoir faire et ne pas vouloir ne pas faire, etc. En pensant toutes les combinaisons possibles, on vise une typologie des héros, comme sujets dans leur rapport à l'action. Dans la diachronie d'un récit, on peut observer un parcours du sujet: *instauré* par le destinateur qui, dans son rôle manipulateur, lui communique le devoir et en fait un sujet virtuel, *qualifié* par le vouloir, *actualisé* par le savoir et/ou le pouvoir, *réalisé* par l'acquisition de l'objet grâce au faire, *reconnu*, et souvent *récompensé*, par le destinateur dans son rôle judicateur. A chaque étape correspondent un rôle actantiel spécifique et un statut actantiel qui comprend la mémoire des positions antérieures.

E - La dimension cognitive et la véridiction

Avec le savoir, une nouvelle distinction est à poser entre *savoir faire* et *savoir sur le faire*. Le savoir faire est une variante du pouvoir faire. Le savoir sur le faire prend une ampleur beaucoup plus grande; il est en jeu principalement dans les deux moments du contrat et de la sanction, comme savoir qui peut mobiliser la décision (persuasion lors du contrat) et comme savoir qui évalue l'action (interprétation lors de la sanction). Mais plus encore, une quête cognitive peut accompagner, en la surplombant, la quête d'objets pratiques, pragmatiques, dans les récits de la littérature

---

5 Dans une structure polémique, le pouvoir *vs* anti-pouvoir correspond à la dénomination plus anthropomorphe de l'adjuvant *vs* opposant qu'une première représentation du schéma actantiel, encore proche des catégories héritées de V. Propp, avait proposées sur la base d'analyses de contes populaires, cf. *infra*, note 44 p. 77. L'application du modèle à d'autres types de récits a nécessité des dénominations plus abstraites.

(en particulier dans les évangiles, avec les récits de miracle, l'acquisition du savoir, du croire, est au moins aussi importante que la transformation somatique). Dans les discours des sciences sociales, le savoir devient même l'objet principal. L'élargissement des corpus analysés a mené ainsi peu à peu la sémiotique à considérer la dimension cognitive comme une composante autonome des textes.

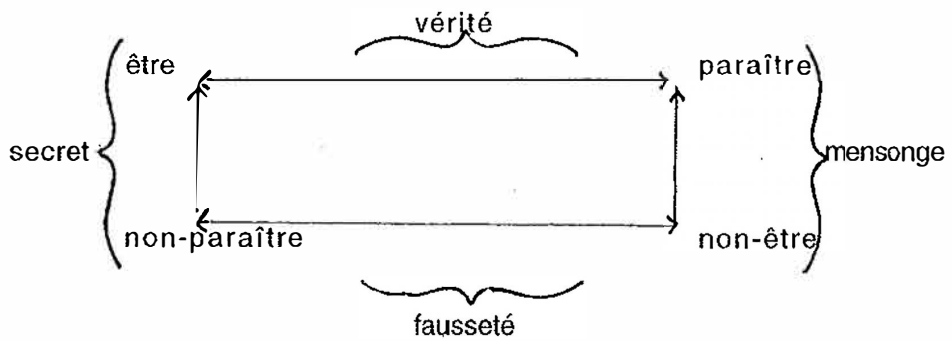
Pour ouvrir une fenêtre sur la suite, de façon tout à fait simple:

- En deçà de la sémiotique de l'action, la *sémiotique des passions* ajoutera à cet édifice, et en particulier aux modalités du faire, des modalités de l'être. Cela la conduira à introduire un niveau, logiquement premier, comme un socle à la construction: celui des préconditions du sens.

- Au-delà de la sémiotique de l'action, la *sémiotique de l'énonciation* envisagera l'instance de production que présuppose l'énoncé objet: un faire (énoncer) et un sujet du faire (qui se dédouble en deux rôles, selon les pôles de la persuasion ou de l'interprétation: l'énonciateur et l'énonciataire). L'écart entre l'énoncé et l'acte qui l'a produit nécessite, pour les passages, des procédures de débrayage/embrayage. Le débrayage permet de penser, à partir des acteurs, lieux, temps de l'énoncé, un "je, ici, maintenant" de l'énonciation, non représenté dans le discours, sinon ponctuellement par quelques traces qui servent d'indices de son existence textuelle, un être de papier (pas historique, pas un être de chair).

On a donc ajouté à l'antagonisme des programmes et à leur hiérarchie une distinction de qualité, en fonction du type d'objet, c'est-à-dire selon les valeurs visées dans la quête de ces objets: on distingue des *programmes narratifs pragmatiques* (ou somatiques), qui recouvrent des transformations pratiques sur les corps et dans le monde; des *programmes narratifs cognitifs,* qui recouvrent des transformations intellectuelles, de l'ordre du savoir.

Ces transformations touchant au savoir réclament elles-mêmes des modalités particulières susceptibles de rendre compte des valeurs et des procédures de la *véridiction*, en particulier du secret et du mensonge en jeu dans les textes. C'est la combinaison de l'être et du paraître, non en soi, mais modalisant une valeur, qui fournit un modèle (toujours sur le même principe de l'éclatement d'une opposition en une structure à quatre pôles, éventuellement six si on ajoute un neutre, ni...ni..., et un complexe, soit...soit...).



Par exemple, les catégories *être et paraître roi* (vrai), *ne pas être et paraître roi* (mensonger), *ne pas être et ne pas paraître roi* (faux), *être et ne pas paraître roi* (secret), peuvent rendre compte du jeu de la dérision dans le procès de Jésus; sans doute faudrait-il combiner deux de ces modèles au moins, en fonction des points de vue, et des différences de sens à reconnaître à la royauté: roi mensonger, couronné mais d'épines, dans le geste carnavalesque des soldats qui affichent ce qui pour eux est une prétention mensongère de Jésus, mais à travers lequel s'avoue, comme son envers inséparable, le savoir du texte qui reconnaît le roi secret dans cet homme affublé mais qui porte royalement l'injure... Sans doute est-ce plus compliqué encore.

Le terrain de la véridiction est important mais le modèle difficile à manier; les éléments de base, être et paraître, risquent toujours d'induire des questions ontologiques, qui ne sont pas du ressort de la sémiotique.

2. Sémantique narrative

Ainsi montrés dans leurs interconnexions primaires, ainsi interdéfinis, ces éléments de base constituent l'une des deux grandes composantes d'une *grammaire narrative*: la *syntaxe* (avec sa morphologie). Elle réclame en complémentarité la composante *sémantique*, dont l'approche et la description peuvent également s'étager en niveaux. Un modèle, qui met en place les unes par rapport aux autres un certain nombre de cases propose une simulation des opérations nécessaires à la production du sens et à son articulation en signification, qui prend la forme d'un parcours génératif[6]. Il va du plus élémentaire au plus finement articulé (à noter, pour éviter d'emblée des malentendus courants: sa redescente n'est pas le parcours obligé d'une analyse!). Les procédures de passage d'un niveau à l'autre ne sont pas aisées à déterminer, la recherche a d'ailleurs évolué et tendu plutôt vers une reconnaissance d'autonomie.

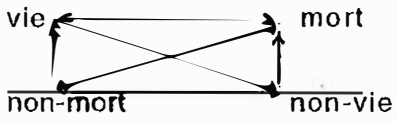
---

6 Cf. schéma p. 64.

A - La structure élémentaire de la signification

Au niveau profond, logico-sémantique, la sémantique et la syntaxe donnent lieu à un unique modèle, permettant la représentation à la fois d'une taxinomie de termes et d'opérations logiques sur ces termes. La taxinomie classe des unités de contenu (sèmes) de grandeur inférieure aux mots (lexèmes) qu'un texte construit entre eux (et non le savoir d'un état de culture, ou la mémoire de textes antérieurs, enregistré par un dictionnaire ou une encyclopédie). A ce niveau d'abstraction, on trouve des universaux (vie *vs* mort, identité *vs* altérité, nature *vs* culture, un *vs* multiple, etc.), les textes de la littérature des peuples portant les questions fondamentales de l'homme. Autre malentendu persistant, à éclaircir au passage: mettre à jour ces catégories profondes, ce n'est pas détenir *le* sens du texte, sinon effectivement, quelle pauvreté et que de répétitions d'une analyse à l'autre! Le mouvement est inverse: ce qui est fascinant, c'est de mesurer que quelques questions aient pu générer une telle et si diverse production de textes; pour le progrès de la théorie, on peut dès lors chercher les règles de cette création, et pour la connaissance des univers de pensée et de représentation, explorer les chemins particuliers de sens qui relient systèmes de valeurs et images du monde.

Deux sèmes, construits par un texte en contrariété, constituent une catégorie sémique (vie *vs* mort); celle-ci correspond à la structure élémentaire de la signification: un ensemble de deux termes et de leur relation. Mais chacun des deux termes appelle aussi logiquement, par négation, son contradictoire (vie / non-vie; mort / non-mort), ce qui donne lieu à une structure à quatre termes dont le fameux "carré sémiotique" est le plus simple modèle de représentation:



A ce niveau de profondeur et d'abstraction, la syntaxe se résume aux opérations logiques d'affirmation et de négation sur les termes, qui dessinent des parcours orientés de l'un à l'autre. Dans un récit, passer des épisodes et des images du monde qui mettent en scène la vie, à son contraire, la mort, nécessite logiquement des événements détruisant cette vie, qu'ils soient racontés explicitement ou non (ils correspondent, en terme de syntaxe profonde, à une opération logique de négation de la valeur

sémantique élémentaire /vie/ présupposée par l'affirmation du terme contraire /mort/).

Mais un récit ne traite pas indifféremment ces valeurs dans leur opposition, il a un point de vue. Une catégorie de base, dite *thymique*, articulée en *euphorie vs dysphorie* (les deux pôles d'une humeur, d'une disposition affective de base), projetée sur ce micro-univers sémantique, le transforme en axiologie. /Non-mort/ et /vie/ appartiennent alors à l'espace (deixis) euphorique, valorisé par le texte, ou, dans un récit transgresseur de l'attente courante, dysphorique, et inversement pour les termes /non-vie/ et /mort/[7].

En suivant les étapes du parcours génératif, les valeurs sémantiques profondes s'enrichissent, par augmentation d'articulations toujours plus fines; les effets de sens se multiplient[8]. Au niveau des structures narratives, les valeurs appartenant à un même thème sémantique se disséminent et s'investissent dans des rôles actantiels (valeur sémantique du sujet, de l'objet, etc.); on parle alors de *rôles thématiques*, dont la jonction avec un *rôle actantiel* est nécessaire pour donner naissance à un acteur du récit; celui-ci est défini non seulement par son faire (sujet, par ex.) mais par la valeur sémantique de son faire (pêcheur ou prédicateur, par ex.).

B - L'univers figuratif

Au niveau de la manifestation, quand a eu lieu l'opération de mise en discours, le passage par l'énonciation, ces unités,

---

7 Dans deux de ses ouvrages, A. J. GREIMAS a particulièrement étudié l'opposition de la vie et de la mort et les univers sémantiques des auteurs qui l'ont mise en scène: au niveau d'un macro-univers, dans l'oeuvre de Bernanos, cf. *Sémantique structurale* (Langue et langage), Paris, Larousse, 1966 (PUF, 1986²); au niveau d'un micro-univers, avec une attention extrême au détail, dans la nouvelle de Maupassant, *Deux amis*, cf. *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976. Dans ce dernier ouvrage, il a rapproché les modèles qu'il a construits à partir de ces deux oeuvres. La distribution des quatre Eléments constitutifs de la Nature, dit-il, pour figurer la vie et la mort dans l'univers idiolectal de chacun des deux auteurs, ne se recoupe pas: si la vie est représentée chez tous deux par le feu (soleil chez Maupassant), la mort l'est par la Terre (Mont-Valérien) chez lui et par l'Eau chez Bernanos, la non-vie par le Ciel (air) chez Maupassant et la Terre chez Bernanos, la non-mort par l'Eau chez Maupassant et l'Air chez Bernanos (p. 141). L'écart entre ces deux analyses et leurs procédures marque aussi nettement deux étapes de la recherche et permet d'en mesurer l'avancée.

8 Pour tenter de définir le sens, dans cette théorie, c'est encore la métaphore du sang, par ce qu'elle suggère, qui permet la meilleure approche: une grandeur partout présente, circulant partout mais saisissable seulement là où le geste analytique opère une incision; alors jaillit un "effet de sens". Le travail de l'analyse consiste ensuite à construire le vaste réseau, à plusieurs niveaux, des corrélations entre les effets de sens pour les structurer en signification.

abstraites du niveau profond, devenues anthropomorphes au niveau narratif de surface, s'inscrivent alors dans des *figures* du monde. A une syntaxe qui gère un dispositif de personnages dans un cadre spatio-temporel, selon une perspective, c'est-à-dire inscrits dans des procès aspectualisés (apparaissant selon les aspects de l'inchoatif, du duratif, du terminatif), correspond une sémantique qui reflète de plus en plus le monde réel, avec des valeurs non seulement thématiques, mais figuratives, ou même iconiques s'il y a vraiment "illusion référentielle", icone du référent (la thématique de l'ouverture-clôture, peut donner lieu à la figure de la porte, devenant elle-même, par adjonction d'un nom propre qui renvoie à la réalité mais augmente aussi les effets de sens par l'adjonction de ses traits sémantiques propres, par ex. l'Arche de la Défense[9]).

Les figures n'apparaissent pas seulement isolées; sélectionnées par l'opération d'énonciation dans des *configurations discursives* auxquelles elles appartiennent, elles s'inscrivent dans des *parcours figuratifs* (qui sont la projection dans l'axe syntagmatique d'une des virtualités de la configuration, comme paradigme). Le travail de l'analyse contribuera à les regrouper, en détectant dans le texte les plans homogènes de signification, les *isotopies*, puis en découvrant le système de leur organisation interne et, le cas échéant, en procédant à leur homologation.

L'avancée des travaux de recherche, la complexité des textes, en particulier de la littérature biblique, et les résistances qu'ils offrent aux modèles trop simples, l'impossibilité en particulier d'établir terme à terme des relations entre le thématique et le figuratif, ont conduit progressivement à penser un dynamisme

---

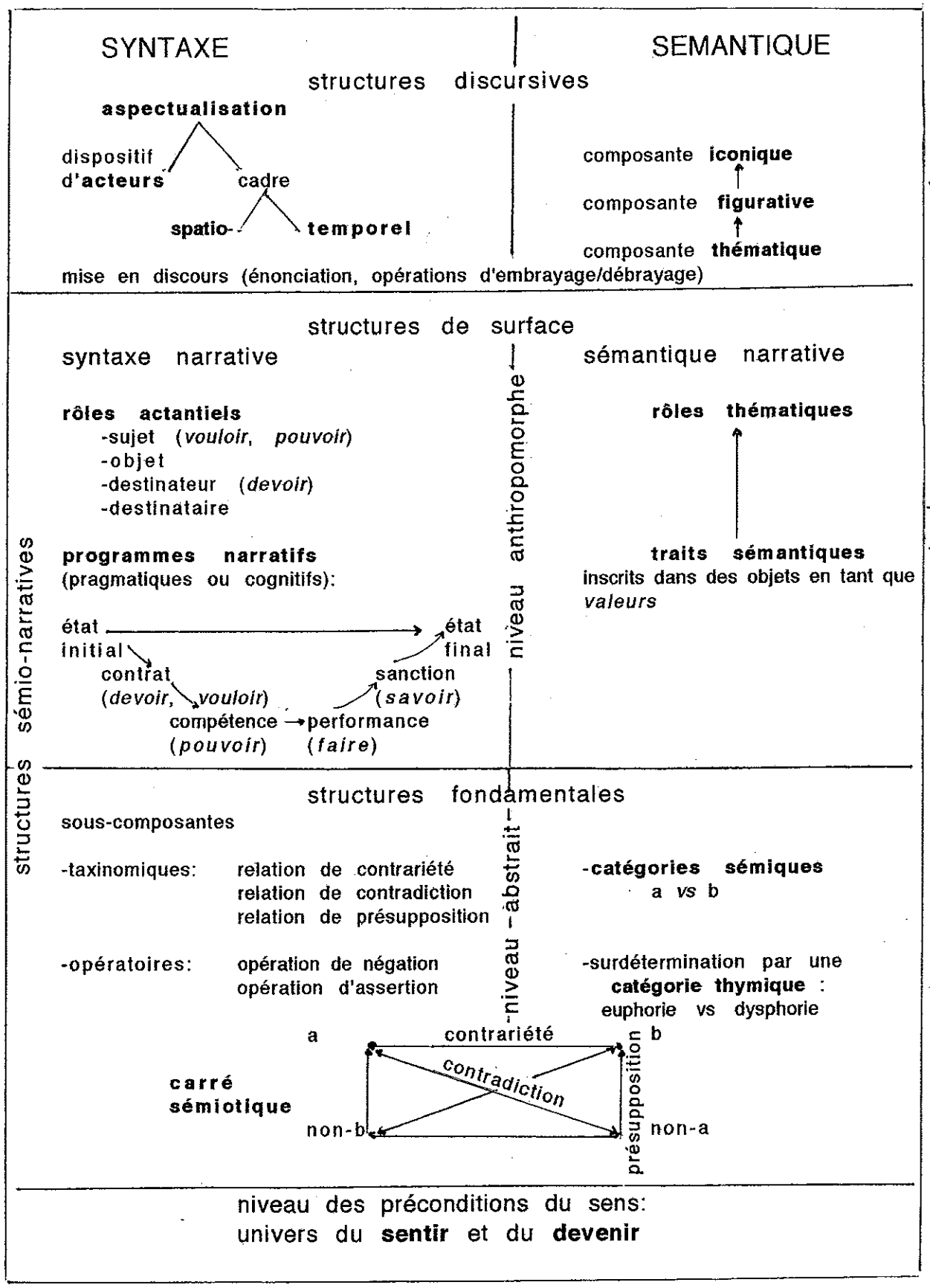
9 On parle d'illusion, parce que dans un texte qui s'y réfère, le monde comme l'événement sont de toute façon reconstruits par l'acte de discours. Le concept de transparence entre une unité du monde textuel et une unité du monde naturel est trop naïf. Par son inscription dans le réseau de la langue, dans les opérations de l'écriture, un terme ne perd certes pas toutes ses possibilités de renvoi à la réalité externe mais celui-ci fonctionne désormais avec du jeu, à travers des médiations. Le nom propre "Arche de la Défense" perd pour beaucoup de lecteurs la puissance évocatrice de ses lignes architecturales, de sa valeur économique, du prestige discuté de ses concepteurs, etc., mais des connotations du lexème "arche" comme celles de "défense" peuvent s'actualiser dans un texte précis en fonction des relations qui s'y noueraient avec d'autres unités sémantiques appartenant au même univers de signification mais totalement indépendantes du lieu concret de l'édifice référentiel. Ou pour le dire en une ligne, en reprenant une différence suggestive utilisée par P. Ricoeur, un texte n'est pas seulement un document, il est lui-même un monument.

autonome du niveau figuratif[10]. Un même thème peut être figurativisé par plusieurs parcours et on pourrait dès lors le travailler en système de variantes (une vocation figurée par un exorcisme ou une pêche surabondante, par ex.). Une figure encore, à cause de sa polysémie, avant que l'enchaînement du parcours ne vienne imposer ses contraintes et réduire les possibles, peut représenter plusieurs thèmes (le poisson: ce qu'il faut laisser tomber pour pêcher des hommes, ou ce qu'il faut prendre, bénir, rompre et distribuer, comme le pain, pour nourrir une foule). C'est dans l'organisation d'un parcours figuratif et l'articulation des parcours entre eux que les figures se détachent de leur lien individuel au monde extérieur connu, qu'elles semblaient d'abord représenter, pour entrer dans une dynamique, souvent imprévisible, de sens orienté. Par les multiples réseaux de leur agencement, elles contribuent alors à construire un référent interne qui est le monde de ce texte.

---

10 Cf. à ce sujet en particulier la réflexion du CADIR, dont fait état J. DELORME dans son article "Sémiotique" du *DBS*, surtout col. 299-301 et 317-319. Le dépistage du simplisme des lectures qui établissent une correspondance directe entre la face figurative, par laquelle un texte semble représenter le monde dont il parle, et la face thématique, par laquelle il organise son code de signification, est venu surtout de l'analyse des diverses formes du discours parabolique, dit-il. En sa figurativité, qui dérange les représentations courantes du monde et de l'action des hommes, la parabole garde quelque chose d'irréductible aux explications ou applications que pourtant elle appelle. Aucun décodage ne sature la dynamique du sens, pas de correspondances ponctuelles entre le premier niveau de signification, la petite histoire racontée, et le second niveau qu'elle vise mais qui demeure décalé (le royaume des cieux, par ex.). "Ce côté par lequel le figuratif reste irréductible à du thématique importe au signifiant et à sa capacité d'atteindre le sujet parlant et de remuer en lui les signifiants de son existence et de son désir", conclut J. Delorme, passant peut-être ici, mais sans le dire, la frontière entre la sémiotique et la psychanalyse (col. 318-319).

Les travaux les plus fins et les plus poussés à ce niveau sont ceux de J. GENINASCA. Pour le domaine biblique, auquel il touche exceptionnellement, cf. "Pêcher/Prêcher. Récit et métaphore (Luc 5,1-11)", in: Groupe d'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977, p.143-171, ou "La semence et le Royaume", in: J. DELORME éd., *Parole - Figure - Parabole*, Lyon, PUL, 1987, p. 103-123.



Parcours génératif (simulacre de la production du discours selon la théorie sémiotique d'A. J. GREIMAS)

II - DES HÉRITAGES À LA VOIE PROPRE

Une longue citation d'A. J. Greimas lui-même, en ouverture à un article de dictionnaire sur la sémiotique, peut nommer et rassembler succinctement les champs où se sont élaborés théories, concepts, analyses concrètes qui ont contribué à dessiner l'espace sémiotique: "Indépendamment de ses ancêtres stoïciens ou médiévaux (théoriciens des *modi significandi*), mais avec des références plus précises aux précurseurs plus proches (Saussure en Europe, Pierce aux Etats-Unis), la sémiotique (ou sémiologie) s'est constituée en approche scientifique novatrice dans les années 60, d'abord en France (sous l'influence de Jakobson et celle, décisive, de Hjelmslev et, quelques années plus tard, en Union Soviétique en contact également avec Jakobson et grâce aux résurgences de l'Ecole de Moscou) [...]. Le structuralisme français, qui peut être considéré comme le développement, dans un certain sens, de l'acquis des Ecoles linguistiques de Prague et de Copenhague de l'entre-deux guerres et comme son extension dans les domaines de mythologie comparée (Dumézil), d'anthropologie (Lévi-Strauss), de psychanalyse (Lacan), de littérature (Barthes), etc., a permis à la sémiotique de s'ériger, à partir d'un ensemble de postulats linguistiques, en un lieu de convergences et d'interprétations d'un nouveau savoir-faire scientifique jusque là dispersé."[11]

A travers la notion d'héritage, je me contenterai de mentionner ici quelques points pour évoquer des univers de pensée et de recherche qui ont rendu possible l'essor de ce qu' A. J. Greimas, refusant souvent le titre de science, préfère appeler le projet scientifique de la sémiotique. Le montage théorique de concepts interdéfinis retracé ci-dessus ne laisse pas forcément deviner tout le travail d'évaluation, de sélection, de redéfinition, d'ajustement,

---

11 A. J. GREIMAS, art. "Sémiotique", *Grande Encyclopédie Larousse*, Paris, 1976, vol. 18, p. 10987-10990.

d'ouverture que suppose[12] l'entreprise.

1. L'héritage linguistique

On peut chercher à définir cet héritage à la confluence de courants venant avant tout de Genève, de Prague et de Copenhague.

A - Genève

Par son enseignement à Genève, F. de Saussure (1857-1913) a joué un rôle fondamental dans le développement de la linguistique au XX[e] siècle et fourni à la sémiotique en particulier ses premiers concepts opératoires[13].

Pour définir l'objet concret et homogène de la linguistique, il a établi d'abord, parmi l'ensemble hétéroclite des faits de langage, la dichotomie de la *langue* et de la *parole*. Ses travaux se sont consacrés à l'étude de la langue, comme instrument et produit de la parole et comme norme de toutes les autres manifestations du langage: "C'est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus"[14]. Il la considère comme un tout en soi et un principe de classification.

En voulant observer la langue, dans l'ensemble des faits

12 Dans son article du *DBS*, J. DELORME a passé en revue ces différents héritages selon la géographie de leur origine, empruntant ce modèle de présentation à C. ZILBERBERG, *Raison et poétique du sens* (Formes sémiotiques), Paris, PUF, 1988, qui en propose une discussion savante (p. 65-82 en particulier). En réponse à H. Parret qui recommande à une entreprise désireuse d'être claire avec elle-même de revenir sur ses origines, ses dettes, ses oublis, peut-être ses ingratitudes, C. Zilberberg souligne d'emblée (p. 65-66) qu'A. J. Greimas est venu à bout d'une double difficulté: - homogénéiser et composer des héritages qui aspiraient à la suffisance, en assurant une continuité épistémologique qui sélectionne les découvertes du passé et garantisse les acquis ultérieurs; - installer dans cette nappe conceptuelle, étendue et enrichie au fil des ans, un centre organisateur que C. Zilberberg voit dans l'attachement au concept central d'immanence (cf. p. 86). Ainsi A. J. Greimas a fait oeuvre d'"archiviste" et de "promoteur", il a échappé à l'éclatement ou l'implosion que lui faisait risquer la tâche d'organiser la profusion, malgré, ou peut-être plutôt grâce à "ce souci de changer l'intégralité factice d'un héritage en intégrité raisonnée" (p. 86).

Pour cette courte explicitation, je m'aiderai de l'article de J. DELORME et recourrai aux ouvrages d'introduction, en particulier d'A. HENAULT, *Les enjeux,* et J.-C. COQUET, *Sémiotique, L'Ecole de Paris* (Langue, linguistique, communication), Paris, Hachette Université, 1982.

13 L'enseignement de F. de SAUSSURE a donné lieu à une publication posthume qui en est une reconstitution, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971 (1915[1]).

14 F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 25.

humains, comme un *système de signes* exprimant des idées, il considère la linguistique comme une partie de la sémiologie, future science générale des signes - ses lois seront celles que découvrira la sémiologie - et lui permet ainsi de prendre place parmi les sciences. Elle deviendra même pour un temps discipline pilote des recherches en sciences humaines.

Sa fameuse définition du signe met en place une deuxième dichotomie, celle du *signifiant* et du *signifié*: "Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique"[15] - concept et image acoustique qu'il préfère finalement nommer signifié et signifiant, pour éviter tout malentendu et souligner le rapport d'opposition entre eux et avec le signe total dont ils sont les parties. L'exemple du recto/verso d'une feuille de papier pour illustrer le lien indissoluble du signifiant et du signifié lui permet d'étendre le champ d'application des deux composantes du mot-signe, pris isolément, au texte tout entier. Il pose aussitôt deux principes de la recherche: - le lien unissant signifié et signifiant est *arbitraire* - et il ajoutera: et *différentiel*; - le signifiant, de nature auditive, se déroule dans le temps et forme une chaîne, il a un caractère *linéaire*[16].

F. de Saussure applique donc à la langue la notion de *système* dont les unités sont solidaires et qui préexiste à ces unités; celles-ci, délimitables par le sens, ne sont ni les mots ni les phrases, mais se définissent par leur *valeur*: "la langue est un système de pures valeurs que rien ne détermine en dehors de l'état momentané de ses termes"[17]. Plus que tout autre système de valeurs, la langue est complexe et rigoureusement organisée; elle nécessite donc une étude selon deux axes complémentaires qui appellent deux linguistiques: une diachronique (science des évolutions de la langue), une synchronique (science des états de langue). Il s'attachera essentiellement lui-même à la seconde où, selon la célèbre comparaison du jeu d'échecs, un "coup" a un retentissement sur tout le système et l'analyse d'une position se fait indépendamment de la mémoire des états antécédents du jeu.

F. de Saussure précise que la valeur d'une chose tient à ce qu'elle peut être *échangée* contre une autre, dissemblable, et peut être *comparée* à une autre, similaire; elle reste donc relative, constituée par des rapports et des différences avec les autres signes linguistiques. "*Dans la langue, dira-t-il en condensé, il n'y a*

---

15 *Ibid.*, p. 98.

16 *Ibid.*, p. 100, p. 166.

17 *Ibid.*, p. 116.

que des différences."[18]. Les rapports se déroulent dans deux sphères distinctes, génératrices chacune d'un certain ordre de valeurs: les combinaisons peuvent être syntagmatiques (*in praesentia*, selon un ordre de succession et dans un nombre déterminé d'éléments) ou associatives (*in absentia*, dans une série non ordonnée et illimitée, selon la mémoire)[19]. "Dans la langue, tout revient à des différences mais tout revient aussi à des groupements."[20]

Dans sa définition de la langue comme équilibre complexe de termes qui se conditionnent réciproquement, il peut donc conclure, introduisant une dernière dichotomie fondamentale: "*la langue est une forme et non une substance.*"[21]

Reprise

A. J. Greimas reconnaît l'apport décisif de la distinction saussurienne de la langue et de la parole; elle a permis une définition formelle, autonome de l'objet de la linguistique en le coupant des contingences individuelles, matérielles, non structurales. Mais il relève aussi le risque, pas toujours évité par les linguistes, de réduire l'étude de la langue à une pure taxinomie; pour y échapper, il voit la nécessité d'introduire des structures syntaxiques dans la définition de la langue[22]. Il préférera l'opposition plus précise système/procès proposée par L. Hjelmslev.

D'autre part, A. J. Greimas refuse l'impérialisme linguistique; pour lui, les présupposés philosophiques concernant les relations du langage et de la pensée - que, pense-t-il, F. de Saussure a voulu exorciser en introduisant la dichotomie du signifiant et du signifié -, c'est-à-dire "le postulat du psychisme indissolublement lié aux articulations des langues naturelles"[23], exigeait, pour les systèmes, signifiants non-linguistiques comme la musique ou la peinture par exemple, la médiation d'un signifié articulé linguistiquement. Or il lui paraît essentiel que la sémiotique puisse rendre compte aussi des significations non médiatisées par le linguistique, qui n'en soient pas pour autant réduites à une description du seul signifiant. Il s'agira, pour les sémiotiques plastiques, par exemple, de

---

18 *Ibid.*, p. 166.

19 R. BARTHES a repris dans un paragraphe très clair sur les deux axes du langage l'exemple de F. de Saussure: on peut observer une colonne d'un temple antique dans un rapport réel de contiguïté avec d'autres parties de l'édifice, l'architrave, par ex., et/ou en pensant son style (corinthien par ex.) en comparaison avec d'autres possibles (dorique, ionique). Cf. "Eléments de sémiologie", *Communications* 4, 1964, p.115.

20 F. de SAUSSURE, *op. cit.*, p. 177.

21 *Ibid.*, p.169.

22 A. J. GREIMAS et J. COURTES, art. "Langue", *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (abrégé *DRTL*) (Langue, linguistique, communication), Paris, Hachette Université, Tome I, 1979, p. 205.

23 A. J. GREIMAS, art. "Sémiotique", *Grande Encyclopédie Larousse*, p. 10987.

reconnaître les unités de signification proprement visuelles et d'élaborer un métalangage descriptif adéquat, composé d'une syntaxe et d'une sémantique. Mettant en doute la pertinence du niveau d'analyse des signes, il préférera à une théorie générale des signes que visait F. de Saussure, l'élaboration d'une *théorie de la signification*; il travaillera à l'organisation structurale d'unités inférieures aux mots comme signes constitués et dans des discours, comme tout de signification, de grandeur supérieure à la phrase.

Enfin, A. J. Greimas voudra adjoindre à l'étude des *systèmes* sémiotiques celle des *pratiques* sémiotiques, c'est-à-dire une approche "des comportements somatiques et gestuels organisés en enchaînements syntagmatiques de type algorithmique dont le sens orienté apparaît comme une finalité globale lisible après coup et dont l'analyse suggère une homologation possible avec les structures narratives."[24]

J.-C. Coquet, qui fait remonter le départ de la sémiotique à un important article d'épistémologie d'A. J. Greimas de 1956 sur l'actualité du saussurisme, résume en trois propositions les grandes orientations de la sémiotique qui pour lui sont déjà en place même si ni la théorie ni la pratique ne sont encore clairement définies[25]:

- La langue est un *objet formel*. Parce qu'elle est forme et non substance, elle est de nature homogène et supporte l'analyse.

- La langue est un *objet sémantique*. C'est, dit A. J. Greimas, une architecture de formes chargées de sens portant en elles-mêmes leur propre signification. La contribution originale de F. de Saussure a été de transformer une vision du monde (comme un vaste réseau de relations) en une théorie de la connaissance et une méthodologie linguistique.

- La langue est un *objet social*, informé de signification. Avec C. Lévi-Strauss, A. J. Greimas verra une extension de la théorie saussurienne à l'"espace social" et repérera chez R. Barthes le mérite de faire apparaître la dimension sociale de la littérature saisie dans le concept d'"écriture".

B - Prague

Dans le cadre du Cercle linguistique de Prague qu'ils ont fondé

---

24 A. J. GREIMAS, sur le langage moteur d'enfants psychotiques, cf. en particulier les travaux d'I. DARRAULT, "Pour une approche sémiotique de la thérapie psychomotrice", *Documents* du Groupe de Recherches sémio-linguistiques, n° 8, 1979.

25 J.-C. COQUET, *L'Ecole de Paris*, p. 10.

en 1926, des chercheurs russes et tchèques ont développé une phonologie structurale. Ils ont observé la chaîne parlée à travers ses sons élémentaires, les phonèmes, et mesuré la valeur différentielle, oppositive, binaire, des traits distinctifs qui les composent. Les travaux de N. S. Troubetzkoy en phonologie, de R. Jakobson en phonologie et poétique, déjà lancés dans le Cercle de Moscou avant leur émigration, ont donné à l'école ses lettres de noblesse. Le nom de formalistes qu'ils ont reçu comme sobriquet leur est resté et désigne les acteurs d'une recherche caractérisée d'abord par l'analyse des aspects phoniques d'une oeuvre littéraire, l'intégration du son et du sens au sein d'un tout indivisible, l'approche de la signification dans le cadre d'une poétique[26].

A la linguistique, le Cercle de Prague a donné un caractère structural de type fonctionnel, c'est-à-dire qu'il a porté son attention sur les fonctions du langage dans la communication. R. Jakobson a synthétisé l'enjeu d'un procès de communication autour de six facteurs donnant naissance chacun à une fonction linguistique. Tout procès linguistique en effet comporte, comme facteurs constitutifs, un *destinateur* qui envoie un *message* à un *destinataire*; pour être opérant, le message requiert un *contexte* auquel il renvoie, un *code* que partagent, du moins partiellement, les interlocuteurs, enfin un *contact* sans lequel la communication ne saurait ni s'établir ni se maintenir. Chacun de ces facteurs renvoie à une fonction du langage: la fonction *expressive* ou émotive correspond à l'attitude du sujet qui parle, la fonction *conative* à l'adresse au récepteur, la fonction *référentielle* à la visée du contexte, la fonction *phatique* à l'établissement de la communication, la fonction *métalinguistique* à l'attention au code, pour vérifier qu'il fonctionne. Enfin la fonction *poétique* au message lui-même[27].

Cette fonction poétique se reconnaît au "dessein de frapper l'attention par l'articulation en segments d'une similitude voulue"[28].

---

26 R. JAKOBSON, "La dominante", *Huit questions de poétique* (Points), Paris, Seuil, 1977, p. 77. Ces études regroupées comprennent des textes qui s'étalent de 1919 à 1970 et, choisis par T. Todorov, sont extraits de *Questions de poétique* (Poétique), Paris, Seuil, 1973.

27 R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil (Points; reprise du texte intégral des Ed. de Minuit, 1963), p. 213ss. Le schéma, très connu, se présente ainsi (p. 214):

CONTEXTE

DESTINATEUR . . . . . MESSAGE . . . . . DESTINATAIRE

CONTACT

CODE

28 R. JAKOBSON, *Huit questions*, p. 64.

La poésie en effet projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection (où s'opère le choix des mots parmi des synonymes plus ou moins équivalents) à celui de la combinaison dans la suite de la chaîne parlée. A la différence de la prose narrative qui doit son impulsion fondamentale à l'association par contiguïté, soutenue par un ordre spatio-temporel ou causal, l'énoncé poétique vise à l'expression selon des lois immanentes et recourt à l'association par similitude. Dans la poésie, l'équivalence est promue au rang de procédé constitutif d'une séquence: équivalence sonore, rythmique mais aussi similarité des images, ou contraste qui en est l'expression contraire. R. Jakobson a défini le langage poétique par le procédé élémentaire du rapprochement de deux unités dont les variantes euphoniques sont la rime, l'assonance ou l'allitération, et les variantes sémantiques, le parallélisme, la comparaison (cas particulier du parallélisme), la métamorphose (parallélisme projeté dans le temps), la métaphore (parallélisme réduit à un point)[29]. Par la réitération régulière d'unités phoniques équivalentes et par le jeu subtil d'écarts qui s'établissent entre elles, la poésie se rapproche aussi de la musique en son langage purement expressif; le message porté y tient moins à la continuité d'unités dans un schème narratif qu'à la reprise différenciée, en contiguïté, d'une même cellule mélodique, à un rapport de similarité qui se superpose même à la contiguïté. De plus, en poésie, le mot est ressenti comme mot et non comme substitut de l'objet nommé ni comme explosion d'émotion: les mots y sont convoqués en eux-mêmes et pour eux-mêmes; ils ne sont pas simples indices référentiels mais possèdent leur propre poids et leur propre valeur, phonique et sémantique[30]. Comme dans le langage émotionnel, dans la poésie le lien entre aspect sonore et signification est plus serré que dans d'autres langages.

R. Jakobson a proposé de rapporter la diversité des messages communiqués à une hiérarchisation différente de ces fonctions du langage, au rôle variable d'une dominante entre elles. La dominante a été un des concepts fondamentaux de sa linguistique, elle désigne l'élément focal d'une oeuvre, ce qui garantit la cohésion de la structure qui gouverne, détermine et remodèle même les autres éléments.

Les recherches sur la dominante ont permis non seulement de spécifier une oeuvre mais aussi d'observer l'évolution de la forme poétique dans la diachronie. Les transformations dans le système des valeurs artistiques, l'étude des relations entre les arts (avec

---

29 *Ibid.*, p. 25.

30 *Ibid.*, p. 46, p. 80.

l'illustration comme secteur de transition entre poésie et peinture, la romance entre poésie et musique, par exemple) ont été une des préoccupations centrales des formalistes. Le changement y a été perçu non seulement comme évolution historique mais comme fait synchronique, comme valeur artistique, l'essence d'une nouvelle oeuvre d'art paraissant tenir à la simultanéité entre le maintien de la tradition et la rupture d'avec celle-ci. Les transformations ont donc été saisies comme innovation signifiante sur la toile du fond d'une tradition; ici déjà s'est esquissé un pont entre méthode historique et méthode synchronique des coupes transversales[31].

La poéticité d'une oeuvre, comme message verbal où la fonction esthétique est dominante, où jouent en particulier les procédés de la métaphore (relation de ressemblance) et de la métonymie (relation de contiguïté), s'est offerte comme un champ privilégié d'exploration. Des similitudes entre les images les prédisposent à être métaphores les unes des autres; un univers poétique où règne la métonymie estompe les contours entre les objets, permet leur interpénétration réciproque ou leur décomposition en objets indépendants. Les distances, les relations entre les objets subissent ainsi des déplacements, le monde référentiel est revisité.

R. Jakobson a en effet apporté une contribution décisive à l'étude du fonctionnement métaphorique et métonymique du langage. Sa très fameuse analyse du poème de Baudelaire, *Les chats*, travaille précisément l'opposition entre la démarche métonymique et la démarche métaphorique[32]. A la manière de C. Lévi-Strauss qui y a collaboré, il observe la résolution par modulation de cette antinomie fondamentale. Le rapport dilaté du savant à l'univers dont parle le poème, et celui, contracté, de l'amoureux à la femme, sont évoqués par la dilatation des chats dans le temps et l'espace (les chats aux attitudes de sphinx, allongés au fond des solitudes, semblent s'endormir dans un rêve sans fin) et par la compression du temps et de l'espace dans la personne des chats (étincelles magiques en leurs reins féconds, parcelles d'or comme un sable fin dans leurs prunelles mystiques). La solution de l'antinomie consiste

31 *Ibid.*, p. 83.

32 R. JAKOBSON, " 'Les Chats' de Charles Baudelaire", *Huit questions*, p. 163-188. Texte écrit en collaboration avec C. Lévi-Strauss, paru une première fois in: *L'Homme II*, 1962, p. 5-21. L'analyse du poème déborde bien l'aspect souligné ici. Elle en impose par la finesse d'observation des traits distinctifs de la texture grammaticale, phonique, sémantique du poème, par les types multiples de division dus aux divers phénomènes de distribution formelle, par les systèmes d'équivalences relevés, qui, emboîtés, en font comme un objet clos puis sous un dernier aspect, par une progression dynamique, semblable à la modulation d'une composition musicale, comme un système ouvert. Les différents niveaux d'observation qui se recoupent, se complètent ou se combinent, donnent au poème, dit R. Jakobson, "le caractère d'un objet absolu", p. 181).

à transférer l'opposition au sein de la métonymie (les reins et la prunelle des chats) tout en l'exprimant par des moyens métaphoriques (étincelles magiques, sable fin, étoiler, etc.). De plus, liée à la femme mais de nature androgyne (comme les sphinx), l'image des chats permet, par sa médiation, la transformation de la constellation initiale faite d'amoureux et de savants; le poète, auteur des "Chats", libéré de l'amour restreint de la femme, est placé face à l'univers délivré lui-même de l'austérité du savant.

Reprise

Les analyses promues par A. J. Greimas, qui est passé de la lexicologie (étude du mot à visée classificatoire) à la sémantique puis à la sémiotique, transposeront ce travail linguistique sur les phonèmes (unités de son) aux unités de la chaîne discursive, les lexèmes (mots). Elles découperont ceux-ci en traits de signification minimaux, les sèmes. A. J. Greimas établira une distinction entre les sèmes qui appartiennent en propre à un lexème (les sèmes nucléaires) et ceux qui relèvent du contexte (les sémèmes ou sèmes contextuels) et qui varient en fonction du réseau relationnel dans lequel entre un lexème lorsqu'il s'actualise dans un texte occurrence. Avec le "carré sémiotique", il proposera un modèle de représentation des faits de signification perçus moins à travers la valeur des termes eux-mêmes que par la reprise d'écarts différentiels entre eux.

Le Cercle de Prague a développé une linguistique structurale, fonctionnelle, attentive aux fonctions du langage dans la communication - dont le fameux schéma des six fonctions de R. Jakobson auquel reviennent aujourd'hui les analyses dites "narratologiques" pour fonder le choix de leur priorité accordée à la *communication* du message[33]; les analyses sémiotiques privilégieront le champ de la *signification*, ou plus précisément, intégreront partiellement les phénomènes de la transmission d'un message, comme effets de sens persuasifs et interprétatifs, en les considérant comme constitutifs de la signification elle-même.

Je pense de plus que l'attention portée à la dimension poétique d'une oeuvre, à la réitération régulière d'unités équivalentes, où la redondance est au moins aussi importante que la continuité, où les relations d'ordre métonymique et métaphorique, non seulement entre les figures discursives mais même entre des micro-récits, devrait aider à la saisie de la combinaison narrative du grand récit de l'évangile de Marc où l'organisation des épisodes relève sans

33 Cf. par exemple, R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader-Respons Criticism and Gospel of Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 54. D. MARGUERAT, "Entrer dans le monde du récit", *Transversalités* 59 (Revue de l'Institut Catholique de Paris), 1996, p. 5.

doute autant de la similarité que de la continuité temporelle ou causale. Si R. Jakobson, peut affirmer que la récurrence d'une même figure grammaticale, comme le retour d'une même figure phonique, est un principe constitutif de l'oeuvre poétique, les "doublets" de l'évangile, par exemple, ne sont-ils pas aussi une voie ouverte vers sa poéticité, vers son "beau désordre"[34]?

C - Copenhague

La dette d'A. J. Greimas va surtout à L. Hjelmslev; avec le Cercle de Copenhague, il fut "le premier à avoir formulé une théorie complète et efficace"[35]. Reconnaissant lui-même F. de Saussure comme devancier, L. Hjemslev a donné au projet sémiotique une tonalité plus théorique; en cherchant à le dégager des particularités des systèmes signifiants et du matériau langagier qui leur sert d'expression, il a envisagé la sémiotique comme une métathéorie des sémiotiques particulières pour la constituer en un édifice rigoureux de concepts interdéfinis qu'il a appelé *glossématique*[36].

Le fonctionnement du Séminaire d'A. J. Greimas à l'EHESS à Paris reflétera cette conception: il confiera l'expérimentation de la recherche à des ateliers diversifiés selon les objets étudiés et leur support langagier: littéraire, folkloriste, plastique, architectural, etc. La mise à l'épreuve d'une même théorie visera moins l'analyse d'objets particuliers que le retour à la réflexion théorique à partir des complexités rencontrées, pour une connaissance toujours plus approfondie des procédures et des mécanismes de signification. C'est dans ce sens que la littérature biblique a retenu toute son attention, pour la densité de son organisation signifiante, sa résistance, très tôt éprouvée, aux modèles plaqués du conte

---

34 L'expression est entre guillemets chez R. JAKOBSON, *Huit questions*, p. 101, où il développe cette proposition, reprenant des travaux de G. M. Hopkins.

35 A. J. GREIMAS, art. "Sémiotique", *Grande Encyclopédie Larousse*, p. 10987.

36 L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968. Pour une discussion spécialisée des rapports entre F. de Saussure et L. Hjelmslev, cf. C. ZILBERBERG, *op. cit.*, p. 5-19.

populaire[37].

L. Hjelmslev a substitué au couple langue/parole de F. de Saussure la dichotomie schéma/usage, contribuant ainsi à une plus grande formalisation de la langue et à une conception plus sociale de la parole; il a préféré à l'opposition signifiant/signifié celle de deux plans de l'*expression* et du *contenu*, articulés dans tout objet langagier mais sans correspondance terme à terme, sauf dans la poésie, et dont il cherche à penser les rapports de solidarité et de présupposition réciproque. Chacun de ces plans relève d'une organisation spécifique d'unités différentielles inférieures aux signes linguistiques que sont les mots, et qu'il appelle *figures*.

Pour L. Hjelmslev, le langage est un *procès* générateur de sens auquel il s'attache à faire correspondre un *système* capable de le décrire et de l'analyser au moyen d'un nombre restreint de principes. Le discours n'est ni la simple mise en oeuvre du système de la langue, ni la simple rhétorique d'un système de communication. Pour l'observer, il introduit à l'intérieur de chacun des termes *expression* et *contenu* la distinction entre une *forme* et une *substance* et déploie une "stratégie subtile"[38] pour penser leurs rapports. Il part d'un postulat sur le sens perçu comme grandeur toujours déjà là, un sens non formé, qui n'a d'autre existence que d'être la substance de formes toujours nouvelles. La substance de l'expression comme bruit, n'est perceptible de façon significative qu'articulée comme forme, la substance du contenu, comme masse, n'est signifiante qu'articulée comme forme. La forme est déterminée par les fonctions de la langue. L. Hjelmslev a consacré le concept d'*épreuve de commutation* pour le découpage du syntagme en unités significatives, opération fondamentale avant de pouvoir classer ces unités en système et chercher les règles qui président

37 A. J. Greimas a toujours tenu à ce que la Bible ait sa place comme objet de recherche dans son Séminaire grâce à un Atelier du discours religieux, et soutenu de son intérêt les travaux des biblistes dont il appréciait la communauté de recherche par rapport aux efforts plus individualistes des littéraires. Cf. les deux ouvrages publiés sous le nom du Groupe d'Entrevernes, symboles de cet esprit et de cette pratique de groupe, dans une certaine contestation, après Mai 68, de la notion de propriété intellectuelle. Ce mode de fonctionnement pour les biblistes s'est prolongé dans le cadre du Cadir, à Lyon, et du Séminaire de P. Geoltrain à l'EPHE, Ve section, à Paris - c'est là que j'ai appris l'accueil de l'intelligence et de la sensibilité, contractant une dette heureuse qui ne cesse d'interpeller ma propre pédagogie.

Dès 1968, A. J. Greimas a participé à une rencontre de préparation du Congrès des exégètes de l'A.C.F.E.B., Congrès lui-même reporté à l'année suivante, avec des interventions de R. Barthes, L. Marin, P. Ricoeur, entre autres, et dont les Actes constituent l'ouvrage édité par X. LEON-DUFOUR, *Exégèse et herméneutique* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971. Ce fut le point de départ de la recherche des exégètes français en analyse structurale du récit. La Faculté de théologie protestante de Genève de son côté a publié, R. BARTHES, F. BOVON *et alii*, *Analyse structurale et exégèse biblique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1971. A. J. Greimas lui-même a écrit de nombreuses préfaces ou postfaces pour des ouvrages de biblistes.

38 J. KRISTEVA, art. "Sémiologie", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, p. 860-863.

à leur agencement le long du syntagme lui-même. L'épreuve de commutation consiste à introduire artificiellement un changement dans le plan de l'expression et à observer si cette modification entraîne un changement corrélatif du plan du contenu[39]. L. Hjelmslev a préféré la notion de fonction à celle de relation entre termes différents, renonçant ainsi au principe d'oppositivité praguois au profit de la notion de *solidarité* des éléments dans leur dépendance entre eux et à la globalité dans laquelle ils s'inscrivent[40].

A. J. Greimas se situera dans le champ construit par les quatre termes croisés et ses travaux se consacreront à l'une des quatre possibilités de leur articulation: ils auront pour objet l'analyse de *la forme du contenu.*

2. L'héritage folkloriste

C'est au Cercle de Moscou qui, dans les années 20, dépassait la linguistique pour chercher, par l'observation de régularités, les lois internes d'oeuvres folkloriques, littéraires et poétiques qu'A. J. Greimas, par l'intermédiaire de R. Jakobson émigré à Prague puis aux Etats-Unis, a dû de connaître V. Propp et sa *Morphologie du conte* [41]. Elle date de 1928 mais n'a été traduite qu'en 1958 en anglais et en 1965 en français. Avant A. J. Greimas, C. Lévi-Strauss, comme ethnologue, a souligné l'intérêt méthodologique des recherches de V. Propp, peu reçu chez les linguistes américains

---

39 R. BARTHES, "Eléments de sémiologie", p. 118. Dans cet article extrêmement pédagogique, enrichi de multiples exemples concrets, R. Barthes a groupé en quatre couples de concepts, langue/parole, signifié/signifiant, système/syntagme, dénotation/connotation, les éléments de base de la sémiologie naissante qu'il présente. En une note (1, p. 92), il a repris une définition remarquable du concept, de G.-G. Granger, que je me permets de citer au passage: "Un concept, assurément, n'est pas une chose, mais ce n'est pas non plus seulement la conscience d'un concept. Un concept est un outil et une histoire, c'est-à-dire un faisceau de possibilités et d'obstacles engagé dans un monde vécu."

40 J. DELORME, art. "Sémiotique", *DBS*, col. 289.

41 V. PROPP, *Morphologie du conte* (Points), Paris, Seuil, 1970.

En France, des textes des formalistes russes ont été édités par T. TODOROV, *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965. De l'Ecole de Moscou, on peut signaler les travaux de N. Troubetzkoy en phonologie, R. Jakobson, en phonologie et poétique, E. Mélétinski en ethno-littérature, M. Bakhtine en littérature (dont J. Kristeva a fait connaître l'oeuvre en France), Y. Lotman et l'Ecole de Tartu en Estonie.

qui venaient d'être accaparés par les propositions de N. Chomksy[42]. Il a travaillé l'inventaire des trente et une fonctions constituant un "conte fondamental" ou un "archi-conte" présupposé par les contes-occurrences étudiés par V. Propp et a attiré l'attention sur des projections paradigmatiques recouvrant le déroulement syntagmatique du récit, qui invitaient à procéder à des couplages[43].

V. Propp a emprunté son modèle morphologique aux botanistes qui observent les parties constitutives d'une plante et les rapports entre elles et avec l'ensemble comme structure. Il a repéré à travers une centaine de contes merveilleux russes une loi de permutabilité: les parties constitutives peuvent en effet être transportées sans changement dans un autre conte. Sous la variabilité des représentations, apparaît un invariant formel, sous le pittoresque une uniformité. Il a alors considéré l'ensemble des contes merveilleux comme une chaîne de variantes. Il a appelé "fonctions" les actions d'un personnage définies du point de vue de leur signification dans le déroulement de l'intrigue; il en a fait l'inventaire, a dégagé comme matrice les lois de leur enchaînement. Ces fonctions se groupent par sphères d'action autour de sept personnages-types déterminés par les formes de leur entrée en scène[44]. L'étude de leurs attributs caractéristiques permet de déceler des lois de transformation auxquelles ils sont soumis et auxquelles les fonctions elles-mêmes n'échappent pas, ce qui a engagé V. Propp à considérer le conte, dans sa base morphologique, comme un mythe.

Reprise

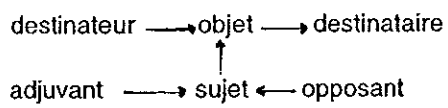
Suivant C. Lévi-Strauss, A. J. Greimas a retravaillé fonctions et sphères d'action pour les réduire, les coupler et remplacer la succession par une armature relationnelle de type à la fois syntagmatique et paradigmatique. Il a vu dans l'oeuvre de V. Propp un modèle qui permettrait de mieux comprendre les principes mêmes des organisations narratives - dont l'intérêt prime pour lui

---

42 N. CHOMSKY, *Structures syntaxiques (Syntactic Structures*, La Haye, Mouton, 1957), (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969.

43 C. LEVI-STRAUSS, " La structure et la forme", in: *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* 9, 1960, p. 3-36, repris dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 139-173.

44 Des sept personnages de V. Propp (agresseur, donateur, auxiliaire, princesse ou père, mandateur, héros, faux héros), A. J. Greimas tirera son fameux schéma actantiel, sur la base de paires:



sur la connaissance des objets particuliers et complexes que sont les textes. Il l'a reçue dans sa vertu de provocation, son pouvoir de susciter des hypothèses et d'être dépassée pour appréhender d'autres versions d'un schéma d'action (représentation par l'imaginaire humain du "sens de la vie") que celles du conte merveilleux. Avec son analyse des *Deux amis* de Maupassant, il passera lui-même au conte savant[45].

Dans un point qu'il a fait lui-même en 1976[46], A. J. Greimas indique qu'il veut pallier le manque de rigueur de V. Propp dans la présentation des résultats de son analyse qui manifeste des lacunes et un flou dans la définition des fonctions. Mais surtout il cherche à élargir la problématique. Il voit à l'oeuvre chez V. Propp un langage *documentaire*, du type d'un *résumé* qui subsume les variantes et en généralise la signification; il projette de lui substituer une *structure profonde* dont les textes-occurrences offriraient des structures de surface.

Son travail consiste alors à transcrire les fonctions en énoncés narratifs et, sur la base de relations paradigmatiques, à opérer des couplages (départ *vs* retour, manques *vs* liquidation du manque, interdit *vs* transgression, etc.) pour passer à la reconnaissance d'unités de grandeur supérieure, à des structures narratives qu'il appelle *épreuves*. Repérant alors la récurrence de celles-ci, il peut dégager l'invariant formel, distinct des investissements figuratifs, sémantiques qui eux sont variables, et risquer l'hypothèse d'une intentionnalité sous-jacente à la succession des énoncés narratifs - un "sens" comme direction - qui l'amène non seulement à affiner une morphologie mais à construire une syntaxe. Il définit alors un schéma canonique de trois épreuves (qualifiante, décisive ou principale, glorifiante) dont l'agencement logique, reconnaissable après coup dans une lecture à rebours, apportera justification à son hypothèse et dont il propose une interprétation: "A y réfléchir un peu, on se rend compte qu'il s'agit là d'une 'histoire' complète qui nous est racontée, de l'histoire d'une vie exemplaire dont les épreuves articulent les trois épisodes fondamentaux que répètent inlassablement tous les conteurs du monde: la qualification du sujet, manifestée sous des formes diverses (rituels d'initiation, rites de passage, concours et brevets); l'accomplissement du sujet dans la vie considérée comme un espace virtuel que l'homme est appelé à remplir par ses actes en réalisant quelque chose et en se révélant du même coup; la reconnaissance, ce regard d'autrui qui attribue les actes à leur

45 A. J. GREIMAS, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

46 A. J. GREIMAS, "Les acquis et les projets", art. cit., 1976, p. 5-29.

auteur et le constitue en son être."[47]

A. J. Greimas affine alors la syntaxe actantielle par le dédoublement des programmes du héros et du traître, l'observation des formes de leur confrontation, la circulation des objets-valeurs et les étapes du parcours des sujets comme une dynamique de statuts modaux, c'est-à-dire de modes d'existence.

Enfin, dans un regard à plus longue portée, il ouvre des perspectives; il voit dans une telle théorisation des parcours narratifs:

- des modèles de prévisibilité pour l'analyse de textes concrets et la reconnaissance de leur statut narratif;
- des procédures pour constituer une typologie des sujets, celle-ci pouvant donner accès aussi bien à une sémiotique des cultures qu'à une réflexion sur les stratégies de la communication (échanges d'objets de valeurs entre sujets compétents).

Il entrevoit enfin la nécessité de couper les segments du contrat et de la sanction, c'est-à-dire de distinguer les parcours du destinateur des séquences où le sujet est opérateur, et de les considérer dans leur autonomie. Il fait remarquer que le schéma de V. Propp est l'expression d'une certaine idéologie, l'une seulement des variantes possibles des rapports entre le destinateur et le sujet, héritée de la tradition mythologique et folklorique de la souveraineté absolue du destinateur qui est y figure de justice et de vérité. Or la diversité des récits du monde amène à envisager aussi des destinateurs en quête eux-mêmes de vérité, désireux d'adhérer à l'image du monde qui leur est présentée et accompagnant tout le parcours narratif de leur interprétation. Adhésion, dit A. J. Greimas, "qui sanctionne l'enquête du détective, le travail du chercheur scientifique et la quête du croyant."[48]

3. L'héritage anthropologique

Si les travaux sémiotiques en syntaxe actantielle et fonctionnelle sont redevables à la démarche et aux résultats de V. Propp sur les contes merveilleux russes, c'est à la recherche de C.

47 *Ibid.*, p. 10.

48 *Ibid.*, p. 25.

Lévi-Strauss sur les mythes, en particulier amérindiens, que le doit l'approche de la composante sémantique des récits à travers des systèmes d'oppositions fondamentales. Un des premiers ouvrages d'analyse structurale des récits bibliques, celui de L. Marin sur le jeu des variantes évangéliques du récit de la Passion[49], a d'ailleurs emprunté son modèle à C. Lévi-Strauss, pour rendre compte de la figure du traître, Judas, comme supplément au rôle du médiateur (Jésus) qui permet la résolution de l'antinomie de départ et s'offre comme réponse narrative à la question: comment faire mourir Dieu pour que vive un homme nouveau?

A - Les structures de l'esprit

Après une formation philosophique, un parcours d'ethnographe au Brésil, C. Lévi-Strauss a rencontré R. Jakobson à New-York et découvert dans le modèle phonologique des lois de fonctionnement de l'esprit humain à travers lesquelles il tente alors d'observer et de décrire les phénomènes de la réalité sociale, aussi bien systèmes de parenté, avec l'échange des femmes d'un groupe à l'autre, qu'échanges économiques, où circulent biens et services dont en particulier la nourriture, que communication de messages par le langage[50].

Sous la diversité des images conscientes du devenir humain, C. Lévi-Strauss a cherché à déterminer un inventaire de possibilités inconscientes, limitées, qui constituent une sorte d'architecture

---

49 Cf. la présentation que j'en propose à titre d'illustration, *infra* p. 89-101.

50 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 90-91, p. 95-96. Le savant cherche s'il y a des caractéristiques formelles de chacun de ces niveaux de communication, puis des homologies entre eux, enfin des lois de transformation de l'un à l'autre. Le primat du modèle linguistique est affirmé à maintes reprises: "[...] une seule, parmi toutes les sciences sociales, est parvenue au point où l'explication synchronique et l'explication diachronique se confondent, parce que la première permet de reconstituer la genèse des systèmes et d'en opérer la synthèse, tandis que la seconde met en évidence leur logique interne et saisit l'évolution qui les dirige vers un but. Cette science sociale est la linguistique, conçue comme une étude phonologique. Or, quand nous considérons ses méthodes, et plus encore son objet, nous pouvons nous demander si la sociologie de la famille, telle que nous l'avons conçue au cours de ce travail, porte sur une réalité aussi différente qu'on pourrait croire, et si, par conséquent, elle ne dispose pas des mêmes possibilités. [...] La marche de notre analyse est donc voisine de celle du linguiste phonologue. Mais il y a plus: si la prohibition de l'inceste et l'exogamie ont une fonction essentiellement positive, si leur raison d'être est d'établir, entre les hommes, un lien sans lequel ils ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale, alors il faut reconnaître que linguistes et sociologues n'appliquent pas seulement les mêmes méthodes, mais qu'ils s'attachent à l'étude du même objet." *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye/Paris, Mouton, 1967, p. 564-565 (nouvelle édition revue et corrigée; Paris, PUF, 1949[1]).

logique dans laquelle les événements, souvent imprévisibles mais jamais arbitraires, viennent s'inscrire[51]. Ses études de la religion, de l'art, de la magie révèlent des analogies fondamentales et l'amènent à la certitude que l'activité inconsciente de l'esprit est la même pour tous les hommes, anciens et modernes, primitifs et civilisés, totémistes et scientifiques[52]. Dans le but d'une meilleure intelligence de l'homme, il veut extraire des richesse et diversités empiriques des constantes qu'il refuse d'expliquer par des contacts culturels d'emprunt ou de diffusion. Quand il a étudié le mythe et le rite, renonçant à chercher leur rapport dans une sorte de causalité mécanique, il les a réduits tous deux à leurs éléments structuraux et a découvert, à sa grande surprise, des propriétés communes entre le mythe d'une population et le rite d'une autre. Il a considéré la valeur signifiante du rituel, cantonné dans les instruments et les gestes, comme un paralangage, et le mythe comme un métalangage, un discours mais dont les oppositions signifiantes ont un plus haut degré de complexité que la langue des usages profanes[53]. Il a abouti de même à une constante quand il s'est penché sur l'art et a retrouvé dans plusieurs cultures le même phénomène de dédoublement de la représentation (tatouage du visage représenté par deux profils accolés, par exemple)[54].

Par le langage, un des phénomènes sociaux qu'étudie l'anthropologie, en deçà des manifestations conscientes et historiques de la langue, les linguistes ont appris à remonter à des réalités objectives, inconscientes, qu'ils ont appréhendées non en elles-mêmes mais dans un jeu de relations, c'est-à-dire organisées en systèmes et régies par des lois. Sur ce modèle, l'organisation sociale peut elle aussi être considérée comme un langage, comme un système; le caractère de système tient à ce que l'ensemble est

---

51 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie*, p. 30-31.

52 *Ibid.*, p.75. Sous forme de thèse, cf. *Anthropologie*, p. 28; pour un développement, cf. par exemple, le chapitre intitulé "La science du concret" in: *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 3-47. C'est là que C. Lévi-Strauss définit le terme de "bricolage" pour rendre compte aussi bien, mais avec des différences, de la pensée mythique, ou magique, que de la connaissance scientifique, à mi chemin desquelles il situe le travail de l'artiste (p. 26ss). Dans l'avant-propos de son dernier livre, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 9-13 en particulier, il souligne sa découverte d'une actualité inattendue de la pensée mythique. Elle s'avère nécessaire pour servir de médiation entre la connaissance en expansion des sciences (astrophysique, biologie) et l'homme de la rue, dépassé dans ses capacités d'imagination, placé à nouveau devant un monde surnaturel hors d'atteinte sinon par le biais de scénarios dont chacun d'ailleurs engendre aussitôt son contraire, et qui recourent inévitablement au vieux mode de représentation, au langage mythique ainsi réactualisé.

53 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie... deux*, p. 84; sur les rapports entre rites et mythes, cf. aussi p. 281-300. (Ce deuxième tome s'ouvre par la Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie sociale faite au Collège de France en 1960, "Le champ de l'anthropologie", p. 11-44).

54 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie*, p. 269-294.

constitué d'éléments tels qu'une modification de l'un d'eux en entraîne une pour tous les autres[55]. Ainsi C. Lévi-Strauss a étudié les systèmes de parenté, avec leurs lois d'échange des femmes (prohibition de l'inceste, exogamie, règles de don par excellence), comme un ensemble d'opérations destinées à assurer entre les individus un certain type de communication. Il a observé et interprété la société dans son ensemble en fonction d'une théorie de la communication. Il a dégagé une structure élémentaire de la parenté, qui est un modèle construit à partir de la réalité mais réduit à un "atome de parenté" à partir duquel se génèrent tous les systèmes plus compliqués. Cette structure est formée de relations constitutives de trois types, consanguinité, alliance et filiation, unissant des termes qui peuvent changer et se multiplier[56]. Le modèle lui a permis d'étendre son analyse à diverses sociétés dont il a intégré les spécificités sous l'angle de transformations dans le système des rapports[57].

B -La fonction du mythe

Les études de C. Lévi-Strauss sur les mythes ont eu aussi un intérêt sociologique et anthropologique. Pour lui, les mythes ne parlent pas de l'origine du monde et de l'homme mais des sociétés dont ils proviennent et des modes de fonctionnement de l'esprit humain. Il a travaillé sur la comparaison de l'ensemble des variantes de chaque mythe, non en quête de version primitive, authentique, mais à travers des rapports de transformation. Le sens des mythes ne tient pas aux éléments isolés qui entrent dans leur composition mais à la manière dont ils sont combinés et celle-ci se transforme; le mythe a pour propriété même de se transformer[58]. Le chercheur ordonne les variantes connues d'un mythe en une série, comme un groupe de permutation, et veut dégager la logique de

55 *Ibid.*, p. 306.

56 *Ibid.*, p. 56-68, où il montre qu'un problème particulier, ici celui de l'avunculat, ne peut être traité que comme une relation à l'intérieur d'un système. Nouvelles réflexions sur l'atome de parenté, in: *Anthropologie... deux*, p. 103-135.

57 "Mais, à partir du moment où de nombreuses formes de la vie sociale - économique, linguistique, etc. - se présentent comme des rapports, la voie s'ouvre à une anthropologie conçue comme une théorie générale des rapports, et à l'analyse des sociétés en fonction des caractères différentiels, propres aux systèmes de rapports qui les définissent les unes et les autres.", *Anthropologie*, p. 110.

58 La transformation, qui est une sorte de principe de conservation de la matière des mythes, n'affecte pas l'armature logique qui sous-tend l'ensemble des variantes. C. Lévi-Strauss observe cependant "comment meurent les mythes", *Anthropologie...deux*, p. 301-315.

leurs rapports.

C. Lévi-Strauss propose une double lecture du mythe, horizontale et verticale. Sur la base de relations semblables, il groupe en colonnes des unités constitutives du mythe, les mythèmes. A la lecture horizontale, diachronique, selon l'ordre du déroulement des événements, comme la mélodie d'une partition musicale d'orchestre, s'ajoute alors une lecture verticale, synchronique, selon l'harmonie. Entre les colonnes où sont venues se ranger les éléments, qui ont chacun la nature d'une relation (comme l'assignation d'un prédicat à un sujet), ou plutôt apparaissent comme "paquets de relations", des corrélations significatives s'établissent sur la base d'écarts différentiels, qui doivent permettre de surmonter une contradiction posée au départ. Sous la clarté du récit mais qui ne signifie rien, apparaît alors une structure, difficile à déchiffrer mais porteuse d'un sens profond[59]. Le mythe est perçu comme un outil logique qui permet de surmonter des antinomies auxquelles se heurte la pensée primitive; c'est un instrument de médiation. Par exemple, à deux termes dont les valeurs semblent inconciliables, comme la vie et la mort, le mythe va substituer deux termes équivalents mais qui en admettent un troisième comme intermédiaire: *agriculture/guerre* et, entre les deux, *chasse* (où on tue comme à la guerre mais pour se nourrir comme par l'agriculture). Ce terme intermédiaire peut lui-même être pris en relais par deux autres et leur médiateur, pour une modulation plus fine: la catégorie des animaux que l'homme chasse, *herbivores* et *carnivores* reprend à son niveau l'agriculture et la guerre mais introduit une figure intermédiaire avec les *charognards* (qui se nourrissent de viande mais ne tuent pas ce qu'ils mangent). La médiation a plusieurs degrés, les termes médiateurs ne se situent pas tous au même niveau; le pôle des *herbivores*, par exemple, est également un terme médiateur en ce qu'ils collectent de la nourriture comme végétariens et fournissent une nourriture

---

59 "En effet, les modèles conscients - qu'on appelle communément des 'normes' - comptent parmi les plus pauvres qui soient, en raison de leur fonction qui est de perpétuer les croyances et les usages, plutôt que d'en exposer les ressorts. Ainsi, l'analyse structurale se heurte à une situation paradoxale, bien connue du linguiste: plus nette est la structure apparente, plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme des obstacles entre l'observateur et son objet.", *Anthropologie*, p. 308-309.

Le travail sur les écarts différentiels qui organisent la vie et la pensée des sociétés primitives permet l'accès au message d'un mythe: "Or, ce qui importe aussi bien sur le plan spéculatif que sur le plan pratique, c'est l'évidence des écarts, beaucoup plus que leur contenu; ils forment, dès qu'ils existent, un système utilisable à la manière d'une grille qu'on applique, pour le déchiffrer, sur un texte auquel son inintelligibilité première donne l'apparence d'un flux indistinct, et dans lequel la grille permet d'introduire des coupures et des contrastes, c'est-à-dire les conditions formelles d'un message signifiant.", *La pensée sauvage*, p. 100.

animale sans être eux-mêmes des chasseurs[60].

L'antinomie de départ n'est pas vraiment résolue mais elle s'élude progressivement par la substitution d'oppositions moins tranchées. L'illustration fameuse que C. Lévi-Strauss en donne par son analyse du mythe d'Oedipe[61] met en évidence l'impasse contre laquelle bute une société qui proclame que l'homme est issu de la terre (le végétal en est le modèle, le "pied enflé" figure ce rapport) tout en constatant qu'il naît de deux (d'un homme et d'une femme). A travers le jeu de ses variantes, thébaines, athéniennes, dont le paradigme est en telle extension que même la version freudienne peut y entrer, C. Lévi-Strauss étudie alors les rapports sur-estimés et sous-estimés de parenté. Le mythe jette un pont entre les termes qui constituent le problème initial - naît-on d'un seul ou de deux? - et le problème dérivé - le même naît-il du même ou de l'autre? L'analyse montre comment le mythe met en contradiction chacun des pôles avec lui-même et par cette contradiction interne lève l'opposition.

Reprise

Dans la présentation du discours mythique qu'il a proposée pour l'ouvrage collectif consacré à la sémiotique de "l'Ecole de Paris" et à son illustration par sa pratique en différents champs, C. Calame consacre un temps à la reprise de la méthodologie de C. Lévi-Strauss par A. J. Greimas. Je résume ses remarques en trois points[62]:

- Comme pour la recherche anthropologique de C. Lévi-Strauss, c'est l'opposition binaire qui a été le premier concept opératoire à retenir l'attention de la sémiotique, mais avec une exigence de plus grande systématisation qui permettra un travail de comparaison plus rigoureux entre les mythes. A. J. Greimas a repris la structuration que le modèle phonologique de R. Jakobson proposait, basé sur la présence ou l'absence d'un trait distinctif (a *vs* non a) et sur la relation entre un terme posé et un terme nié (a *vs* -a). Le modèle du carré sémiotique, comme représentation de la structure élémentaire de la signification, lui a permis d'articuler et la relation de contradiction et la relation de contrariété. C. Calame se pose cependant la question de savoir si la structure élémentaire de la signification se plie vraiment au modèle de type logique du carré - ou topologique, vaudrait-il sans doute mieux dire.

- A. J. Greimas a surtout éclairci les rapports entre syntaxe et

60 L'exemple est traité in: *Anthropologie*, p. 248-249. Pour une analyse développée et exemplaire d'un mythe, cf. "La geste d'Asdiwal", in: *Anthropologie... deux*, p. 175-233.

61 *Ibid.*, p. 235ss.

62 C. CALAME, "Le discours mythique", in: J.-C. COQUET éd., *op. cit.*, p. 85-98.

sémantique en les distinguant clairement et en pensant leur articulation. Il a travaillé le contenu sémantique des mythes et récits folkloriques en le saisissant à l'intérieur des contraintes syntaxiques créées par la structure actantielle du récit et l'enchaînement syntagmatique des fonctions; il n'a pas épuisé l'analyse des traits sémiques investis dans les acteurs sujets et leurs objets sans penser aussi la place de ceux-ci dans l'inversion que suppose la suite d'épreuves (qui rétablit une situation initiale perturbée: restauration de l'objet manquant et du contrat social rompu), donc dans l'organisation et la hiérarchie que les actions imposent au contenu sémantique. Il a ainsi rendu justice aussi à la logique de l'action qui sous-tend le déroulement de la narration mythique et pensé le trajet de l'analyse comme une descente progressive des structures de surface aux structures profondes, évitant ainsi certains raccourcis réducteurs reprochés parfois à C. Lévi-Strauss.

- La décomposition des unités sémantiques en sèmes, la distinction entre sèmes nucléaires et sèmes contextuels, et donc entre isotopies qui les supportent (définies comme niveau homogène de signification constitué par la récurrences de catégories sémiques, et préférées à codes) a permis une analyse plus fine. La mise en évidence d'une isotopie constituée par les sèmes contextuels a donné accès à ce qui fait la cohérence propre d'un récit et a donc corrigé le caractère hétérogène de l'articulation du contenu sémantique en codes des analyses de C. Lévi-Strauss.

C. Calame, en concluant, pointe un espace de recherche trop peu exploré par la sémiotique jusqu'alors: celui du rapport, non de reflet mais de transformation, que le mythe entretient avec son contexte ethnographique. S'y adonner serait ouvrir le cadre plus vaste d'une sémiotique de la culture où le mythe serait envisagé comme un système modélisant secondaire, c'est-à-dire restructurant par sa narration une réalité ayant déjà elle-même subi l'organisation taxinomique de la culture.

C'est bien à une sémiotique de la culture qu'A. J. Greimas entend participer par ses études de la mythologie de son propre peuple, lithuanien - la mythologie: "ce savoir des peuples sur eux-mêmes",

dit-il[63]. Il rappelle dans cet ouvrage la dette à la lutte de G. Dumézil, antérieure aux travaux de C. Lévi-Strauss, pour constituer la mythologie en discipline autonome. Il en évoque le point de départ simple, mis à l'épreuve d'un immense travail de comparaison et de synthèse de la culture mythologique indo-européenne: l'affirmation de la correspondance entre le monde divin et le monde humain, la sphère divine reflétant le monde des hommes dans son organisation, ses tensions, ses visées fondamentales. Sous la diversité des productions mythiques de peuples même éloignés dans le temps et l'espace, G. Dumézil a retrouvé une même structure sociale, ternaire, celle des prêtres/rois, guerriers, producteurs, à laquelle correspondent trois sphères de souveraineté divine: souveraineté contractuelle et magique, souveraineté fondée sur la force, domaine producteur et protecteur des "biens de ce monde", nourriture, fortune, santé, beauté. Cette structure trifonctionnelle est représentée dans la religion romaine par la triade Jupiter/Mars/Quirinius. G. Dumézil a montré la grandeur indiscutable du mythe: expression non de l'imaginaire humain, fantaisiste et confus, mais instrument figuratif pour penser l'homme, le monde et l'ordre cosmique, pour situer les activités divines dans le cadre d'un système de fonctions appelé à porter au langage l'idéologie politique d'une société.

A. J. Greimas reconnaît à G. Dumézil aussi le mérite d'avoir élargi la conception de la mythologie en soulignant la diversité des formes littéraires qu'elle peut revêtir, forme d'événements

---

63 A. J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes. Etudes de mythologie lithuanienne* (Formes sémiotiques), Paris, PUF, 1985. J'emprunte pour les pages qui suivent à l'introduction, p. 11-27. Antérieurement, dans *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, qui regroupe des articles publiés dans différentes revues (avec un inédit sur la quête de la peur dans un groupe de contes lithuaniens où, originalité, le double manque à liquider est celui d'un destinateur et donc du contrat initial), deux études sont consacrées à la mythologie. "La mythologie comparée" (p. 117-134), en hommage à G. Dumézil, est antérieure aux *Mythologiques* de C. Lévi-Strauss mais est stimulée par sa fameuse étude du mythe d'Oedipe publiée pour la première fois en 1955. A. J. Greimas y soumet un certain nombre de récits mythiques analysés par G. Dumézil à l'épreuve de la formulation unique proposée par C. Lévi-Strauss: saisie, sous la richesse des signifiants, d'un nombre très limité d'unités du signifié mythique et réduction de leurs rapports à une proportion mathématique (les rapports de parenté surestimés sont aux rapports de parenté sous-estimés ce que l'autochtonie de l'homme est à la négation de l'autochtonie de l'homme). A. J. Greimas y travaille chacun des rapports de la proportion en l'analysant en traits distinctifs, en sèmes pertinents qui participent à une relation d'opposition et constituent donc des catégories sémiques. Le second article, "Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique" (p. 185-230), en hommage à C. Lévi-Strauss, reprend le mythe de référence bororo qui sert de référence dans *Le cru et le cuit*. Dans le cadre d'une théorie sémantique, il se demande comment interpréter les trois composantes de l'armature, du code et du message et leur articulation dans l'analyse d'un mythe. Il redéfinit en particulier l'armature par la distinction des contenus topiques (séquences où s'opèrent les transformations, dues aux performances du héros) des contenus corrélés (dans les séquences initiale et finale), ces deux types de syntagmes mythiques étant marqués chacun par un rapport d'inversion des contenus constitués en isotopies, qui structure le message.

historiques à Rome, épisodes autonomes d'une épopée en Inde, légendes en Irlande, etc. Ainsi les structures mythiques débordent le corpus des récits mythiques proprement dit et correspondent à la culture d'une communauté donnée. C'est dans cette même perspective large que s'inscrivent les travaux d'une nouvelle génération de chercheurs, comme ceux de M. Detienne pour la Grèce antique, qui, pour ses analyses, interroge les diverses sources d'un lexique culturel ("théories scientifiques" de l'époque, manuels d'agriculture, descriptions botaniques ou zoologiques, utilisation de parfums et de pierres précieuses, etc.)[64]. C. Calame a souligné par ailleurs la pertinence du recours aux codes et oppositions binaires selon C. Lévi-Strauss pour l'univers culturel des mythes grecs dont la transmission par bribes ne permet pas toujours de retrouver l'ordre syntagmatique ni la taxinomie culturelle dont ils dépendent[65].

C. Lévi-Strauss a adapté et élargi la méthodologie élaborée par G. Dumézil; il a discerné, dit A. J. Greimas, là où G. Dumézil ne percevait que l'expression de l'idéologie sociale, l'expression d'une philosophie aux dimensions d'une culture. Travaillant non sur des formes de religions institutionnalisées mais sur des mythologies de sociétés archaïques, il a contribué à mettre en évidence un certain nombre de dimensions fondamentales par lesquelles l'humanité pense sa culture (passage du cru au cuit pour la nourriture, de la nudité à la parure pour le vêtement, etc.)[66].

Le problème de la lisibilité des mythes demeure; C. Lévi-Strauss y a répondu par son hypothèse de l'inconscient collectif qui peut expliquer que le mythe, cherchant à résoudre des questions de type universel, continue à circuler même quand l'expression figurative d'une communauté n'est plus connue. A. J. Greimas insiste de son côté sur la nécessité de constituer un code sémantique, un dictionnaire des cultures.

Pour la lecture de l'évangile, mythe lui aussi dans sa représentation figurative singulière des questions fondamentales de l'homme, la métaphore de la partition musicale me paraît pertinente. Sous la ligne du récit, qui cache si peu d'ailleurs son décollement du réseau géographique et historique, des bribes

64 Cf. A. J. GREIMAS, *Des dieux*, p. 14. Pour des travaux récents dans l'héritage de G. Dumézil et l'application de son modèle non seulement au domaine biblique mais aux trois monothéismes, cf. J. LAMBERT, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995.

65 C. CALAME, art. cit., p. 89.

66 Cf. les quatre tomes de ses *Mythologiques*: *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964; *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967; *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968; *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

d'histoires, confiées à l'interprétation de voix différentes, viennent ranger en symphonie, selon les récurrences, leurs "paquets de relations". L'analyse peut déchiffrer les modalités et démêler les enjeux essentiels de ce qui structure une polysémie, ramenant à quelques problèmes "archaïques" (au sens à la fois ethnologique et psychanalytique) la variété existentielle et imaginative des situations et des épreuves. La question qui traverse les fragments s'éclaire alors, souvent inattendue, comme la plus sûre cohérence de l'histoire d'une vie[67].

---

67 C'est la démarche de C. Lévi-Strauss qu'E. S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT Press, 1991 (San Francisco, Harper and Row, 1986[1]) emprunte, dans sa recherche de la signification mythique de l'espace narratif, pour saisir la finalité de l'évangile de Marc reflétée dans sa fin ouverte. Elle travaille les codes géopolitique (régi par l'opposition familier *vs* étrange), topographique (promesse *vs* menace), architectural (profane *vs* sacré) et le processus de médiation entre leurs termes. La reprise astucieuse de la double fin du récit comme passion de Jésus (chp.14-16) mais aussi passion de la communauté (chp.13) lui permet de mettre en évidence les figures médiatrices du *chemin*, où Jésus précède les siens, et, pour les croyants, de l'attente en veilleurs *à la porte*. Un modèle intégrateur l'appuie, qui rend compte du travail du texte sur l'opposition fondamentale de l'ordre *vs* chaos (médiée déjà par l'attribution inversée des connotations habituelles: c'est Jérusalem et son Temple, par exemple, qui figurent le chaos, tandis que la Galilée et Golgotha l'ordre). Car, comme le dit Jésus en sa première proclamation qui peut recevoir tout son sens du rendez-vous final du Ressuscité en Galilée (16,7), le temps est accompli, le Royaume s'est approché (1,14). La tension de la Bonne Nouvelle de Marc n'est pas dépassée dans une arrivée et un voir mais, représentée par des figures de "l'entre-deux", elle est maintenue, paradoxale, dans le mouvement de la marche en chemin et de la veille à la porte.

C'est également au modèle de C. Lévi-Strauss que j'ai, assez intuitivement mais en le justifiant par l'exemple de L. Marin, soumis le contenu sémantique du récit de *Ruth*, après un laborieux déchiffrage des programmes narratifs qui aurait pu me conduire plutôt à un carré sémiotique greimassien (*Ruth. Approche structurale d'un récit biblique*, Mémoire, non publié, de Diplôme de l'EPHE, VIe section, 1973). La souplesse de modulation que permet la substitution progressive d'oppositions moins tranchées est sûrement pour quelque chose dans cette préférence, par rapport au modèle du carré, même déployé en hexagone (avec termes complexe et neutre en plus des contraires et contradictoires) qui est construit sur le binarisme et implique donc une saisie du contenu sur le mode du discontinu. Dans le récit de Ruth, le passage des Juges (temps de la famine) à la royauté (figurée par David dans la généalogie) est mis en scène en particulier par la fréquence des contrats, par le dédoublement des personnages, par les transferts d'objets sur les isotopies de la nourriture et de la descendance qui renvoient à l'axe sémantique fondamental de la nature et de la culture, pour moduler l'opposition des rapports d'*exclusion* ou d'*inclusion* qui affectent le pays de Juda dans ses relations à l'étranger figuré par Moab.

III - ETALONNAGE. UNE MESURE EN QUATRE TEMPS

1. Première illustration: La sémiotique de la Passion (L. Marin, 1971)

A titre d'illustration et tout autant d'évaluation, j'aimerais revenir à un grand livre qui, relu avec le recul du temps, permet de mesurer la productivité d'une démarche, la force de ses intuitions, de remarquer des silences aussi. Il s'agit de l'approche sémiotique des récits de la Passion de L. Marin[68]. L'ouvrage articule deux essais sur les lieux du récit et sur le traître, autour de la même question: celle de la *médiation* et des problèmes de sa place, de sa fonction, de sa nature dans la logique narrative. S'appuyant sur la "puissante hypothèse" de C. Lévi-Strauss mais voulant répondre aussi au voeu d'E. Benvéniste de construire une "sémiologie de deuxième génération", attentive à une sémantique de l'énonciation, L. Marin cherche à observer l'opération médiatrice qui "tend à rapprocher les bords de la contrariété, à recoller les éléments disjoints par l'antinomie, à réduire la fracture scandaleuse du non-sens."[69]

A travers les récits des quatre évangiles comme quatre variantes constituant un système textuel, L. Marin travaille avec grande finesse et en établissant des corrélations souvent inattendues pour l'exégèse, les procédures de la médiation d'une antinomie dont la formulation est en soi tout à fait banale, celle du *mortel vs éternel*. Le jeu des récits a pour but de la lever par une médiation progressive; Jésus fonctionne évidemment comme figure médiatrice (il a la même dualité qu'un personnage mythique). La médiation, par répétition et différences de la même opposition dans la succession des épisodes du récit, permet la dissolution de la contradiction initiale. Mais comment faire ce qui est à la fois nécessaire et impossible: mourir Dieu, l'éternel, pour que vive l'homme, le mortel? C'est là que la figure du traître interviendra. L. Marin investit la formule canonique du mythe établie par C. Lévi-Strauss, pour rendre compte des rapports que le processus médiateur travaille dans le récit de la Passion, et qu'on peut

68 L. MARIN, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures* (BSR), Paris, Aubier Montaigne/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971.

69 L. MARIN, *op. cit.*, p. 10.

traduire approximativement ainsi: la mort est à l'homme ce que la vie est à Dieu comme la mort est à Dieu ce que l'homme nouveau est à la vie[70].

La contrariété est envisagée à la fois comme la limite externe du récit, son référent - ce dont parle le texte mais non réalité en soi: en tant que parlée par le texte dans un rapport avec lui non spéculaire, mais d'échange - et son origine - l'antinomie qui fait raconter parce qu'elle réclame une solution narrative. La médiation consiste en une opération d'échange des éléments signifiants de la contrariété; pour cela elle neutralise la disjonction des contraires en créant un espace vide où pourra être produite, mais à un autre niveau, donc avec un supplément, la conjonction des contraires.

A - Le texte comme espace: l'échange pour une médiation dans les lieux du récit

a) L'espace et le sens

Dans une première partie, l'intérêt de L. Marin pour l'étude des noms propres de lieux, un des niveaux de structuration du sens qui demanderait d'être articulé avec d'autres, tient à leur "valeur ambiguë, "force transgressive", puisqu'à la fois ils indiquent le référent externe et, comme éléments textuels, entrent dans le réseau signifiant des lieux de la scène narrative où se produit le sens[71]. Déjà C. Lévi-Strauss considérait le nom propre comme le bord de la coupure qui sépare le langage du monde des choses, lieu limite entre un système signifiant et son environnement, intermédiaire entre le geste qui montre et le langage qui signifie. L'organisation des noms propres de lieux, avec leurs relations, récurrences, effacements, permet à L. Marin de construire ce qu'il appelle "la scène productrice du récit"[72]. Comme un réseau de lieux, elle est à la fois un produit du récit et l'ensemble des marques

---

70 La formule canonique du mythe dans son processus médiateur se présente ainsi: F x (a): F y (b) = F x (b): F a-1 (y). L. Marin l'investit comme suit pour le récit de la Passion: F de mort (homme): F de vie (Dieu) = F de mort (Dieu): F de l'homme nouveau (vie). Lorsqu'il introduit son modèle, C. Lévi-Strauss en définit ainsi les composantes: "deux termes *a* et *b* étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, *x* et *y*, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des *termes* et des *relations*, sous deux conditions: 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus: *a* et *a-1*); 2° qu'une inversion corrélative se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments (ci-dessus: *y* et *a*). Cf. *Anthropologie*, p. 252-253. Le processus médiateur comprend donc une dissymétrie, faite d'une inversion et d'un supplément.

71 *Ibid.*, p. 15.

72 *Ibid.*, p. 27.

textuelles de sa production. En se référent à G. Genette[73], L. Marin affirme une relation fondamentale entre l'espace et le sens dans le récit et propose du coup une définition minimale de celui-ci: compte-rendu, en langage, de *trajets* dans l'espace d'individus humains, avec leurs fonctions et qualifications, et de leurs *positions* dans des lieux de cet espace. Ainsi l'espace n'est pas conçu seulement comme décor mais comme une scène productrice, une combinatoire de jeux complexes de différences et de relations où le récit peut déployer le spectacle de son sens. La sémiotique narrative aurait alors pour tâche de préciser la façon dont l'espace se constitue en scène *dans* et *par* un récit. Car c'est dans le récit que les noms de lieux entrent dans un système signifiant qui donne au récit sa propre scène, tout en occultant cette mise en scène par l'intrusion apparente du référent, vu le caractère indiciel que garde le nom propre. "Le texte-scène comme produit recélerait ainsi son 'autre' qui est la production même du texte-scène."[74]

En une réflexion très dense, dans un langage difficile, à la fois sémiotique et philosophique, L. Marin touche aux questions fondamentales de la production du sens. Du coup son analyse s'annonce non seulement comme une observation précise et féconde d'un niveau homogène de structuration des récits de la Passion, celui des lieux, non seulement encore - ce qu'elle est également - comme une contribution à une théorie du nom propre, mais comme une ouverture d'emblée impressionnante à la question de l'énonciation - ce bord entre le texte et le monde. Or, dit L. Marin, si le récit parle de quelque chose qui est l'antinomie de son origine, si celle-ci est ce qui provoque le récit, tout son procès énonciatif (émission, réception, codage, expression) comme échange et communication peut être conçu lui-même comme un travail des contraires[75]. Ici se pose ce que J. Delorme n'a aujourd'hui cesse de rappeler en dénonçant un usage trop plat du schéma de la communication de R. Jakobson dans les analyses qui considèrent, sans problématisation, le récit comme message qui circule de l'émetteur au récepteur: la dimension polémique de la signification dans sa visée persuasive[76].

Avant de travailler l'échange opéré par le traître, L. Marin s'attache à l'échange qui se joue dans les noms propres[77]. Il observe donc les trajets du héros, considérés comme vecteurs de sens,

---

73 *Ibid.*, p. 27 et note 13, p. 202.

74 *Ibid.*, p. 28.

75 *Ibid.*, p. 13.

76 J. DELORME, art., "Sémiotique", *DBS*, p. 293.

77 L. MARIN, *op. cit.*, p. 21-93.

orientation de l'espace; il est sensible à une oscillation, que signalent les récurrences de lieux, sous l'impression, à première lecture, d'une montée à Jérusalem nettement tracée. Il veut construire la syntaxe de cet espace de sens et surtout la syntaxe des différences dans cet espace, par lesquelles le sens se constitue.

Les noms de lieux indiquent en le jalonnant un espace topographique. Or celui-ci recouvre une topique, un système culturel, juif ici, qui doit changer. Parce qu'il dessine la frontière du système, le nom propre constitue aussi son lieu d'échange. L. Marin observe comment se manifeste dans la structure textuelle le renversement de la topique ancienne en une nouvelle, chrétienne, alors même que la topographie est conservée.

b) L'effacement des noms propres

Les noms de lieux participent aux transformations du récit, conçu encore à travers le schéma proppien-greimassien du passage du héros, à travers une suite d'épreuves, d'une situation négative initiale à une situation finale positive. L. Marin a fait l'hypothèse, et la vérifie à travers les quatre variantes, qu'au moment des épreuves décisives, le récit neutralise les noms dans leur propriété et que le changement de code s'opère précisément par cette médiation neutralisante. L'effacement se fait à plusieurs niveaux et de diverses manières, soit par substitution d'un nom commun (Jérusalem devient la ville puis une salle de repas, le Mont des Oliviers est gommé de la carte du récit de Jean pour un jardin, etc., ou est référé à un acteur du drame, la maison de Caïphe, le palais d'Hérode, etc.), soit par annulation dans une traduction (Golgotha comme lieu du Crâne, etc.)[78]. En superposant les quatre textes réduits à leur organisation spatiale, il parvient à établir des équivalences structurales, entre Béthanie et le sépulcre, par exemple, entre l'entrée dans le Temple à laquelle succède l'expulsion des vendeurs et l'entrée dans la salle du dernier repas à laquelle succède l'annonce de la trahison de Judas, son "expulsion", du moins morale. Chaque variante peut fournir un corrélat à une autre: par exemple, Judas "vendeur" est chassé du lieu du repas comme le sont les vendeurs du Temple, ou encore il est figure du convive chassé dans les ténèbres du dehors (Jean 13,30) comme l'est le convive sans habit de noce dans la parabole des invités (Matthieu 22,13).

En s'effaçant au profit de noms communs, les lieux du récit

78 *Ibid.*, p. 41-42.

entrent dans des zones plus profondes du système signifiant. Cela permet le changement qui restructure le système sur un autre plan. Les noms propres peuvent renaître alors mais articulés dans une nouvelle topique, investis d'une nouvelle signifiance. C'est d'ailleurs chez Luc qui a le plus appauvri les toponymes qu'à la dernière page, la journée pascale, ils réapparaissent tous ensemble, Jérusalem, le Temple, Béthanie, le Mont des Oliviers. Que Judas chez Matthieu vienne rendre l'argent au Temple comme lieu de transaction montre bien qu'il n'a pas intégré le déplacement de sens.

Il y a là, me semble-t-il, un acquis décisif. Mais pas toujours suffisamment senti pour être compris et manié avec souplesse dans les travaux exégétiques. Sous l'apparente permanence que lui assure son nom propre un lieu peut changer d'investissement sémantique; il représente les valeurs que les événements qui s'y déroulent lui impriment, que lui transfèrent, par leurs qualifications et leurs fonctions, les personnages qui les traversent[79]. On pourrait d'ailleurs le dire de bien des termes qui entrent certes dans un récit chargés d'une définition étymologique ou encyclopédique, mémoire des usages antérieurs, mais auxquels le texte construit un contenu narratif singulier, comme il construit à ses personnages une identité narrative à travers ce qui leur arrive.

La communauté nouvelle n'entendant plus le Temple comme l'ancienne, L. Marin repère dans les récits de la Passion comment le Temple devient le temple, lieu au nom commun dont sort le héros. Mais ce passage par le neutre, où se joue la médiation, va ici jusqu'à constituer la scène productrice d'un "événement métaphorique": Jésus se constitue lui-même comme Temple (il parle du Temple de son corps).

L. Marin conjoint le phénomène textuel d'effacement des noms propres à la construction en parallèle des deux entrées de Jésus: à Jérusalem pour l'accueil messianique, dans la ville pour le repas pascal. L'ordre entre les deux est producteur de sens: à la seconde entrée, Jérusalem en devenant la ville est requalifiée sémantiquement comme lieu où Jésus se trouve, le Temple devenu salle de repas comme lieu où Jésus mange, sacrifie, et se sacrifie. Si les noms propres sont remplacés par des noms communs, il y a surtout focalisation sur le seul nom propre qui subsiste, Jésus,

---

79 L. MARIN, *op. cit.*, p. 99, note que des "topoi" narratifs, puisés dans la réserve paradigmatique, sont distribués par les déplacements des personnages dans les toponymes qui ponctuent la ligne syntagmatique du récit. Il soulève une question, sur laquelle d'ailleurs se branche la discussion critique de P. Ricoeur (cf.*infra* p.141ss): ce fonctionnement métanarratif du personnage, dont il faudrait déterminer les règles entre paradigme et syntagme, n'exige-t-il pas un retour de l'analyse des structures profondes vers les structures de surface du récit?

comme personne et comme lieu qui, par sa présence dans cet espace, devient le point où l'espace prend sens.

Enrichissant et validant son étude par l'analyse d'une seconde scène construite par les paraboles insérées dans la séquence narrative et qui, par un jeu très riche de renvois, de représentations réciproques, de condensations, de déplacements métaphoriques, etc., "miment" l'organisation spatiale[80], L. Marin souligne comment Jésus devient lui-même métaphore du Temple, lieu donc du repas mais aussi son sujet, comme époux d'un repas de noces, et son objet comme corps à consommer.

Le jeu du sens se noue ici, la transformation s'opère en un procès qui est à la fois métonymique et métaphorique, où se conjuguent et le déroulement du récit et l'instauration de son déchiffrement. La salle du repas est une métaphore de Jérusalem et du Temple mais aussi, comme l'une de ses maisons, une métonymie de la ville. Elle métaphorise le tout dont elle tient lieu. La répétition du déplacement de Jésus qui, deux fois, entre et sort, construit le "comme" métaphorique (il y a dans Jérusalem une maison qui est comme Jérusalem et dans cette maison une salle qui est comme le Temple); la succession de ces déplacements construit la métonymie (la partie pour le tout, la maison pour la ville). Matthieu et Marc inscrivent dans leur récit un troisième trajet, intermédiaire, de Béthanie à la ville où le signe du figuier est un moyen d'entrer et d'arriver mais sous le mode décepteur: la ville est alors définie comme espace de la faim inassouvie et à jamais insatisfaite. Le texte substitue à cet itinéraire celui, positif, vers le lieu du véritable repas[81].

Ainsi la transformation de l'espace apparemment positif lorsqu'il est orienté vers Jérusalem comme lieu d'avènement royal s'opère en un espace vectoriellement négatif, l'espace de la faim, pour pouvoir alors constituer un espace positif marqué par les noms devenus communs de la ville, puis de la maison, puis de la salle dans laquelle le vrai repas sera consommé.

Dans la variante de Marc, l'insertion du récit des vendeurs chassés du Temple entre les deux scènes de la "malédiction miraculeuse" du figuier ouvre une nouvelle différence génératrice de sens: par homologie, elle définit les vendeurs comme signes négatifs d'une nourriture inconsommable et prépare la disparition du Temple. La réapparition du figuier en parabole, dans le discours eschatologique, indique, dans la métaphorisation de ce discours, la proximité, positive, de "l'espace aux portes" qu'est le Royaume

---

80 *Ibid.*, p. 58-71.

81 *Ibid.*, p. 54-55.

(opposé à la négativité de l'espace orienté vers la ville dans la "réalité" du récit primaire)[82].

L'analyse prolifère encore en d'autres fragments textuels car le jeu du sens foisonne, mais cela suffit à montrer la dynamique à l'oeuvre dans les textes mais aussi dans l'observation du travail de la signifiance. L'envergure du projet et la souplesse analytique à son service me semblent tenir, certes au "génie personnel" de L. Marin mais aussi à la position de l'homme de lettres, critique d'art et philosophe: libre de fixation sur un discours théologique à tenir, habité par la question de la production du sens. L'envers en est peut-être parfois la naïveté, apparente du moins, de notations exégétiques et la mise entre parenthèses des problèmes classiques ainsi que de leur traitement dans l'histoire.

Les tableaux qui terminent cette première partie condensent la problématique, les hypothèses de départ et les résultats; ils appuient encore une fois la liaison fondamentale de la spatialité et du sens; ils font apparaître du coup aussi l'absence quasi totale de la temporalité. L'analyse de L. Marin n'inscrit-elle pas alors en creux le champ d'un travail nécessaire, sinon sur les figures du temps beaucoup plus rares que celles de l'espace sur la scène du récit évangélique du moins sur les articulations temporelles productrices de cette scène?

Ce que L. Marin dit de l'énonciation énoncée devrait pouvoir se transposer au niveau de l'énonciation elle-même: si la forme de structuration de l'espace dans les discours de Jésus dépend étroitement de la position du sujet de discours dans l'espace du récit[83], la forme de structuration de l'espace dans le récit primaire ne dépend-elle pas aussi étroitement de la position du sujet d'énonciation du récit lui-même? L'étude de cette structuration permet-elle de construire quelque chose de ce sujet hors texte mais présupposé par lui?

B - Le texte comme corps: l'échange pour une médiation par la figure du traître

Mais la scène toponymique n'est que la représentation de l'événement lui-même de la médiation qui a lieu dans la neutralisation du héros, Jésus, par le traître, Judas. Le traître apparaît comme l'autre du héros, celui qui permet au héros

---

82 *Ibid.*, p. 56-57.

83 *Ibid.*, p. 72.

d'accomplir sa mission qui est essentiellement: se constituer en parole racontable, produite par la communauté et produisant cette communauté même.

Pour construire une sémiotique du traître, en une deuxième partie[84], L. Marin adopte le modèle du conte proppien formalisé par A. J. Greimas; il envisage le récit de la Passion comme celui des épreuves du héros pour établir un nouveau contrat entre Dieu et les hommes constitués en communauté universelle. L'objet de la quête que le sujet Jésus réalise à travers les oppositions peut se définir comme "lui-même sous une autre forme"[85].

L. Marin met en évidence la particularité de l'épreuve dans le schéma narratif, qui est le seul moment non corrélé à un autre et qui du coup fonde l'équilibre relationnel de tous les autres. Il pose plus précisément la question de la dynamique narrative, du point où s'effectue la transformation, le renversement, le "versus" de la grande corrélation entre la rupture initiale du contrat et de la communication et leur rétablissement. Pour le récit de la Passion, il fait l'hypothèse que cet élément est tenu par la figure du traître; il le voit comme ce "lieu vide que les corrélations enjambent"[86], figure de l'absence de nécessité dans la structure et donc de l'affichage dans la manifestation du récit du lieu où le modèle actantiel se focalise et, plus encore, où la structure trouve son équilibre relationnel, où elle s'engendre comme structure. Judas en effet apparaît comme une figure double[87], comme la représentation même de l'écart entre les deux ensembles des Douze auxquels il appartient et des Grands-prêtres avec lesquels il collabore; il correspond à la fois au pôle complexe (et...et...) et neutre (ni...ni...). S'il y a dans la structure un élément et positif et négatif, ni positif ni négatif, qui fonctionne comme carrefour de l'échange des fonctions et des valeurs, le traître dont le rôle thématique est le "donneur" (et non le "dissimulateur" ou l'"imposteur") peut en être et le personnage et le lieu.

a) Le traître comme supplément

Si L. Marin recourt à A. J. Greimas et C. Lévi-Strauss, c'est que le récit lui semble bien lever progressivement une antinomie fondamentale. Dans sa dualité (Dieu/homme, comme le trickster observé par C. Lévi-Strauss[88]), le personnage de Jésus résout en

---

84 *Ibid.*, p. 95-186.

85 *Ibid.*, p. 102.

86 *Ibid.*, p. 104.

87 *Ibid.*, p. 219, notes 27 et 28.

88 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie*, p. 248-251.

effet la contradiction, en médiateur, mais son ambiguïté est une réduction de ce qui se déploie dans les épreuves dont A. J. Greimas a précisé le modèle. Le personnage du traître est bien en supplément des personnages et des fonctions de l'organisation structurale; la traîtrise est l'événement imprévisible et unique qui intervient en supplément de la logique narrative pour lui donner sa dynamique. Le traître se greffe sur le héros au moment du renversement des signes, de l'échange des pôles contraires de l'antinomie fondamentale, mais de façon immotivée, contingente, pour que la médiation s'opère dans et par le médiateur[89].

La trahison se réalise en effet à l'entrecroisement de deux séries d'événements, celle, transcendante, du plan de Dieu, et celle, immanente, de l'histoire. Elle vient répondre au problème posé par les récits évangéliques, celui de la mort de Dieu, nécessaire mais impossible. L'acte aléatoire de la traîtrise rend possible le nécessaire. Il y a en effet échange des modalités des deux séries; avec la trahison, le plan de Dieu échange sa nécessité qui se heurtait à l'impossible contre la contingence caractéristique de l'histoire humaine et du coup devient possible[90].

L. Marin remarque qu'avec Judas, il y a inversion de l'ordre habituel dans la distribution des fonctions narratives relatives à la traîtrise puisque celle-ci est découverte et annoncée d'avance par Jésus - ce qui ne l'empêche pourtant pas de se réaliser - puis dénoncée après coup par le traître lui-même (alors que dans les contes populaires, le traître est le dissimulateur, démasqué en finale dans une épreuve où le héros est glorifié). Cette inversion paradoxale a pour L. Marin une signification structurale remarquable, elle indique la nécessité opérationnelle du traître, qu'il explicite dans une hypothèse: il est nécessaire que le traître existe pour rendre fortuit et aléatoire ce qui est nécessaire, la mort de Dieu[91]. Cet échange des modalités de nécessité en contingence s'opère d'ailleurs avec ce récit aussi bien au niveau de la structure narrative - il permet une dynamique par laquelle le

---

89 La traîtrise est donc à la fois immotivée au niveau des événements et nécessaire au niveau de la dynamique structurale du récit.

90 L. MARIN, *op. cit.*, p. 106-107.

91 Dans une note (60, p. 223), faisant référence aux travaux de M. Bakhtine sur Dostoïevski, L. Marin montre que l'immotivation d'un acte, son caractère de supplément, ouvre un espace dans lequel le récit peut se structurer à un autre niveau.

récit peut se raconter - que du contenu - Jésus peut être livré[92].

b) Les signifiants de Dieu

Jésus est dans le récit le *sujet* héros porteur du message que Dieu destine à l'humanité. Or, constamment déplacé, ce message prend corps en lui, il est lui-même ce message, il se fait l'*objet*. Cette parole à recevoir se donne à comprendre, elle est force de vie, elle fait miracle, elle nourrit. Jésus va alors va jusqu'à se livrer comme corps à consommer. Finalement il devient même *destinataire*, assimilé dans le repas eucharistique, il se constitue corps communautaire universel.

"Jésus" est un nom, un signifiant, le signifiant du Dieu Père; il répond à la mise en question de son être par un jeu de signes qui signifient son identité, distribués selon trois séries: paroles, forces, corps[93]. L. Marin observe dans le récit des tentations le paradigme de ces trois séries signifiantes par lesquelles Dieu se transmet aux hommes, paradigme négatif en ce lieu puisque le sujet y oppose trois refus aux propositions du tentateur, puisque les signifiants apparaissent comme cases vides que le récit remplira ensuite, puisqu'enfin les trois séries sont disjointes entre elles. Puis il les suit, liées aux questions d'identité et de plus en plus tissées l'une avec l'autre, à la surface de tout le récit évangélique dans ses différentes variantes, chez Jean aussi dans le discours métanarratif qui commente constamment l'événement, où les signifiants sont surplombés par les signifiés et même par le commentaire de ces signifiés[94]. Dans le récit de la Passion, les trois séries trouvent lors du repas eucharistique un point d'identification et de conjonction mais aussi un point neutre où les signifiants sont résorbés dans un échange comme en une sorte de "blanc", à partir duquel ils prennent sens, accèdent au signifié[95].

Le traître est ainsi la figure de l'échangeur des signifiants du

---

92 Dans une note (34, p. 220), L. Marin se réfère aux travaux de P. Watzlawick: il faut à la structure pour qu'elle fonctionne, un déclencheur, un point extérieur à elle, qui soit "vis-à-vis d'elle comme le contingent, l'exception qui rend possible la nécessité structurale". Il en trouve une figuration dans le personnage du traître. En faisant fonctionner l'opposition *nécessité vs contingence* pour le récit de la Passion, L. Marin mène de front une réflexion sur les deux niveaux de la théorie structurale et du contenu théologique de ce récit particulier; cette congruence donne une densité singulière à son analyse mais n'est pas toujours assez explicite pour en faciliter la compréhension.

93 *Ibid.*, p. 112-116.

94 *Ibid.*, p. 137.

95 L'usage de la catégorie signifiant/signifié que L. Marin reprend à différents niveaux, de même d'ailleurs que celle de supplément, me paraît porter à confusion. Ne pourrait-on pas recourir au concept greimassien de rôles thématiques pour paroles, forces, corps, qui donnent lieu à des déploiements en parcours figuratifs et recouvrent des modalités élémentaires, savoir, pouvoir, vouloir? Il en parle d'ailleurs lui-même en ces termes modaux, p. 111-112.

texte; comme contingence, exprimée par le récit dans un acte immotivé, la traîtrise annule en les neutralisant ces séries de signifiants et aménage le vide qui permet la réception du signifié. Cet échange, le héros ne peut l'accomplir lui-même sinon il cesserait aussitôt d'être le signifiant de Dieu; c'est le traître qui l'opère, figure nécessaire et supplémentaire dans le récit qui agit simultanément de façon immotivée (c'est son caractère supplémentaire) et comme instrument du diable (c'est son caractère nécessaire). Ou dit autrement: Judas, possédé par le tentateur, prolonge le jeu négatif des signifiants ouvert par les trois tentations mais en trahissant de façon immotivée, il est l'événement neutre qui fait irruption, neutralise les signifiants et ouvre leur avènement réel au signifié que jusque-là ils ne manifestaient qu'à leur horizon.

L. Marin observe en détail comment Jésus est échangé dans sa triple signifiance contre son signifié, Dieu, et comment dans cet échange il se constitue en communauté universelle porteuse de vie[96]. Le procès de substitution se déroule sur trois plans, monétaire, alimentaire et corporel. Pour le suivre, il étudie les séquences où le traître intervient, en particulier l'onction à Béthanie dans la variante johannique où elle entre en corrélation avec la résurrection de Lazare, métaphore anticipatrice de celle de Jésus mais aussi en relation de contiguïté, métonymique avec elle (Jésus doit mourir parce qu'il a ressuscité Lazare), et avec le lavement des pieds[97].

A Béthanie, Judas permet le double retournement du signifiant "parfum": par l'interprétation prophétique de Jésus que le traître déclenche, le parfum d'onction de fête devient onction mortuaire, c'est le retournement de la fête de la non-mort de Lazare qui s'opère en son négatif, la non-vie de Jésus; mais de plus, pour les lecteurs, comme il n'y aura pas de corps à oindre au tombeau, l'onction est signifiante aussi de la résurrection de Jésus. Or à ce repas a eu lieu d'abord la première forme de l'échange, en discours, dans l'irréel, et c'est là que le traître intervient, en supplément: le parfum a été échangé par Judas contre sa valeur monétaire (trois cents deniers - le Fils de l'homme le sera contre trente chez Matthieu); il est neutralisé dans sa signifiance par cet échange avec un signifiant qui est vide, l'argent, qui peut être simultanément traduit par Judas comme don aux pauvres et par le

---

96 *Ibid.*, p. 141-173.

97 *Ibid.*, p. 146.

narrateur comme monnaie volée par Judas[98].

Dans cette scène l'échange est indiqué en parole mais manqué; il est projeté et réussi en réalité dans le contrat de trahison que raconte Matthieu où Jésus est livré contre de l'argent, contrat honoré anticipativement - l'argent est versé à Judas - et dénoncé rétrospectivement - l'argent revient au Temple mais pour en être expulsé en lieu de sépulture pour étrangers. Là est figuré le contraire même de la communauté fraternelle, universelle et vivante que constitue le retour de Jésus comme corps ressuscité, inversion du corps livré par Judas à la communauté d'Israël pour qu'il soit mis à mort hors d'elle. Les figures de l'échange, l'argent et Judas, une fois la neutralisation et le renversement du sens accomplis, n'ont plus d'existence narrative; l'argent est refoulé, Judas sort du récit par sa pendaison (Pierre fondra en larmes).

Le lavement des pieds représente un autre repas qu'une autre sorte d'onction introduit. Elle aussi suscite une réaction, celle de Pierre qui provoque en creux la présence de Judas et déclenche l'interprétation de Jésus. L'onction indique par anticipation la communauté fraternelle comme corps de Jésus, par le déplacement du geste du corps de Jésus aux pieds de ses disciples et parce qu'elle est doublement surdéterminée, par le diable, qui inspire à Judas le dessein de livrer Jésus, et par le Père, qui a tout remis entre les mains de son Fils. Le rite n'est du coup plus purification - d'une part celle-ci est déjà accomplie, "vous êtes purs", et de l'autre il y a à la table un disciple impur, "mais non pas tous" -, elle devient métaphore d'une fraternité communautaire; celle-ci ne pourra être réalisée que si Jésus est livré, que si le "livreur", défini seulement comme "quelqu'un qui mange avec moi", est admis à la table.

C'est dans la consommation du repas eucharistique, où les signifiants sont conjoints et identifiés dans le corps-parole-force donné pour être à la fois annulé et assimilé par l'acte de manger et de boire, que l'échange est effectivement accompli. Le corps consommé comme nourriture est neutralisé et de là s'ouvre à l'espace possible de la communauté universelle. De là du coup les trois séries de signifiants vont pouvoir à nouveau diverger mais dotés cette fois de leur signifié - le procès devant le Sanhédrin sera le lieu de la première affirmation de l'identité même si c'est encore de façon oblique. Le Dieu vivant va pouvoir mourir et

---

98 *Ibid.*, p. 146-148. La contrariété initiale de la /vie/ et de la /mort/ ne peut être résolue sans que Judas, en intervenant, n'opère la disjonction des contraires dans le négatif: le parfum de l'onction n'est /ni vie ni mort/, il est le neutre même, l'argent. Le neutre est d'ailleurs bien figuré au repas par la présence du ressuscité Lazare, /non-mort/, comme convive, et de Jésus vivant recevant onction comme cadavre, /non-vie/. Cf. p. 156.

l'homme mortel vivre pour qu'ensemble, ils constituent une communauté universelle porteuse de vie[99].

L'annulation du signifiant par la consommation du corps-parole est prélude et condition de la trahison-livraison pour l'annulation dont la mort sur la croix est la figure. La trahison est la représentation à la surface de cet échange neutralisant dans le repas. Les contacts corporels, baiser, coup d'épée, comme l'onction auparavant, s'inversent dans le contact même en leur contraire; dans l'immédiateté, la violence ou l'aveuglement du geste, le retournement suppose le point vide par lequel il passe. Au niveau du faire, le baiser de Judas, signe de contact, de conjonction, se renverse en livraison, en séparation tandis que le coup d'épée, signe séparateur, veut interdire la livraison, la séparation; au niveau du dire, le reniement de Pierre s'inverse également en son contraire, le langage trahit celui qui trahit, son accent le fait reconnaître et retourne sa parole de séparation en appartenance, tandis que le chant du coq interrompt ces dénégations.

Remarquant en conclusion qu'un des modes les plus remarquables des procès de substitution dont il a suivi le jeu dans le récit évangélique et repéré l'opérateur dans la figure du traître, est constitué par deux régimes du texte, le récit et le discours, L. Marin ouvre une réflexion sur les échanges non seulement d'un régime à l'autre à l'intérieur de l'énoncé mais constitutifs du texte même comme énonciation. Dans sa première partie, à partir de l'organisation de l'espace dans le texte, il a pensé le texte comme espace et l'espace comme texte; à la fin de sa deuxième partie, il pense le texte comme corps. Les trois séries signifiantes de Dieu dans l'énoncé peuvent être transposées au niveau de l'énonciation: une relation s'y noue entre la parole, indicatrice, la force, puissance transformatrice du discours, et le corps consommable comme récitation. Cette relation se donne comme accomplissement de l'Ecriture et fondation d'une histoire à venir, celle de la communauté universelle[100].

---

99 *Ibid.*, p. 159.

100 *Ibid.*, p. 185-186.

2. Une évaluation du chemin parcouru (1982)

Dans l'ouvrage de présentation de la sémiotique auquel il a donné, en 1982, le sous-titre "l'Ecole de Paris", J.-C. Coquet désigne un univers de recherche inspiré par l'oeuvre d'A. J. Greimas et sa partition en domaines d'exploration différents en fonction des langages, verbaux ou plastiques, qui servent à représenter les systèmes de signification dont la sémiotique a pour projet une théorie générale. A côté des discours du pouvoir politique et socio-éducatif, du discours littéraire puis folklorique et mythique, des langages planaires, un point des approches et questionnements dans l'espace du discours religieux, restreint essentiellement au récit évangélique, est proposé sous la plume de J. Delorme et P. Geoltrain[101]. J'aimerais en reprendre les observations, en les groupant sous cinq têtes de chapitres: les unités d'analyse, les modalités, la dimension cognitive, le niveau figuratif, l'énonciation.

Les travaux sémiotiques y sont d'abord accueillis comme un écart bienvenu - après cent ans, disent les auteurs, d'un formidable travail philologique et historique, après vingt siècles de relectures et d'herméneutique qui ont amassé des documents et des informations souvent à la périphérie des textes - mais un écart cependant bien préparé - par les travaux exégétiques de ce siècle sur les formes, les traditions, les rédactions, susceptibles de faire basculer d'un coup l'exégèse vers la conception d'une science de la littérature, mais avec des outils linguistiques hérités du XIX^{e} siècle, dans l'ignorance des recherches formalistes russes, par exemple, pourtant contemporaines[102].

A - Les unités d'analyses

D'une réussite constatée dans l'analyse sémiotique des micro-récits des évangiles appréhendés dans leur autonomie narrative, les auteurs soulignent le mouvement, qui n'a pas tardé, vers une recherche du mode de fonctionnement de la signification sur des unités plus amples: les évangiles ont été envisagés comme un système de variantes et l'analyse s'est ouverte à des macro-séquences, dépassant la problématique des genres littéraires,

101 J. DELORME et P. GEOLTRAIN, "Le discours religieux", in: J.-C. COQUET éd., *op. cit.*, p. 103-126 (avec une bibliographie des travaux en sémiotique biblique recensés alors).

102 *Ibid.*, p. 104.

débordant les classifications culturelles des textes. "La signification se noue en des relations sous-jacentes aux formes discursives d'expression et de communication sociale."[103] Le travail a porté sur les relations de transformation des unités les unes par rapport aux autres et d'intégration dans l'armature hiérarchique du texte global. L'intention était de rendre compte de l'organisation du discours évangélique lui-même, qui apparaissait moins comme un système simple que comme un système de systèmes. Des jeux de référentialisation internes ont été observés, en particulier là où le récit ouvre sa scène à une autre scène, comme avec les paraboles ou avec le phénomène de la citation ou même dans les rapports entre un texte et ses commentaires, ceux-ci pouvant entrer comme un jeu de variantes du texte dans un même système de signification[104].

J. Delorme explicitera plus tard cette complexité à propos des paraboles. Il définit la parabole comme un récit fictif, décalé par rapport au macro-récit qu'il double, transpose, surplombe, et dont celui-ci ne sature pas les possibilités d'application et de signification; en effet la parabole va parfois plus vite et plus loin que le récit évangélique dans lequel elle est intégrée, mais de façon excentrée; elle devient l'interprétant de sa situation de communication et la déborde. La parabole appelle une interprétation à un second degré, en fonction d'un champ d'application indiqué ou non, comme le Royaume de Dieu, mais qui ne fournit pas l'interprétation à faire ni n'épuise les possibilités d'interprétation; cette référence amplifie au contraire l'ouverture, le décalage, puisque le Royaume est plus difficile à figurer qu'un trésor ou une perle, par exemple. Ainsi le contenu parabolique est marqué d'une certaine instabilité, qui est celle d'un dynamisme, il pousse à multiplier la production des paraboles, pour viser un monde impossible à figurer sauf par le biais d'une ressemblance partielle. Comme les différences déstabilisent les ressemblances et maintiennent les structures ouvertes pour d'autres récits possibles, le sens est différé, il semble fuir. Les paraboles offrent un modèle souple et ferme, pour une interprétation inventive de l'existence[105].

---

103 *Ibid.*, p. 106.

104 Cf. I. ALMEIDA, "Trois cas de rapports intra-textuels: la citation, la parabole, le commentaire", *Sémiotique et Bible* 15, 1979, p. 23-42. L. PANIER, *Récit et commentaire de la tentation de Jésus au désert*, Paris, Cerf, 1984.

105 J. DELORME, "Récit, parole, parabole", in: J. DELORME éd., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Lectio divina 135), Paris, Cerf , 1989, p. 123-150.

B - Les modalités

La structure évangélique, conçue comme une articulation complexe de niveaux narratifs, déplace l'enjeu du récit du programme principal à réaliser vers des questions de contrat ou de compétence des sujets: vers des questions de modalités. L'intérêt pour les conditions du faire prime sur celui pour le faire lui-même. Le schéma proppien de la restauration d'un ordre perturbé n'a pas prise sur l'enjeu profond de l'évangile - dans cette littérature, c'est plutôt le héros qui perturbe l'ordre social, qui actualise un système de valeurs de l'"ailleurs" et qui, par sa venue accomplie en sa mort, semble avoir pour fonction non de résoudre mais d'instaurer un manque. La question de l'être du héros, posée comme dramatisation d'un problème de modalités, apparaît fondamentale[106].

A partir d'études sur les controverses de l'évangile de Marc, conçues comme mise en forme narrative d'une question sur les modalités, les travaux de la Conférence de P. Geoltrain à l'EPHE ont très tôt amené à affirmer l'autonomie du niveau des modalités, analysable pour lui-même[107]. Les études sur les modalités réduites à la compétence des sujets en vue d'un faire s'avèrent insuffisantes, les modalités apparaissent constituées en un système, celui des relations entre agents et comportements, et révèlent l'organisation imaginaire du monde propre à une culture donnée. C'est l'occasion de récuser comme superficiel le reproche adressé à la sémiotique de ne s'intéresser qu'au synchronique et d'opérer une coupure épistémologique avec la recherche historique; la notion même de transformation oriente le regard déjà sur la diachronie interne à un récit mais aussi sur des rapports diachroniques de récits entre eux, ou encore sur les relations qu'un récit entretient avec une "formation sociale" envisageable comme un état de langue. Le sémioticien rejoint alors, bien qu'à un autre niveau d'observation, les préoccupations de l'historien quand ses analyses de discours particuliers l'amènent à mettre à jour des systèmes institutionnels et symboliques surtout, liés à des cultures. Ainsi, précise P. Geoltrain, l'origine toujours divine de l'autorité, du pouvoir, dans la culture sémitique, où des êtres célestes (les "autorités") sont responsables de l'usage que les hommes font de ce pouvoir délégué, où le succès de l'action ne dépend pas de la volonté propre de l'agent mais d'une volonté inscrite à l'avance par la divinité pour préserver l'ordre du monde

106 Cf. P. GEOLTRAIN, Compte-rendu de sa Conférence "Origines du christianisme", EPHE, *Annuaire*, LXXXIV, 1975-76, p. 305.

107 *Ibid.*, p. 306.

selon la sagesse (savoir divin), peut s'inscrire dans le champ d'études des institutions ou en histoire des idéologies. La sémiotique peut y apporter sa contribution théorique et pratique, en analysant les textes comme des discours homogènes sur les hommes et sur le monde, pour montrer leur cohérence interne, sans être gênée par le manque de sources sur les conditions de leur production; elle mettra en évidence des systèmes de représentation qui pourront ensuite être articulés avec des structures sociales et économiques. Considérant les formations sociales d'abord comme des sociétés de discours, la sémiotique permet de mesurer les écarts et réajustements des lectures d'un même texte à statut normatif dans des contextes historiques différents; elle est capable de révéler comment l'investissement sémantique d'un mot même peut porter la marque d'une transformation de ces systèmes de représentation.

L'hypothèse du lien étroit entre système des modalités et fonctionnement des institutions a été mise à l'épreuve d'une analyse de la distribution du pouvoir dans l'évangile de Marc puis de l'institution familiale, où il est apparu qu'un système fondé sur le don et marqué par le destin remplace le système d'échange marqué par la rétribution et la hiérarchie[108]; la transformation imaginaire des relations de parenté, avec les mêmes termes mais de nouvelles relations, et le refus des positions hiérarchiques ont été observés entre les deux listes de relations et de biens à quitter et à recevoir en Marc 10, 29-30; la disparition du lexème "père" de la seconde liste exclut toute conjugalité et procréation et pose donc la question du recrutement de la communauté ainsi structurée. Soumise à vérification dans l'évangile de Luc, l'hypothèse a fait apparaître des variantes, en particulier un effacement de l'opposition entre les deux systèmes familiaux, indice révélateur des résistances de la réalité sociale par rapport à l'utopie évangélique. Après l'étude du dispositif modal, la Conférence de P. Geoltrain s'est penchée sur l'instance symbolique[109]; celle-ci articule les qualités des personnages, elle est révélatrice de l'organisation techno-économique de la société productrice des textes, en rapport avec leur organisation topologique; elle permet de mettre à jour une logique narrative où l'agent est agi et où il subit des transformations de son statut symbolique. Le travail a porté en particulier sur la "logique culinaire" pour aboutir à la question: n'y institue-t-elle pas un mode narratif selon lequel

---

108 P. GEOLTRAIN, *Annuaire*, LXXXV, 1976-77, p. 319-321.

109 P. GEOLTRAIN, *Annuaire*, LXXXVI, 1977-78, p. 314. L'institution symbolique y est définie comme un ensemble de catégories adjectivales qui exprime l'organisation du monde d'une société en lien avec les plans techno-économique et l'anthropologique.

l'agent Jésus en particulier, est élaboré à la manière des aliments jusqu'à devenir lui-même victime consommable?

C - Le niveau figuratif

Au niveau figuratif, c'est un phénomène fréquent d'homologation entre plusieurs isotopies qui est souligné; des métaphores discursives permettent le passage d'un plan sémantique à un autre. La recatégorisation des rôles thématiques signale une particularité remarquable du fonctionnement sémantique du discours évangélique. Ici non plus, il n'en va pas tant de la restauration d'un ordre perturbé, comme dans les contes populaires, que de personnages mis dans des parcours qui contribuent à redéfinir les valeurs, d'où l'importance du faire interprétatif pour accéder au savoir sur ces valeurs. Dans son étude de la pêche miraculeuse (Luc 5) qui est exemplaire à ce propos, J. Geninasca a montré comment "les fonctions et les positions actorielles d'un procès 'prendre des poissons' sur un parcours figuratif 'pêcher' sont articulées de telle manière que, transposées dans le procès 'prendre des hommes', elles entraînent une nouvelle définition de prêcher"[110]. Les textes évangéliques ne reprennent pas seulement des contraires de la langue d'une culture pour en réduire les antinomies (celle du pur *vs* impur, par exemple) mais offrent des constructions sémantiques complexes, susceptibles de frayer un passage vers de nouveaux espaces axiologiques (les récits de la Passion, par exemple, s'attachent à construire une nouvelle définition de la royauté).

D - La dimension cognitive

Le savoir prend dans le récit évangélique une ampleur première. Le faire interprétatif y est dramatisé. Avec Marc, le contrat ne s'éclaire qu'à la fin et le problème de la reconnaissance est posé dès les premiers mots. En particulier avec les paraboles, "le récit se réfléchit lui-même et déroute le lecteur. Le discours parabolique parle de sa propre communication et dit de la parole-grain, non le contenu, mais l'opération sur les auditeurs."[111] Pour le

110 J. DELORME et P. GEOLTRAIN, art. cit., p. 110.

111 *Ibid.*, p.108.

miracle, c'est moins la transformation cosmique ou corporelle qui est l'enjeu fondamental que, par elle, l'accès, à travers savoir et vouloir, à un autre plan de valeurs, celles du programme principal dont Jésus est le sujet (accès à une parole de vérité, par exemple).

Si c'est le plan cognitif qui l'emporte, le repérage des mécanismes de véridiction prend de l'importance. Le procès de Jésus met en scène "une quête de vérité, qui demande elle-même à être discernée en vérité"[112]. Tout le récit de la Passion multiplie les indices d'une reconnaissance implicite, non sue de ses propres acteurs (faux-témoins qui disent vrai, par exemple). La véridiction ne relève pas de stratégies discursives qui mettraient en conflit deux vérités; elle s'indique "dans le dos des personnages", comme une troisième voix, celle du codage des événements par l'Ecriture, ou par exemple par l'écriteau de la croix[113].

E - L'énonciation

De tels dispositifs de véridiction appellent l'intervention du lecteur. "Celui-ci est inscrit dans le texte sous la forme d'un rôle à tenir, d'une compétence à exercer."[114] Il n'est pas substituable aux spectateurs et auditeurs de Jésus mais occupe une position de savoir hiérarchiquement supérieure à leurs savoirs singuliers et partiels dans un espace cognitif global construit par le texte pour permettre le déchiffrage d'indices de vérité qui échappent aux personnages (par exemple, le récit de la mort de Jean-Baptiste, comme en *a parte*, offre une nouvelle capacité interprétative au lecteur au moment où les disciples commencent à perdre la leur). "En distribuant les pratiques et les savoirs de ses personnages le long de parcours fléchés, le texte trace pour le lecteur le chemin d'un apprentissage."[115]

Bien au-delà du repérage de ses indices dans l'énoncé, l'énonciation est abordée par la question de l'autorité. La citation en est une figure privilégiée, par elle "un texte désigne son autre et s'en autorise, en même temps qu'il en rend les signifiants

112 *Ibid.*, p.109.

113 *Ibid.*, p.109.

114 *Ibid.*, p. 109. "L'omniscience du héros à propos de son destin n'est que la manifestation textuelle de l'omniscience du narrateur qui construit son récit à la fois sur une intrigue de causalité et sur une intrigue de prophétie.", écrit P. Geoltrain à propos de l'étude des annonces de la Passion chez Marc, dans le cadre de l'analyse du conflit du héros avec ses adversaires; il se réfère pour cela aux travaux de T. Todorov sur l'intrigue de prédestination dans la littérature homérique. Cf. *Annuaire*, LXXXIII, 1974-75, p. 223.

115 J. DELORME et P. GEOLTRAIN, art. cit., p. 110.

disponibles pour un autre usage."[116] Il fonde sa véridiction en se présentant comme réécriture d'un texte cité; par des énonciations introduites dans son énoncé, le texte établit donc son propre statut de lecture. La question de savoir comment un texte présente lui-même les marques de son autorité renvoie au problème de l'énonciateur. Quels que soient les énonciateurs des textes particuliers, le rapport que les textes d'un corpus canonique comme le Nouveau Testament entretiennent avec l'énonciateur premier, toujours donné comme la divinité elle-même, et ses qualifications que rappellent constamment les attributs dont l'énoncé est investi, fondent leur autorité et manipulent leur lecteur. De plus les textes qui constituent le corpus biblique appellent d'autres textes; si ce corpus a été déclaré clos comme canon par l'histoire, il fonctionne en fait comme un système structural ouvert. Les textes ne sont pas fondateurs "d'avoir voulu tout dire mais d'avoir ouvert de nouveaux espaces de discours".[117]

3. Deuxième illustration: L'onction à Béthanie (J. Delorme, 1985, 1991, 1992)

A travers trois articles de J. Delorme qui reviennent sur le même récit, une des unités narratives du grand ensemble de la Passion, l'onction de Béthanie, je voudrais mettre en évidence le travail de l'analyse sémiotique sur le plan figuratif ainsi qu'une ouverture sur la dimension énonciative. Ces trois lectures sont proches en profondeur mais prennent des accents différents en fonction du volume dans lequel elles sont insérées - l'un consacré aux rapports entre théologie et narrativité dans les récits de la Passion, le deuxième à la thématique de la mémoire en hommage à Pierre Bonnard et à ses travaux sur l'*anamnesis*, le troisième aux

116 *Ibid.*, p. 114.

117 *Ibid.*, p. 115.

méthodes critiques de l'exégèse[118]. L'écart temporel d'avec la démarche de L. Marin est de quinze ans et plus, il permet de mesurer des déplacements. Un article est consacré à la version de Matthieu (26,1-16), les deux autres, très semblables, à celui de Marc (14,1-11) dans un lieu textuel où les différences sont relativement faibles, ce qui permet, à travers reprises et approfondissement, de bien saisir la démarche.

Ce récit a la particularité de montrer Jésus en train d'affirmer la mémoire qui sera faite de cela précisément qu'il raconte; ainsi parle-t-il de lui-même et de sa naissance comme récit. En racontant l'onction de parfum d'une femme que Jésus reçoit de façon si vive qu'il la rapporte à son ensevelissement et assure la mémoire qui sera faite d'un tel geste, en liant de plus cet événement à la proximité de la Pâque qu'il comprend comme la mort du Fils de l'homme, le récit de l'évangile se définit lui-même: "forme universalisable et sensée de la mort de Jésus."[119]

L'analyse part du principe que le récit construit sa représentation propre de ce qu'il raconte, son monde immanent, tout en convoquant des représentations du monde du lecteur; il organise sa mise en scène de façon à ouvrir à la lecture tout en la conditionnant, à la guider tout en lui résistant. Si le rapport au référent externe, à l'événement passé, éclaire un récit par des explications *causales*, quand on l'envisage en lui-même comme un monument d'écriture, bâti par la parole, c'est un ordre de *signification* qui se donne à saisir, où les rapports ne sont pas de cause à effet mais de signifiant à signifiant[120]. L'énonciation est alors conçue comme une instance textuelle, présuppposée par la mise en discours - non homologable à un auteur historique - dont l'opérativité consiste en une sélection et une articulation des signifiants qui composent l'oeuvre et marquent son intentionalité. L'organisation des figures discursives en est la trace, elle n'est pas transparente au message que quelqu'un aurait eu l'intention de faire passer. Un texte, ainsi appréhendé comme une construction de langage, un lieu d'émergence et d'articulation du sens, fait plutôt advenir et révèle un sujet écrivant et lisant, dédoublé théoriquement en deux rôles d'énonciateur et d'énonciataire, comme

---

118 J. DELORME, I: "Sémiotique du récit et récit de la Passion", *RSR* 79, 1985, p. 85-110. II: "Parole, Evangile et mémoire (Marc 14,3-9)", in: D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN éd., *La mémoire et le temps*. Mélanges offerts à Pierre Bonnard (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 113-126. III: "Sémiotique et lecture des évangiles. A Propos de Mc 14,1-11", in: *Naissance de la méthode critique*. Colloque du centenaire de l'Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf, 1992, p. 161-174.

119 J. DELORME, art. cit., I, p. 99.

120 *Ibid.*, III, p. 165.

un sujet de parole[121] - "car nous jouons avec ses contraintes [du langage] mais sans pouvoir désigner clairement qui est le maître du jeu: l'homme croit s'exprimer et c'est plutôt le discours tenu qui le fait avenir [...]"[122]. Il s'agit alors de chercher à "débrouiller l'écheveau des connexions internes qui organise, à divers niveaux, les représentations offertes de la réalité référentielle, et qui les fait signifier les unes par rapport aux autres tout en faisant appel à un sujet."[123]

L'opposition *causal vs signifiant* qui sert à typer deux théories de production d'un récit, J. Delorme la fait travailler sur plusieurs plans. Expliquer par un montage rédactionnel l'articulation entre les scènes, par exemple le complot (Marc 14,1-2 et 10-11) qui enchâsse l'onction 14,3-9, c'est aussi choisir l'ordre des causes; les lire comme un travail du sens tissé entre elles, c'est entrer dans l'ordre des signes. L'analyse retrouve l'opposition surtout mise en scène dans l'énoncé lui-même. Un geste silencieux en effet donne lieu à un conflit d'interprétations; l'une fonctionne sur le mode d'un enchaînement causal pour la programmation d'une action efficace (tirer profit d'un parfum en le vendant pour en faire bénéficier les pauvres), l'autre comme l'accueil d'une signifiance (un parfum perdu sur un corps qui sera perdu). Comme chez L. Marin, bien qu'autrement, on peut relever ici une congruence, non seulement entre ce que raconte le récit - un geste qui appelle un acte de mémoire - et ce que fait le texte - mémoire d'un événement qu'il raconte en lui reconnaissant du sens - mais encore entre l'objet de ce récit particulier et l'objet de la théorie sémiotique en tant que réflexion sur les conditions de production, de fonctionnement et de saisie du sens[124].

Le geste est raconté à nu en effet; le texte ne l'accompagne d'aucune intention, ne l'habille d'aucune interprétation: un vase d'albâtre, vase brisé, un parfum pur, de grande valeur, parfum répandu sur la tête de Jésus. Tandis que celui-ci est étendu à table, la femme vient du dehors, elle est en mouvement, elle dérange le

---

121 J. Delorme explicite dans une note (cf. II, note 2, p. 114) la proximité de cette visée avec les conceptions anthropologiques de la parole et du sujet parlant que la psychanalyse lacanienne développe. Le glissement de concepts d'un champ à l'autre, sans redéfinition, me laisse dubitative et nourrit mon seul point de réserve à l'égard de ses analyses toujours très fines et attentives à leur réception possible par des exégètes formés à d'autres écoles. Je reprendrai moins ici, dans l'exposition, les notations qui me paraissent relever de cet autre champ (comme ce qui touche à "un sujet de désir", à "un sujet parlant", etc.) et m'attacherai à souligner essentiellement comment ces études dégagent le système des oppositions qui structurent le récit.

122 *Ibid.*, III, p. 165.

123 *Ibid.*, III, p. 166.

124 *Ibid.*, III, p. 166-167.

déroulement du repas en un geste hors programme (du parfum sur la tête d'un convive); son anonymat en renforce l'étrangeté.[125]

A - Le calcul ou l'accueil?

Le geste ainsi provocateur et disponible dresse en opposition des dits et des actes de dire qui engagent des sujets. L'analyse porte alors essentiellement sur les différences productrices de sens entre les signifiés que les témoins reconnaissent au parcours signifiant de la femme; le système d'oppositions construit par l'analyse à partir de là aura valeur heuristique pour rendre lisibles, en cohérence, d'autres effets de sens.

Cet inopiné en acte, comme un avoir agi (ce qu'elle avait, elle l'a fait, dit Jésus), s'oppose à l'opération mentale des témoins ("certains" chez Marc, disciples chez Matthieu) qui, sur le mode imaginaire, dans l'irréel et l'impuissance puisque le parfum est déjà versé et perdu, calculent ce que l'on aurait pu en faire, selon les valeurs de l'*utile*: il est ainsi pensé dans sa valeur marchande, d'objet échangeable, soumis à un ordre causal où l'on sait enchaîner les bons moyens pour réussir une action[126]. Dans cet ordre de valeurs, les témoins au-dedans sont proches des acteurs de la scène extérieure, englobante, des adversaires, grands-prêtres, scribes ou anciens, marqués par la même valeur sémantique de l'utile mais qui calculent, eux, avec réalisme et puissance. Si la fête de la Pâque oppose à leur programme un risque de tumulte parmi le peuple, l'argent va leur permettre une ruse utile pour arriver à leur fin. Les deux scènes en leur parcours sont liées en effet par la figure de l'argent, et par le passage d'un des Douze du groupe des disciples à celui des grands-prêtres: argent pour le parfum qui aurait pu être vendu, argent promis à Judas pour "vendre" Jésus. Chaque transaction est soumise à une volonté d'efficacité: arrêter et livrer Jésus, l'éliminer pour sauvegarder les valeurs du Temple, tirer profit du parfum pour les pauvres. Le temps lui aussi sera soumis au calcul de l'efficacité: Judas, payé pour réussir, cherchera la "bonne occasion", une aubaine, pour livrer Jésus[127].

Au *calcul*, Jésus oppose l'*accueil*, à l'utile dans l'ordre des objets et des projets, la *signifiance*, l'événement porteur d'un sens à reconnaître. La valeur précieuse du parfum traduit en effet une

125 *Ibid.*, I, p. 98; III, p. 169-170.

126 *Ibid.*, III, p. 169.

127 *Ibid.*, I, p. 97; III, p. 168.

relation particulière entre deux êtres, une valeur unique, inéchangeable, qui se dit par la perte de l'objet. Le geste a une qualité relationnelle, intersubjective, il prend valeur de signe. Il atteint quelqu'un en son corps, il appelle interprétation. L'opposition fondamentale en effet, que le faisceau des figures contrastées met en scène par les comportements des personnages et leur rapport au temps et qui assure la cohérence des représentations figuratives du récit, peut se ramener à: *spéculer dans l'imaginaire sur les moyens adaptés pour garantir une action utile vs accueillir ce qui se passe, se laisser déranger par la réalité présente et lui reconnaître une valeur symbolique*[128].

Ainsi, au regard de Jésus, la fête de la Pâque toute proche ne renvoie pas seulement au calendrier liturgique, aux valeurs religieuses connues, ni ne s'en laisse dévoyer en devenant, comme pour les autorités juives, paradoxalement, obstacle à contourner par la ruse. Jésus en reçoit le sens comme il reçoit celui du parfum versé; il accueille la Pâque liée à l'événement qui s'accomplit une fois pour toutes, la mort du Fils de l'homme, signifiée déjà, en acte, d'avance, par l'onction funéraire de son propre corps[129].

Les deux paroles de Jésus sur la Pâque et sur le geste de la femme ne relèvent ni de l'information, ni de la prévision pour parer à la mort, elle font advenir à l'ordre de l'expression et du sens cela même qui bouscule, elles hébergent l'imprévu, reconnaissent la séparation qui s'annonce, portent au langage la déchirure en lui-même du sujet qui parle. Toutes deux trouveront aussi dans la "bonne nouvelle" et la narration annoncée, mémoire chargée de sens, le mode d'existence universelle et perpétuelle qui convient à leur singularité[130].

Cet élargissement sans fin du récit dans l'espace et le temps se différencie alors de la répétitivité possible et nécessaire de l'aumône aux pauvres, dans un espace restreint (les pauvres, vous les avez toujours avec vous) qu'interrompt seulement un instant le geste de l'onction qui n'aura jamais plus lieu.

Le don de la femme a provoqué chez les témoins un affect, une réaction passionnelle, un mouvement du corps qui trahit un désir contrarié: ils s'indignent - grognent, ajoute Marc, encadrant ainsi leur prise de parole. A l'intrusion qui dérange le monde connu et fermé, ils opposent le repli sur eux-mêmes et l'exclusion de l'autre, ils s'indignent entre eux et font bloc contre elle, la tracassent. Jésus, auquel le récit n'attribue aucune réaction émotionnelle,

---

128 *Ibid.*, I, p. 98-99.

129 *Ibid.*, I, p. 96.

130 *Ibid.*, I, p. 99.

dénonce l'agressivité et se met en position d'accueil[131]. Il fait place, parmi les convives, à l'altérité et, en lui, au langage qui vient d'ailleurs. Il en donne alors lecture, subjective, puisqu'il se dévoile en même temps qu'il lit, il interprète et se laisse interpréter, il parle de son corps quand son corps touché le fait parler[132]. Cela suppose un déplacement; le nard est reçu autrement qu'il n'est versé. De sa tête parfumée, il le reporte à son corps, étendu à table - précise le récit, signifiant la position même qui sera celle du gisant dans la tombe - comme une onction mortuaire. Seule une métaphore peut exprimer cet impossible; qu'un vivant reçoive son onction funéraire! L'acte *n'est pas* et *est* onction mortuaire[133].

B - La perte et le sens

Ainsi le geste est soustrait à la chaîne des signifiants sociaux où il pouvait être lisible comme marque d'estime, d'affection..., ou même comme reconnaissance messianique, et transféré dans une autre chaîne, inattendue, celle de la mort prochaine[134]. La perte y est perçue dans sa valeur d'oeuvre belle en pleine signifiance: le parfum est perdu pour un corps perdu. En donnant un sens au geste, Jésus lui donne un avenir mais non pour le programmer, pour le reconnaître signifié dans une action présente qui n'a pourtant rien de funéraire. Jésus introduit une ambivalence dans la figure de la perte; le parfum n'est devenu signe qu'en se perdant, la perte est belle action à l'adresse d'un sujet dont le corps sera non seulement perdu dans la mort mais absent du tombeau. Sans neutraliser la perte, l'onction lui confère alors valeur positive, hommage rendu au corps bientôt disparu, elle en nie symboliquement la mort[135].

La mort de Jésus est ainsi inscrite dans les deux programmes des adversaires et de Jésus, mais c'est l'estimation de cette même mort qui reproduit l'opposition des valeurs: mort évaluée comme utile pour garantir l'ordre *vs* mort comme perte à accueillir dans sa signifiance. Dans tout le récit de la Passion, par ses annonces, Jésus tente d'élever ses disciples au niveau de la reconnaissance, de l'évaluation de l'histoire que les adversaires lui font pour d'autres objectifs; il parle, et fait parler l'Ecriture, comme si

131 *Ibid.*, II, p. 117.

132 *Ibid.*, III, p. 170.

133 *Ibid.*, I, p. 98; II, p. 119; III, p. 171.

134 *Ibid.*, II, p. 116.

135 *Ibid.*, III, p. 170.

l'événement se déroulait déjà sous son regard, non comme projet à exécuter mais comme lecture qui vient d'un ailleurs, à laquelle consentir[136].

Si le geste fait parler, c'est qu'il atteint Jésus en un moment qui ne reviendra pas et qui s'oppose au "quand vous voulez" du service des pauvres. Il n'y aura pas d'onction au tombeau, le corps n'y sera plus. L'onction précède la mort. Ce "jamais plus", ce singulier, bouscule la temporalité, ouvre à un temps autre qui est celui des signes, menacé par la gestion du temps utile mais qui laisse pourtant tout le temps de faire du bien aux pauvres. Dans le temps interrompu du service des pauvres par l'événement métaphorique de l'onction du corps, peut naître un récit promis à l'extension dans le temps et dans l'espace. "La rupture irréversible creuse un manque à dire tel qu'on ne finira pas d'en parler"[137]. La parole de l'Evangile prendra au tombeau la place du corps jamais retrouvé, comme ici le récit de l'onction prend la place du parfum perdu. A la source de la mémoire, une perte s'inscrit, qui devient féconde. Comme le parfum se répand en bonne odeur, l'Evangile se diffuse en "annonce heureuse" et ne cessera de proclamer dans le monde entier la parole de vie tirée de la mort.

C - Un récit en appel de sujet

Car la narration annoncée, dans son lien, qui en redouble l'effet, à la proclamation de l'Evangile, est bien mémoire d'une rupture, d'un manque et non d'une plénitude. Celle-ci sera maintenue vive dans le récit à venir par l'incomplétude même du raconté (on ne saura jamais qui est cette femme, pourquoi elle est venue, etc.). Le récit est d'ailleurs annoncé, appuyé sur le propre dire de Jésus (amen, amen je vous le dis) par un verbe au passif, "sera parlé" ce qu'elle a fait, à sa mémoire. Pas de sujet désigné: une place vacante, disponible, en attente d'un sujet de parole. De la métaphore naîtront d'autres dires. C'est comme un appel qui se creuse ici, comme si la parole devait toujours trouver des sujets pour la dire, comme si elle réclamait que s'éveille chez le proclamateur un sujet de désir et de parole, de même d'ailleurs que chez le récepteur. La nouvelle n'en sera heureuse qu'à ce titre[138].

Le récit qui fait mémoire ne ferme pas la faille par laquelle Jésus a entendu de l'insolite, a reçu comme parole mémorable un

---

136 *Ibid.*, I, p. 100-101.

137 *Ibid.*, III, p. 172.

138 *Ibid.*, II, p. 121-122.

geste bouleversant en manque d'interprétation. L'Evangile chez Marc se définit d'ailleurs moins par son contenu ou sa référence à des événements fondateurs que par sa proclamation même, qui est heureuse annonce. Le récit de l'onction ouvre bien comme un porche le récit de la Passion. Il raconte la perte qui fait scandale et marque la mémoire. Le parfum est fait pour être répandu, c'est par là qu'il fait sens; il faudra que le corps livré et perdu dans la mort, disparaisse pour que naisse l'heureuse annonce. Le récit est en quelque sorte "en abyme". L'opérativité de l'évangile passe par la mise en scène d'un événement mémorable à travers ce que Jésus en dit à partir de son propre corps dont le récit évangélique a pris d'ailleurs d'une certaine manière, mais sans la combler, la place; ainsi construit-il en son sein le point de vue qu'il propose à sa lecture.

J. Delorme, en conclusion, homologue aux préoccupations de l'utile le souci d'une actualisation de ce texte dans une pratique chrétienne qui, par exemple, grâce à l'anamnèse de Jésus, chercherait l'intégration critique de la bienfaisance, du culte et de l'évangélisation. Si la lecture que Jésus fait du geste de la femme est à l'écoute de sa singularité, de son "jamais plus" que le récit d'évangile redouble d'ailleurs puisqu'il est récit du corps absent dans la tombe, c'est à son écoute même, comme annonce heureuse, à sa résonance en nos êtres de chair, qu'il invite. Cela est plus fort qu'une imitation[139].

A travers les méprises des personnages sur le sens, un chemin est proposé au lecteur, le chemin d'une reconnaissance difficile, d'une adhésion problématique. "Rien ne se passe, rien ne se dit qui ne soit livré à l'interprétation, souvent oppositionnelle, des acteurs. Mais le lecteur n'est pas laissé seul entre les 'vérités' diverses des personnages. La manière dont la communication passe ou ne passe pas entre eux pose les conditions de la communication du texte lui-même."[140] C'est un récit de reconnaissance, il raconte une histoire à deux faces dans laquelle une intelligence nouvelle de l'événement, dans son unicité, cherche à se faire reconnaître à travers des faits qui en même temps l'obscurcissent. Il ménage, dit J. Delorme, l'accès vers un monde de sens autre que celui où nous inscrivons ordinairement l'histoire de notre souffrance et de nos

---

139 *Ibid.*, II, p. 123-124.

140 *Ibid.*, I, p. 102.

combats[141].

4. Un éclairage: les modalités

La question des modalités mérite un arrêt, le temps d'un éclairage appuyé. Elles constituent une composante décisive et souple de la grammaire narrative mais aussi s'intègrent en un système de représentation du "monde évangélique". En effet, elle correspondent d'une part à la compétence du sujet de l'action et de la connaissance, aux qualifications de ses rapports au destinateur qui l'envoie et le reconnaît, ainsi qu'aux opposants qui contestent sa compréhension des valeurs portées par son programme. Par le cadre dans lequel elles s'inscrivent, elle offrent d'autre part une représentation idéologique des conditions de proclamation et de réception de la Bonne Nouvelle, dans sa visée utopique comme dans son affrontement aux résistances du réel. Enfin, c'est sur elles que se greffe le développement d'une sémiotique des passions.

J'affûterai cet outil d'analyse en convoquant un modèle fourni par L. Panier dans un petit article sur les récits de miracle, dont il explicite le fonctionnement par l'articulation de deux séquences narratives parallèles et décalées et où il rend compte de la position de la foi dans ce dispositif. Mais avant de concentrer le regard sur cette proposition stimulante, je rappelle la grammaire de base des modalités puis l'illustre par le parcours à grandes enjambées de la séquence des controverses de Marc 2,1-3,6 qui joue sur les incidences du vrai dans le nécessaire, le possible et le permis.

A - Taxinomie et syntaxe modales

En partant de la définition traditionnelle d'une modalité comprise comme "ce qui modifie le prédicat d'un énoncé", A. J. Greimas conçoit la modalisation comme la production d'énoncés

141 *Ibid.*, I, p. 105. J. DELORME revient encore une fois à ce récit mais moins dans la perspective d'une analyse sémantique que du point de vue de l'énonciation, "Evangile et Récit. La narration évangélique en Marc", *NTS* 43, 1997, p. 367-384 (p. 370-373 pour l'onction de Béthanie). Il y montre comment "La manière dont l'histoire est racontée révèle la qualité de la narration." (p. 372). L'action de la femme est traitée par le récit à travers un rapport de signifiant à signifiant, celui qu'est le geste de la femme, rapporté à celui d'une onction mortuaire sur un vivant. La narration "construit l'action de cette femme comme un signifiant qui s'accomplit dans la disparition du corps et qui fait de la mort un signifiant de vie" (p. 373). Elle anticipe la mort de Jésus dans un signe euphorique et est ainsi une figure semblable à celle de l'Evangile, "heureuse annonce", dont elle parle.

modaux qui surdéterminent des énoncés premiers qu'il appelle descriptifs, c'est-à-dire dont les valeurs sont soit des "objets du monde" soit des "états d'âme" des sujets[142].

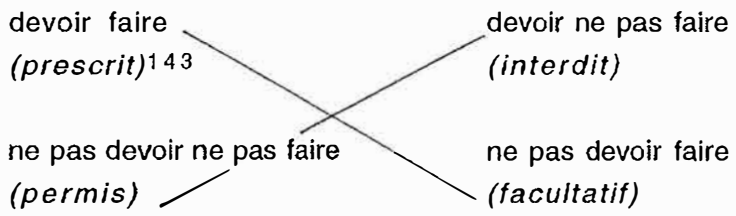
La pratique des analyses concrètes de textes a mis en évidence le rôle exceptionnel que jouent dans l'organisation sémiotique des discours les valeurs modales du *devoir*, du *vouloir*, du *pouvoir*, du *savoir*, susceptibles de surdéterminer le palier descriptif aussi bien en ses énoncés de faire qu'en ses énoncés d'état. C'est par interdéfinitions successives qu'on a pu chercher à construire un modèle qui permette une classification des modalités à la fois d'ordre paradigmatique et syntagmatique.

Du point de vue du déroulement syntagmatique, en suivant le parcours narratif qui tend vers sa réalisation, on peut distinguer les modalités virtualisantes (devoir et vouloir) et les modalités actualisantes (pouvoir et savoir), tandis que la réalisation est constituée par un être et un faire. Mais chaque modalité peut se définir comme une catégorie, se déployer en une structure binaire à laquelle le carré sémiotique offre son modèle de représentation.

a) Les modalités virtualisantes

Elles comprennent le *devoir* qui surdétermine le faire; il donne lieu à la structure modale dénommée *déontique* (modèle de la prescription) et, lorsqu'il régit l'être, à la structure *aléthique*:

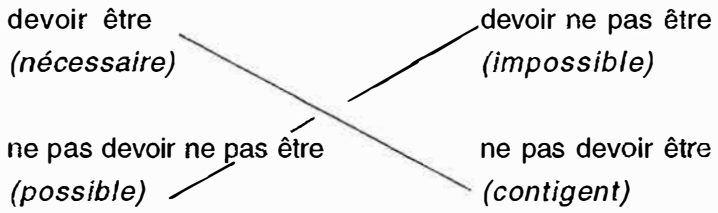
modalités déontiques



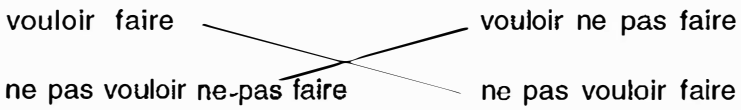
142 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Modalité", p. 230-232. La productivité pour l'analyse sémiotique d'un travail sur les modalités a été perçue très tôt, preuve en soi le numéro 43 de la revue *Langages* qui leur a été consacré, "Modalités. Logique, linguistique, sémiotique", I. DARRAULT éd., 1976. Pour cette partie, je suis de très près le Tome I du Dictionnaire de sémiotique, 1979 (qui représente la théorie de base, en des définitions toujours claires et fondamentales, le tome II, 1986, plus foisonnant, rassemble les propositions des élèves pour la recherche à venir).

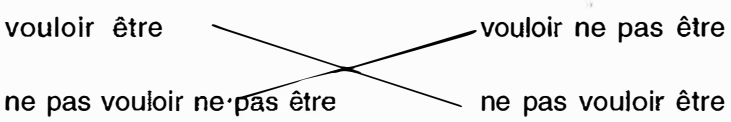
143 Les dénominations sont arbitraires et peuvent être remplacées par d'autres, plus adéquates; elles sont intuitivement motivées sur le plan sémantique. Cf. A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Pouvoir", p. 287.

modalités aléthiques



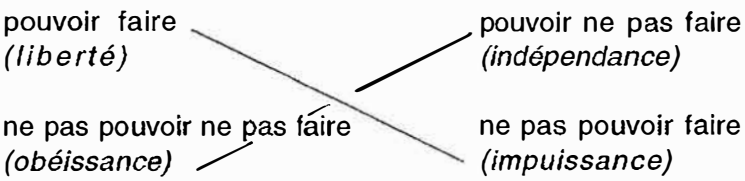
Comme le devoir, le *vouloir* constitue un préalable virtuel à la réalisation du programme et conditionne la production d'énoncés de faire ou d'état. Par projection sur le carré sémiotique, les deux catégories volitives s'exposent ainsi:

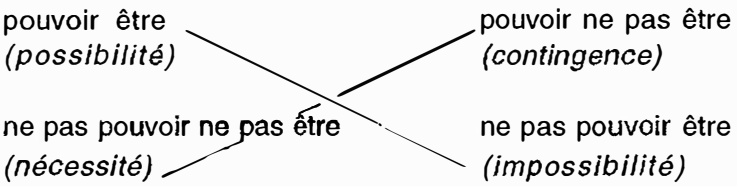




b) Les modalités actualisantes

Elles correspondent à l'acquisition de la compétence par le sujet pour un faire ou dans son être; elles supportent la même extension paradigmatique:





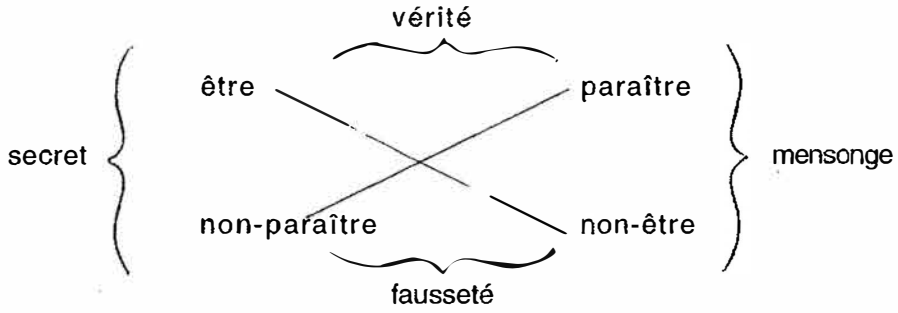
On peut remarquer la proximité entre les structures modales du pouvoir et celles du devoir, une même dénomination subsume

d'ailleurs les deux structures du devoir être et du pouvoir être, l'une présupposant l'autre. Cette complémentarité modale peut rendre compte de la définition des relations hiérarchiques de dominant/dominé, où l'obéissance présuppose la prescription, etc. [144]

Le *savoir* faire, ou être, correspond au pouvoir faire, ou être; il donne simplement lieu à d'autres investissements sémantiques de la modalité actualisante (par des figures de l'intelligence, de la ruse, etc. , plutôt que de la force, physique ou morale).

c) La véridiction

Le *savoir* qui porte *sur* l'être ou *sur* le faire, quant à lui, peut être traité à travers la catégorie de la *véridiction.* Les modalités véridictoires tracent le cadre où s'inscrit l'activité du "jeu de la vérité" entre les deux dimensions de l'existence que sont l'immanence (représentée par le schéma être/non-être) et la manifestation (schéma du paraître/non-paraître)[145].



d) Le croire

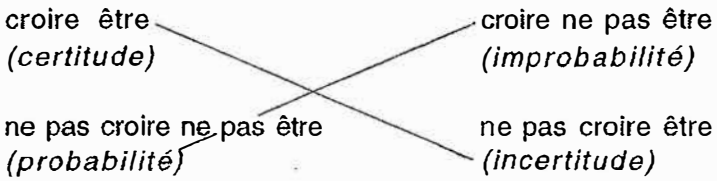
Les positions véridictoires sont susceptibles d'être sanctionnées par un *jugement épistémique*; au niveau de l'énoncé, dans une narration, celui-ci relève du destinateur final qui, à la suite de son faire interprétatif, assume les positions cognitives proposées par le sujet; au niveau de l'énonciation, pour un discours, si l'énonciateur exerce un faire persuasif, un faire croire, il appartient à l'énonciataire de mener à son terme le faire interprétatif par un croire. L'énoncé à sanctionner se présente à lui comme une manifestation (paraître ou non-paraître) à partir de laquelle il doit statuer sur l'immanence (son être ou son non-être).

144 *Ibid.*, p. 287.

145 *Ibid.*, art. "Véridictoires (modalités)", p. 419.

Entre les deux plans de l'être et du paraître, s'établit une *relation fiduciaire* lorsque, par le faire interprétatif, on passe de l'un à l'autre en assertant l'un et l'autre de ces modes d'existence. La relation entre un faire persuasif de la part d'un destinateur et le faire interprétatif d'un destinataire qui lui donne son adhésion correspond à un *contrat fiduciaire*. Le contrat est énoncif s'il s'établit entre les personnages d'un récit, énonciatif s'il porte sur la véridiction du discours lui-même. Si l'objet du faire persuasif de l'énonciateur est le "dire vrai", il pose en attente un "croire vrai" de la part du récepteur de ce discours, l'énonciataire; la construction du discours lui-même s'offre comme la trace d'un itinéraire balisé à ce niveau.

On parle d'une structure modale *épistémique* quand la modalité du croire surdétermine un énoncé d'état (lui-même déjà modalisé par la catégorie de la véridiction). La catégorie modale épistémique se présente ainsi:



La catégorie épistémique correspond moins à une contradiction bien tranchée, qui exclurait tout troisième terme, qu'elle ne comporte des oppositions graduelles et relatives qui permettent des positions intermédiaires. Le discours à vocation scientifique en sciences humaines, dit A. J. Greimas, se caractérise par une abondance de modalisations épistémiques rendues nécessaires par le manque de procédures de vérification; le concept d'acceptabilité représente en effet un jugement plus relatif que catégorique[146]. Il en va à plus forte raison ainsi du discours religieux où la foi est à intensité variable, à échelle graduelle (du "je crois, viens au secours de mon manque de foi", Marc 9,24, à "la foi qui peut déplacer des montagnes", Marc 11,23).

Le croire joue évidemment un rôle décisif dans un discours religieux mais il est déjà en jeu dans toute communication qui se veut assumée. Le risque ici, vu l'envergure du sujet, est de se noyer dans les enquêtes et les propositions. Je limite alors volontairement mon évocation à deux articles, l'un de A. J. Greimas lui-même, pour sa valeur de réflexion fondamentale, l'autre de L. Panier, pour l'efficacité de son application à l'évangile.

---

146 *Ibid.*, art. "Epistémiques (modalités), p. 129-130.

e) Les univers du croire et du savoir

A. J. Greimas cherche à déterminer la part du savoir et du croire dans les différents types de discours et conclut à l'appartenance de l'un et l'autre à un seul et même univers cognitif[147].

L'approfondissement des études sur la dimension cognitive des discours, sur la communication qui, loin d'être un simple transfert de savoir entre des sujets neutres, les implique au contraire dans une démarche de persuasion et, son corollaire, d'interprétation, a élargi l'approche du faire savoir au faire croire. Une structure polémico-contractuelle est ici aussi à la base des échanges, lorsque le savoir en est l'objet; si persuader c'est convaincre, le savoir, qui se ramène d'ailleurs rarement à une information détachée, se fonde sur une relation fiduciaire. Le retour au latin *credere,* suggéré par G. Dumézil à A. J. Greimas, rappelle que les deux champs de signification de la croyance et de la confiance se recouvraient[148]: la confiance entre les hommes fondait celle dans leurs dires sur les choses et finalement dans les choses elles-mêmes. Peut-être plus qu'au "bonheur" de leurs phrases ou à leur vérité conçue comme une référence extérieure, c'est à la confiance entre des sujets de parole que tient la communication réussie. De même aussi, hors de toute confrontation, le discours intérieur d'un sujet qui "pense que" ne repose par sur un "je sais" mais sur un "je crois que".

Dans l'usage des langues naturelles, les deux termes savoir et croire se chevauchent sans se confondre, mais ils peuvent aller jusqu'à s'opposer - le croire peut s'appuyer, s'affermir même sur la négation du savoir. Pour en dégager des éléments de définition, A. J. Greimas exploite les deux ordres de précédence entre le savoir et le croire.

Le savoir précède le croire

L'analyse du croire se situe à l'intérieur de la communication intersubjective.

Convaincre est une opération qui articule trois niveaux hiérarchiques: amener quelqu'un / à reconnaître la vérité / d'un fait ou d'une proposition. Le premier correspond à la manipulation (persuader), le deuxième à la sanction (interpréter) tandis que le

147 A. J. GREIMAS, "Le savoir et le croire: un seul univers cognitif", paru la même année in: A. J. GREIMAS, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983, p. 115-133, et in: H. PARRET éd., *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches / De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques,* Berlin/New York, de Gruyter, 1983, p. 130-145.

148 A. J. GREIMAS, art. cit., in: *On Believing*, p. 131.

troisième est l'énoncé-objet sur lequel porte la double démarche. L'acte de croyance est lui-même une transformation, entre un état de croyance et un autre (refus, doute, réticence, etc.) De telles transformations se prêtent à une narrativisation, et par la mise en discours, à une aspectualisation (commencement, durée, fin d'un état de doute ou d'adhésion).

Si le faire interprétatif correspond à une reconnaissance de la vérité d'un acte ou d'un énoncé, il suppose une comparaison, et sur la base de celle-ci, une identification entre des états de vérité, celle qui est proposée au sujet appelant référence à son propre univers cognitif. La reconnaissance est ainsi contrôle de l'adéquation du nouveau, inconnu, à l'ancien, connu.

Les modalisations épistémiques peuvent être projetées sur un carré sémiotique, où l'opposition *affirmer vs refuser* est bien une catégorie mais où la négation de chacun de ces termes donne lieu à des positions graduelles: entre affirmer et son contradictoire, douter, toutes les nuances sont pensables, de même qu'entre refuser et admettre. Les accents dans les jugements de certitude peuvent donner naissance à des rôles, marqués par les contextes culturels, tels que celui du "crédule", du "fanatique", du "sceptique", etc.

Le croire précède le savoir

Toute communication humaine repose sur un minimum de confiance et engage les interlocuteurs dans un contrat fiduciaire. Celui-ci peut s'envisager comme sollicitation de consensus de la part de l'énonciateur auquel l'énonciataire répond par acceptation ou refus. Si des opérations de manipulation, selon le vouloir (séduction, tentation, etc.), selon le pouvoir (menace, provocation, etc.) font plutôt appel aux "raisons" de l'énonciataire, une manipulation selon le savoir, comme procédure de conviction, comme épreuve cognitive, se déroulerait plutôt selon les "raisons" de l'énonciateur cherchant à apporter des "preuves" pour les soumettre au jugement de l'énonciataire. "Tout se passe donc comme si l'opération 'con-vaincre' en re-sémantisant un peu ce mot, consistait en une série de démarches, situées sur le plan cognitif, visant la victoire, mais une victoire complète, acceptée et partagée par le 'vaincu' qui se transformerait, de ce fait, en

'convaincu'."[149]

Les différentes rationalités

C'est l'analyse du conte de Maupassant qu'a entreprise A. J. Greimas et les difficultés rencontrées pour la saisie du fonctionnement du discours figuratif, qui l'ont contraint à prendre en compte la confrontation des données sémantiques du discours lui-même avec l'univers référentiel du savoir du destinataire. Il ne se contente pas de considérer celui-ci comme une encyclopédie, remplie d'images du monde, car une encyclopédie se caractérise par l'absence d'organisation, mais veut l'approcher à travers le réseau des relations formelles qui le constituent.

Pour aborder les champs du croire et du savoir, leur part respective dans les discours, leur recoupement ou leur exclusion, et cela sans tomber dans l'opposition culturelle trop facile de la raison et de la foi, pour également penser les procédures qui conduisent à l'acte épistémique, A. J. Greimas s'est donc penché, non sur la substance du contenu des discours (religieux, philosophique et poétique *vs* scientifique, par exemple) mais sur le seul examen des formes d'organisation de l'univers cognitif. En se référant aux systèmes de croyance aussi bien que de connaissance et aux procès qu'ils mettent en jeu, en accord avec J.-P. Vernant auquel il renvoie, A. J. Greimas a proposé d'envisager des types distincts de rationalité[150]; pour la reconnaissance de la vérité, deux

---

149 *Ibid.*, p. 137.

M. de CERTEAU s'est plongé sur le sujet dans un petit article, "Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, tome II, Amsterdam, Benjamins, 1985, p. 689-707. Il a postulé que la croyance n'est pas séparable du savoir qu'elle suit ou précède comme son ombre, de sorte que seuls leurs rapports dialectiques et réciproques peuvent s'offrir à une analyse; que d'autre part la croyance n'est pas réductible à un énoncé de savoir parce qu'elle met en jeu l'enracinement du savoir dans une extériorité qui le fonde et d'abord dans une organisation socio-historique de locuteurs. Il prend pour point de départ un échange célèbre entre deux mathématiciens; le premier soumet une conviction inattendue sur une démonstration et invoque du second un jugement sur son exactitude: "tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire; ' *je le vois mais je ne le crois pas* '". Un théorème relève donc du voir, renvoie à une évidence (intuition articulée en construction démonstrative) mais n'est croyable que dans la mesure où il appartient aux attendus communs sur la base desquels s'effectuent et se règlent les échanges scientifiques; il peut être exact mais incroyable au titre de ses conséquences. La réception de la "vérité" par le milieu dépend de ce qu'il peut en faire, l'acceptation sociale est liée à une opérativité. La crédibilité conjugue donc un rapport social à un rapport pragmatique. "Elle consiste donc à traiter les énoncés non plus en termes de vérité, mais en fonction d'une productivité sociale qui articule l'acquis du groupe sur un avenir à faire." (p. 693). La croyance introduit l'étrangeté d'un futur dans le champ du savoir, elle marque *un différé du savoir* dans la conjoncture du présent. "A cet égard, elle soutient un mythe et/ou un futur de la science même." (p. 700).

150 Simple renvoi d'A. J. GREIMAS à *Divination et Rationalité* de J.-P. VERNANT, art. cit., in: *On Believing*, p. 139.

variantes pourraient y fonctionner: logique ou fiduciaire. Il a ainsi mis en évidence:

- une *rationalité mythique*, qui est d'ordre paradigmatique et fonctionne selon une logique de l'excès et de l'insuffisance. Dans une telle forme de pensée, sous le signe non du graduel mais du tensif, chaque excès ou insuffisance renvoie à l'un ou l'autre des termes d'une catégorie binaire, considérés comme norme ou limite, mais non explicites. La catégorie présupposée devient la *mesure* des choses et sert du coup de support à une idéologie de la mesure. Peut-être pourrait-on penser à la "juste distance", une distance traversée, que l'évangile de Marc semble ne cesser de chercher mais sans la représenter directement, sauf par le travail du texte sur les excès de confusion (figurés par la possession, par exemple) ou les défauts de communication (rives juive et païenne séparées par une mer intraversable, pains réservés aux enfants d'une même table, etc.) auxquels aussi bien l'univers spatial qu'actoriel prêtent leurs figures.

- une rationalité d'ordre syntagmatique, soit selon une *pensée causale*, soit selon une *pensée parallèle*.

L'enchaînement causal des moments d'une histoire peut relever du raisonnement logique lorsque la succession des épisodes, recouverte par la temporalité, se double, dans une lecture à rebours, de relations de présupposition logique. A. J. Greimas parle d'une *pensée technicienne* pour ce type de rationalité syntagmatique, de caractère algorithmique. Il la distingue d'une *pensée pratique*, de caractère stéréotypique qui guide les habitudes des hommes, leur fait tenir des rôles sociaux et reproduire des stéréotypes de savoir ou d'affects; ici la relation causale relèverait d'un statut fiduciaire.

A côté de ces deux variantes de la pensée causale, A. J. Greimas fait place à une pensée qu'il appelle *parallèle*. Le retour aux sources latines qui permet de saisir la proximité sémantique entre croyance et confiance autorise un autre rapprochement lexical, celui de confiance et de confidence. Comme si l'efficacité du discours confiant résidait dans son caractère confidentiel, comme si sa véracité gagnait à se placer sous le signe du secret. Il s'agit alors de discours au caractère bi-isotope: un paraître voile mais suggère du même coup un être plus profond. Le paraître du monde et des discours est le plus souvent d'ordre figuratif; les figures ont une double fonction; comme figures du monde, elles construisent un référent externe ou interne mais comme figures du langage, elles suggèrent autre chose qu'elles-mêmes. Une fois

déréférentialisé, le discours figuratif est disponible pour viser des significations autres, analogiques, en créant un nouveau "référent", le niveau thématique. Ainsi le discours figuratif a pour aptitude de projeter une double référence: la première, en profondeur, créatrice d'une isotopie thématique plus abstraite, la seconde, en latéralité, développant une nouvelle isotopie figurative parallèle. A. J. Greimas donne l'exemple du poème de Vigny, *Moïse*, où la misère et la grandeur de Moïse peuvent produire une lecture parallèle des mêmes misère et grandeur du Poète, grâce à la médiation d'un *tertium comparationis*, constitué par le niveau thématique commun que construit l'insistance du poème sur la puissance et la solitude du héros. Une articulation syntagmatique originale, une "rationalité discursive", apparaît ici au moins aussi importante que l'"intelligence syntagmatique" qui organise les enchaînements narratifs. A. J. Greimas y ajoute lui-même l'exemple du discours parabolique des évangiles, dont il a perçu la singularité exemplaire grâce aux travaux du CADIR. La série des paraboles de Luc 15 ne fait pas que superposer les isotopies de la pièce d'argent, de la brebis et du fils perdus et retrouvés, et ne permet pas de simples homologations entre elles; bien plutôt, chacune des paraboles change presque imperceptiblement de thématique sous-tendue pour permettre le passage de la perte d'un objet à une théologie du repentir et du salut. Par un "raisonnement figuratif", qui permet un "progrès discursif", le discours parabolique semble ainsi contenir en germe la problématique des modèles figuratifs du raisonnement, de nature allusive et suggestive et de type fiduciaire. Un autre exemple encore est celui du modèle figuratif du jeu d'échec; il a servi à l'élaboration de la théorie du langage aussi bien chez Saussure que Husserl, Wittgenstein et Hjelmslev, permettant la mise au jour de quatre discours théoriques différents. Ce mode de raisonnement figuratif, utilisé dans des domaines où l'on ne s'attendrait pas forcément à ce que joue la fiducie, révèle l'importance du croire dans des discours qu'A. J. Greimas alors appelle novateurs.

Excursus

Lors d'un petit colloque sur le croire organisé dans le cadre du Séminaire d'A. J. Greimas (octobre 1980), P. Geoltrain a proposé de considérer le croire comme une modalité de crise. Pendant plusieurs siècles, la littérature biblique, vétéro-testamentaire, de culture sémitique, s'est développée en faisant l'économie de cette modalité qui ne s'est introduite que sous le choc du contact avec la littérature grecque. Dans le monde hébraïque, en effet, tant que le système fonctionne sans être remis en cause, comme un contrat social en quelque sorte, la relation avec la divinité n'est guère exprimée en terme de croire. La figure d'Abraham, qui sera appelé "père des croyants", en est une exception significative. Abraham met sa confiance en la divinité et cela lui

est regardé comme justice. Une alliance de fondation se noue là. Croyant en la promesse que Dieu lui fait de féconder ce qui humainement ne peut l'être, il reçoit en retour la justice; il est mis au bénéfice de la bénédiction qui accroît ses biens et sa compétence. Cela peut être remis en question, avec le sacrifice: perdre son bien le plus précieux, symbole de son pouvoir, pour l'offrir à celui dont il le détient, est une restitution nommée "croire"; elle vaut à Abraham une compétence accrue (descendance multipliée et pouvoir promis sur ses ennemis).

Le croire présuppose donc que l'homme détienne une force qui fait de lui le débiteur de la divinité. Rapporter à Dieu cette force, c'est reconnaître dans le destinateur l'origine de la puissance. Le croire correspond à une investiture modalisante: le destinateur est revêtu de toute-puissance par l'acte de croire du sujet. En un second volet, le Dieu reconnu rétribue en juste juge ce pouvoir de vie en imputant l'acte de foi en justice, en bénissant le juste. Les récits de guérison des évangiles montrent bien l'entrée en jeu de cette modalité quand il y a désordre, rupture de relation avec la divinité, qui se manifeste par la faiblesse corporelle et se comprend comme péché. La restitution de la divinité du destinateur dans ses fonctions du pouvoir, du savoir, du jugement, semble indispensable pour que le thérapeute puisse agir, quel que soit le moyen matériel utilisé. C'est le croyant qui modalise le destinateur.

Modalité de crise, le croire interviendrait donc lors de confrontation avec des systèmes modaux différents, il correspondrait à une remise en place des modalités de base[151].

B - Un exemple: l'émergence conflictuelle d'une nouvelle distribution modale (Marc 2,1-3,6)

Les controverses de l'évangile mettent en évidence dans les deux espaces des déplacements de Jésus, celui des va-et-vient en Galilée (où maison et synagogue forment les deux pôles sociaux) et celui de la montée orientée et décisive à Jérusalem (et son noyau, le Temple), les résistances que soulève son autorité (ἐξουσία) en parole et en acte. Son attitude et sa pratique attestent un pouvoir si nouveau, même sur les esprits impurs (1,27) et jusqu'à la création en ses forces chaotiques (4,41) qu'il pose question. La question de l'identité et de l'origine. Si une telle maîtrise ne peut être que royale, elle ouvre au débat: aux valeurs de quel destinateur s'ordonne-t-elle? règne de Dieu (1,14) ou du prince des démons (3,22)? De quel contrat fiduciaire relève-t-elle? Car dans cette

151 Dans sa thèse sur les récits de guérison, G. COMBET, *Les récits de guérison dans la littérature évangélique,* 1975 (thèse dirigée par A. J. Greimas, non publiée), après une réflexion théorique proposant le concept sémiotique de "carré performatoire", avait abordé la série d'une quarantaine de récits évangéliques dits de guérison à travers l'hypothèse que le croire est une modalité complexe, combinaison de trois modalités simples, pouvoir, savoir, vouloir et leur négation. Chaque récit propose une définition narrative du croire: pouvoir vouloir ne pas savoir, non vouloir pouvoir savoir, etc. Une classification combinatoire (sur le modèle de celle de Mendeleev, classification des corps simples connus en 1869 par poids atomique croissant et organisés en tableau selon une loi périodique) des récits de guérison laissait des cases vides, espaces disponibles pour la génération de récits inédits ou pour des récits évangéliques non répertoriés comme récits de guérison.

culture, l'autonomie du sujet est impensable, sauf du côté de la folie où l'insensé est précisément celui qui ne sait reconnaître que sa vie, en ses possibilités d'être et de faire, lui vient de Dieu. La liberté libératrice qui oeuvre en Jésus pulvérise les repères, barrières spatiales et symboliques, départage identitaire des groupes et des individus, jalons temporels du rythme religieux (semaine et sabbat) ou même de la création en ses saisons (heure des pousses tendres, 13,28, et moment des fruits, 11,13). L'écart entre ce que Jésus peut faire et ce que l'on croit savoir de lui, la tension entre ce qu'il peut faire et ce qu'on pense qu'il devrait ne pas faire, bouscule la référence aux valeurs et rend la tâche difficile à l'interprétation.

Une observation minutieuse de la distribution des modalités devrait permettre de tracer avec finesse le rôle de ce proclamateur du Royaume, dans sa *filiation*, dans la *collaboration* qu'il engage avec les hommes rencontrés sur le chemin de la proximité de Dieu à leur histoire et dans les *oppositions* que dressent son rapport au devoir, au vouloir, au pouvoir et au savoir, son approche du croyable, son choix du secret ou de la vérité.

La forme singulière du grand récit de l'évangile, en ce qu'elle subsume progressivement les oppositions pour la réalisation d'un unique programme, la mort en croix, joue du paradoxe et donne à penser que finalement c'est *l'impuissance qui vaut comme pouvoir*[152] puisque le choix de Dieu, la filiation, se laisse lire dans l'abandon même de Dieu (15,39).

On peut suivre, pour illustrer le jeu des modalités et en saisir aussitôt l'enjeu, le dessin de la première séquence des controverses en tirant ce fil-là. Elle déroule en cinq actes un procès qui mène déjà à la volonté de tuer le blasphémateur (2,7 et 3,6). Cinq petits épisodes, construits en unité narrative et discursive par un enchâssement, mettent en leur coeur la question de la vérité.

a) Le vrai

Si les scènes qui l'entourent portent la dynamique des mouvements, *entrées* et *sorties* (d'une maison et de la synagogue), pour les deux externes où Jésus guérit (2,1-11 et 3,6), *passages* (à une frontière et à travers champs), pour les internes où ceux qui le suivent mangent (2,13-17 et 23-27), la scène du milieu (3,18-22) creuse le sens d'un "*être là*", où Jésus est à table avec les siens, présence forte comme une fête mais fragile sous la menace d'une

152 L'expression vient de J. Delorme, à propos de la démarche de la femme hémorragique (Marc 5), cf. J. DELORME, "Mises en discours et structures narratives ou la dynamique du récit", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *Exigences,* II, p. 716.

disparition.

Cette présence travaille chaque situation ancienne qui se craquelle - en chacun des actes en effet surgit un "pourquoi?", étonné ou scandalisé, ou obstinément fermé dans la réprobation; elle révèle la déchirure irréparable du vieux, comme au baptême les cieux mêmes se sont déchirés pour une nouvelle communication avec la terre des hommes. La nouveauté provoque; si elle est inscrite au centre de la séquence, elle rayonne en amont comme *du nouveau dans le possible* et en aval comme *du nouveau dans le permis*. La question est ici de reconnaître le sens véritable de la vocation; l'appel, "suis-moi" adressé à Lévi (2,14 ἀκολούθει μοι) prend la figure d'une invitation au repas, et à un repas unique, celui de la noce. Elle est pressante parce qu'à l'horizon l'enlèvement de l'époux s'annonce déjà (2,20), elle bouscule par sa commensalité parce que sont conviés au festin non les justes mais ceux qui ont faim (2,16) - comme à la guérison les malades, comme au pardon les pécheurs (2,17). La venue de Jésus déloge des positions établies; s'il a même appelé l'homme du péage, il a fait lever la frontière (2,14), comme il va mettre au milieu de la synagogue et du sabbat la main desséchée d'un homme, à irriguer à nouveau (3,3). C'est à leur seule réponse alors que les convives se reconnaissent, à leur adhésion à cette vérité, qui se manifeste par une adéquation: de l'habit à leur être nouveau, de leur être à la nouveauté du don qui désaltère. Ils laissent tomber le vieux vêtement et font peau neuve pour accueillir le vin nouveau. Ce temps unique que Marc appelle "l'aussitôt", qui s'offre sans délai mais ne se laisse pas posséder, tourne en effet le dos au rapiéçage, adopte la grâce d'un commencement neuf qui réchauffe le corps comme une ivresse du coeur.

b) Le possible

L'irruption d'un nouveau possible est manifestée par les mouvements qui font bouger un corps paralysé et l'espace relationnel d'une maison (2,1-11); ils renvoient à la puissance du règne divin qui vient toucher la terre.

La maison que l'affluence ferme sur la parole prêchée laisse dehors celui qui est dans le besoin. Mais l'espace ainsi figé s'ouvre doublement et dans toutes les dimensions: par la mobilité du paralysé porté, descendu verticalement (par le toit) à l'horizontale (couché sur son grabat) qui sort horizontalement (par la porte) à la verticale (debout, portant son grabat)[153]; et par la question de Jésus qui perce les pensées des scribes, seuls personnages à être

153 Cf. J. DELORME, "Marc 2,1-13 ou l'ouverture des frontières", *Sémiotique et Bible* 30, 1983, p. 1-14.

véritablement paralysés, figés au milieu du récit, assis sur leur position, fermés dans la contestation de leur coeur. Lisant comme foi la démarche des quatre porteurs qui ont su ouvrir une brèche, Jésus nomme pardon de Dieu le chemin ainsi tracé d'accès à lui. La marche debout dont en un deuxième temps il donne l'ordre doit faire voir ce que les scribes ne veulent croire: la descente de l'autorité de Dieu sur la terre en la personne du Fils de l'homme; contestée comme blasphème quand l'homme Jésus, dans l'horizontalité de l'histoire, la prononce, elle s'incarne dans un corps guéri, valide, qui promène alors aux yeux de tous le scandale joyeux du pouvoir de ce blasphémateur. Cela fait sortir des enfermements: l'homme délivré de sa paralysie et de son péché sort devant tous (2,12), tous sortent d'eux-mêmes (s'extasient, sont bouleversés, 2,12) et Jésus lui-même sort sur le rivage où un auditoire plus large peut venir à lui (2,13). Cela fait monter: la louange de ce "jamais vu" rend à Dieu gloire de sa descente parmi les hommes en la parole de Jésus.

La question du "plus facile" (2,9) met bien en évidence le problème du pouvoir; la parole de Jésus actualise pardon et guérison divins. Deux facilités peuvent du même coup être contestées par le récit, mises en crise par la libre puissance de Dieu en Jésus: la protection du pardon de Dieu par le pouvoir religieux - du point de vue des scribes, si Dieu seul peut pardonner, c'est plus facile à gérer! A un autre niveau, qui peut interpeller la communauté croyante, le risque de facilité du pardon en parole: ici Jésus assure aussi en acte, en marche concrète, la mobilité intérieure que sa parole a reconnue et accordée comme pardon de Dieu.

La nouveauté du pouvoir pardonner, récusée non seulement comme mensongère par les scribes mais comme blasphématoire - mensongère sous le couvert du nom de Dieu - s'avère donc non seulement secrète mais vraie devant tous dans l'acte de la marche (elle paraît ce qu'elle est, la louange en est la reconnaissance). L'appel de Lévi, mis debout à son tour d'un regard et d'un appel de Jésus qui passe, élargit l'horizon du pardon en marche vers les pécheurs et entraîne à sa suite, jusqu'à la table du repas nuptial, quiconque en est assoiffé (2,15-16 et 2,18-20).

c) Le nécessaire

C'est aussi la nécessité, sous la figure de la faim, qui est traitée dans la quatrième scène (2,23-37) où les privilèges s'étendent à tous et du coup perdent leur sens, où le sabbat est réaffirmé à l'intention de l'homme mis au coeur de la création. Jésus donne pour référence au geste transgresseur de ses disciples

accusés de froisser des épis un jour de repos, l'antécédence d'une initiative de David qui est entré dans la Maison de Dieu, y a pris et distribué à ceux qui *étaient avec lui* les pains de l'offrande à Dieu, réservés aux seuls prêtres. La nouveauté du rapport au temps s'adosse ici à celle des rapports à l'espace et aux personnes.

Dans ce temps nouveau de la noce, Jésus ne s'est pas réservé aux justes, pas plus qu'il ne leur réserve lieu et temps de Dieu: pour le placer au milieu de la synagogue et du sabbat, il fait lever un malade (3,1-6). Ce qui est premier, c'est le sujet, l'homme à restaurer dans son intégrité. Le nécessaire prime alors sur l'interdit, l'homme sur le sabbat et le Fils de l'homme vient répondre au manque de l'homme comme le possible au nécessaire. Mais l'opposition se durcit, accuser et pardonner s'affrontent. Si les pharisiens se servent de la Loi pour accuser, Jésus comme Fils de l'homme s'affirme maître du pardon; si les pharisiens accusent les disciples parce qu'ils ont mangé, Jésus laisse manger ceux qui sont avec lui parce qu'il a pardonné. Le sabbat n'est temps de vie que s'il est fait pour l'homme, pour la faim de l'homme, et il ne peut l'être que si le Fils de l'homme qui rend la vie possible en est le maître. L'interdit est subordonné au nécessaire (le sabbat a été fait pour l'homme) et soumis au possible (le Fils de l'homme est maître même du sabbat).

d) Le permis

De la synagogue, la maison de la Loi, les hommes de la Loi vont s'exclure, ils se mettent hors la loi dans le vouloir et la recherche du pouvoir tuer celui qui précisément célèbre le sabbat[154]: qui loue l'oeuvre du Dieu créateur en rétablissant une main, le membre par lequel une créature de Dieu peut créer (3,1-6). Comme Jésus met au coeur de l'espace l'homme dans le manque, lui-même saute au coeur du permis: ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de sauver ou de tuer? Le débat ne porte plus sur les modalités - Jésus s'inscrit d'avance dans le permis - mais sur la finalité, les valeurs: le bien ou le mal, la vie ou la mort. C'est pour poser cette question-là, la seule vraie question, que Jésus a revendiqué le pouvoir sur le pardon, sur le sabbat, qu'il a révélé la vraie signification de son accueil. Le jeu des regards indique la violence de l'affrontement, l'enjeu décisif d'une invitation qui reste sans réponse et suscite alors colère et chagrin; la vie et la mort sont programmées, la vie pour l'homme à la main sèche mais au prix de la mort à payer pour celui qui s'est permis, un jour de Dieu, dans la maison de Dieu, de

154 Cf. P. GEOLTRAIN, "La violation du sabbat", *Cahiers bibliques* 9 de *Foi et Vie*, 1970, p. 70-90. Cet article représente une des toutes premières analyses structurales de récits bibliques.

faire le bien, de célébrer la vie.

Le verbe que le récit choisit pour exprimer la guérison, le rétablissement de la main (ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ, 3,5) anticipe le grand rétablissement que les scribes attendent et enseignent du retour d'Elie (9,12); Jésus lui opposera la leçon de l'histoire: la souffrance et le mépris du Fils de l'homme. Guérison ou souffrance, tous deux portent au seuil de l'eschatologie, vers le sens ultime et posent la question: que croire en vérité? A cette venue d'un monde nouveau qui s'inaugure ici, à cette visite sur terre du pouvoir de Dieu - pardon et guérison - qui mobilise, à cet appel à la vérité d'un être nouveau à qui la noce est permise, à travers champ comme au culte de la synagogue si c'est l'oeuvre de Dieu, la vie, qui est célébrée, les hommes du pouvoir en place, n'y lisant que blasphème et péché, opposent refus et désir de mort. Ils ne peuvent répondre à ce contrat de confiance qui vient heurter de front les formes de leur savoir. Ici se décide l'enlèvement de l'époux qui contraindra Jésus à dire, au dernier repas, en partageant le vin: "jamais plus" (14,25). Mais sans que cependant le gouffre de la mort n'engloutisse la nouveauté; Jésus la reporte d'un coup, en espérance, en promesse aux siens, de l'autre côté du vide radical qu'aucun ordre de rituel à sa mémoire ne vient même soutenir de son rythme vivant: "jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de Dieu". C'est alors l'autre figure métaphorique, non celle du vin mais celle du vêtement, qui viendra réactualiser l'offre d'entrer dans la confiance que la mort n'a pas vaincue: il brillera de sa blancheur divine dans la tombe ouverte, indiquant les chemins des hommes, en Galilée, comme espace où commencer à nouveau à chercher la trace du règne de Dieu.

C - Le croire dans les récits de miracle (un modèle de L. Panier)

Dans un petit article en hommage à A. J. Greimas, L. Panier s'est proposé d'analyser le motif du "miracle évangélique" à travers sa composante narrative, en portant une attention particulière à la mise en récit de la manipulation et de la sanction. Le modèle qu'il esquisse permet de penser l'intégration dans la trame du macro-récit évangélique de ces unités narratives que sont les miracles, avec leur personnage épisodique, et de s'interroger sur la position de la "foi" dans ce dispositif narratif[155].

155 L. PANIER, "La foi et le miracle. Proposition de modèle narratif pour les récits de miracle des évangiles", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *Exigences*, II, p. 771-781.

L. Panier ramène à quatre traits la notion de motif narratif, c'est-à-dire la constance d'une configuration actantielle et fonctionnelle:

- l'introduction d'acteurs épisodiques, dans un rôle surtout de destinataire et/ou d'anti-sujet;

- la clôture d'un épisode, micro-récit complet autour d'une performance pragmatique (transformation d'état d'un destinataire en manque ou en excès, en particulier malade ou possédé);

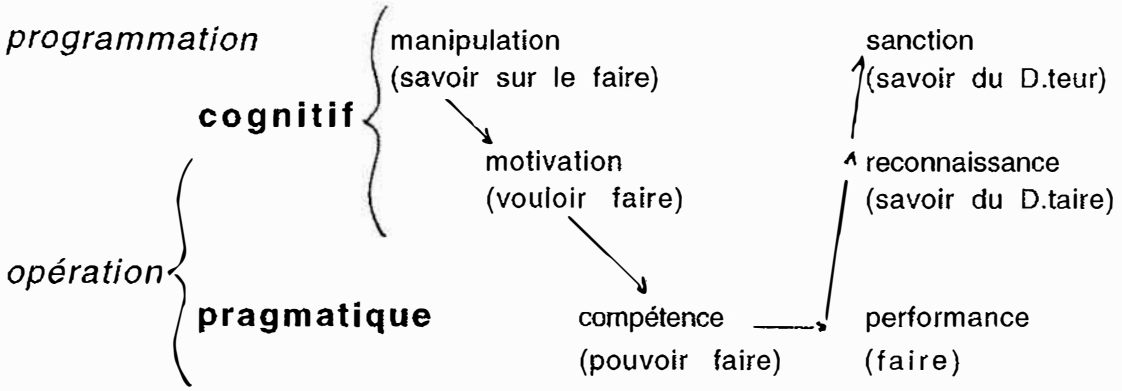
- une relation de solidarité entre la transformation pragmatique et les séquences, en amont et en aval, où le cognitif est en jeu pour la manipulation du sujet opérateur et sa motivation, puis pour la reconnaissance par le destinataire ainsi que la sanction du destinateur. Avec le miracle qui est essentiellement "à comprendre", il y a focalisation sur la reconnaissance; le pivot glisse ainsi du pragmatique au cognitif. La solidarité se manifeste par une surdétermination réciproque: le faire pragmatique détermine un devoir savoir (qui porte et sur "l'effet exceptionnel" du miracle et sur son "effet symbolique"); le cognitif détermine le pragmatique, sa performance et ses objets sont recatégorisés dans des procès persuasifs-interprétatifs.

- à la solidarité des deux dimensions du *pragmatique* et du *cognitif* (distinction de type sémantique), s'ajoute une autre articulation, de type syntaxique: entre les deux plans de fonctionnement, celui de la *programmation* et celui de l'*opération*.

Le plan de la programmation correspond à la réalisation du faire faire: à ce niveau de structuration, les transformations portent sur les opérations elles-mêmes et non sur les états qui en résulteront; c'est le savoir qui est en jeu, il organise les valeurs axiologiques dans le cadre desquelles l'opération aura lieu.

Le plan de l'opération correspond à la réalisation du faire être (à la transformation d'état), il comprend l'acquisition de la compétence (avec le sujet opérateur Jésus, le pouvoir est "toujours déjà là", le programme narratif est déjà actualisé), la réalisation de la performance et la reconnaissance de l'état transformé. Pragmatique et cognitif sont donc en jeu ici.

Un schéma permet de visualiser la distribution des deux paires de composantes:



Un éclairage particulier est mis sur la *requête* du destinataire du miracle, modalité d'une certaine prise en charge de la performance pragmatique. Si la compétence est toujours présupposée, la question du vouloir faire, de la motivation du sujet opérateur est posée pour chaque performance. Il y a acceptation de la requête lorsque l'objet réclamé dans le miracle est en conformité avec l'objet du programme narratif global de l'évangile, lorsque le destinataire du miracle s'introduit dans le programme de Jésus. Les grincements entre programmes peuvent s'indiquer par des affects (colère, pitié, etc.). Le refus, celui par exemple opposé à la demande de signes, qui est typique, indique un déplacement, reçu comme abusif, du requérant hors de son rôle narratif: au lieu d'être destinataire du programme pragmatique (guérison, etc.), il s'inscrit en destinateur de la sanction, en sujet du vouloir savoir et pouvoir évaluer.

La requête comprend une opération cognitive du destinataire: il s'y montre capable de prévoir l'état final et/ou la transformation qui l'assurera et qui présuppose une compétence. Par exemple: si je touche (performance), ne serait-ce que son vêtement (lieu du pouvoir, d'où compétence), je serai sauvée (état final), se dit la femme hémorragique, programmant sur le plan cognitif une performance qui, elle, sera d'ordre pragmatique (Marc 5,28). Elle est à l'opposé des disciples dans la tempête dont le cri ne porte que sur l'état dysphorique initial ("tu ne te soucies pas de ce que nous périssons" 4,38), de même sans doute que lors de leur dispute pour le manque de pain dans la barque (8,16), ils portent leur regard sur l'état initial de précarité de leur traversée et non sur l'état final de surabondance, figuré par les restes des transformations antérieures lors des partages multiplicateurs des pains et des poissons. De même encore, Jésus qui monte à Jérusalem reconnaît en Bartimée, qui appelle à la miséricorde (10,46-52), un destinataire virtuel des valeurs vraies de son chemin, non royal

dans la gloire où siéger comme en réclament la participation Jacques et Jean, mais debout vers la croix; sa requête en réponse à la question de Jésus - que je retrouve la vue - lui permet de bondir dans la suivance, en conformité avec les valeurs de l'évangile qui inscrit le chemin de la Passion entre deux guérisons d'aveugle. Dans sa cécité, Bartimée a perçu la trace là où le corps des disciples est à la traîne; que Jésus lui ouvre les yeux peut être lu comme la reconnaissance de cette clarté-là[156].

L. Panier propose de voir dans la requête une reconnaissance anticipée: le destinataire "se reconnaît comblé avant de se connaître tel"[157]; l'énoncé d'état est alors aspectualisé ainsi: actuel et présent dans la reconnaissance, virtuel et postérieur dans la connaissance. Il dénomme "fiction anticipatrice" le syntagme narratif que construit le sujet de la requête. Cet énoncé peut subir lui-même des transformations modales: passer du secret au vrai (transformation véridictoire), de l'impossible au possible (aléthique), de l'improbable au certain (épistémique). "La requête est donc cette performance cognitive qui met en place l'énoncé d'état, ses aspectualisations et ses modalisations"[158]. Dans certains récits, Jésus nomme "foi" ce dispositif de la requête.

Ainsi la foi, à laquelle s'oppose, au même niveau de la manipulation, la demande de signe, peut alors être spécifiée comme une performance cognitive qui porte sur les valeurs du programme pragmatique de Jésus; elle suppose une compétence interprétative du sujet de la requête, le destinataire du miracle, qui relève de la fiction et anticipe sur la transformation. La dénomination "foi" apparaît toujours dans l'interprétation que Jésus donne du dispositif de la requête; Jésus reconnaît le pouvoir faire à la femme hémorragique qui, elle, l'a attribué à Jésus, analysera J. Delorme, suivant ce modèle: "Définie comme pouvoir faire, la foi de la femme ne cesse d'être aveu d'impuissance et confiance dans un autre monde du possible. Il revient à Jésus de déclarer que dans ce monde, l'impuissance assumée vaut comme pouvoir."[159]

La requête et le miracle lui-même correspondent donc à deux performances et réclament la constitution d'un modèle qui inscrit de façon parallèle et décalée, deux séquences: le miracle en effet, réalisant la fiction, est une sanction de la performance que celle-ci représente; il est la sanction du croire:

---

156 C'est moi qui complète, par d'autres, l'exemple de la tempête apaisée donné par L. Panier, art. cit., p. 775.

157 *Ibid.*, p. 775.

158 *Ibid.*, p. 775.

159 J. DELORME, "Mises en discours et structures narratives ou la dynamique du récit", art. cit., p. 716.

requête	**miracle**	**sanction**
performance cognitive du destinataire: fiction anticipatrice	*sanction* de la fiction par le sujet opérateur du miracle qui la nomme "foi"	*manipulation* acquisition par le destinataire du miracle d'un vouloir "être avec Jésus"

Jésus remplit donc deux rôles: il est le destinateur épistémique (évaluant comme certaine la foi) de la requête et sujet opérateur de la transformation pragmatique que recouvre le miracle. En focalisant l'attention sur lui, on peut donc superposer la seconde séquence, dont les moments narratifs sont décalés par rapport à ceux de la première:

requête	**miracle**	**sanction**
manipulation	performance principale (objet: guérison)	reconnaissance par les témoins

L'objet du miracle a donc deux fonctions: il est un "objet valeur" (résultat de la performance principale, "guérir", dont Jésus est le sujet) et un "objet message" (résultat de la performance glorifiante dont Jésus est le sujet et portant sur la performance principale, "faire une requête" dont le malade est le sujet), d'où sa dimension symbolique.

L. Panier apporte encore quelques précisions:

La reconnaissance des spectateurs (sujet du savoir, virtualisé, actualisé ou réalisé) porte sur le pouvoir du sujet opérateur et peut-être du destinataire; la reconnaissance du destinataire lui-même suppose une organisation narrative plus complexe: il a d'abord été sujet d'une sanction anticipée sur le programme de Jésus pour y inscrire sa propre requête tandis qu'après le miracle, dans sa connaissance, les valeurs sont actualisées - est-ce une définition sémiotique des fameuses "consignes de silence"?, se demande L. Panier[160]. C'est précisément par l'actualisation de ces valeurs dans les épisodes particuliers où elles sont en jeu que se fait l'intégration du motif du miracle dans le macro-récit de l'évangile. Grâce aux valeurs, reconnues de manière anticipée dans la requête, réalisées pragmatiquement dans le miracle, connues dans la sanction de celui-ci et parfois dénommées "foi" par Jésus, les destinataires sont susceptibles d'entrer dans le programme

160 L. PANIER, art. cit., p. 777.

global de Jésus. A l'opposé les démons font une performance cognitive non de requête mais de refus, modalisant comme indésirable et actuel (menaçant pour eux) le pouvoir de Jésus et son intervention sur leur être.

Si le *croire* est une performance interprétative du destinataire sur les valeurs du programme de Jésus, celle-ci a pour corollaire une persuasion dont Jésus est le sujet; elle est donc décisive pour l'établissement d'un contrat fiduciaire portant sur un programme dont l'objet prend en particulier la figure du "Royaume". Le "croire" signifie l'acceptation par des sujets humains de ce contrat, il représente une performance cognitive, qui a deux effets: faire tenir pour vrai, probable, possible, etc. , un état du sujet (ce qui se met en scène dans la fiction anticipatrice) et faire tenir pour actualisées les valeurs proposées dans la requête. Cela instaure le destinataire comme sujet d'un programme à venir - son savoir anticipateur, vérifié en acte dans le miracle et tenu pour vrai dans la sanction, le modalise au niveau du vouloir faire. Mais la trame narrative, focalisée sur le personnage de Jésus et sur ceux qui le suivent ou viennent à lui, quitte les personnages épisodiques au seuil du programme nouveau qui s'ouvre ainsi à eux pour construire plutôt le lecteur par de nouvelles rencontres, par de nouvelles requêtes.

CHAPITRE IV

La lecture critique de Paul Ricoeur: Problèmes de frontières

C'est en greffant sa réflexion sur une question de L. Marin que P. Ricoeur montre quand et comment la sémiotique travaille à la limite d'elle-même. La question est celle de la dynamique propre au niveau de figurativité du récit et P. Ricoeur, remarquant qu'elle est restée trop souvent inaperçue, veut en tirer les conséquences qui s'imposent à lui.

Ce regard critique contribue pour une part importante à marquer l'espace où je me tiens. De la position extérieure d'une philosophie herméneutique, dont le projet est de "comprendre l'insertion de l'activité langagière dans les manières d'être-au-monde"[1], P. Ricoeur a toujours su reconnaître la validité de la démarche sémiotique, s'impliquer à en traduire les apports pour un plus vaste public, sans renoncer à la ramener à sa juste mesure, à

---

1 P. RICOEUR, "Herméneutique et sémiotique", *Supplément au Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation,* nov. 1980, p. I-XIII. Cet exposé d'ouverture à un débat avec A. J. Greimas, retransmis sous sa forme orale, a été élaboré pendant que P. Ricoeur travaillait à *Temps et récit;* il condense de façon très claire beaucoup d'enjeux. P. Ricoeur l'a appuyé aussi sur une lecture critique très serrée de quelques textes fondamentaux de A. J. Greimas, publiée sous le titre "La grammaire narrative de Greimas", in: *Actes sémiotiques. Documents* 15, 1980, article repris in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1992, p. 387-419.

lui rappeler ses limites[2]. Un regard qui ne cesse d'encourager et de maintenir en éveil, avec la qualité d'une leçon d'éthique intellectuelle.

I - VERS UNE SAISIE DES QUESTIONS

Dans un article sur les récits de la Passion[3], P. Ricoeur cherche pourquoi le kérygme, plus particulièrement chez Marc la christologie du Fils de l'homme souffrant, demande récit, comment elle est signifiée par le récit. Il s'attache à élucider l'imbrication entre fonction théologique et structure narrative et recourt aux théories nouvelles du récit pour fournir des outils qui permettent de rendre compte de la façon dont l'évangile se construit en tant qu'interprétant même du kérygme auquel il donne forme narrative.

Je vais repérer dans cet article quelques unes des questions critiques que P. Ricoeur pose à la sémiotique, avant d'en reprendre le traitement plus élaboré qu'il expose dans *Temps et récit.*[4]

P. Ricoeur emprunte à R. Alter l'enseignement[5] que l'interprétation théologique est portée, fomentée même, dit-il, par l'intrigue du récit, mais surtout l'hypothèse que l'engendrement du narratif tient à l'articulation de l'*inéluctable* et du *contingent* - R. Alter l'a repérée à l'oeuvre en effet dans les plus dramatiques des récits bibliques. Une théologie qui se risquerait à affronter

2 P. RICOEUR, "La structure, le mot, l'événement", *Esprit*, 1967/5, p. 801-821. Dès cet article, tout entier consacré à la discussion du structuralisme en pleine effervescence, P. Ricoeur a voulu éclairer et dépassionner le débat en montrant et la validité et les limites de l'analyse structurale. Son titre met le mot au centre, parce qu'il le conçoit à l'intersection de la langue et de la parole que Saussure a disjoints, pouvant s'offrir comme lieu d'échange entre structure et genèse, système et acte, "bref il donne une 'tradition' à la structure qui, en elle-même, est hors le temps" (p. 820). On retrouvera la notion de "traditionalité" dans la confrontation de l'intelligence narrative à la rationalité sémiotique.

3 P. RICOEUR, "Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *RSR* 73/1, p. 17-38. Les travaux du Colloque sur Narrativité et Théologie qu'a ouvert l'intervention de P. Ricoeur, sont publiés dans deux numéros (73/1 et 2).

4 P. RICOEUR, *Temps et récit,* tome I (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983; *Temps et récit,* tome II, *La configuration du temps dans le récit de fiction* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1984; *Temps et récit,* tome III, *Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985. On peut en trouver une très fine présentation de S. BONZON, "Paul Ricoeur, *Temps et récit:* une intrigue philosophique", in: "Etudes critiques", *RThPh* 119, 1987, p. 341-367.

5 R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, 1981, enseignement que P. Ricoeur devait déjà à E. AUERBACH, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (*MIMESIS. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* 1946), (TEL), Paris, Gallimard, 1987, qui est l'une de ses références majeures.

l'inévitable dessein de Dieu et la récalcitrance des actions et des passions des hommes réclamerait une écriture dont le mode majeur serait narratif. Si le noeud des récits de la Passion s'avère être "il fallait que le Fils de l'homme fût livré", l'inévitable cours des événements compris comme dessein divin ne va pas sans un récit de trahison, reniement, abandon, fuite. Le récit prend alors la fonction de médiation entre l'inéluctable, signifié par "il fallait que", et la contingence, la récalcitrance humaine, narrée par "et Judas s'approcha"[6]. P. Ricoeur voit dans le verbe "livrer" comme dans le terme de l'"heure" des lieux textuels où se rencontrent l'événement et le théologique; leur plurivocité permet le transfert symbolique de l'événementiel au théologique, plurivocité dont la sémiotique, avec ses concepts univoques, dit-il, ne peut vraiment rendre compte. Il faudrait au moins tenter de les approcher comme lieux connecteurs d'isotopies, me semble-t-il.

1. La question de l'énonciation

P. Ricoeur a raison d'affirmer qu'il ne suffit pas de renvoyer à la notion de code ou d'isotopie (idéologique, par exemple) pour rendre compte du sens kérygmatique d'énoncés; il est plus pertinent de déployer un jeu entre énoncé et énonciation, d'introduire l'énonciation comme une véritable instance de discours. Il l'envisage comme une opération singulière qui implique un sujet, l'énonciateur, dont le rôle revient précisément à interpréter le discours en même temps qu'il le raconte. Si la sémiotique lui paraît

---

6 Pour suggérer d'emblée l'envergure de la réflexion de P. Ricoeur sous-jacente à cette observation théologique et narratologique, je cite cette phrase qui appartient à une reprise condensée de son analyse de l'intrigue dans *Temps et récit* à partir du modèle tragique d'Aristote; il y parle de la "péripétie" qui introduit une discordance dans la concordance assurée par l'"agencements des faits": "La contingence, c'est-à-dire la propriété d'un événement d'avoir pu être autre, voire d'avoir pu ne pas exister du tout, est ainsi harmonisée avec la nécessité où la probabilité qui caractérise la forme d'ensemble du récit: ce qui dans la vie serait simple occurrence, apparemment incoordonnable avec toute nécessité, voire toute probabilité, concourt dans le récit à la progression de l'intrigue. La contingence est d'une certaine façon incorporée à la nécessité ou à la probabilité du récit." Cf. P. RICOEUR, "L'identité narrative", in: P. BUEHLER et J.-F. HABERMACHER éd., *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 291. Médiation entre inéluctable et contingent, entre concordance et discordance, entre vastitude du temps cosmique et finitude du temps vécu ... Il serait intéressant de convoquer tous les niveaux de réalité par rapport auxquels P. Ricoeur envisage le récit comme médiation!

réussir à se développer dans ce sens[7], il conçoit cependant la théorie de l'énonciation comme une pièce rapportée et il en donne pour preuve, incontestable, le fait qu'elle a pu s'élaborer sans passer par la lourdeur des modèles de la grammaire profonde et de surface[8].

La question de l'énonciation me semble pourtant s'intégrer pour une bonne part dans la théorie sémiotique, où elle cherche ses modèles, même s'il s'agit là d'une face de la construction tournée vers des questions extérieures, celles de l'auteur et du lecteur, de la fonction du texte, par exemple, en direction desquelles elle offre du coup l'intérêt de pouvoir servir de passerelle. Elle y trouve même sa source, en tant que question, si on la considère comme l'instance linguistique présupposée par l'énoncé. Dans ce sens, restreint mais cohérent avec la représentation du parcours génératif de la signification, je ne vois pas en quoi elle déstabiliserait le modèle actantiel; elle met en scène les mêmes rôles. En tant que faire présupposé par l'existence de l'énonce objet, elle correspond à l'instance de transformation des structures sémiotiques virtuelles à leur réalisation en discours; elle présuppose donc un sujet, mû par une intentionalité, dont la fonction peut aussi être déployée en deux rôles, d'énonciateur et d'énonciataire (destinateur et destinataire) si on l'envisage sur l'axe de la communication, comme signification communiquée. Avec certaines contraintes propres, elle constitue donc un niveau autonome mais articulé à celui de l'énoncé par des procédures spécifiques dont A. J. Greimas parle en termes d'embrayage/débrayage. J'y reviendrai plus longuement.

Parmi les outils que peut offrir la théorie de l'énonciation, toujours dans son intention de rendre compte d'un récit à visée confessante, P. Ricoeur privilégie, la notion de "voix narrative"[9]. Elle présente à ses yeux l'avantage de ne pouvoir perdre un trait anthropomorphe, comme celle de "point de vue" qui lui est proche mais que G. Genette a dépersonnalisée en lui substituant

---

7 P. Ricoeur se réfère ici (cf. *art. cit.*, p. 27) à A. J. GREIMAS, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976; *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983.

8 Cf. en particulier dans le champ français les travaux de G. GENETTE, *Figures I* (Tel Quel), Paris, Seuil, 1966; *Figures II* (Tel Quel), Paris, Seuil, 1969; *Figures III* (Poétique), Paris, Seuil, 1972; *Nouveau discours du récit* (Poétique), Paris, Seuil, 1983; *Palimpseste. La littérature au second degré* (Poétique), Paris, Seuil, 1982.

T. TODOROV, *Poétique*, Seuil, 1973.

O. DUCROT, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

9 P. RICOEUR, "Le récit interprétatif", p. 28, fait référence ici à D. Cohn, M. Bakthine - pour qui, sous la notion de récit polyphonique à travers laquelle il analyse la poétique de Dostoievski, les termes de voix et point de vue sont interchangeables - mais aussi à J. Lotman et B. Uspenski, seconde génération de structuralistes russes.

"focalisation"[10]: quelqu'un parle dans le récit, la voix narrative, ce qui fait du récit une narration à voix interprétante qui, tout en étant encore une instance du texte, indique la parole à l'oeuvre dans le texte. Si le linguistique ici semble confiner au théologique, surtout quand P. Ricoeur évoque, à titre de comparaison pour la fonction de cette parole qui tend à me dire: "prends et lis! ", la voix à laquelle Augustin attribue l'origine de sa conversion, c'est en termes temporels qu'il en mesure l'effet: la parole dans le langage, dans l'écriture, c'est la voix narrative comme un présent de la narration par rapport auquel tous les événements racontés sont au passé. S'il y a un enjeu fondamental dans ces jeux avec le temps[11], la question se laisse ici à peine deviner. Elle est par contre au coeur du débat que développe *Temps et récit* où il conviendra d'essayer de la comprendre mieux et de mesurer comment elle interpelle la sémiotique.

2. La question de la figurativité

Mais avant le recours à l'énonciation, dont le travail aux frontières fait peu de doute, P. Ricoeur a déjà, pour analyser l'agencement des faits dans l'intrigue, à la fois proposé et soupesé les outils de la sémiotique. C'est ici qu'en s'appuyant sur la "Sémiotique du traître" de L. Marin[12] , il se demande si le récit d'évangile, avec ses complexités propres qui non seulement résistent au schéma du conte populaire dégagé par V. Propp et réélaboré par A. J. Greimas comme restauration par les épreuves du héros d'un ordre social initialement perturbé, mais encore subvertissent les rôles actantiels, ne subvertit pas le modèle lui-même. Il comprend alors cette subversion même comme l'expression narrative de la christologie de Marc. En effet, non seulement tous les personnages du récit rejoignent Judas dans le

---

10 G. GENETTE, *Nouveau discours du récit, op. cit.*, p. 43ss. C'est aussi pour ouvrir la notion de point de vue, trop étroite puisque purement visuelle alors qu'il peut y avoir focalisation auditive, que G. Genette préfère à la question "qui voit?" celle, plus large, de "qui perçoit?". Mais il précise bien que la "voix du narrateur" est donnée comme celle d'une personne, fût-elle anonyme, tandis que la "position focale", quand il y en a une, n'est pas toujours identifiée à celle d'une personne, aussi propose-t-il pour l'analyse de poser la question de façon plus neutre: "où est le foyer de perception?".

11 Sur cette question, cf. en particulier P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, "Les jeux avec le temps", p. 92-182.

12 L. MARIN, *Sémiotique de la passion. Topiques et figures* (BSR). Paris, Aubier Montaigne/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971.

rôle d'opposant (trahissent, renient, abandonnent, fuient, et cela jusqu'aux femmes du tombeau) mais encore l'opposant même devient l'adjuvant de la réussite du héros - tandis d'ailleurs qu'inversement, avec Pierre, l'adjuvant s'inverse en opposant[13]. A partir du traître, L. Marin réfléchit au rôle actif de la figure dans l'organisation de la structure narrative; les personnages lui semblent jouer un rôle méta-narratif, entre paradigmes et syntagmes, puisque, par leurs trajets qui contribuent à construire un espace signifiant, ils transfèrent fonctions et qualifications des *topoi* narratifs aux lieux du récit. Cela prend chez P. Ricoeur une ample résonance. Il conteste une compréhension de la manifestation comme pur affichage des structurations opérées à un niveau profond - mais a-t-elle jamais été réduite à cela pour A. J. Greimas, peut-on se demander. Il lui reconnaît une dynamique propre, capable peut-être même, par choc en retour, d'engendrer des transformations profondes, de provoquer le passage du paradigmatique au syntagmatique. Le problème est alors de déterminer d'où le modèle sémiotique tire sa puissance de narrativisation.

3. D'où vient et où va le récit?

La question de la genèse de la signification a produit chez A. J. Greimas un modèle de représentation sous la forme d'un parcours qui mène du plus simple au plus complexe, du niveau profond le plus abstrait au plus concret de la mise en discours. Ses composantes, qui constituent des champs problématiques autonomes, sont disposées comme des paliers d'articulation du sens dans la

13 Une telle inversion, ou l'équation dans la seule figure du héros de la gloire et de l'humiliation qui, dit P. Ricoeur, forcerait la sémiotique à travailler à la limite d'elle-même, contraint d'abord à déployer des niveaux de structuration différents et à les hiérarchiser pour chercher de façon particulièrement fine quelles oppositions fondamentales régissent un texte qui travaille ainsi sur le paradoxe. Cf. J. DELORME, "Sémiotique du récit et récit de la Passion", *RSR* 73/1, 1985, p. 85-110; l'analyse de l'onction à Béthanie dans l'évangile de Matthieu, par laquelle il ouvre des pistes pour une approche de l'ensemble du récit de la Passion, montre bien que l'organisation narrative ne se laisse pas réduire à l'opposition de deux sujets, Jésus et ses adversaires, ni même à celle d'un enjeu de vie ou de mort, mais qu'elle tient plutôt à la façon dont les événements sont vécus, et peut se traduire par l'opposition du *signifiant* (ou *symbolique*) à l'*utile* (accueillir un événement porteur d'un sens à reconnaître *vs* programmer une action profitable en prenant les bons moyens). Du coup, au niveau de la cohérence globale du récit, c'est par rapport aux deux programmes dans lesquels s'inscrivent les valeurs de l'*utile* ou du *signifiant* que l'on peut penser les rôles actantiels des différents personnages du récit. L'analyse discursive, à travers la richesse des corrélations sémantiques qu'elle observe, est indispensable pour construire le système de valeurs d'un texte.

perspective d'un accroissement de celui-ci - épaississement continuel, écoulement coagulant du sens, dit-il dans son dernier ouvrage théorique[14], préférant à celle d'un cheminement marqué de jalons, une image qui accentue le continu mais qui ne devrait pas faire oublier la nécessité de travailler encore les procédures de passage.

Cette même question, P. Ricoeur la pose d'un lieu différent et y répond par l'image d'un arc herméneutique. Philosophe, il veut dialoguer avec les sciences humaines, adopter leur précision analytique pour la quête du sens mais sans renoncer à la *référence*; il ne cessera donc de "fracturer la clôture du langage sur lui-même" pour reconnaître sa prétention à dire vrai, à atteindre un monde que l'homme pourrait habiter. L'herméneutique s'attache alors à reconstruire le double travail du texte: chercher "la dynamique interne qui préside à la structuration de l'oeuvre" mais aussi "la puissance de l'oeuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la 'chose' du texte". Une formule heureuse, souvent reprise, condense et subordonne clairement les deux tâches: "expliquer plus pour comprendre mieux" ("comprendre mieux ce qu'on a déjà pré-compris"). L'arc herméneutique tend alors l'instance narrative - et l'ascèse analytique qu'elle réclame, une sémiotique en particulier - entre un avant et un après, entre une expérience qui la précède et demande à être structurée par le langage pour devenir une histoire, et une expérience qui lui succède comme reprise en soi de ce travail de structuration[15].

Evoquer dans toute son ampleur un mouvement qui dépasse ma pratique, me permet d'assumer celle-ci dans la spécificité que lui assure ses limites, pas d'hypostase du texte, dirait P. Ricoeur, mais un geste d'abstraction légitime pour des raisons méthodologiques, opératoires. Placé sous ce regard, mon travail, même s'il se tient encore d'un seul côté, peut prendre le statut de frontalier. La reconstruction, par l'analyse d'un texte, des stratégies d'identification qui contribuent à impliquer un énonciataire, la découverte des modes de fonctionnement d'une identité narrative pourraient appeler des articulations critiques, à tester comme des possibles, avec les propositions de travaux historiques. Je pense en particulier aux recherches psycho-sociologiques de G. Theissen sur

---

14 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991, p.11. Pour la définition de base, cf. A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "génératif" (parcours), p. 157-160.

15 J'emprunte l'essentiel de ces phrases, comme citations plus ou moins libres, à l'article de P. RICOEUR, "Ce qui me préoccupe depuis trente ans", *Esprit,* 1986/8-9, p. 227-243, où il définit sa propre contribution à la philosophie herméneutique comme une médiation, là aussi, entre les traditions qui le précèdent et les travaux qu'il voudrait encourager.

les crises d'identité que traversent les premiers chrétiens lorsqu'ils rompent avec des normes et des images du monde ambiant pour rejoindre des groupes dans leurs marginalités précaires: crises d'identité dans leurs dimensions biographique, sociale, éthique, avec l'angoisse qu'elles engendrent et que le monde des textes devrait permettre d'apprivoiser[16].

II - POUR UN TRAITEMENT DES QUESTIONS

1. La perspective de réflexion

Avec *Temps et récit* où P. Ricoeur inscrit une discussion entre l'intelligence narrative telle qu'il la conçoit et la rationalité sémiotique[17], la question fondamentale est celle du temps, de la qualité temporelle de l'expérience humaine dans sa résistance à se laisser penser mais sa demande à être racontée. L'hypothèse de départ est de "*tenir le récit pour le gardien du temps*, dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté"[18] et il envisage successivement les récits historiques et de fiction. Mais c'est surtout en terme de réciprocité qu'il va tenter de préciser l'apport, à savoir "*que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*"[19].

P. Ricoeur affirme le caractère non seulement temporel mais originairement langagier de l'expérience humaine, qui est donc toujours médiatisée par les signes. "La dimension langagière proportionnée à la dimension temporelle de la vie, c'est le récit."[20] Par la poétique, l'histoire d'une vie qui résiste à la parole directe devient une histoire racontée. Cette position philosophique implique le refus aussi bien de toute immédiateté de l'expérience

16 G. THEISSEN, "Identité et expérience de l'angoisse dans le christianisme primitif", *ETR*, 1993/2, p. 161-183.

17 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, "Les contraintes sémiotiques de la narrativité", p. 49-91, mais aussi "Les jeux avec le temps", p. 92-149.

18 *Ibid.*, III, p. 349.

19 *Ibid.*, I, p. 85.

20 P. RICOEUR, "L'identité narrative", art. cit., p. 288.

que de toute idéologie du texte en soi. Les récits appartiennent aux structures symboliques qui permettent une médiation et proposent en particulier "une *traversée pacifiée de l'intervalle*" entre l'épreuve de l'immensité du temps cosmique qui enveloppe toutes choses et la brièveté du temps imparti aux hommes dans leur finitude, comme il le souligne ailleurs[21]. L'ample mouvement de sa recherche procède de deux lectures qu'un fossé culturel sépare mais que sa pensée a la finesse et la force de croiser: une méditation d'Augustin dans ses *Confessions* (livre XI) sur les paradoxes du temps et une réflexion d'Aristote dans la Poétique sur l'intrigue (μῦθος) comme mimesis (μίμησις, imitation créatrice, représentation) de l'action.

La mise en intrigue, comme un faire poétique, permet de configurer non seulement le monde de l'action mais l'expérience temporelle elle-même, "confuse, informe et, à la limite muette"[22] (I,13), pour les rendre intelligibles. Comme une opération du "prendre ensemble", d'agencer des événements multiples et dispersés entre un début et une fin, elle fait primer l'unité sur les "coups de théâtre" que pourtant elle intègre: la *concordance* sur la *discordance*, dit P. Ricoeur à travers une expression qu'il inverse alors pour rendre compte du temps tel qu'il le saisit dans la lecture d'Augustin où des concordances viendraient réparer la discordance majeure.

Mais si son étude contribue à l'éloge du récit, celle-ci, dit-il, ne redonnera pas vie sournoisement à la prétention de l'homme à maîtriser le sens. La médiation qu'offre le récit au temps inscrutable, irreprésentable reste imparfaite. L'aveu final des limites du récit est lié à la reconnaissance du mystère du temps mais sans qu'il le prenne comme un interdit de parole: le mystère du temps "suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dire autrement."[23]

On mesure d'emblée comment l'approche sémiotique, dans sa phase première du moins, qui tend à considérer les effets de sens temporels comme des manifestations de surface et à leur substituer, dans son effort d'explication, des structures fondamentales achroniques, heurte la pensée de P. Ricoeur.

On peut douter cependant que la sémiotique réduise la temporalité à la chronologie et du coup la traduise en relations purement logiques. Elle porte autant d'attention aux figures temporelles qu'aux autres composantes discursives. Certes,

21 P. RICOEUR, "Le temps raconté", *Le Courrier de l'Unesco*, avril 1991, p. 11-15 (cit. p. 15).

22 P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, p. 13.

23 *Ibid*, III, p. 392.

l'analyse sémique peut contribuer à réduire la temporalité - la figure du "soir" peut se traduire en *limite* quand il s'agit de passer de l'autre côté de la mer, et de *mélange* quand cette autre rive et impure, et de *mort* quand une tempête soulève toutes les forces de résistances. Mais pour un texte qui parlerait du rapport de l'homme au temps, et non seulement porterait des traces de son inscription dans le temps, l'isotopie sémantique pourrait retenir jusqu'au niveau le plus profond des sèmes temporels. Si l'"aussitôt" de l'évangile de Marc recouvre pour une part l'intensité du désir, il ne s'y réduit certainement pas, l'urgence et la force du présent relèvent de la signification profonde du texte.

Il me paraît cependant possible de comprendre la place que A. J. Greimas ouvre au *devenir*, quand il élabore sa sémiotique des passions, comme une réponse partielle à la discussion critique de P. Ricoeur. Réponse et riposte à la fois, qui relance l'attaque du modèle puisque, si A. J. Greimas y greffe une racine de temporalité, c'est en ajoutant un niveau encore plus profond au parcours de la saisie du sens, comme un socle qui renforce l'édifice alors même qu'il oblige à le revisiter. Pour P. Ricoeur la dynamique du récit tient au pouvoir de la mise en intrigue elle-même, qui relève non d'une grammaire profonde mais d'une intelligence narrative façonnée par l'histoire et la culture, par une tradition faite à la fois de sédimentations et d'innovations.

Je convoque alors les éléments de la discussion sous deux titres qui privilégient chacun l'un des pôles de la problématique: la dynamique de l'intrigue et la temporalité.

2. La dynamique de l'intrigue

A - Configuration et référence

Pour P. Ricoeur, la question déborde l'analyse du fonctionnement de l'intrigue, elle comprend aussi: comment le "monde de l'oeuvre" peut être reversé au champ dont il procède, à l'univers de l'action et de la souffrance des hommes? C'est pourquoi il préfère à structure le terme de *configuration* pour désigner de façon plus dynamique l'opération même de la mise en intrigue. Par résonance, configuration lui ouvrira aussi la voie à une analyse du personnage narratif envisagé comme "figure de soi"[24].

---

24 P. RICOEUR, "L'identité narrative", p. 299.

Je note simplement ici, non pour une concordance facile mais parce que la réitération de résonances finit par imposer sa voix, que lorsque A. J. Greimas étudiera les effets de sens passionnels dans le discours, il remarquera que leur mode d'organisation paraît plus "configurationnel" que "structural". Il entendra par là que les figures de passions, lorsqu'elles sont produites par l'énonciation, ne relèvent pas seulement de l'intervention de la rationalité qui catégorise, articule en unités discontinues, mais d'une modulation, d'une tension continue, comme si elles gardaient mémoire de leur existence au niveau le plus profond, celui du sentir, avant même toute structuration[25]. L'énonciation, qui convoque, a sa dynamique propre mais les figures qui en naissent y impriment une mémoire.

Chez P. Ricoeur, configuration fait sens avec préfiguration et refiguration (ou même transfiguration) pour désigner trois phases d'un unique parcours, de l'arc herméneutique auquel il donne le nom de *mimèsis*, signant ainsi sa dette à Aristote et au passage à E. Auerbach, et indiquant pour chaque étape un rapport au réel mais dans une distance interprétative. Il cherchera à discerner aussi les aspects de la configuration qui tiennent à sa position médiane entre un stade de précompréhension du monde et un stade de resymbolisation de celui-ci par le détour de la fiction. Il la conçoit comme une poétique, c'est-à-dire une imitation créatrice du vécu qu'elle structure symboliquement, sémiotiquement, par une invention d'intrigue - par une "innovation sémantique", peut-on dire pour faire écho à son travail antérieur sur la métaphore, dans un ouvrage qu'il considère d'ailleurs comme le jumeau de celui-ci[26]. La réalité est donc à la fois reconnue et construite, découverte et inventée, maintenue et dépassée par la composition de l'intrigue.

Déjà le système des temps verbaux qui ne dérive pas de la distinction dans l'expérience entre passé, présent et futur, signale cette part d'autonomie du récit qui n'est pourtant pas rupture[27]. P. Ricoeur parle d'un double rapport de filiation et de coupure entre le

---

25 "Tout se passe comme si le parcours génératif de la signification obéissait à des règles cumulatives et mnésiques à la fois [...]. A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, p. 52.

26 Dans les deux cas de l'inédit surgit dans le langage: "Avec la métaphore, l'innovation consiste dans la production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente [...]. Avec le récit, l'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi, est une oeuvre de synthèse: par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète. C'est cette *synthèse de l'hétérogène* qui rapproche le récit de la métaphore." P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, p. 11; cf. aussi son article "La Bible et l'imagination", *RHPR*, 1982/4, p. 339-360, où il exploite pour la lecture de l'évangile de Marc, à partir des paraboles, les jeux d'intertextualité, le travail de métaphorisation du texte comme produit de l'imagination réglée.

27 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 94.

temps du passé vécu et le temps du récit, comme illustration exemplaire des rapports entre la mimesis de préfiguration et celle de configuration: "les temps du passé disent d'abord le passé, puis, par une transposition métaphorique qui conserve ce qu'elle dépasse, ils disent l'entrée en fiction sans référence directe, sinon oblique, au passé en tant que tel."[28]

Autonomie et médiation: le récit enrichit notre présavoir, contribue à augmenter le réel. Les modes de référentialité varient selon les récits; même les récits historiques, ont une référentialité indirecte au passé, bien qu'appuyée sur une conformité aux documents, puisque celui-ci est l'absent de l'histoire au moment où elle est racontée[29]. Pour les fictions narratives, dont le mode de référentialité est encore plus compliqué, P. Ricoeur renvoie à *La métaphore vive*[30], où il a emprunté à R. Jakobson la notion de "référence dédoublée" (split reference): le langage poétique paraît suspendre le rapport à la réalité et à la valeur descriptive des énoncés et permet ainsi à une référentialité beaucoup plus subtile, plus cachée d'émerger, grâce à laquelle des aspects du monde qui ne peuvent se dire que métaphoriquement accèdent au langage. Plus vraie que l'anecdote, la poétique permet de dire l'essentiel du réel. La clôture même du récit, postulée au niveau de sa configuration narrative, peut être ouverture, par sa percée dans le monde du lecteur: "une fiction bien fermée ouvre un abîme dans notre monde, c'est-à-dire dans notre appréhension symbolique du monde."[31]

P. Ricoeur reconnaît le droit de traiter un texte comme une entité sémiotique qui se suffit à elle-même; il affirme son autonomie sémantique: - par rapport à l'intention de l'auteur, absent de son texte; - par rapport à l'auditoire primitif, qui a disparu, ouvrant ainsi le face à face à toute lecture; - par rapport à la situation, comme référence qui ne peut plus être montrée. "Le propre d'un texte, c'est justement de transposer une expérience de son *Sitz im Leben* dans un *Sitz im Wort*, si j'ose dire. C'est là que se tient, en quelque sorte, le sens."[32] Mais s'intéressant aussi au lieu qui suscite un texte et où il aura un impact, il voit celui-ci à la fois dans la chaîne des oeuvres littéraires, où joue un rapport d'intertextualité, et dans un savoir préstructuré du monde de

---

28 *Ibid.*, II, p. 112.

29 P. Ricoeur fait référence ici à M. de CERTEAU, *L'absent de l'histoire*. Pour tout ce paragraphe, cf. P. RICOEUR, "Herméneutique et sémiotique", art. cit., p. VII.

30 P. RICOEUR, *La métaphore vive* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1975. Cf. en particulier, la VII[e] étude, p. 273-321.

31 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 36.

32 P. RICOEUR, "Herméneutique et sémiotique", p. VII.

l'action, que partagent auteur et lecteur, monde lui-même présymbolisé par des signes, des normes, des règles. De la même façon, au niveau de la méthode, il reconnaît à la fois la légitimité de la démarche sémiotique dans sa pratique analytique mais s'attache quant à lui à réfléchir sur ses présupposés tenus pour allant de soi, à mettre au jour le caractère dérivé de son épistémologie.

Il restitue alors le rôle de l'*intelligence narrative* comme condition d'intelligibilité du modèle sémiotique, le rôle de la *sémantique de l'action* comme présupposé de la grammaire narrative centrée sur le faire et ses modalités.

B - L'intelligence narrative

La thèse de P. Ricoeur est que, par son caractère configuré, le récit offre une intelligibilité de base sur laquelle peuvent venir se greffer ensuite l'explication sémiotique et sa grammaire narrative. Une familiarité ininterrompue, dit-il, avec les oeuvres qui se sont succédé dans l'histoire et à travers la diversité des cultures a instruit une intelligence narrative qui est première par rapport au simulacre intemporel que construit la narratologie. "En ce sens, l'intelligence narrative retient, intègre et récapitule sa propre histoire."[33] Il emprunte à Kant le terme de schématisme pour désigner les règles sans lesquelles l'*imagination* productrice d'intrigues n'aurait pas d'intelligibilité[34]. L'intrigue est une schématisation de l'agir et du souffrir de l'homme qui saisit et compose dans un geste singulier des éléments hétérogènes (buts, causes, hasards, selon P. Veyne auquel P. Ricoeur fait référence, HS, X). L'histoire de la pratique narrative, faite d'alternance entre innovation et sédimentation, a produit des paradigmes, des types de mise en intrigue, c'est-à-dire une *tradition*. C'est elle qui fait de la succession des oeuvres dans leur singularité un "héritage significatif"; elle indique une dimension temporelle irréductible de l'imagination créatrice. P. Ricoeur parle d'un style transhistorique de la tradition, produit par une expérience cumulative, et il l'oppose à une structure logique achronique. C'est d'ailleurs à ce style de traditionalité, selon lui, que la fonction narrative doit d'avoir supporté les métamorphoses d'intrigue depuis le drame, l'épopée ou le conte, et la chance, peut-être, de survivre à la crise contemporaine du récit, dont il prend la mesure surtout à la

---

33 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 27.

34 *Ibid.*, I, p. 106.

difficulté des oeuvres à se clore.

Il met en évidence la coupure épistémologique que suppose la démarche sémiotique, avec sa procédure qui tente d'être déductive, ses modèles hypothétiques de description, sa référence à la phonologie et à sa rationalité pour adapter au discours sa conception du système (un ensemble clos d'unités différentielles et de relations internes, une hiérarchie d'instances impliquée par la priorité du tout sur ses parties). Avec ses deux procès fondamentaux d'articulation et d'intégration, la sémiotique a ainsi permis un progrès dans la description de l'intrigue; mais peut-elle vraiment mettre entre parenthèses l'histoire au nom de la structure quand son objet, le texte, à la différence du phonème, a déjà une histoire, est déjà un objet culturel pris dans les réseaux d'une élaboration symbolisante? La question que pose P. Ricoeur est celle du "degré d'autonomie qu'il convient d'accorder au procès de logicisation et de déchronologisation par rapport à l'intelligence de l'intrigue et au temps de l'intrigue."[35]

De sa revue critique du travail de V. Propp[36], il conclut à un rapport de filiation indirecte. Les opérations mêmes de découpage et de mise en série purement linéaire des fonctions constitutives du conte n'ont cessé, dit-il, d'emprunter à l'intelligence narrative. Attentif aux références de la *Morphologie du conte*, non seulement à Linné (pour la taxinomie) mais aussi à Goethe (pour la pensée organique), il voit, dans la résistance de la conception organique et téléologique de l'ordre des fonctions à une taxinomie et à un enchaînement mécanique, un symptôme de référence indirecte à l'intrigue.

Avec l'inventaire systématique de C. Bremond[37] , qui substitue à la suite contraignante des fonctions une table de choix possibles, une logique des rôles, P. Ricoeur se demande si l'on peut encore parler de narrativité. Sans une référence même tacite à la place d'un rôle dans un parcours, c'est-à-dire dans l'intrigue, une logique de l'action peut-elle déboucher sur du racontable? Les rôles sont des positions, il faut une dynamique: un rôle n'est narratif que dans une intrigue. "L'intrigue relève d'une *praxis* du raconter, donc d'une pragmatique de la parole, non d'une grammaire de la langue." (II, 70). Elle n'est pas "le résultat des propriétés combinatoires du système, mais le principe sélectif qui fait la différence entre théorie de l'action et théorie du récit."[38]

---

35 *Ibid.*, II, p. 53.

36 *Ibid.*, p. 55-63.

37 *Ibid.*, p. 63-71.

38 *Ibid.*, II, p. 71.

Sélection et organisation sont bien les deux fonctions de base que suppose tout discours énoncé et qui obligeront la sémiotique à envisager l'instance de l'énonciation. C'est en effet en articulant sa grammaire narrative avec le procès de la mise en discours que la sémiotique relèvera à sa façon le défi lancé ici de rendre compte de la dynamique de l'intrigue.

C - Les seuils de narrativité

Pour le travail d'A. J. Greimas[39] dont P. Ricoeur suit le développement, des premières propositions de modèles dans *Sémantique structurale* jusqu'à la veille de la parution de *Du sens II*[40], l'herméneute reformule son doute sur l'autonomie de la démarche et sa question sur ce qui est facteur de narrativité. On peut sans doute étendre au parcours qui suivra ce qu'il note pour le schéma actantiel: le modèle n'a cessé de s'enrichir, comme mouvement de déploiement vers le complexe, et de se radicaliser, comme mouvement de réduction à l'élémentaire. Ainsi l'oeuvre postérieure d'A. J. Greimas répond à des manques discernés mais aussi redonne pour une part matière au même type de critique.

P. Ricoeur exprime et met à l'épreuve d'une discussion serrée son doute, à savoir que la construction du modèle qui représente la structure élémentaire de la signification est guidée par l'anticipation du stade final, celui de la narration conçue comme "processus créateur de valeurs"[41]. Si A. J. Greimas élabore le parcours du sens à partir de contraintes logiques qu'il enrichit par paliers, c'est qu'il sait ce qu'il veut rejoindre, "il y a une action téléologique, en quelque sorte, du résultat sur la recherche, qui permet de mettre en mouvement le modèle statique initial"[42]. Et pour lui, qu'A. J. Greimas appelle narrativisation la seule reformulation de la taxinomie de base en opérations de transformation ne peut venir que d'une longue fréquentation des récits traditionnels, d'une familiarité avec ce que notre culture nous fait comprendre comme intrigue. Il conçoit alors la sémiotique comme le métalangage de cette intelligence narrative, comme une rationalité de second ordre qui ne pourrait pas fonctionner si elle n'était greffée sur cette compréhension première[43].

---

39 *Ibid.*, II, p. 71ss.

40 Cette observation recouvre les travaux qui vont de 1966 à 1983.

41 A. J. GREIMAS, *Du sens*, p. 178, cité in: P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 86.

42 P. RICOEUR, " Herméneutique et sémiotique", p. X.

43 *Ibid.*, p. XI.

P. Ricoeur reconnaît le "coup de génie" que représente le modèle du carré sémiotique pour penser une organisation de la narrativité antérieure à sa manifestation, à ses investissements particuliers: élégance de la simplicité alliée à des articulations suffisantes pour générer une syntaxe. Il relève alors les étapes de la mise en mouvement du modèle, repère des seuils de narrativité[44]: le traitement des relations comme des *opérations orientées* en est la toute première condition; celle-ci s'enrichit par la représentation anthropomorphe que les transformations reçoivent à la surface avec la grammaire du *faire*, l'adjonction des *modalités* qui actualisent ce faire et le déploient syntagmatiquement en une suite d'énonces constitutifs d'un *programme*; mais c'est la complexification qu'introduit la *relation polémique* qui permet vraiment d'accéder à la narrativité - un énoncé de faire, note P. Ricoeur, n'a en effet rien de spécifiquement narratif. A travers l'affrontement d'un sujet avec un anti-sujet la *performance* se réalise. Pourtant le vrai ressort de la narrativité ne vient qu'avec l'adjonction d'une *syntaxe topologique* qui régit les énoncés en suites de performances et permet de rendre compte de l'enjeu des confrontations, polémiques ou contractuelles, sous la forme de *transferts d'objets*, d'*échanges de valeurs*. Le récit apparaît alors comme un *parcours* et P. Ricoeur note la correspondance entre objet et théorie: "En somme, la sémiotique, au terme de son propre parcours allant du plan d'immanence au plan de surface, fait apparaître le récit lui-même comme parcours."[45] Dans sa *Sémiotique des passions*, A. J. Greimas assumera et exploitera pour sa réflexion cette ressemblance entre le parcours du sujet épistémologique et celui du sujet narratif; il la désigne comme peu surprenante: "la contamination de la description par l'objet décrit est un phénomène bien connu, du moins dans les sciences humaines."[46] Reconnaître la proximité est déjà instaurer une distance - la meilleure façon sans doute de ne pas craindre les contaminations insidieuses!

D - Les sources d'enrichissement sémantique

Dans l'analyse que A. J. Greimas propose du conte *Deux amis* de Maupassant, P. Ricoeur pressent l'anticipation d'importants

---

44 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 77-80 et 89.

45 *Ibid.*, II, p. 80.

46 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, p. 10.

remaniements qui contribuent eux aussi à dynamiser le modèle[47]. Les adjonctions mises en évidence là ont pour particularité de poser la question du lieu de leur intégration dans le parcours génératif: au niveau profond pour une part mais sans qu'il soit facilement possible de les distinguer de leurs investissements discursifs. A. J. Greimas introduit l'*aspectualité*, dont je reparlerai à propos de la temporalité dans la mesure où elle nuance le logique par du chronologique. Il porte attention à l'*axiologie*, avec les connotations d'euphorie/dysphorie qui surdéterminent les contenus sémantiques et peuvent s'investir dans des figures du monde: elles favorisent la narrativisation des structures fondamentales en adjoignant au logique l'axiologique. Il insiste aussi sur le rôle du *destinateur* qui, par sa fonction d'envoi, permet la projection de l'axiologie dans une syntagmatique opératoire[48], d'un système de valeurs dans un procès narratif. Mais l'apport majeur est l'espace reconnu au jeux du *savoir* dans les textes. A. J. Greimas dédouble le faire en pragmatique et cognitif, il articule en deux postes, de destinateur et de destinataire, les procès de connaissances: information et observation, persuasion et interprétation; il introduit une structure de véridiction qui permet de rendre compte en particulier des stratégies du secret et du mensonge. Une même grammaire que pour les actions règle ces transformations cognitives.

Pour P. Ricoeur, ces enrichissements distendent le modèle mais sans le faire éclater, c'est la véridiction, avec sa catégorie de l'être et du paraître, qui présente la plus grande menace de rupture[49]. Cet inventaire des complexifications de la structure de base l'amène alors à formuler une fois encore sa question fondamentale: la grammaire de surface n'est-elle pas plus riche en potentialités narratives que la grammaire profonde? Et cet enrichissement n'a-t-il pas sa source dans notre intelligence de la tradition narrative?

Pour étayer son sentiment du caractère dérivé et non intrinsèque de la dynamique du modèle, dans une discussion "plus serrée que jamais"[50], il montre que celui-ci a dû s'infléchir pour continuer à être pertinent aux différents paliers du parcours; s'il était resté le modèle fort du niveau profond, il aurait manqué la narrativité, qui est événement, surprise, et pas seulement

---

47 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 81-85. Cf. aussi "Figuration et configuration. A propos du *Maupassant* de A. J. Greimas", *Lectures 2*, p. 420-430 (art. de 1976).

48 A. J. GREIMAS, *Du sens*, p. 62, cité par P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 83.

49 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 84-85.

50 *Ibid*, II, p. 86-87.

contraintes "prévisibles et calculables"[51] et qui met en jeu des relations complexes, moins tranchées que la pure contrariété ou contradiction logiques. Les infléchissements semblent alors s'expliquer par la visée de l'effort théorique, qui est de rendre compte de la narrativité telle qu'elle se déploie, dans sa dynamique, à la surface. "Cette question se pose à tous les niveaux: la finalité d'une opération paraît bien être dans l'opération suivante, et finalement dans l'idée achevée de narrativité"[52].

D'autre part il explicite les présupposés de cette construction sémiotique. Le développement de la dimension cognitive et son importance en particulier dans l'épreuve glorifiante ou sanction renvoient à la fonction dramatique de la "reconnaissance" chez Aristote ainsi qu'aux analyses anthropologiques consacrées au décepteur (trickster)[53]. Le rapport du faire à ses modalisations lui paraît appeler de façon évidente la phénoménologie implicite à une sémantique de l'action et à sa logique intentionnelle telle que l'a élaborée avec grande finesse la philosophie analytique avec et après L. Wittgenstein. Ainsi la sémantique de l'action apporte les significations majeures du faire et le carré sémiotique son réseau de termes et de relations. La grammaire de surface lui paraît donc un modèle mixte, à la fois sémiotique et praxique. Ou mieux encore, car la privation d'un objet affecte le sujet comme patient, un modèle sémiotique et praxique-pathique[54].

Une sémiotique des passions viendra donc bien compléter et nuancer une sémiotique de l'action.

Dans un article de 1990, en hommage à A. J. Greimas, P. Ricoeur définit la sémiotique structurale comme une articulation qui renverse la position méthodologique de l'herméneutique: qui donne le primat à l'explication et cantonne l'explication sur le plan des effets de surface[55]. Il revient sur son regret antérieur de voir dans la sémiotique narrative la priorité de la rationalité narratologique se substituer à l'intelligence narrative. Dans sa relecture, il repère le soin que A. J. Greimas a toujours mis "à rendre compte de ce qu'il y a de novateur dans les *transformations* en quoi consistent les opérations de la mise en structure [...] dans le récit."[56] Les enrichissements de la démarche sémiotique qu'il voyait auparavant *compenser* la radicalisation du modèle logique, lui

---

51 A. J. GREIMAS, *Du sens*, p. 166, cité in: P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 86.

52 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 87.

53 *Ibid.*, II, p. 83.

54 *Ibid*, II, p. 87-91.

55 P. RICOEUR, "Entre herméneutique et sémiotique", *Lectures 2*, p. 431-448.

56 *Ibid.*, p. 443.

semblent finalement à la fois guidés en sous-main par l'intelligence narrative et rendus parfaitement homogènes à la logique transformationnelle déployée par le modèle du carré sémiotique. Il conclut donc à une *synergie* entre intelligence narrative et rationalité narratologique, entre compréhension implicite et explication explicite, qu'il retrouve à tous les niveaux de la construction du modèle sémiotique d'A. J. Greimas.

3. La temporalité

Dans l'important travail de réduction et de structuration, paradigmatique surtout, qu'opère A. J. Greimas, P. Ricoeur voit une stratégie de contournement de la diachronie et il s'attache à en traquer les résistances. La logicité lui paraît quelque part inadéquate à la créativité propre du récit, au récit compris comme "processus créateur de valeurs", selon la définition d'A. J. Greimas à laquelle il revient plusieurs fois[57].

A - Résistance de la diachronie

Le schéma narratif, centré sur l'épreuve comme moment critique, lui paraît mettre en évidence un premier résidu de temporalité dans la mesure où le résultat de l'affrontement en réussite ou échec ne dépend pas seulement d'une logique d'implication. La conception du récit global comme quête, d'ailleurs, et du coup comme transformation, qu'elle restaure un ordre perturbé ou en instaure un nouveau, qu'elle explique l'ordre existant ou en projette un autre, tient de l'histoire, selon P. Ricoeur, et pose donc une limite à toute reformulation purement logique: une transformation est une opération temporalisante[58], un renversement prend du temps[59].

On peut noter déjà que dans sa *Sémiotique des passions,* A. J. Greimas parle toujours de transformation en terme de ponctualité: "sorte de ponctualité abstraite, vidée de sens, produisant une rupture entre deux états", "cassure ponctuelle constitutive du

---

57 A. J. GREIMAS, *Du sens*, p. 178, cité in: P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 86.

58 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 87.

59 *Ibid*, I, p. 67.

discontinu analysable"[60]. Mais il reprendra pourtant à son compte la nécessité de s'interroger à nouveau frais sur ses conditions, sur les sources de toute opérativité. Il envisagera non seulement la compétence modale du sujet requise par son faire - car l'échec ou la réussite de l'épreuve est impliquée par une modalisation des sujet et anti-sujet - mais il fera rebondir la question jusqu'au mode d'existence de la compétence modale elle-même et introduira le *devenir*[61].

Avec l'aspectualité, malgré une réticence, c'est un pas important vers la prise en compte de la temporalité qui se marque. A. J. Greimas l'introduit dans son analyse du conte de Maupassant et elle commence à corriger le caractère achronique des opérations de transformation représentées par le carré sémiotique, dit P. Ricoeur. Pourtant celui-ci remarque aussitôt que les positions temporalisées recouvrent des opérations logiques et que les expressions choisies pour les définir ne font que reculer le rapport au temps (par exemple permanence/incidence pour rendre compte de la durativité/ponctualité)[62].

Comme P. Ricoeur le perçoit, ces structures aspectuelles ne sont pas faciles à localiser dans le parcours génératif. Dans sa *Sémiotique des passions*, A. J. Greimas reconnaîtra qu'il lui semble de plus en plus difficile de les maintenir à un niveau déterminé au vu des propriétés qu'elles recouvrent[63]. Mais elles bénéficieront d'une attention croissante dans les analyses et constitueront un élément essentiel de la dynamique de l'énonciation, de sa scansion, de son rythme. Surdéterminant aussi bien les figures spatiales et actorielles que temporelles, l'aspectualisation sera traitée comme la gestion des transformations profondes lorsque celles-ci sont mises en discours. Si une unique opération, de disjonction ou de conjonction, peut, lorsqu'elle est convoquée dans le discours, se déployer en une pluralité d'actes, c'est l'aspectualisation qui gère ce pluriel en le distribuant comme une suite, en mettant en perspective les différentes étapes du procès, (d'un commencement

60 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique ds passions*, p. 8-9.

61 C'est dans *Sémiotique des passions*, qu'A. J. Greimas note aussi le manque de règles de passage d'un statut modal du sujet à un autre (p. 70ss). Il y a bien reconnaissance d'une insuffisance dans l'élaboration de ce qui constitue la dynamique du procès narratif dont il a été question au paragraphe précédent.

62 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 81-82.

63 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, p. 183: "Un grand nombre de recherches suggèrent presque unanimement qu'il s'agit d'une détermination sémiotique d'une grande généralité, probablement équivalant à celle du carré sémiotique. Comme pour le modèle constitutionnel [figuré par le carré sémiotique], dont on fixe la place dans les structures profondes, et qui ne cesse en pratique d'échapper à cette place, l'aspectualisation semble recouvrir des propriétés qui échappent elles aussi à toute assignation de ce type." (p. 183).

à une fin par exemple), en opérant des variations d'intensité. A. J. Greimas distinguera deux procédures aspectualisantes, l'une, la démarcation, qui établit des seuils et des limites sur un mode continu, l'autre, la segmentation, qui tend à fixer des étapes sur un mode discontinu. C'est à leur cohabitation dans le discours qu'il fera tenir l'homogénéité de celui-ci, malgré les multiples fragmentations opérées par les débrayages[64].

Homogénéité malgré les fragmentations: cette formulation fait écho à celle de P. Ricoeur lorsqu'il conçoit le récit comme "une totalité successive ou une succession totale[65], ou plus encore la mise en intrigue comme une "synthèse de l'hétérogène"[66]. C'est ce que suggère aussi le terme d'"identité narrative" à laquelle il réfléchira aussi bien au niveau de l'intrigue, assurant une médiation entre changement et permanence, qu' au niveau du personnage; par l'exercice de ses "variations imaginatives", l'itinéraire narratif permet au sujet humain, communautaire ou individuel, qui raconte ou qui lit, d"inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie"[67], de se refigurer "soi-même comme un autre"[68].

B - Les qualités du temps

L'enjeu est bien celui de la temporalité et de sa qualité[69]. Si l'élément diachronique résiste aux analyses opérées à partir d'un modèle qui se veut achronique, c'est pour P. Ricoeur l'indice d'une résistance plus fondamentale: celle de la temporalité narrative à la simple chronologie. Que le récit apparaisse comme une totalité

---

64 Ibid., p. 180ss, p. 266ss.

65 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 75.

66 *Ibid.*, II, p. 18.

67 *Ibid.*, III, p. 355.

68 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990. Je reprends ici simplement son titre. Cf. aussi "L'identité narrative", p. 299, et *Temps et récit*, III, 354ss. La notion d'identité narrative lui permet de substituer à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*) celle d'identité comprise au sens de soi-même (*ipse*).

Pour la corrélation entre intrigue et personnage, P. Ricoeur renvoie plus d'une fois à F. Kermode qui a montré le développement d'un évangile à l'autre aussi bien du caractère de Judas que du détail de l'action racontée (F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1979, cf. aussi P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, 21). Et il ajoute qu'E. AUERBACH dans *Mimésis* a souligné comment les personnages bibliques, à la différence de ceux d'Homère décrits à plat, sont, par leur profondeur, susceptibles de développements narratifs. A l'autre bout de l'expérience narrative, la perte d'identité des personnages dans le roman moderne correspond aussi à la décomposition de la forme narrative du texte et en particulier à la crise de la clôture du récit. Cf. "L'identité narrative", p. 293. Dans ce texte, il fait sien l'axiome de F. Kermode: "pour développer un caractère, il faut raconter plus" (p. 290).

69 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 75.

successive tient, selon lui, à la compétition entre sa dimension séquentielle et sa dimension configurante. Mais qu'il soit possible de réduire la chronologie à un effet de surface et celui-ci à des relations logiques en profondeur, présuppose une conception de la surface vidée de cette dialectique pourtant constitutive. De plus, et là se joue l'essentiel, P. Ricoeur perçoit dans le mouvement même du récit comme quête, du contrat à la lutte, de l'ordre aliéné à sa restauration, une sorte d'écartement qui révèle un temps distendu, celui-là même qu'Augustin caractérisait comme *distensio animi*, distension de l'esprit, et qui le ramène au point de départ de son parcours réflexif et méditatif. Il conçoit d'ailleurs la contribution majeure de la fiction à la réflexion philosophique sur le temps dans l'exploration des traits non linéaires du temps vécu[70].

Et pour ne pas manquer non plus le retour à l'autre oeuvre porteuse de sa pensée, celle d'Aristote, je citerai les diverses médiations que l'intrigue opère et dont P. Ricoeur rend compte par la notion de "synthèse temporelle de l'hétérogène": "entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée, entre les composantes disparates de l'action - intentions, causes et hasards - et l'enchaînement de l'histoire, enfin entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle qui, à la limite, peut bouleverser la chronologie au point de l'abolir. Ces multiples dialectiques ne font à mon avis qu'expliciter l'opposition présente déjà dans le modèle tragique d'Aristote, entre la dispersion épisodique du récit et la puissance d'unification déployée par l'acte configurant qu'est la *poiesis* elle-même."[71]

En s'appuyant sur la propriété du récit de se dédoubler en énoncé et énonciation, P. Ricoeur mesure en particulier comme un jeu entre des niveaux temporels cette distance entre les événements racontés et l'acte de les raconter qui est déjà une réflexion sur eux. La question du temps humain ne s'épuise pas, pour lui, dans des problèmes d'extension quantitative - depuis, pendant, dans combien de temps? -, "Elle a un aspect qualitatif de *tension graduée*."[72]. Bien des auteurs romanesques attendent, dit-il, de l'expérience esthétique une qualité nouvelle du temps.

Il s'intéresse d'abord aux théories linguistiques et narratologiques qui permettent d'évaluer les rapports entre système des temps verbaux et sens du temps dans la fiction[73]. Il part d'E. Benvéniste, de sa distinction entre discours et récit, et

---

70 *Ibid*, III, p. 191.

71 P. RICOEUR, "L'identité narrative", p. 292.

72 P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, p. 127.

73 *Ibid*, II, p. 94ss.

parmi les auteurs qui travaillent les formes d'énonciation, il discute surtout l'analyse de H. Weinrich; en fonction des attitudes de locution, celui-ci opère entre des objets de communication une différenciation qui aurait sa marque dans la répartition des temps verbaux. Parmi les distinctions qui en ressortent, P. Ricoeur est sensible en particulier à celle entre "monde raconté" (*erzählte Welt*, auquel correspondent des temps qui signalent au lecteur un détachement, une détente) et "monde commenté" (*besprochene Welt*, avec des temps qui au contraire invitent à l'engagement, à une tension). Interprétés en terme de communication, les temps du verbe forment un système beaucoup plus complexe que la représentation linéaire du temps. Mais P. Ricoeur conteste la coupure radicale d'avec l'expérience vive du temps et son découpage entre passé, présent et futur que suppose H. Weinrich; le rapport entre l'organisation des temps du verbe et l'expérience du temps vécu lui paraît celui-là même qui illustre le mieux le statut des configurations narratives: à la fois *autonomes* par rapport à l'expérience et *médiatrices* entre l'amont et l'aval du récit. (II,94). S'il y a d'autres modalités de temporalisation que la linéarité, c'est une des fonctions de la fiction que "de détecter et d'explorer certaines de ces significations temporelles que le vécu quotidien nivelle ou oblitère."[74]

Puis il se penche sur des auteurs qui exploitent la distribution entre énoncé et énonciation pour trouver des outils susceptibles d'interpréter le temps de la fiction. Il reprend alors la distinction fondamentale de G. Müller, retravaillée par G. Genette, entre temps du raconter (*Erzählzeit*) et temps raconté (*erzählte Zeit*) mais propose d'y ajouter une nouvelle notion - comme G. Müller qui parle d'un "temps de la vie" mais avec la rigueur plus grande de G. Genette qui s'en tient aux traits contenus dans le texte lui-même -: celle d'une "expérience fictive du temps, projetée par la conjonction/disjonction entre temps mis à raconter et temps raconté"[75]. Elle correspond à une troisième dimension, à côté de l'énoncé et de l'énonciation, celle de "monde du texte"; elle relève du pouvoir du texte de projeter un monde. "Si l'on peut appeler, par emprunt à Genette, 'jeu avec le temps' le rapport entre temps du raconter et temps raconté dans le récit lui-même, ce jeu a un enjeu

---

74 *Ibid.*, III, p. 276.

75 *Ibid.*, II, p. 114.

qui est le vécu temporel (Zeiterlebnis) visé par le récit."[76]

Cette notion oriente sur le personnage et sa sphère d'expérience. Elle appartient toujours à la problématique de la configuration narrative, elle a pour horizon le monde du texte qui reste un monde imaginaire mais un monde qui se pro-pose, dit P. Ricoeur, à une lecture critique[77], tout près du seuil où il peut basculer vers l'expérience vive du lecteur. P. Ricoeur nomme ici "transcendance immanente" ce vecteur que d'autres appellent intentionalité de l'oeuvre.

Dans trois "fables sur le temps", caractérisées par le fait que "c'est l'expérience même du temps qui y est l'enjeu des transformations structurales"[78], il repère les "variations imaginatives" par lesquelles le temps est affranchi de sa linéarité et exploré dans sa profondeur[79]. Les textes jouent de modalités inédites pour concevoir l'expérience temporelle dans sa concordance discordante. La configuration narrative y devient pluridimensionnelle: la chronologie est brisée par des anticipations, des retours en arrière, elle enchâsse les temps du souvenir, du rêve ou du dialogue, jouant de contractions et d'expansions, ajoutant aux mesures quantitatives des tensions qualitatives et, à la limite, se risquant même à explorer la relation du temps à l'éternité ainsi que le rapport secret du temps à la mort[80].

C - La voix narrative et la distribution des temps

P. Ricoeur cherche la voix difficile où maintenir le caractère fictif de l'expérience mais sans le réduire à une technique narrative: en comprendre l'impact pour la *signification* de l'oeuvre. Son projet a l'envergure d'une poétique qui recourt aux finesses d'analyse de la narratologie structurale, de même d'ailleurs qu'à une

---

76 *Ibid.*, II, p. 119. P. Ricoeur emprunte donc l'expression très belle du "jeu avec le temps" par laquelle G. Genette qualifie le récit proustien parlant lui-même du rêve comme du "jeu formidable qu'il fait avec le Temps" (G. GENETTE, *Figure III, op. cit.*, p. 182). P. Ricoeur cependant l'élargit au pluriel et la creuse en profondeur pour en mesurer les conséquences: un "jeu pourrait-il être 'formidable', c'est-à-dire effrayant, s'il était sans *enjeu*? " (*Temps et récit*, II, p. 130).

77 P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 150-152.

78 *Ibid.*, II, p. 151.

79 Il s'agit de V. WOOLF, *Mrs Dalloway*, Th. MANN, *Der Zauberberg*, M. PROUST, *A la recherche du temps perdu* (P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 152-225); il y revient en III, p. 184-202, où il explore le concept de "variations imaginatives" sur le temps.

80 P. RICOEUR, Temps et récit, II, p. 118 et 151-152.

rhétorique du lecteur impliqué[81], mais les dépasse, les subordonne à la visée qui porte le texte au-delà de lui-même.

Cette expérience du temps, même feinte, G. Genette la met "hors jeu"; P. Ricoeur est très attentif aux discordances signifiantes entre énoncé et diégèse (objet du récit, histoire racontée) que soulignent ses analyses des phénomènes d'*ordre* (anachronie), de *durée*, de *fréquence*, mais il lui reproche cependant d'introduire trop tard, et du coup de façon trop courte, les traits temporels en jeu entre énoncé et énonciation. Dans ses propres travaux sur la configuration du temps par le récit qui convergent vers l'expérience fictive, P. Ricoeur privilégie les deux concepts de "point de vue" et de "voix narrative". Ils appartiennent aux procédés de la composition d'une oeuvre. Ils présupposent des déplacements: de la *mimèsis* d'action vers celle du personnage, puis de celui-ci vers ses pensées, ses sentiments, son langage. Ils permettent alors d'envisager le récit comme "*discours d'un narrateur racontant le discours de ses personnages*"[82]. Cette propriété majeure de la fiction de produire un tel jeu de discours permet d'ailleurs, sur la base des écarte entre eux, de constituer une typologie des situations narratives.

Le *point de vue*, qui relève d'une "poétique de la composition"[83], désigne l'orientation du regard du narrateur vers ses personnages et des personnages les uns vers les autres. Une configuration narrative peut articuler plusieurs points de vue. La voix narrative, comme métaphore personnalisante, avec ses connotations temporelles, a la faveur de P. Ricoeur. Elle détermine un présent de la narration par rapport auquel l'histoire fictive, irréelle même, est racontée *comme si* elle s'était passée, comme un passé. Lire implique d'accepter la croyance que les événements rapportés par la voix narrative appartiennent au passé de cette voix[84]. Si le point de vue relève du problème de la composition, la voix narrative ouvre déjà à la communication, elle fait transition entre configuration et refiguration. "Tout point de vue est l'invitation adressée à un lecteur à diriger son regard dans le même sens que l'auteur ou le personnage; en retour, la voix narrative est la parole muette qui présente le monde du texte au lecteur [...]"[85].

De façon paradoxale, la *voix narrative* permet à l'enquête de P. Ricoeur d'atteindre son point culminant au moment même où elle

---

81 P. Ricoeur en parlera dans un chapitre de *Temps et récit*, tome III, "Monde du texte et monde du lecteur", p. 228-263.

82 *Ibid.*, II, p. 132.

83 Titre de B. Uspenski repris par P. RICOEUR, *Temps et récit*, II, p. 140.

84 P. RICOEUR, *Temps et récit*, III, p. 276.

85 *Ibid.*, II, p. 148-149.

marque aussi un point limite des approches structurales: avec le roman polyphonique étudié par M. Bakhtine, qui suppose le dernier pas dans la suite des déplacements, celui du monologue au dialogue. Il confirme de façon décisive la pertinence de la notion de voix narrative mais il met aussi en question la notion même d'intrigue sur laquelle repose le parcours de P. Ricoeur. Le narrateur n'y est plus la voix monologique au sommet de la pyramide des voix mais le dialogue qu'il entretient avec ses personnages est inclus dans le rapport dialogal des personnages entre eux. P. Ricoeur se demande si la coexistence des voix se substituant à la configuration temporelle de l'action comme principe structurant ne subvertit pas la mise en intrigue. Que M. Bakhtine puisse identifier derrière de telles oeuvres un genre qu'il nomme "carnavalesque" et qui, avec ses ressources, assure une matrice d'intrigues, est un élément de réponse. Mais la question permet surtout à P. Ricoeur de ramener la fiction narrative à ses limites et du coup à sa spécificité qui en ressort accentuée: "son privilège commence et s'arrête là où la narration peut être identifiée comme 'fable du temps' ou à défaut comme 'fable sur le temps'"[86].

D - Le temps et le chant

Je ne retracerai pas tout le parcours de réflexion qui permet à P. Ricoeur de penser le troisième moment de la *mimèsis*, celui qui met en jeu le procès de lecture; il y travaille les étapes obligées pour pouvoir envisager la poétique du récit comme réplique imparfaite aux apories d'une spéculation sur le temps[87]. J'aimerais simplement convoquer les notions temporelles qu'il emprunte à différentes philosophies pour les repenser dans sa propre enquête, parce qu'elles me suggèrent des entrées pour l'analyse de l'isotopie temporelle dans l'évangile de Marc.

La *première aporie* de la temporalité tient à la double perspective, discordante, entre le temps cosmique, universel (l'instant) et le temps vécu (le maintenant). Le temps raconté peut fonctionner comme un pont jeté par-dessus cette brèche. L'histoire et la fiction y contribuent de façon différente: l'histoire, par des connecteurs qui construisent un tiers-temps, comme le temps du calendrier, de la suite des générations par exemple, "réinscrit le temps vécu sur le temps cosmique"; la fiction exploite dans des "variations imaginatives" les thèmes majeurs du temps vécu et sa

86 *Ibid.*, II, p. 146.

87 J'y fais simplement allusion en recourant surtout aux expressions des pages d'introduction et de conclusion au tome III de *Temps et récit.*

gamme de potentialités. Mais, dans le travail concret de refiguration du temps, par un jeu croisé de leur référence au "réel" où le récit historique prend une fonction, symbolique, de "lieutenance", de "représentance" du passé absent, tandis que la fiction devient effective dans la vie et les comportements par sa fonction "révélante et transformante" de la pratique quotidienne[88], histoire et fiction donnent naissance à un "rejeton fragile": l'*identité narrative* assignée à un individu ou une communauté. Elle est le fruit de la rectification sans fin d'un récit par celui qu'il engendre, de la chaîne de refigurations qui en résulte. Ainsi par exemple, l'Israël biblique s'est construit une identité, est devenu communauté historique, en racontant des récits d'événements tenus pour fondateurs de sa propre histoire[89]. L'identité narrative a sa force et sa fragilité: elle permet d'assumer les changements dans la cohésion d'une vie; elle est aussi constamment déstabilisée par l'effet de nouveaux récits sur la conscience de soi, qui provoquent à être autrement et à agir autrement.

La *seconde aporie* de la temporalité est celle de la totalité du temps, du temps au singulier malgré ses visages pluriels. Face à la présupposition de l'unicité du temps, la fonction du récit "se définit à titre ultime par son ambition de refigurer la *condition* historique et de l'élever ainsi au rang de *conscience* historique."[90]. Dans un processus de totalisation qui ne cède pas à la tentation d'une totalité achevée, la pensée de l'histoire articule les "trois grandes ek-stases" du temps, assurant entre elles une médiation imparfaite: "le futur sous le signe de l'horizon d'attente, le passé sous le signe de la tradition, le présent sous le signe de l'intempestif."[91]

Je souligne quelques emprunts dans leur remodelage par P. Ricoeur, pour leur force de suggestion. La temporalité humaine n'est donc pas constituée comme une suite de "maintenant" mais comme un réseau de perspectives croisées entre l'attente du futur, la réception du passé, le vécu du présent[92]. Il rappelle la tension de l'âme chez Augustin, le dilemme entre l'unité rassemblée du temps et son éclatement; l'aporie se concentre là dans la structure triple du présent: le présent du passé qui est la mémoire, le présent du présent qui est l'intuition directe, la vision, l'attention, le présent

88 P. RICOEUR, *Temps et récit*, III, p. 229.

89 *Ibid.*, III, p. 357.

90 *Ibid.*, III, p. 151.

91 *Ibid.*, III, p. 151.

92 *Ibid.*, III, p. 300.

de l'avenir qui est l'attente[93]. Il adopte la polarité proposée par le philosophe R. Koselleck entre les deux catégories d'"espace d'expérience" et d'"horizon d'attente"[94]. Il les enrichit des notions de dette, d'héritage, de tradition, de trace d'un côté, d'anticipation de l'autre. Il insiste sur la nécessité d'une tension maintenue, d'un contrôle réciproque, pour éviter le schisme: que l'imagination utopique se construise toujours en attente déterminée, que les héritages reçus soient délivrés de leur sclérose. Car le présent est réduit à la crise seule si l'attente se réfugie dans l'utopie et si la tradition se fige en dépôt mort. Il introduit alors la force du présent, le présent intempestif[95] sous le terme de l'initiative: celui-ci lui semble offrir l'avantage de soustraire le présent au seul prestige de la présence, à la fascination du regard, pour en faire une intervention, un "commencer" qui ouvre une durée, annonce une suite, inaugure un nouveau cours des choses. L'irruption du présent, pour ne pas être pure incidence, doit aussi inclure toutes les transactions entre mémoire et attente: rouvrir le passé pour en raviver les potentialités inaperçues, inexploitées, étouffées; rapprocher l'horizon des espoirs souhaitables et possibles. Enfin il reprend le concept de répétition, récapitulation[96] pour définir le mouvement par lequel l'anticipation du futur, la reprise du passé révolu, et le coup d'oeil ajusté à son temps reconstituent leur fragile unité.

Le travail de refiguration du temps par le récit s'achève donc par un jeu de renvois entre attente, tradition et incidence du présent. Si la pensée d'une unique histoire est requise pour opérer une médiation imparfaite entre ces visages pluriels de la temporalité, le récit semble encore plus inadéquat; il n'offre qu'une diversité de représentations fragmentaires.

La *troisième aporie* est alors celle de l'irreprésentabilité ultime du temps; le recours au langage métaphorique et mythique pour le dire, et pas seulement dans les expériences-limites que sont l'éternité et la mort, en est un indice. P. Ricoeur l'ajoute comme l'expression et l'examen d'un dernier scrupule; elle lui permet de clore son enquête sur la reconnaissance des limites du récit mais reçue comme invitation à jouer d'autres modalités de la parole. La poésie, le chant, l'élégie, la plainte se fraient ici une voie. Parce que l'angoisse de la mort qui nous happe incite l'homme à pleurer le temps qui fuit, la fascination devant l'immensité

---

93 *Ibid.*, I, p. 27-28; III, p. 360.

94 *Ibid.*, III, p. 301.

95 *Ibid.*, III, p. 339ss, où il recourt à F. Nietzsche.

96 *Ibid.*, III, p. 113 et 369, où il recourt à M. Heidegger.

cosmique à célébrer le temps qui nous enveloppe[97].

Cette butée devant le mystère du temps qui renvoie l'art narratif à sa fragilité fait du fabuleux parcours de P. Ricoeur une claire illustration de la leçon reçue de Kant, dont il propose l'héritage à notre initiative: "une théorie quelle qu'elle soit, accède à son expression la plus haute lorsque l'exploration du domaine où sa validité est vérifiée s'achève dans la reconnaissance des limites qui circonscrivent son domaine de validité."[98]

97 *Ibid.*, III, p. 391.

98 *Ibid.*, III, p. 374.

CHAPITRE V

Une sémiotique des passions

Né du désir à la fois d'exploiter un excédent et de remplir un vide, le projet d'une sémiotique des passions a contribué peu à peu non seulement à compléter celle de l'action, en lui empruntant des modèles à transposer, mais aussi, sous la pulsion d'observations imprévues, à la revisiter tout entière.

Au niveau de l'analyse des textes concrets, il ne suffisait plus de renvoyer à la composante sémantique pour rendre compte des effets de sens passionnels et leur façon particulière d'affecter non seulement des acteurs sujets mais l'ensemble même du discours - comme un parfum spécifique, selon l'une des métaphores utilisées, fort suggestive, une senteur équivoque difficile à déterminer, propriété du discours tout entier et donnant lieu à un style[1]. Au niveau théorique, il apparaissait nécessaire d'ouvrir le deuxième volet, de compléter les travaux consacrés aux modalités du *faire*, c'est-à-dire à la compétence du sujet en vue de sa performance, par une réflexion sur les modalités de l'*être*, c'est-à-dire sur l'existence modale du sujet. Se consacrer à une sémiotique des passions permettait de rééquilibrer la représentation qu'on se faisait de la narrativité, évitait de la réduire à une sorte de logique de l'action, à une conception du sujet entièrement déterminé par

1 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme,* Paris, Seuil, 1991, p. 21.

son faire et les conditions de réalisation de celui-ci[2]; dans le parcours du sujet, virtuel, puis actualisé, enfin réalisé, des potentialités d'un autre mode pouvaient être prises en compte, de l'ordre du "sentir", susceptibles à tout moment d'affleurer dans le discours.

Le Séminaire auquel fut confié ce projet[3] devait, dans un premier temps, interroger la tradition philosophique au sujet des passions pour en recenser les grands systèmes; puis il s'est consacré à des analyses de passions spécifiques, observées d'une part dans le corpus lexicographique, à travers un ensemble de parasynonymes offerts par le dictionnaire comme mémoire de l'usage d'une culture et aux définitions duquel il s'agissait de substituer progressivement une syntaxe modale, d'autre part à travers la configuration à laquelle une passion peut donner lieu dans le déroulement d'une oeuvre littéraire[4].

La sémiotique des passions, qui enregistre les acquis en proposant une importante réflexion épistémologique appuyée par un bilan terminologique, permet de mesurer l'enjeu des découvertes et des retours critiques sur la théorie qu'elles ont déclenchés.

Les effets de sens passionnels semblent parfois fracturer le discours comme si le monde senti, brusquement, pouvait refaire irruption dans le monde pensé, sensé, et installer dans la scène du récit comme un décor imaginaire où le sujet emprunte un chemin passionnel qui vient couper, ou dévier, ou encore doubler et troubler de sa scansion propre les programmes narratifs en place; leur particularité a obligé non seulement à combler un vide dans la syntaxe modale mais à repenser tout le parcours de la génération du sens. La réflexion a tenté la représentation d'un niveau encore plus

2 *Ibid.*, p. 99.

3 Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Séminaire de Sémantique générale, direction A. J. Greimas (1979-1980).

4 Ces études ont abouti à des publications, parmi lesquelles on peut retenir surtout: A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, "A propos de l'avarice" et "La jalousie", in: *Sémiotique des passions,* p. 112-187 et p. 189-327; A. J. GREIMAS, "De la nostalgie. Etude de sémantique lexicale", *Actes sémiotiques, Bulletin* XI, 39, 1986, p. 5-11 (tout ce numéro du *Bulletin* est consacré aux passions sous le titre "Les passions. Exploration sémiotique"); A. J. GREIMAS, "De la colère. Etude de sémantique lexicale", *Actes sémiotiques, Documents* 27, 1981, p. 9-27, repris dans *Du sens II. Essais sémiotiques* Paris, Seuil, 1983, p. 225-246; J. FONTANILLE, "Le désespoir", *Actes sémiotiques, Documents* 16, 1980, p. 5-32. Pour un ouvrage plus théorique, où se confrontent sémiotique et philosophie, cf. H. PARRET, *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Liège, Mardaga, 1986. Après un temps "d'objectivisme théorique", selon l'expression de H. Parret, la recherche sur les passions oriente le regard vers l'énonciation du discours, elle-même envisagée comme une énonciation passionnelle - "c'est bien le sujet comme passion qui s'énonce dans le discours" (p.7). "De la subjectivité dans le langage" donc, pour reprendre le fameux titre d' E. BENVENISTE, sous l'égide duquel plusieurs chercheurs ont inscrit un deuxième départ dans les approches structurales, in: *Problèmes de linguistique générale* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard 1966, p. 258-266 (article de 1958).

profond que celui des structures élémentaires de la signification, un niveau antérieur aux premières articulations, du coup difficile à concevoir, qui est non seulement présupposé par les suivants comme espace source, espace des préconditions du sens - préfigurations des valeurs et opérations de la grammaire narrative profonde puis rôles actantiels et transformations de la grammaire narrative de surface - mais aussi dont les composantes semblent avoir pour propriété de pouvoir être directement convoquées dans la manifestation du discours, court-circuitant les étapes du parcours de génération, et y émerger comme émotions.

I - UN LANGAGE POUR PENSER L'ORIGINE DU SENS

L'interrogation sur l'origine du sens a mené tout près de la frontière, reconnue et souvent rappelée, qui sépare le monde du sens du monde de l'être; bien que relevant de présuppositions philosophiques dans sa conception du sens, la sémiotique veille à ne pas franchir cette frontière dans sa réflexion pour ne pas se dissoudre dans une philosophie. La source du sens est alors conçue comme un niveau du "sentir" où le monde est humain, senti par l'homme, par la médiation de son corps, sur un mode continu, avant de devenir sensé, par la médiation de la connaissance qui l'articule en unités discrètes. Non sans analogie avec certaines conceptions scientifiques de l'origine du monde, où le hasard intervient comme fracture première, comme accident dans la nécessité[5], A. J. Greimas et J. Fontanille proposent la représentation d'un état fusionnel premier où s'opère une scission sans laquelle la signification ne pourrait advenir, une séparation nécessaire à la différence fondamentale sur laquelle repose l'intersubjectivité aussi bien que la relation du sujet et de l'objet. Ce moment serait celui de"*l'ébranlement du sens*"[6]. Une masse thymique, faite de tensions, oscille entre des attractions et des répulsions caractéristiques du sentir, entre des forces cohésives et dispersives, avant toute polarisation en *euphorie vs dysphorie* vers laquelle elle tend et qui la transformera en une axiologie[7]. A

5 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, p. 19-20 et 29-30.

6 *Ibid.*, p. 33.

7 A. J. Greimas et J. Fontanille nomment "tensivité phorique" ce niveau des préconditions de la signification, empruntant les deux concepts aux travaux de C. ZILBERBERG. "Tensivité" apparaît en effet sous la plume de celui-ci dans le tome II du *DRTL*, tandis que "phorie", absente du Dictionnaire, sera surtout définie dans son *Essai sur les modalités tensives* (Pragmatics & Beyond II:8), Amsterdam, Benjamins, 1981, dont le chapitre III porte le titre "Aire de la phorie" (p. 61-116).

travers les figures de l'*inquiétude,* par exemple, le discours garde mémoire de cette instabilité première et cherche à la manifester. Ou encore l'*émotion esthétique* pourrait être interprétée comme une nostalgie de ces tensions profondes encore indifférenciées[8]. Le déséquilibre des tensions produit alors un devenir, qui confirme la scission, et qui est lui-même modulé. Ce sont ces modulations du devenir, à un niveau des prototypes où un "pas encore sujet" est à peine distinct d'une "ombre de valeur"[9] qui préfigurent ce que seront, après passage par le cognitif et sa logique catégorielle, les modalités du niveau narratif et ce que sera, par la mise en discours, l'aspectualité; celle-ci, par l'acte énonciatif qui organise les états et les transformations narratifs en procès, assure au discours une homogénéité et une tension qui ne vont pas sans rappeler le tensif et le continu du niveau des préconditions du sens.

La séparation entre le monde et le sujet instaure, à travers un double geste de négation, des positions et une dynamique: par un arrêt dans les fluctuations du devenir, le sujet se fonde comme sujet opérateur et fonde le monde comme objet à connaître; il pose aussi l'absence, la perte de l'objet, qui décide de la nécessité des quêtes. Dans cet engendrement des différences, les structures élémentaires jouent alors un rôle stabilisateur; éclatée en quatre termes, l'unité primordiale présupposée est maintenue par le réseau des relations. La totalité prend la forme d'une catégorie, le devenir celui d'une suite d'états et de transformations d'états, de disjonctions et de conjonctions discontinues, avant de revenir informer le discours où la mémoire des tensions profondes jouera un rôle essentiel pour la crise passionnelle.

II - L'EXCEDENT PASSIONNEL

En repartant par l'autre bout, celui des discours réalisés, on remarque que l'articulation des passions avec les performances pragmatiques ou cognitives peut être diverse. Une passion peut résulter d'un faire - la crainte, de l'apaisement surprenant d'une tempête (Marc 4) - ou au contraire déclencher un faire - la crainte, provoquer la fuite et réduire au silence (Marc 16). Mais on peut aussi considérer les passions en elles-mêmes comme un acte, ou un enchaînement d'actes (des actes pathémiques) qui présupposent

---

8 A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, p. 30.

9 *Ibid.*, p. 35.

alors une syntaxe passionnelle propre, avec des états et des transformations, et suggèrent même d'envisager l'autonomie de la dimension thymique dont elles relèvent.

Il y a certes des passions qui correspondent aux différents rôles narratifs; l'*enthousiasme* par exemple, qui renvoie à la modalité du vouloir, peut être envisagé comme passion du sujet de quête au moment du contrat, l'*estime* ou le *mépris,* présupposant une opération de savoir, comme passions de la sanction, la *ténacité* comme passion de la performance. Mais une telle classification paraît insuffisante, le mépris peut tout aussi bien contribuer au contrat d'un sujet et l'enthousiasme à la sanction. Il semble du coup plus prometteur de considérer le sujet passionné comme un proto-actant qui aurait intégré tous les rôles actantiels et pourrait adopter l'un ou l'autre sous l'effet de la passion, indépendamment du rôle qui lui est attribué sur la dimension pragmatique ou cognitive où ses performances sont engagées. En effet, même s'il est par ailleurs sujet d'un faire pragmatique, le sujet passionné est toujours modalisé selon l'être. Les passions sont des figures d'états d'âme. Elles ne se réduisent donc pas à une compétence en vue du faire, elles présupposent un excédent modal, qualifiant l'être, qui peut correspondre à une "manière d'être en faisant"[10]. Plus que d'un simple supplément de sens, il s'agit là d'une surdétermination qui régit et pathémise la compétence modale du sujet, permettant en quelque sorte de la prévoir et garantissant le passage à l'acte. Pour l'*impulsif,* par exemple[11], la compétence modale constituée par le vouloir faire et le pouvoir faire est surdéterminée par l'intensité et l'inchoativité; pour l'*obstiné,* le vouloir faire est insuffisant à rendre compte de son attitude, il y a bien des cas en effet où un sujet abandonne devant un obstacle malgré son vouloir; que l'obstiné insiste malgré un non pouvoir faire, s'explique là aussi par un excédent modal: il veut non seulement faire mais "être celui qui fait".

Dans le texte condensé qui devait lancer les travaux dans cette direction nouvelle[12], A. J. Greimas a proposé, pour penser à côté de la compétence modale des sujets de faire l'existence modale des sujets d'état, de reprendre le parcours génératif et d'y remplir un vide.

---

10 *Ibid.*, p. 67.

11 Pour ces exemples, *ibid.*, p. 67-69.

12 A. J. GREIMAS, "De la modalisation de l'être", *Actes sémiotiques, Bulletin* 9, 1979, p. 9-19, repris dans *Du sens II,* p. 93-102. Le *Bulletin* 39, 1986, permet de mesurer le chemin parcouru; dans l'avant-propos, D. BERTRAND, à qui le numéro fut confié, souligne et les publications nombreuses qui témoignent de l'intérêt vif suscité par cette problématique et l'impossibilité d'une synthèse tant "la diversité l'emporte, ici, sur l'unité du projet" (p. 4).

Au niveau des structures profondes, le sens dans ses premières articulations apparaît comme une catégorie sémantique dont le carré sémiotique est l'une des représentations possibles. Toute catégorie sémantique peut subir la projection d'une catégorie thymique, euphorie *vs* dysphorie, qui construit un système de valeurs articulé en deux deixis opposées, c'est-à-dire qui transforme la taxinomie en une axiologie.

En passant ensuite, par conversion, des structures profondes aux structures de surface, les valeurs axiologisées s'inscrivent dans des objets du monde et entrent en relation de disjonction ou de conjonction avec des sujets. L'objet apparaît donc comme une position syntaxique disponible pour l'investissement sémantique de la valeur. L'aspect thymique, qui surdétermine la valeur, peut alors être envisagé comme la modalisation de la relation du sujet et de l'objet, modalisation de l'état (de l'être et non plus du faire) qui n'avait pas été travaillée jusque-là. Plus précisément, les quatre modalités connues comme conditions du faire semblent ici susceptibles d'affecter la valeur investie dans l'objet; la charge modale porte sur l'objet mais, puisque le sujet se définit par sa relation d'état avec l'objet, c'est aussi l'existence modale du sujet qui est construite. Ou pour le dire encore autrement, une valeur s'investit dans un objet qui, modalisé, s'impose au sujet en modalisant l'état de celui-ci.

Ainsi le vouloir être construit le statut d'un objet *désirable* (*vs nuisible*) pour le sujet, par le devoir-être l'objet devient *indispensable* pour le sujet, par le pouvoir être, *possible*, par le savoir être, *véritable.* Chaque modalité de l'être peut se déployer en une structure à quatre termes (grâce au modèle du carré mais non sans difficulté pour les dénominations) et donner lieu à une syntaxe modale. Ces différents états modaux se lisent comme des états passionnels, comme des états d'âme. Ainsi, dit A. J. Greimas le sujet d'état, récepteur de toutes les excitations du monde inscrites dans les objets devient un sujet passionné. Il se définit doublement: dans sa relation à l'objet et comme sujet affecté, inquiet, sensibilisé au monde qui l'environne.

Il faut préciser simplement que ces modalisations peuvent affecter aussi bien des objets du monde que des objets modaux eux-mêmes: le pouvoir peut être désirable, le savoir indispensable, ou pour suggérer l'évangile et ses multiples frontières traversées, l'interdit cesser d'être inéluctable ou l'impossible se révéler possible. Il peut y avoir concomitance, ou enchaînement de modalités, un objet peut être désirable et impossible à la fois, ou successivement désirable puis nuisible; les conflits ne sont pas

exclus non plus, si un sujet est en relation modale avec plusieurs objets; enfin la structure modale peut contredire la connotation thymique "naturelle" ou sociale d'une valeur, la mort par exemple, "naturellement" redoutable, peut devenir désirable, l'ordre, valeur d'un certain groupe social, s'avérer nuisible...

En redescendant au niveau des préconditions de la signification, que l'attention à la richesse des manifestations passionnelles et à leurs traits moins discontinus que continus a suggéré de penser, on retrouve les modulations du devenir. A. J. Greimas et J. Fontanille ont essayé de définir leurs effets propres à partir de chaque modalité dont elles sont le prototype[13]. Ils conçoivent ces modulations comme une manière de gérer à la fois l'hétérogénéité des tensions et l'homogénéité globale d'une orientation, d'un "effet de visée" que crée le devenir et sans lequel une syntaxe n'est pas pensable.

La préfiguration de la modalité du vouloir serait une modulation "ouvrante", actualisant l'effet de visée, accélérant le devenir, elle aurait donc pour fonction à la fois l'ouverture et l'accélération; la préfiguration du savoir serait une modulation "clôturante", actualisant un "effet de saisie", elle arrêterait le cours de devenir pour en mesurer l'évolution. La préfiguration du pouvoir, comme modulation "cursive", contribuerait à soutenir le devenir, tandis que celle de devoir, comme modulation "ponctualisante", à le suspendre pour préserver la cohérence du tout face à la menace de dispersion qu'entraîne la scission de l'unité première - pas plus en effet que l'unité originelle, le chaos ne permettrait à la signification d'advenir. Les passions de l'*inquiétude* portent jusqu'au discours une trace de ce désordre profond, par l'agitation stérile qui risque de désarticuler les comportements du sujet et de mettre en question le sens de son monde. Or les trois premières modulations, ouvrante, clôturante et cursive, préfigurent non seulement les modalités du vouloir, savoir et pouvoir au niveau de la grammaire narrative mais annoncent aussi l'aspectualité du discours, respectivement l'inchoatif, le terminatif et le duratif; la quatrième, prototype du devoir, par ponctualité, pourrait avoir pour fonction de neutraliser les effets des premières[14].

Si je reprends ces hypothèses, qui peuvent paraître abstraites et d'une densité à exploiter plutôt sur le plan philosophique - car

---

13 A. J. GREIMAS ET J. FONTANILLE, *op. cit.*, p. 36-38.

14 Pour plus de clarté visuelle, on peut tracer ces trois niveaux du parcours génératif:

niveau du discours	: aspectualisation
niveau sémio-narratif	: modalisations
niveau tensif	: modulations

ces pages, tout en refusant une invasion théorique, désignent des lieux où pourraient se nouer des débats avec des hypothèses d'autres disciplines, sur l'évolution anthropologique, par exemple[15] - c'est qu'elles me semblent directement suggestives pour approcher certains aspects fondamentaux du style de l'évangile de Marc. Pour le percevoir, on peut faire le détour par Eluard. A. J. Greimas et J. Fontanille montrent comment une oeuvre[16] peut privilégier, sur les contenus sémantiques, sur les objets de valeurs visés, une aspectualité, la visée de la visée; à travers le récit de l'amour mais en ses débuts, du regard quand les paupières s'ouvrent, du jour quand il émerge des ténèbres, de la vie humaine en son enfance, c'est l'inchoativité même, comme valeur de la valeur, qui est racontée.

Il ne serait pas difficile de greffer là une réflexion sur la forme du récit d'évangile de Marc, où frappe la prépondérance des ouvertures - de la déchirure des cieux à la pierre roulée du tombeau - et des commencements - de l'archè, comme premier mot, à la jeunesse, en finale, de l'homme assis dans la tombe - et se demander si dans ce récit aussi ce n'est pas l'inchoativité qui est par-dessus tout racontée. On pourrait penser ces ouvertures et ces commencements en relation avec les effets d'accélération du récit, pour mesurer l'impact de la modalité du vouloir, les articuler aux arrêts, saisies, suspensions, si constitutifs aussi du rythme syncopé du récit, qui pourraient signaler l'émergence du savoir. De façon heuristique, le modèle pourrait alors inviter à chercher si les modulations cursive et ponctualisante ne permettraient pas elles aussi de rendre compte de certains aspects de la narration: un grand récit qui court, de l'ange, envoyé pour préparer le chemin, à l'homme vêtu de blanc, qui renvoie au rendez-vous de Galilée où le chemin est précédé; mais un récit coupé aussi, qui semble tenir tout entier en chacun de ses fragments - dont les paniers pleins de morceaux rompus, restes du repas, peuvent devenir la métaphore.

Jusqu'où le recours aux modulations du niveau tensif, l'hypothèse de leur convocation directe dans le discours de Marc, permettent-ils de rendre compte de l'architecture de l'évangile et de son style?

---

15 *Ibid.*, p. 35.

16 P. ELUARD, *Capitale de la douleur*, dont parlent A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *op. cit.*, p. 26-28 et 38-39.

III - L'AUTONOMIE DE LA DIMENSION THYMIQUE

Puisque les agencements modaux qui surdéterminent l'être du sujet en affectant d'un signe passionnel sa relation à des objets du monde, ou plus profondément et plus abstraitement, à des valeurs en tant que valeurs, ne peuvent s'interpréter seulement comme les conditions de la performance, il a paru temps à A. J. Greimas et J. Fontanille d'affirmer et de travailler à garantir l'autonomie de la dimension thymique (ou pathémique) dans la théorie de la signification[17]. Ceci à l'exemple même de l'autonomie progressivement reconnue à la dimension cognitive. Le savoir en effet avait d'abord été observé à l'intérieur de la dimension pragmatique comme un élément constitutif en particulier de deux de ses moments, le contrat et la sanction (faire savoir sur la performance à réaliser et jeux de savoir sur le faire pour son évaluation). Mais la découverte, par les analyses concrètes, de l'ampleur et de l'autonomie des fonctionnements cognitifs par rapport aux états et transformations pragmatiques a mené à les considérer comme constitutifs d'une dimension narrative à part entière.

De la même façon, le champ des passions a d'abord été intégré aux deux autres dimensions; les analyses ont reconnu un statut aux effets d'euphorie et de dysphorie produits par l'inscription des objets de valeur dans des axiologies, et aux effets passionnels correspondant à la composante modale des performances pragmatiques et cognitives. Mais ces apports spécifiques au faire et au savoir ne suffisent pas à rendre compte de l'ampleur et de la diversité des effets de sens passionnels observés dans les récits. Les parcours passionnels des sujets semblent se dérouler de façon autonome, avec des traits propres, dont une certaine instabilité des rôles actantiels. En effet l'analyse de l'*avarice* par exemple a souligné comment l'objet tend à devenir le partenaire-sujet du sujet passionné, sans même parler de l'amour où ce glissement est si net qu'il peut jouer même pour un objet non animé (la littérature fantastique ou les comportements fétichistes en offrent des représentations)[18]; avec la *curiosité,* c'est en anti-sujet que l'objet se transforme, résistant, fuyant, dissimulateur, enfin avec la *jalousie*, quand l'attachement est intense, le sujet a tendance à se confondre avec son objet[19]. Il semble donc qu'une relation

---

17 *Ibid.*, p. 84-86.

18 Pour ces exemples, *ibid.*, p. 60-62.

19 *Ibid*, p. 202.

intersubjective prime sur celle du sujet à l'objet, ou du moins qu'elle est potentiellement présente, renforcée encore par la disparition du destinateur auquel échappe le sujet passionné lorsque les valeurs ne sont plus objectivées et que c'est à sa propre disposition passionnelle que tient le déclenchement du parcours.

L'autonomie à reconnaître à la dimension pathémique, pour cerner mieux et conceptualiser le fonctionnement passionnel des actants et de leurs charges modales, devrait permettre d'éviter à la fois qu'elle soit confondue avec la théorie tout entière (la passion n'est pas le fondement de toute signification) et qu'elle ne dépende des seules variations culturelles (les passions ne se réduisent pas à des taxinomies[20]).

IV - VERS DES MODELES

Sur la base à la fois de l'autonomie reconnue et des homologies entre les dimensions constitutives de la signification, la sémiotique s'est interrogée sur les possibilités de concevoir et d'élaborer un "schéma pathémique canonique", comme il y a un schéma narratif canonique, c'est-à-dire un modèle de l'organisation en récit des différentes étapes de la passion. Il s'agirait là d'une structure sans doute marquée par une appartenance culturelle, un produit de l'usage , mais que des analyses futures diverses auraient pour fonction de généraliser[21].

On peut partir de l'observation que le sujet passionné a tendance à se dédoubler: sujet effectif dans le discours, il peut devenir un sujet "simulé" dans la mise en scène passionnelle qu'un

---

20 A. J. Greimas et J. Fontanille ont souligné maintes fois l'impact de la culture dans le champ passionnel, par des sélections, infléchissements, compléments. C'est en effet une culture qui, parmi toutes les combinaisons modales possibles, retient certaines comme passions; un comportement, tel la générosité (cf. p. 154-155), est plus ou moins ressenti comme passionnel selon les univers sociaux, époques et aires culturelles, où il s'inscrit. Les auteurs parlent de "taxinomies connotatives" pour désigner ces grandeurs culturelles qui ne relèvent pas seulement d'un discours mais constituent un système, et ils soulignent la nécessité et la difficulté pour l'analyse de trouver une voie critique qui tienne compte de ces sélections et connotations culturelles (comme des virtualité de la langue) mais tout en les soumettant à la théorie sémiotique.

21 Pour rendre compte en quelques paragraphes des esquisses de modèles proposés, je cherche une voie étroite entre le refus de l'inflation terminologique, pour un gain de lisibilité, et la crainte de l'imprécision qui en découle. Il me semble que c'est une difficulté inhérente à la sémiotique d'A. J. Greimas, à cette fabuleuse construction théorique, d'une clarté toujours affichée, mais qui risque à tout moment, par l'effort d'abstraction, de mémoire et d'invention qu'elle réclame pour son élaboration conceptuelle, de refermer l'école sur elle-même - ce à quoi personne, ni du dedans, ni du dehors, n'aurait à gagner.

affect déclenche dans ce même discours. Le sujet *obstiné*, par exemple, séparé d'un objet qu'il désire dans le cours des événements racontés, peut, dans une projection imaginaire à laquelle la passion donne naissance, se voir conjoint à cet objet. Dans une note[22], A. J. Greimas et J. Fontanille se posent la question d'un renvoi à la théorie des mondes possibles pour rendre compte de ce dédoublement mais y coupent court en remarquant que la définition d'un monde possible spécifiquement passionnel resterait de toute façon à faire.

Ils proposent alors le concept de "simulacre existentiel" pour désigner ces projections imaginaires, comme un discours dans le discours, par lesquelles un sujet envisage ses relations à une valeur et qui peuvent s'élaborer en un parcours finalisé, visant une "image-but", et constituer toute une trajectoire[23]. On peut donc concevoir deux types de modalisation du sujet: au sens restreint, par les quatre modalités classiques, dans un sens plus large, par les simulacres existentiels. Les simulacres eux-mêmes peuvent donner lieu à deux définitions: dans un sens restreint, comme configuration qui résulte de l'ouverture d'un espace imaginaire par les charges modales qui affectent un sujet - l'écart entre ces scènes imaginaires débrayées et le discours qui les contient se prêtant à des interprétations de l'ordre du croire et de la véridiction. Au sens large, dans une version plus radicale, ils pourraient problématiser le statut des actants de la communication, faisant penser aux conceptions de la psycho ou sociolinguistique qui envisagent le discours d'un locuteur en fonction de tout un jeu d'images, celle que son interlocuteur lui renvoie, celle qu'il se fait de lui-même, etc. Du coup, l'analyse des passions amènerait à postuler que toute communication, toute interaction humaine, s'opère à travers des simulacres modaux et passionnels, ce qui aurait deux conséquences: penser le fonctionnement de l'univers passionnel comme un cas particulier de la communication et/ou inversement, penser la communication comme virtuellement passionnelle, reposant tout entière sur la circulation des simulacres.

La complexité du jeu actantiel et des structures modales ainsi mise en évidence exige un concept qui recouvre des intersections. L'agencement des modalités de l'être, que chaque passion présuppose, reçoit alors le nom de "dispositif modal". Il désigne un

---

22 *Ibid.*, p. 62.

23 Le simulacre existentiel recouvre donc les différentes positions que le sujet se donne dans son imaginaire passionnel, et correspond aux "modes d'existence" qui, au niveau pragmatique, désignent les différents statuts du sujet d'état dans son parcours (virtuel, actualisé, réalisé). *Ibid.*, p. 141-143.

jeu de plusieurs catégories modales lorsque celles-ci sont articulées entre elles selon des relations logiques bien typées:

- un principe de présupposition, qui les organise à partir de la fin en une suite linéarisée. Pour le sujet *obstiné*, par exemple, qui sait qu'il n'est pas en relation avec un objet, ne peut l'être mais veut l'être malgré tout, le vouloir être présuppose les deux autres modalités, le ne pas pouvoir être présupposant lui-même le savoir ne pas être.

- les quatre relations qui constituent le carré sémiotique (contradiction, contrariété, présupposition, conformité). Pour l'*obstiné* toujours, le vouloir être contrarie le ne pas pouvoir être alors que le savoir ne pas être présuppose le ne pas pouvoir être. Si les mêmes modalités de base construisent le sujet *désespéré*, c'est selon une autre organisation syntaxique du dispositif; l'absence de présupposition entre le vouloir être et les deux autres modalités (entre l'attente confiante et l'échec frustrant) engendre pour ce sujet une incompatibilité, une fracture d'identité, un conflit insoluble.

Il reste à trouver, précisent A. J. Greimas et J. Fontanille, les règles de cet agencement modal, à bâtir une "syntaxe intermodale" pour rendre compte de la dynamique qui permet la transformation d'une modalité en une autre - comme manquent encore, soulignent-ils, ces mêmes règles de passage d'une modalité à l'autre pour le sujet du faire.

Mais pour qu'un dispositif modal produise un effet de sens passionnel, il ne suffit pas que soient convoquées dans le discours les seules modalités du niveau narratif, ces grandeurs catégorielles, discontinues; il faut que s'y ajoute une convocation des modulations du niveau le plus profond, du sentir et du devenir, de l'ordre du continu. C'est l'effet de tension et d'homogénéité de ces dernières qui empêchera que l'incompatibilité entre les modalités ne fassent éclater le sujet; les modulation du devenir donnent naissance en effet à l'aspectualisation qui informe temps, espace, acteurs lors de la mise en discours, elles assurent ainsi une dynamique, un rythme propre à un texte en incarnant les tensions du niveau profond et leur style. Par l'aspectualisation et leur passage dans le discours, les dispositifs modaux deviennent des "dispositions", des programmations discursives d'effets passionnels, des potentialités, des "attitudes" si l'on veut, d'un

acteur[24].

L'analyse de deux passions spécifiques, l'*avarice* et la *jalousie*, a permis de bâtir comme hypothèse de travail un "schéma pathémique" en six moments reliés entre eux par une logique de présupposition[25]. Des recherches à venir devront apprécier sa capacité à organiser la syntaxe passionnelle discursive en général.

constitution	sensibilisation			moralisation
	disposition	pathémisation	émotion	

Commentaire: une "moralisation" en finale, qui porte sur l'ensemble de la séquence mais plus particulièrement sur les comportements observables, nécessite un regard extérieur, susceptible d'évaluer en termes de mesure, excès ou insuffisance les effets passionnels; le dispositif modal est ainsi rapporté à une norme, les échanges passionnels dans un groupe social sont régulés. Si la configuration passionnelle est organisée du point de vue du sujet lui-même, il peut ne pas y avoir de moralisation.

La moralisation présuppose la manifestation de la passion, que l'on peut nommer "émotion" et qui parle par le corps. Elle est le signal que la jonction avec une valeur thymique est réalisée; l'irruption du somatique dans le discours (figures de tremblement, pâleur, etc) indique un réembrayage sur les tensions du sentir au niveau le plus profond.

L'émotion, comme état thymique, présuppose une transformation, l'introduction d'une composante affective et pas seulement morale qui fait du sujet un sujet sentant, ému, sensible. On peut l'appeler "pathémisation". La transformation elle-même présuppose une programmation, la "disposition"[26].

Enfin ces trois temps de la "sensibilisation" présupposent une "constitution", sorte de déterminisme (psychique? héréditaire?, social?, métaphysique?: destin chez Racine, tempérament chez

24 Les auteurs précisent ainsi, à titre d'hypothèse, les étapes dans le parcours du sujet, du niveau de la syntaxe fondamentale à la figurativité narrative (cf. p. 79-80):

niveau discursif:	disposition	et aspectualisation
niveau sémio-narratif:	dispositifs modaux	et syntaxe intermodale
niveau tensif:	sentir	et devenir

25 *Ibid*, p. 271.

26 La disposition correspond donc aux dispositifs modaux sélectionnés par l'usage, dynamisés par la syntaxe intermodale et aspectualisés par leur convocation dans le discours. *Ibid.*, p. 75-80.

Proust...) de l'être du sujet qui lui permet d'être récepteur de la sensibilisation. C'est la phase où s'opère un réembrayage sur le sujet tensif, où se définit un style de tension, où se détermine une propension à la crise passionnelle. Le simulacre passionnel, comme propre projection du sujet, recouvre les trois temps de la sensibilisation, alors que la constitution et la moralisation réclament un certain rôle externe (sorte de nécessité pour la première, évaluation pour la dernière).

V - CONVOCATION ENONCIATIVE

J'aimerais pour conclure cette traversée des découvertes et des réflexions, des trajets et des projets d'une sémiotique des passions, indiquer quelques pistes qu'elle me semble ouvrir pour l'analyse de l'évangile de Marc. Je ne fais que les esquisser, et même plus loin ne les emprunterai pas toutes. Mais quand un métalangage s'offre soudain, qui permet de rassembler des faits perçus isolément par l'intuition ou par l'analyse et de les penser dans une distance inédite, le paysage change et il vaut la peine d'accommoder le regard.

Les possibilités nouvelles d'interpréter des effets de sens complexes, parfois diffus, qui tiennent moins à la facture de tel micro-récit qu'au "style" de l'ensemble de l'évangile, me semblent se ramener à une propriété remarquable du discours, signalée depuis longtemps mais qui révèle ici tout son enjeu: la convocation par l'acte énonciatif de composantes de n'importe quel niveau du parcours de génération du sens et du coup la combinaison, dans la manifestation même des textes offerts à la lecture, de grandeurs relevant de logiques différentes. Les connexions ne mettraient pas en jeu seulement des unités d'un même plan dont l'articulation pourrait se décrire par un terme neutre ou complexe, elles pourraient indiquer de véritables intersections de niveaux, des couplages de modalités et modulations par exemple, entre lesquelles des contradictions ne seraient pas exclues et qui permettraient de rendre compte de comportements paradoxaux, d'attitudes ambiguës, de dilemmes des sujets.

C'est mesurer l'importance dans le discours du sentir et du devenir, qui ne se réduisent plus à des effets de sens de surface mais prennent pied au niveau le plus profond et de là, comme par mémoire, peuvent soutenir d'un léger continu un rythme bien marqué

ou, comme par effraction, par le langage bruyant du corps qui résiste, insiste, faire irruption dans la maison de la parole. Si c'est reconnaître au corps et à ses émotions une certaine antériorité sur l'intelligence et sa rationalité, n'est-ce pas reconnaître aussi à la temporalité des racines au plus profond du vivre humain?

La logique catégorielle, oppositionnelle, structurale en clair, ne serait donc pas première, ni même la seule à être dernière - ni à l'origine du sens ni seule dans le discours tel qu'il s'énonce -, elle entrerait dans un jeu de complémentarité avec une logique graduelle, "logique des approximations et des chevauchements", comme la désignent A. J. Greimas et J. Fontanille[27], d'une expression très suggestive mais sans doute pas facile à manipuler pour l'analyse à cause de son imprécision. L'organisation globale du récit évangélique, qui échappe, on l'a vu très tôt, au schéma narratif canonique, gagnerait à soumettre ses turbulences à ces deux principes d'explication.

Les récits croiseraient donc deux visions du monde: un monde du continu et un monde du discontinu, des différences et de l'indifférencié.

a) Le sentir à l'état vif

Pour la convocation des grandeurs du niveau le plus profond, A. J. Greimas et J. Fontanille ont donné parmi d'autres l'exemple de l'*admiration* et de l'*étonnement*[28]. Ces passions suggèrent un sentir d'une intensité telle qu'il se manifeste directement dans le discours, prenant de vitesse ou neutralisant tout passage par des pôles différenciés. L'admiration pourrait être le signe d'une reconnaissance de la valeur en tant que telle, avant ou par-dessus son inscription dans des objets concrets du monde; elle correspondrait à une plongée du sujet vers la "valeur de la valeur", indifférente à l'objet. L'étonnement pourrait révéler une mise en tension du sujet telle qu'elle suspendrait pour lui tout clivage en opposition binaire, en euphorie/dysphorie même, et qui, sous une forme plus marquée encore par l'intensité et la durée que figurerait la *stupeur*, risquerait de le faire régresser jusqu'à un pur sentir figé, jusqu'à la limite du vivant.

Ces remarques évoquent d'emblée l'évangile de Marc qui multiplie les occurrences de la passion d'étonnement et d'admiration, manifestée par différents termes dont les nuances pourraient recouvrir des aspectualités différentes, et auxquels il

---

27 *Ibid.*, p. 39.

28 *Ibid.*, p. 23-24.

est clair qu'il faut ajouter la *crainte.* Que plus d'une scène se coupe sur un tel effet provoque: une visée du récit ne tiendrait-elle pas à ce réembrayage sur le sujet tensif, qui contribuerait à construire pour l'énonciataire non seulement un point de vue - une position de savoir - et un espace de reconnaissance - un lieu du croire - mais aussi un corps ému?

L'insistance du langage des corps pourrait s'interroger là. Ces corps meurtris qui agrippent la trame du récit, croisent les chemins, jonchent les places, trouent des maisons, habitent des tombes. Corps paralysés ou convulsés, sec, lépreux, brûlant, hémorragique, envahi par le démon ou abandonné par la vie, corps aux sens obstrués, au coeur de pierre. Et puis, pour les toucher et les éveiller, encore un corps: rompu pour rassembler, crucifié mais vivant. Le récit cherche son chemin, brise sa forme comme le dessin d'un seul corps raconté en chacun de ses morceaux.

Il vaudrait enfin la peine d'éprouver l'hypothèse de la priorité de la valeur elle-même sur l'objet qui la supporte, avec l'aspectualité qui précise sa signifiance - l'évangile en tant qu'il commence?, le Royaume en tant qu'il vient?, le savoir en tant que secret précieux? L'objet semble bien passer dans l'ombre pour laisser la scène aux modalités de sa communication et à la relation intersubjective qui se noue, ou encore aux surdéterminations qui l'habillent, l'excès ou l'insuffisance par exemple - la surabondance du repas, miettes ou restes, qui force un passage à la table des enfants ou trace une route sur la mer?, le manque de manquer qui empêche l'homme riche d'emprunter le chemin qu'il cherche? Tristesse de la bonne mesure? Courage du peu? Imagination du trop? Il faut veiller cependant à ne pas tout engouffrer dans la communication passionnelle.

b) Alternatives et intersections

A. J. Greimas et J. Fontanille ont mis en évidence encore deux lieux où des confrontations peuvent donner naissance à des manifestations passionnelles.

Entre les structures polémiques et les structures contractuelles, d'abord, deux formes narratives possibles pour l'acquisition des objets de valeurs. Bien des passions, disent-ils[29], apparaissent comme l'aménagement d'une zone contractuelle dans un univers polémique et inversement - à l'image de la vie, "entre paix sans péripétie et déchirement incontrôlable". La *colère* par exemple qui peut s'analyser comme l'irruption de la polémique au

29 *Ibid.*, p. 50.

sein d'un espace contractuel, fait penser au lépreux du récit de Marc (1,39-45). La réaction de Jésus à son interpellation pourrait, jusque dans l'hésitation de la tradition manuscrite entre colère (ὀργισθείς) et pitié (σπλαγχνισθείς, qui est bien un langage corporel, v.41), tracer un de ces lieux de "cohabitation indécise" entre affrontement et contrat. Plusieurs caractéristiques paradoxales du récit s'expliqueraient à travers cette tension:

- que Jésus ému (σπλαγχνισθείς, contrat) accède au désir du lépreux puis le rudoie (ἐμβριμησάμενος αὐτῷ, polémique); qu'il le chasse comme un démon (ἐκβάλλω, v.43 comme au v.39, polémique) tout en le renvoyant au contrat social (au prêtre et aux prescriptions de Moïse);
- l'ambivalence de la demande (si tu veux, tu peux...): admirable confiance qui émeut et permet la purification sur le mode du contrat mais tentation aussi, démoniaque, qui déclenche un conflit dont la radicalité est signalée par la colère;
- enfin, peut-être, la substitution - le lépreux réintégré proclamant (v.45), Jésus proclamateur (v.39) rejeté aux déserts (v.45) - sur la base d'un contrat rompu (l'ordre de silence transgressé) et d'une polémique retournée (Jésus est empêché d'entrer en ville mais on vient à lui de partout).

D'autres attitudes et comportements passionnels, reflétant des ambiguïtés et des dilemmes, se réduiraient moins à un terme complexe qu'ils ne s'expliqueraient par l'intersection de niveaux différents et l'interaction de leurs modalisations. La mort par exemple peut être sentie avec répulsion au niveau le plus profond mais recevoir, à un niveau modal postérieur où elle est pensée et inscrite dans une axiologie, une valeur euphorique. Ne faudrait-il pas travailler le rapport de Jésus à sa passion en envisageant ainsi une complexité de niveaux de modalisation?

On pourrait repenser au possédé de Gérasa (5,1-20) et à son comportement ambivalent à l'arrivée de Jésus, essayer de le comprendre plus finement par la convocation, lors de la mise en discours, d'unités de différents niveaux: attraction du niveau tensif, manifestée par le langage du corps qui voit, court, s'incline, et dont l'intensité est marquée par le terme temporel de l'immédiateté qui court-circuite tout passage par la réflexion et par une décision cognitive; mais aussi dysphorie exprimée dans sa parole, qui reflète le niveau des modalités où l'intervention de Jésus, dont il peut énoncer cognitivement et l'identité et le pouvoir, s'avère indésirable, nuisible (de son point de vue: "ne me tourmente pas").

Enfin, je dirais d'un mot que cette problématique, de façon

tout à fait inattendue, me donne un langage pour penser mon émotion à la lecture de l'évangile. La résistance farouche du texte à l'effort de rationalité analytique, l'émotion qui me "prend aux entrailles" au moment où je mets le plus d'intelligence à traquer son fonctionnement - un sentir soupçonné un instant de servir de masque à une paresse du penser - m'apparaît maintenant impliquée par son écriture même, impliquant sa lecture. Le parcours d'accès à la signification a retenu beaucoup ici de son niveau le plus profond, celui des tensions, des pulsations premières où se décide un style qui, à travers, et par-dedans et par-dessus une réflexion de sagesse fort maîtrisée, affleure à la surface en une poétique[30]. Quelque chose de passionnel qui laisse stupéfait.

30 A cette lumière, les "traces d'écritures" - "ni paraphrases, ni allégories, ni méditations. Plutôt des échos, des associations libérées par l'émotion qui se recueille en écriture", cf. page de couverture - par lesquelles D. STEIN donne le dernier mot à ses *Lectures psychanalytiques de la Bible*, Paris, Cerf, 1985, apparaissent comme le fruit d'une exégèse de la plus belle fidélité.

DEUXIEME PARTIE

Lectures de l'évangile de Marc

CHAPITRE I

Le même et l'autre: l'inconnu qui sommeille parmi nous

De l'unité narrative découpée entre deux traversées de la mer (5,1-20), qui a permis de voir surgir non seulement un vivant des tombeaux mais de sa bouche une proclamation dépassant la fuite et la peur, j'aimerais en venir à la séquence plus large qui l'insère (4,35-6,6).

La poétique de l'évangile pourrait ainsi se laisser saisir et mesurer à travers des rapports de parallélisme, aux nuances diverses, entre les fragments composés. Car la continuité narrative est certaine d'un bord à l'autre du grand récit: de la venue de Jésus au Jourdain où se prépare le chemin de celui qui proclame la proximité de Dieu - règne à la porte et temps accompli - jusqu'à la montée vers Jérusalem, sa mort violente hors la ville mais dans la vigne de Dieu où le Père a promis que ce fils frappé au visage deviendrait la pierre angulaire de son avenir. Mais avec les haltes bousculées, les projets contrariés, des incartades sur l'autre rive, l'incompréhension farouche, un tombeau vide, la parole qui ne passe pas la peur, la ligne continue le cède souvent aux reprises en contigu, à la répétition. Et même, comme l'a montré R. Jakobson[1] pour un message en prose où la fonction poétique est dominante, on peut penser qu'un rapport de similitude entre les unités narratives,

---

1 Cf. *supra* p. 70-73.

de valeur métonymique ou métaphorique, se superpose à leur contiguïté: le paradigme lui-même, en ses variantes, se projetterait sur le déroulement du syntagme.

La séquence des actes de pouvoir sur la mer en tempête et contre les tempêtes dans les corps (4,35-5,42) en offre une belle représentation. Le va-et-vient de la barque permet de relier les espaces narratifs mais surtout le jeu de complémentarité paradigmatique est signalé dès la surface du récit par l'inclusion singulière d'une scène dans l'autre, appuyée par des accroches exposées puisqu'une femme, après douze ans de perte de sang, devient une fille et qu'une fille de douze ans tirée de la mort comme d'un sommeil, accède à sa vie de femme. Que l'hémorragie de l'une se soit déclenchée quand l'autre est née, que le temps pris pour la rencontre de l'une implique un "trop tard" pour la guérison de l'autre, suggère une fine articulation, de parallélisme mais peut-être aussi d'inversion, et invite à travailler le subtil agencement des scènes et de leurs figures.

Car les deux visages féminins ainsi liés ne sont pas seuls à investir l'espace narratif. Groupés sous la même indication chronologique du soir qui tombe comme une limite sur une pleine journée d'enseignement en paraboles (4,35), quatre actes scandent l'affrontement de la mort et la capacité de la parole à tenir la mort en échec (4,35-41, la tempête apaisée; 5,1-20, la guérison du possédé de Gérasa; 5,21-24. 35-43, la guérison de la fille de Jaïros; 5,25-34, la guérison de la femme qui saigne).

Comme la femme perd son sang, un homme perd sa fille. Alors qu'elle est anonyme, noyée dans la foule qui masque son audace, il émerge de son titre et de son nom propre - un chef de la synagogue, nommé Jaïros -, sa venue le distingue, sa prosternation se remarque. Leur inscription dans l'espace juif les oppose tous deux au possédé païen de l'autre rive, bien que la lucidité du fou sur Jésus rapproche étonnamment les deux bords. Mais c'est surtout dans son impureté que cet habitant des tombeaux, au pays des porcs, colonisé lui-même par une légion de démons, rejoint la femme qui saigne non seulement douze fois par an mais en continu pendant douze ans; ni l'un ni l'autre n'ont un corps assez séparé pour éviter la souillure: l'invasion pour l'un, l'écoulement pour l'autre les marquent d'exclusion, les dénonce comme menace de contamination. Du coup le Gérasénien semble l'autre extrême du juif éminent: anonyme et impur comme la femme du peuple, étranger et païen comme une légion romaine conquérante, plus sauvage même qu'un troupeau de cochons dans sa régression en deçà de l'humain, que rien ne maîtrise.

Mais quelle que soit l'échelle des différences, chacun souffre en sa chair.

Ces quatre figures singulières, distribuées entre les sexes et les âges, et de l'un et l'autre côté de la mer (hommes et femmes, adultes et jeune fille, juifs et païen) entrent en tension aussi avec le groupe constitué des disciples, embarqués pour une traversée, éprouvés dans l'entre-deux. Leur "pas encore de foi" (4,40) contraste avec le "ta foi t'a sauvée" (5,34) que Jésus reconnaît à la femme après-coup, et qui s'offre alors au père dépossédé comme l'unique point d'attache pour suivre celui qui passe les seuils des résignations: "ne crains pas, seulement crois" (5,36).

La limite en effet est marquée partout, menaçante sur tous les fronts, temporel, spatial, actoriel - limite du jour par le soir, de la terre par la mer, de la vie humaine quand la fille de l'homme est à toute extrémité.

Voyons si le récit de la tempête, au seuil de la séquence, se donne à lire non seulement comme le premier moment du syntagme mais aussi comme l'une des variantes du paradigme à organiser[2]. Il démultiplie la force de l'obstacle à franchir, comme autant de seuils, car les disciples devront:

- traverser la mer
- traverser la tempête en mer
- traverser le sommeil du maître dans la tempête en mer
- traverser le questionnement sur leur foi et sur l'identité de Jésus

I - L'AUTRE, CET INCONNU (4,35-41)

La barque est la première figure, spatiale, du pouvoir traverser; à la différence du récit que Matthieu recomposera, chez Marc Jésus s'y trouve déjà avec ses disciples.

Pour Matthieu en effet, l'ordre (ἐκέλευσεν, 8,18) de Jésus de s'éloigner pour l'autre rive implique un embarquement qui signifie la suivance (3 fois ἀκολουθέω, 8,19. 22 et 23) ou mieux dit dans

---

2 Je fais le choix ici d'une trajectoire personnelle dans cette séquence narrative; mon approche a été nourrie par de nombreuses lectures de ces récits si commentés, mais n'entre pas en discussion ponctuelle avec elles. Je me fixe pour objectif de saisir le sujet métanarratif, hiérarchiquement supérieur aux personnages des épisodes mais construit par leur série, dans un jeu d'articulations syntaxiques et sémantiques.

l'autre sens, la suivance et son prix à payer - pas de lieu où poser sa tête, v.20, laisser les morts ensevelir leurs morts, fussent-ils le propre père d'un disciple, v.21 - se chargent du poids décisif d'un embarquer, d'un passer à un autre horizon, constitutif de ceux qui s'attacheront alors à ses pas comme ses disciples (ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, v.23). La traversée en dramatise l'actualisation: un parcours d'*obéissance* (il a ordonné), de *responsabilité* (il dort), d'*épreuve* (un grand séisme soulève la mer), d'*étonnement*, tout humain (d'où vient-il?: sa menace a soumis vents et mer, un grand calme est survenu).

Chez Marc, les disciples quittant la foule emmènent Jésus "comme il était dans le bateau", dit le texte en une expression assez curieuse (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, v.36) et parmi d'autres embarcations, qui peuvent marquer une transition entre le multiple et le singulier.

La *barque* (τὸ πλοῖον) a déjà une histoire dans la narration qui a transformé sa fonction; sémantiquement, elle a été recatégorisée. D'emblée elle est apparue dans le récit comme la barque abandonnée, avec filet, père et ouvriers, objet du passé, outil dans la ligne de l'héritage et le circuit du salaire (1,16-20). Les premiers disciples appelés, deux fois deux, l'ont laissée sans un mot pour suivre sans délai le chemin nouveau du Règne qui fait rupture et prend visage d'homme passant sur le rivage. La barque est devenue du coup disponible pour un nouvel usage, elle a été investie pour une journée de paraboles comme point d'émission, à distance, d'une parole que la foule compacte au bord de l'eau étoufferait en serrant de trop près son énonciateur (4,1-34). Elle assure le recul qui dessine spatialement les conditions de communication productive, celles mêmes que racontent les paraboles: pas d'immédiateté dans la réception de la parole[3]. Promise à la fécondité au grand jour (la graine minuscule deviendra l'arbre où nichent tous les oiseaux du ciel, 4,30-32), la parole en parabole réclame pour mûrir l'écart de ce "jeté à côté" (παρα - βολή), le temps, profond, du secret (assez de belle terre pour échapper aux oiseaux qui picorent à la surface, comme à la brûlure du soleil ou à l'invasion facile des épines, 4,3-9). Elle exige une démarche d'intériorité, une entrée dans le cercle du dedans où le Royaume s'approche comme un don mais demeure don d'un mystère (4,10-12).

---

3 Pour deux fines analyses dans ce sens, selon des méthodes et avec des langages différents, cf. J. DELORME, "Savoir, croire et communication parabolique", *Actes sémiotiques. Documents* IV. 38, 1982, p. 5-23, repris sous le titre "La communication parabolique. D'après Marc 4", *Sémiotique et Bible* 48, 1987, p. 1-16; cf. C. SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Genève, Labor & Fides, 1991, p. 43-57.

Le soir venu de cette même journée, la barque reste alors la possibilité même du passage, fragile coque où s'éprouve, à travers le pan d'obscurité, dans le goulet qui se resserre (foule quittée, autres barques évanouies du récit, contre vent et vagues) la pertinence lumineuse de la parole racontée:

> d'elle même la terre porte du fruit
> que le semeur dorme ou qu'il soit éveillé
> de nuit et de jour
> la semence pousse et croît,
> lui-même ne sait comment. (4,26-29)

Le conteur, semeur endormi sur le coussin du navigateur confie sa traversée à la vigilance de ses disciples[4].

C'est pour deux autres traversées, en prérogative sur quelques cabotages, que la barque s'imposera ensuite dans la trame narrative (6,45-52 et 8,13-21); ainsi trois fois les disciples seront-ils mis au défi de saisir la surabondance comme ce qui peut porter vers un au-delà, déplacer les finitudes, satiétés aussi bien que peurs de manquer. Après la parole en paraboles (chp.4), les pains multipliés (chp.6 et chp.8) laisseront des restes comme autant de miettes pour inspirer à tout homme un chemin d'accès au repas, comme autant de morceaux rompus dont le partage devait rassembler, symboliquement, en un unique corps, le troupeau dispersé des enfants de Dieu[5].

J'en viens à l'analyse de détail. Sans préjuger d'une histoire de réflexion et de rédaction, je voudrais opérer trois coupes synchroniques pour clarifier comme structure feuilletée la densité d'un récit si court, qui opère par départs de sens, questionnement, plus qu'il n'expose et n'explicite le jeu de ses figures. L'excès d'affects en particulier, qui émerge dans la narration une fois le calme retrouvé et qui relit l'événement dans ses incidences sur l'être profond des sujets (la lâcheté: τί δειλοί ἐστε; le manque de foi: οὔπω ἔχετε πίστιν; le saisissement de crainte, d'une grande crainte: ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, v.40-41) trouve-t-il sa résolution dans l'épisode lui-même? Le récit répond-il à la question qu'il pose: qu'est-ce que la foi? ou est-il l'expression narrative de la question elle-même?

---

4 Trois isotopies se connectent en un unique acteur par trois rôles thématiques très rapprochés dans le récit.

5 Deux fois, au premier comme au dernier repas, Jésus, citant l'Ecriture, lie le don de nourriture à son rôle de berger: voyant la foule comme des brebis sans berger, il est pris de compassion, les enseigne puis leur partage pains et poissons (6,34); "je frapperai le berger et les brebis seront dispersées", annonce-t-il, après avoir chanté les psaumes qui achèvent le dernier repas et en sortant pour sa passion vers le Mont des Oliviers (14,27).

1. La traversée de la tempête

Jésus fait traverser la mer à ses disciples (4,35), un trajet entre l'univers socio-religieux juif et l'inconnu païen, de l'autre côté d'une frontière culturelle. La traversée est d'abord historique mais elle est racontée sur fond à la fois mythique (la mer comme élément) et narratif (le trésor des traversées fondatrices du peuple de Dieu, constitutives de l'Ecriture, traversée de Jacob au Yabboq, Genèse 32, du peuple libéré de la servitude égyptienne à la mer des Joncs, Exode 13-14, du prophète Jonas...). La frontière spatiale est donc bien plus que géographique, elle est un seuil à passer qui développe aussitôt des résistances; une isotopie cosmologique l'exprime: survient une grande bourrasque de vent (λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου) qui soulève les flots (τὰ κύματα). La barque déjà prend l'eau (ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον, v.37).

Mais le maître, interpellé par ses disciples affolés de périr et tout autant déboussolés par son absence dans le sommeil, se réveille. De sa parole qui menace le vent et muselle définitivement la mer comme une gueule à réduire (σιώπα, πεφίμωσο: tais-toi, cesse à l'avenir de mordre, d'engloutir), il maîtrise le chaos.

Au survenir d'une grande tempête répond le survenir d'un grand calme, la correspondance entre ces deux bords de l'événement est appuyée par les assonances:

καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη (v.37)
καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη (v.39)

Au présent de la tempête (γίνεται) qui semble fouetter en même temps que les disciples le regard du lecteur, succède avec l'apaisement des forces cosmiques à l'aoriste (ἐγένετο) le recul devant la puissance divine, mais non sans secousse cette fois au coeur de l'homme, pris de crainte (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, v.41).

Le Dieu qui se révèle dans cette traversée évoque donc le Dieu créateur, le Dieu qui a la toute-puissance de gérer le chaos. Le miracle déclenche la crainte.

Le triple usage de l'adjectif μέγας (v.37.39.41, grande tempête, grand calme-plat, grande crainte) fait exagération populaire et peut évoquer, qualifiant une tempête et les réactions qu'elle déclenche, d'autres contes comme celui de Jonas (le même effet en une double série: grande ville, grande tempête, grand poisson; grande crainte, grand déplaisir, grande joie). Cette résonance de surface oriente bien sûr vers une correspondance plus profonde; elle tient moins aux rôles actantiels du héros qu'à la

figure thématique du passager endormi, à l'articulation de ce sommeil avec la plongée plus radicale des trois jours et trois nuits dans le gouffre de la mer, comme dans les entrailles de la terre, avant la remontée miraculeuse. L'écho qui semble pertinent soutient du coup en sous-main le lien de cette première traversée chez Marc avec celle de la croix.

Le topos de la toute-puissance divine qui sauve des eaux est universel en effet. Mais que fait-on quand on a convoqué le paradigme de ses expressions littéraires?[6] Le code de langage religieux classique sert ici un motif original en ce que ce réveil puissant est tissé dans la trame de l'évangile avec celui du troisième jour, mais déjà, bien avant, dans cette séquence même, avec celui de la jeune fille que Jésus relève de la mort.

2. La traversée du sommeil

Dans le cadre tracé par la tempête, ce sont en effet les figures du sommeil et du réveil qui font battre le coeur de la narration.

Elles ont la force symbolique de réinterpréter le geste souverain du Dieu créateur par les catégories de la mort et de la résurrection. Du coup c'est le Dieu crucifié qui apparaît ici.

Tout dit le stade terminal en effet dans ce récit mais comme une limite derrière laquelle peut poindre un nouvel horizon: le soir qui tombe, la mer à passer, la mort suggérée par la métaphore du sommeil qui en est un euphémisme mais qui, prise à la lettre, en devient le possible retournement puisque Jésus s'en relève, enfin la semonce au maître en une question rhétorique grosse d'un reproche, lui-même avouant une supplication: "tu ne te soucies pas que nous périssions?" (οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; v.38).

Ce cri élémentaire, "nous périssons", qui les confond tous, a tort de dénoncer un manque de souci mais a raison de jauger la tragédie: la mer est la mort, pour lui endormi comme pour eux submergés. A ce niveau de lecture, où l'écriture interprétative du texte transcende tout en la rapportant l'intention des disciples, son

---

6 Cf. par exemple, X. LEON-DUFOUR, *Etudes d'Evangile* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1965, p. 149-182. Il évoque les textes parfois versés au débat d'une analyse comparative avec des récits mythiques, doutant lui-même de cette dépendance littéraire (p. 154-155) et conclut, dans son esquisse d'une histoire de la tradition, que les textes vétéro-testamentaires de la maîtrise des eaux par Dieu ont pu contribuer à "former" le récit évangélique, dont la pointe christologique apparaît du coup comme tout à fait spécifique (p. 174-177).

sommeil n'est pas inconscience de la mort, il est au contraire figure même de cette mort. Le souci de Jésus semble aller jusqu'à ce partage d'une même destinée mortelle mais dont il se relève pour que les siens ne s'y perdent justement pas (si on peut entendre dans ἀπολλύμεθα, nous sommes perdus, le double sens de nous mourons/nous allons à la perdition). L'expression de la détresse est d'ailleurs si fondamentale qu'elle peut élargir le point de l'événement raconté aux temps de sa lecture et prendre en charge toute situation sans autre issue visible que la mort, où le fait même de raconter la tempête apaisée ouvrira alors une brèche à l'espoir, à la force d'un redressement.

Si Jésus parle la puissante parole du Dieu créateur, il est venu dans l'histoire, il n'a cessé tout le jour de la mettre en paraboles, d'une barque de pêcheurs, malgré vents et marées d'incompréhension, et le soir venu, s'est fait et laissé emmener par les siens vers l'autre rivage. "Comme il était dans la barque", parmi d'autres barques: sans fermer du dehors, d'une main de juge céleste, la porte étanche de l'arche pour qu'unique à survivre au déluge qui submerge la terre, elle flotte à la surface des eaux (Gn 6-8). Au contraire, à ciel ouvert, il a confié sa vie à la traversée des hommes, ici moins Dieu passeur que Dieu passant.

Humble et doux fils de l'homme qui n'a pas de lieu où poser sa tête, dira Matthieu, mais qui, selon la précision de Marc, la pose, extrême inadéquation, sur le coussin d'un timonier, dans la dure traversée nocturne d'une mer démontée. Le calme de son sommeil panique les disciples autant que la rafale de vent.

Finalement il se réveille mais sa parole d'autorité sur la mer et la mort ne déclenche pas la foi, elle ne produit que la crainte. Or ici, pas plus qu'à Gérasa, la crainte n'est le dernier mot du texte. Mais si, du côté païen, elle débouche sur la naissance de la proclamation, ici en pleine mer, elle reste figée sur une question des disciples: "qui donc est celui-ci que même le vent et la mer lui obéissent?" (v.41).

3. La traversée du questionnement

Le récit de gestion du chaos relu comme le passage du créateur par la mort est traversé d'un troisième niveau de signification: un questionnement critique.

Deux questions en effet soulèvent le récit plus loin que la

péripétie résolue et bousculent le lecteur qui, lui non plus, n'a pas la réponse facile, sauf à s'abriter derrière une ironie à l'égard de l'incompréhension des disciples (4,40). Une double question de Jésus aux disciples. Une question entre eux sur lui (4,41).

Lue sous cet angle, la narration mène jusqu'à l'inconnu, devant l'Inconnu. La connaissance de la vie qu'il donne, celle précisément qu'on lui réclame, est dépassée par la surabondance de cette vie même: les repères en sont suspendus, l'imagination prise en défaut, un état passionnel en deçà de toute verbalisation possible s'exprime par une grande crainte. L'autorité de sa réponse suscite la question même: qui est-il?

Mais si les disciples sont laissés sur cette interrogation, c'est que Jésus d'abord les a questionnés, secoués. L'inconnu qui s'offre à un regard naissant, lavé par la tempête, n'est pas seulement celui qui a fait taire le tapage des éléments, il est aussi celui qui évalue et traduit par lâcheté le comportement de ceux qui l'ont réveillé - qui l'ont fait ressusciter! (καὶ ἐγείρουσιν αὐτόν, v.38, καὶ διεγερθείς, v.39).

Ici le récit, comme la question de Jésus qu'il met en scène, se fait critique: non seulement avoir douté de son souci pour eux mais avoir eu besoin de le réveiller se mesure comme un "pas encore de foi". Ce qu'aurait pu être la démarche de foi, il ne l'explicite pas, il ne le suggère qu'en creux, et ce sera la double scène de la femme-fille qui en proposera des gestes.

La foi est donc autre chose que mettre Jésus en demeure de jouer le grand jeu du Dieu qui gère le chaos. Son sommeil quand la barque est ballottée, déjà pleine, n'oppose-t-il pas en effet au grand calme après la tempête un calme possible *dans* la tempête? L'apaisement qui correspond au sien ne peut être alors qu'un autre regard sur son sommeil dans la tempête. Ce regard que le centurion portera non sur la tombe ouverte du troisième jour mais sur la mort obscure de l'abandonné de Dieu (15,39).

Reconnue ainsi, son absence dans le sommeil, dans la mort, devrait fonder pour eux un pouvoir vivre, et les décider à risquer le passage. L'ampleur du mouvement ancré là se donne à penser par cercles concentriques; avec lui auprès d'eux, emmené dans la barque comme il est, même absent: pouvoir ramer, pouvoir traverser, pouvoir eux-mêmes lutter contre la tempête, pouvoir peut-être apaiser la tempête, pouvoir en fin de compte mourir dans la tempête...

4. Ouverture vers l'aval: Les trois traversées et le grand passage

Ce micro-récit permet donc de mesurer l'effort interprétatif du narrateur qui emprunte l'image des traversées fondatrices au trésor vétéro-testamentaire et les réinterprète à travers l'événement Jésus. Celui-ci semble moins répondre aux questions que se posent disciples et croyants que prendre en charge le questionnement, inviter à assumer la question elle-même, quitte à affronter la crainte, à traverser l'angoisse que génère cette quête du sens.

Mais pour reconnaître ce qu'il en est du sommeil de Jésus et vivre traversé de cette foi, un seul passage ne suffit pas. Pour deux autres épreuves, les disciples devront reprendre la mer[7] .

A la deuxième traversée (6,45-52), Jésus est absent de la barque, en retrait sur la montagne, soutenant à distance de sa prière l'élan contrarié des siens dans un voyage vers l'autre rive où il les a contraints de le précéder. Finalement, au dernier quart de la nuit, les voyant tourmentés, il les rejoint pour les dépasser, foulant de ses pieds les vagues de la mer mais affolant ses disciples de sa présence miraculeuse.

Une troisième fois (8,11-21), alors qu'il tourne les talons aux Pharisiens qui réclament un signe divin et qu'il met en garde contre leur levain, Jésus part pour l'autre rive. C'est après le second partage des pains, multipliés à la seule grâce de Dieu, sans levain. Mais les disciples qui n'ont qu'un seul pain dans la barque, se fixent sur leur angoisse de manquer, comme s'ils étaient amnésiques, comme s'ils n'avaient rien vu, rien entendu, rien ressenti.

Or la série de trois passages semble jouer par avance, symboliquement, l'épreuve du grand passage. Par les traversées aspectualisées, les trois modalités de la présence du Christ à l'Eglise sont déjà distribuées dans la trame narrative: mort, ressuscité, donné dans la fraction du pain. Le récit le suggère par des figures qui touchent à la fois Jésus et ses disciples, en résonance:

- à la première traversée, ils périssent et lui dort;
- à la deuxième traversée, ils le précèdent sur l'autre rive et lui marche sur la mer et va les dépasser;

---

7 Pour la série des traversées, une discussion des hypothèses sur leur fonction dans la construction narrative de Marc et leur incidence sur l'implication du lecteur, cf. C. FOCANT, "Les doublets dans la section des pains. Mc 6,6b-8,26", in: F. Van SEGBROECK *et alii* éd., *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (BEThL 100/B), Leuven, University Press, 1992, p. 1039-1063 (surtout p. 1053ss).

- à la troisième traversée, ils n'ont qu'un unique pain dans la barque pour se nourrir, comme il a nourri la multitude sans autre levain que la fraction du pain, qui est la fracture de sa vie.

Ainsi sur le trajet de la lecture qu'il organise, avant de creuser le vide de la croix, le récit met en place des balises pour la reconnaissance. Elles ne prendront pas la forme d'apparitions en gloire, *post mortem.* Elles gardent la fragilité de signaux en deçà, qui s'actualisent dans une seconde lecture en éclairant les traversées des humains que Jésus appelle à sa suite d'un reflet métaphorique qui anticipe sa passion. La linéarité de la compréhension ainsi cassée, l'éclairage fonctionne d'ailleurs dans les deux sens: la passion gagne avec le récit de la tempête apaisée un horizon de sens qui précède et dépasse le drame; celui-ci pourra alors être raconté presque à nu. La tempête apaisée se charge de l'ampleur métaphorique d'un récit de passion qui construit le parcours des disciples à l'imitation de leur maître. Mais si un parallélisme entre les scènes s'esquisse, plus fort pour le sens que la succession narrative, l'adéquation n'est pas parfaite, les images s'appellent mais ne se recouvrent pas, le contre-temps des mesures surtout s'impose et contribue à la dominante de l'évangile qui n'est jamais une logique de satisfaction mais plutôt un style heurté d'excès et d'insuffisances.

On peut encore se demander si la série des trois traversées de la mer qui marque un échec à répétition des disciples, ne modèle pas une compétence pour le lecteur, appuyée par la transposition possible grâce à la dimension métaphorique des figures:

- pouvoir l'emmener endormi, comme à la passion ne pas l'abandonner parce qu'il meurt;
- pouvoir le précéder sur l'autre rive, comme à la résurrection il précède les siens en Galilée;
- pouvoir vivre de l'unique pain emporté, miettes eucharistiques des repas de son vivant.

Mais si la conduite du récit façonne une compétence pour le lecteur, où la met-il à l'épreuve, où le lecteur affronte-t-il son propre drame? Car construit par les figures du récit en leur sémantisme profond, le lecteur n'est pas seulement projeté au bout du parcours de l'évangile, pour, en une postface heureuse, répondre de sa foi en sa vie aux questions du récit; plus en retrait, plus tenu par la dramatique du texte, on peut l'envisager traversé lui aussi par le questionnement, perturbé par sa propre tempête à assumer.

Sa tempête à lui, Jésus l'affrontera au niveau du vouloir à Gethsémané, et du pouvoir à Golgotha. Dans la prière qui dure la nuit et qui endure l'abandon de ses trois plus proches, endormis, il s'en

remet à la volonté du Père. Dans les ténèbres qui seules remplissent le récit des trois heures du plein midi jusqu'à ce qu'il expire, il crie son abandon à son Dieu - Eli, Eli, selon le psaume 22 - qu'il n'appelle même plus Père et en qui les témoins, crucifiant l'Ecriture elle-même par leur audition dérisoire, entendent un dernier recours au prophète Elie capable de tout rétablir. Renonçant à tout pouvoir, Jésus s'enfonce dans une traversée tendue entre la grève du rejet, avec les tentations de se sauver lui-même, et l'horizon de la reconnaissance de Dieu, qui met trois jours à apparaître.

Du coup, ce gouffre du silence de Dieu, raconte-t-il aussi la traversée du Père?

II - L'AUTRE QUI SORT DES TOMBEAUX (5,1-10)

Questionnés par cette traversée, les disciples restent sans voix dans l'écart qui s'est creusé entre ce qu'ils croyaient connaître de leur maître et la révélation même de sa maîtrise. L'autorité de Jésus, dans le monde et sur le monde, les oblige à une seconde traversée, de type cognitif cette fois: une épreuve de reconnaissance. Le décalé des attitudes adoptées et attendues par Jésus, au regard de la réalité telle qu'elle s'affiche grossièrement, les secoue: - la paix dans la tempête

- le recours à sa puissance évalué comme faiblesse
- sa parole qui s'impose même au vent et à la mer, mais les laisse, dépourvus, chercher par eux-mêmes une réponse à la question de leur foi - quand l'auront-ils enfin? -, de leur confession de foi - qui est-il?

Le récit les quitte sur ces remous tandis que sur l'autre rive où Jésus, seul, accoste, un autre, étrange étranger, occupe le devant de la scène. Son trajet, des tombeaux dont il sort à la proclamation qu'il porte en avant, déjà lu dans le détail des rôles actantiels et thématiques qu'assume le devenir du personnage[8] , peut se résumer ici dans ce qui en fait du coup comme un modèle réduit de la

8 Cf. *supra*, p. 21-40.

séquence tout entière, une figure du sujet métanarratif que construit la série des acteurs:

a) *l'ouverture à l'inconnu*: Jésus impose silence aux voix persuadées de savoir qui il est; il expulse comme démoniaque la force qui utilise la confession de foi pour se sauvegarder et se multiplier. Il rabat la prétention, fait lever la question. Le sujet est ébranlé.

b) *l'accès à soi*: il se raconte comme l'ultime chance saisie d'une percée hors des cercles infernaux de la mutilation du corps et du rejet de la personne, puis comme la réconciliation offerte dans le face à face où s'échange une parole, où se restaure une identité propre:

- un corps aux limites humaines, sans invasion sauvage ni perte intime
- une santé mentale
- un désir de relation dans la communication.

Le sujet trouve alors sa juste pointure.

c) *la traversée: "soi-même comme un autre".* J'ose emprunter ici l'expression, une des plus fortes pour moi, de P. Ricoeur[9]. Elle a cette profondeur de la réflexion et de la méditation sur le sujet humain qui permet de le saisir dans sa vocation même, telle que l'évangile la raconte. Un soi-même, éveillé à l'authenticité de son être (*ipse*), délivré des servitudes de la répétition (*idem*) par l'appel et la rencontre de l'altérité sur son chemin d'existence (comme, *wie* et *als*, un autre). L'expérience de l'autre peut prendre la dimension de la verticalité ou de l'horizontalité: - l'Autre dans son expression absolue, voix divine qui revendique l'origine et l'ultime, parole d'amour créatrice de qualité inaltérable, en deçà de toute naissance et au-delà de toute mort; - l'autre, le prochain, dans les noeuds inextricables des relations qui tissent une vie d'homme, au visage de la ressemblance et de la différence qui renvoient à soi tout en déplaçant de soi.

L'expression "soi-même comme un autre" évoque l'identité en travail et la Bible offre pour représentation primordiale à cette aventure-lutte l'image de la traversée. Un soi-même différent, de l'autre côté de la traversée de la lecture que le livre fait faire à son lecteur à l'instar des traversées qu'il lui raconte. Je devrais dire sans doute "toi-même comme un autre", pour signifier le "je"

9 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Seuil, Paris, 1990. S'appuyant sur les suggestions de la grammaire, mais menant une discussion sous la conduite du questionnement philosophique, P. Ricoeur travaille la notion d'identité-*ipse* en tant qu'elle met en jeu une dialectique du *soi* et de l'*autre que soi*. Le titre de son ouvrage désigne une altérité (*comme un autre*) telle qu'elle puisse être constitutive de l'identité elle-même, prenant le sens fort non seulement d'une comparaison mais d'une implication.

qui appelle, l'identité reçue dans sa qualité de réponse à une vocation première; je garde l'expression de P. Ricoeur, pour le bonheur de la dette.

La suivance de Jésus sur les chemins de terre et de mer, en Galilée, puis pour la rude montée à Jérusalem, est la forme racontée de la réponse que l'évangile propose à cette vocation. Le parcours à l'imitation de Jésus traverse la mer et la mort, limites de la terre habitée et d'une vie humaine. Mais devenir soi-même comme lui, l'Autre, passe aussi par une certaine identification aux épreuves des hommes rencontrés au fil de la lecture, ces autres si différents et pourtant si proches, dont les images s'entrechoquent au point qu'aucune ne tient dans la durée et la stabilité qu'imposerait un miroir.

L'expression "soi-même comme un autre" a cristallisé pour moi les modalités de la vocation, à la fois, paradoxalement, exigence radicale - "vends tout et suis-moi" - et grâce pure - "aux hommes c'est impossible mais pas à Dieu" (10,17-31): un impérieux appel qui désarçonne par exemple l'homme riche, celui qui n'a précisément pas de jeunesse tant qu'il est retenu dans les filets de ses richesses pratiques et morales, de sa tristesse de perdre emprise sur les images du moi. A contre-temps, unique parmi la multitude pour laquelle le fils de l'homme donne sa vie en rançon, se lève alors Bartimée (10,46-52). D'un bond, l'aveugle se dénude de son manteau quand ses yeux neufs s'ouvrent sur le chemin à suivre; son profil contraste alors du même coup avec celui des fils de Zébédée, contre lesquels tous les autres s'indignent quand ils réclament pour privilège une gloire imaginaire. A la droite et à la gauche de Jésus, le récit fera siéger seuls les deux larrons, crucifiés avec lui (15,27); c'est la coupe à boire dans l'abandon, et non la gloire dans le règne, qui marquera l'heure de l'épreuve de vérité.

Ici, dépossédé du démon de l'invasion du moi, l'homme de Gérasa porte en son histoire rencontrée la trace du don de la vie qui peut à nouveau commencer, de l'autre côté du combat singulier. Délivré même des scénarios montés dans la ruse pour survivre, un "je" pointe, qui peut saisir sa chance, courir vers son risque, oser l'initiative: ni monter dans le même bateau que son sauveur, ni confiner son récit entre les quatre coins de son chez-soi retrouvé mais partir de ville en ville proclamer ce que la seigneurie de Dieu, en l'homme Jésus, a fait de lui: "comme un autre".

Le récit semble esquisser ici à l'horizon la silhouette de cette autre figure d'eux-mêmes que les disciples pourraient revêtir une fois la traversée réussie. Figure offerte à la vocation du lecteur?

L'isotopie du vêtement qui court tout l'évangile, le soutient de façon serrée en ses occurrences fortes que l'on peut convoquer ainsi: quand la tunique toute d'une pièce du grand-prêtre est déchirée par la parole de blasphème au procès (14,63), quand le rideau du Temple se déchire de haut en bas à la croix parce que Dieu n'est pas ailleurs que dans ce mort-là (15,38, comme les cieux se sont déchirés au baptême parce que Dieu n'était pas ailleurs que dans ce fils incarné, 1,10), c'est un drapé sans rapiéçage, tout neuf (selon la métaphore de 2,21) que revêt l'homme nu. Il est figuré par le vêtement blanc qui enveloppe le jeune homme assis dans la tombe (16,5) après qu'un autre jeune homme, celui qui suivait Jésus au moment de l'arrestation, eut lâché le seul tissu qui l'enveloppait (14,52), par écho avec le drap dans lequel le cadavre de Jésus est enroulé (15,46), un linceul.

III - L'ACCES A SOI

1. Introduction: le thaumaturge étonné (6,1-6)

La séquence où les deux figures féminines permettent au récit de traquer la mort au lieu même du passage à la fécondité (5,21-43), s'inscrit, avec sa structure à imbrication originale, entre la rive de l'étrange et l'univers du familier.

A Gérasa, l'incernable maîtrise du sauvage a provoqué le rejet de Jésus hors du pays mais, accueillie par l'homme en son corps et proclamée par sa parole comme compassion du Seigneur, la guérison prend éclat de miracle et éveille l'étonnement. L'autre, le païen, a salué dans l'acte de Jésus l'altérité de Dieu.

Dans sa propre patrie, au contraire (6,1-6), alors même que frappe son enseignement, que sa sagesse et ses miracles posent la question de l'origine d'une telle qualité de don, le récit vient achopper sur l'impuissance de Jésus. Comme en un récit de miracle à l'envers, c'est lui qui finit par s'étonner (ἐθαύμαζεν, v.6) et qui s'étonne du vide de leur foi (ἀπίστια). Comme si, au berceau

familial, le voisinage ne pouvait ramener tant d'actes créateurs qu'aux mains bien connues du petit artisan du bois (τέκτων, v.3). Si la percussion de sa parole ne fait pas lever le regard sur l'autorité qui l'investit comme sujet - ce fils du Dieu Très-haut que le possédé de Gérasa a déjà nommé mais dans l'ambiguïté d'un savoir qui voulait faire main basse sur l'identité, posséder la vérité -, il devient lui-même objet de scandale, butoir que le pied percute et qui fait chuter. Ni en son lieu (la synagogue), ni en son temps (le sabbat), la tradition religieuse, jalouse du don de Dieu, ne semble assez ouverte à la louange pour honorer l'un des siens comme prophète[10].

Le ciel bas, plombé sous les références immédiates, ne se déchire pas, ne laisse pas entendre la voix de Dieu. Dans l'évocation de la famille de sang à laquelle on le rapporte, le récit a d'ailleurs (avec humeur?, humour?) sauté la place du père; il a inscrit le fils de Marie lui-même dans le rôle du charpentier - sans d'ailleurs que toute la tradition manuscrite soit allée jusqu'à cette rature significative[11] - et il a compensé le gommage par un surplus de fratrie: ses frères, nommés, *et ses soeurs*. Quand l'identité se mesure à "ses soeurs ne sont-elles pas parmi nous?", quand l'approche réduit ainsi l'autre au même, l'absence du père humain n'ouvre pas l'horizon du questionnement vers la paternité de Dieu, vers l'altérité qui, sous le signe de la colombe comme au baptême, pourrait répondre de l'Esprit qui l'anime. Du coup les guérisons qui naissent de l'imposition de ses mains n'accèdent pas au vivant statut de miracle (v.5).

Ainsi paralysé chez les siens, Jésus porte son enseignement dans les villages de la périphérie mais surtout commence à envoyer ceux qui prendront le relais, les Douze. Le contraste entre les deux familles, de sang (6,1-6) et d'élection (6,7-13) renvoie à l'autre passage où elles se trouvent aussi juxtaposées et en inversion, à l'autre bord du double volet des paraboles et des miracles (chp.4-5): les Douze, choisis, appelés pour être avec Jésus et envoyés par lui (3,13-19), la famille (3,20-35) qui se tient hors du cercle de sa parole et envoie l'appeler pour s'emparer de lui, parce que la

---

10 Je dois cette attention à la jalousie comme refus que la vie se donne et qui, par là, barre l'accès à la louange à D. VASSE, "La jalousie", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 1989/3, p. 3-15.

11 J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1), Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1978, p. 231, relève trois variantes à prendre en considération: - le charpentier, le fils de Marie (attestée par tous les onciaux et de nombreux manuscrits minuscules), - le fils du charpentier (attestée par le papyrus 45, la famille 13 des minuscules, surtout), - le fils du charpentier et de Marie (it arm Orig 33 69). Il considère la première, comme originale; elle est la plus choquante, la nomination selon la mère étant tout à fait inhabituelle.

parenté dit: il est hors de sens, parce que les scribes de Jérusalem disent: c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons.

La question est bien celle du souffle qui inspire: esprit saint ou esprit impur? Jésus a très tôt (3,28-29) dénoncé avec une sévérité sans pareille le blasphème contre l'Esprit. N'est-ce pas la négation même de ce qui l'origine? Cela ne pardonne pas, c'est le refus du don de la vie. De cette limite indiscutable qu'ainsi il a posée à la mort et à la tentation, Jésus peut alors envoyer les Douze investis de sa propre autorité sur les esprits impurs (6,7 mais déjà 3,15 au virtuel). Leur prédication évoque celle du Baptiste avant Jésus, qui, le relais ainsi doublement assuré, revient d'ailleurs en ce lieu du récit pour son arrestation et sa mort à la cour d'Hérode; ils proclament un appel à la conversion (6,12 comme 1,4 et 1,15). Leurs gestes, sur le modèle de leur maître, est d'expulser les démons et de guérir les malades, avec une curieuse précision du récit: par onction d'huile (v.13).

Cette mention de l'huile est juxtaposée dans le récit à l'entrée en scène du roi Hérode, et pourrait s'offrir du coup à la lecture comme un indice de plus de la révolution des valeurs que déclenche le mouvement de Jésus, si l'on reprend le regard et les termes de G. Theissen dans son approche sociologique, attentive au culturel, à l'économique, au politique[12]. Non seulement, dans cette séquence, la sagesse - celle des grands dont Salomon est la figure exemplaire - passe aux petits, ici à l'artisan charpentier, ce que ses proches ne peuvent concevoir, mais encore l'huile, qui fait penser à l'onction des rois, est conférée aux sujets les plus faibles, les malades, pour leur guérison; entre les deux, comme G. Theissen l'a étudié pour Matthieu et Luc, l'envoi des missionnaires itinérants (6,8-11) laisse espérer nourriture et vêtement, non du calcul prévisionnel ni même de l'aumône mais du miracle même de Dieu qui habille les lis des champs mieux que Salomon dans toute sa gloire. Selon ce même mouvement de renversement qui offre la royauté de Dieu aux marginaux et conteste du coup sa gestion aux lieux traditionnels du pouvoir, Jaïros, un chef de la synagogue, que sa fonction dans la maison de la Loi n'empêche pas de perdre sa fille sous son propre toit, déplace sa supplication aux pieds du prophète des marges et des rivages et se voit invité à croire sur le modèle de foi d'une femme impure.

Rejeté à Gérasa qui craint l'inconnu de sa puissance, méconnu dans sa propre patrie, sa parenté et jusqu'à sa maison qui tout en

---

12 G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif* (Le Monde de la Bible 33), Genève, Labor & Fides, 1996. Cf. en particulier, "Radicalisme itinérant" (*ZThK* 70, 1973, p. 245-271), p. 17-46 et "Le mouvement de Jésus, une révolution charismatique des valeurs" (*NTS* 35, 1989, p. 343-360), p. 71-90.

l'incorporant - un parmi les frères - n'anticipent pas moins, sous cette forme réductrice, l'exclusion dont il mourra, Jésus ne renonce pas pour autant aux gestes qui sauvent. Un chemin de rencontres se dessine et s'inclut entre ces deux bords de l'horizon large, à l'étranger, et du repli étroit, dans le noyau familial, écart repris en bordure interne du fragment de texte par le rivage où la foule se presse et l'intimité d'une chambre où meurt une jeune fille; la détresse de deux femmes en ponctue le tracé.

2. L'initiative

A) La perte: le soi altéré (5,21-26)

a) Le père (5,21-24)

La venue de Jaïros aux pieds de Jésus s'inscrit dans un double espace, à la fois géographique - mais où la géographie de la carte est aussitôt dépassée par la symbolique qu'elle soutient - et actorialisé, par la topographie mobile que représente la foule. La traversée de Jésus en barque est soulignée par la répétition du "de l'autre côté" (διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ... εἰς τὸ πέραν, v.21). Du point de vue de la référence externe, Jésus retourne ainsi sur sa rive de départ, en territoire juif, familier, mais du point de vue de l'expression poétique du récit, créatrice de sens, il est à nouveau au-delà. Ce πάλιν εἰς τὸ πέραν peut s'entendre au sens fort, comme la première note qui donne le ton à une histoire qui va se déployer alors sous la forme d'une nouvelle traversée de la frontière, d'une nouvelle brèche à ouvrir dans les impasses de la vie pour percer au-delà. Jésus se tient prêt en son lieu qui est la lisière, le bord de la mer (ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν); le récit le pose comme en attente, comme en exergue au rassemblement de la foule dont les mouvements encerclent tout ce fragment de récit.

La double mention de la foule nombreuse (ὄχλος πολύς, v.21 et 24), à la fois fidèle et gênante, dessine en effet un espace remuant et compact, orienté vers Jésus et à sa suite dans un déplacement qui indique un désir (συνήχθη ἐπ' αὐτόν, v.21, ἠκολούθει αὐτῷ, v.24) mais en un attroupement (συνήχθη, συνέθλιβον) qui n'est pas sans menace et qui finit effectivement par le compresser dans la suivance même (ἐπ' αὐτόν, συνέθλιβον) lorsque sans un mot il se met à bouger pour partir avec Jaïros.

Tout l'espace intérieur est occupé par le mouvement du corps et la parole d'un père meurtri[13].

Un chef de la synagogue, dont la fille est à l'extrême limite de la vie, vient de ce centre de la piété juive porter son drame aux pieds d'un homme qui se tient sur le rivage. Dans une proximité suppliante (πρὸς τοὺς πόδας, παρακαλεῖ), le chef tombe devant Jésus et adresse à son écoute une parole directe que le narrateur introduit comme un appel intense. Il perd son sang en cette enfant devenue toute petite au seuil de la mort. L'énoncé de la détresse est sobre, sans détour; sous son regard et dans son lien d'amour en souffrance, la vie qu'il a donnée, à peine commençante, sa petite fille (τὸ θυγάτριόν μου), touche à sa fin (ἐσχάτως ἔχει).

Mais entre lui et cette rive dernière, sa prière veut assurer un autre horizon. Il affirme, dictant avec une précision où l'on peut retrouver le chef, le geste et ses conséquences qu'il implore de Jésus; son langage cependant n'a pas la prétention de l'impératif, le double que (ἵνα qui balbutie), comme deux sanglots de désir dans la peine, engouffre tout un espoir dans le délai.

Dans cette requête si précise du père, le texte a introduit d'emblée le verbe du salut (ἵνα σωθῇ) qu'il reprendra deux autres fois pour encadrer la démarche de la femme qui perd son sang, dans un monologue intérieur d'abord, où elle décide son initiative, puis dans la lecture finale où Jésus reçoit et reprend tout le parcours comme un acte de foi (σωθήσομαι, v.28, au passif et au futur; σέσωκεν, v.34, à l'actif et au parfait). Le texte semble donc épouser la demande du père tout en la dépassant par son attache aux autres occurrences qui ensemble esquissent un motif dans sa texture.

Sauver n'est alors pas seulement le programme que le père attend de Jésus mais, plus largement, son sens s'ouvre à la signification que la mise en scène du récit et ses investissements sémantiques en ses figures singulières lui composeront. Du coup, passant par un acte de salut, la vie désirée et espérée par ce père prendra dans le texte une profondeur inespérée - celle justement qui sera confiée au secret, dont l'altérité ne doit pas se résorber

---

13 Ma lecture de ce double récit le doit pour beaucoup à celle de J. DELORME, *Au risque de la parole* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1991, p. 57-98 ("Du dire vrai au silence"), version vulgarisée de sa recherche sémiotique intitulée "Mise en discours et structure narrative ou la dynamique du récit", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam, Benjamins, 1985, vol. II, p. 709-717.

dans la connaissance (μηδεὶς γνοῖ τοῦτο, v.43)[14]. Par les énoncés où la langue évangélique nous apprend à entendre un surplus de sens, celui qui excède en résonance le tableau campé, la vie de la petite fille passera par un salut qui mène au-delà du connaissable.

b) Une femme (5,25-26)

Après le membre éminent de la synagogue devenu devant Jésus un père à genoux, la foule est aussi le lieu où peut approcher une femme. Ce qui lui manque, c'est précisément de pouvoir devenir mère; pour elle, pas d'accès par devant, elle se faufile par derrière. La foule où elle masque son drame la protège.

Sa perte à elle, le texte l'évoque comme une saignée, au sens propre et au figuré; tout son être est pris dans un écoulement de sang (οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος, v.25), son corps n'a plus de limites, le temps - une totalité et un seuil, douze ans, le temps qu'il faut à une fille pour accéder à sa fécondité de femme - est déréglé, sans césure, sans rythme. Son argent, ses revenus, tout ce qu'elle a mis de côté comme ressources (τὰ παρ' αὐτῆς πάντα) a été dépensé sans retour.

Le sang, le temps, l'argent se sont donc écoulés. Une femme, γυνή, tout entière décrite entre un οὖσα et un ἐλθοῦσα, ce qu'elle est et où elle va, comme en chute libre vers la noyade. Pas d'aide, rien d'utile, ça empire. Même le soulagement qu'elle pouvait se payer de professionnels de la santé s'est inversé en accablement: beaucoup de médecins n'ont amené que beaucoup de souffrances.

La culture juive redoute comme abominable, range comme impur, ce qui ne tient pas dans un corps fini, dans un temps différencié. La femme n'est que souillure quotidienne, menace de profanation du sacré, existence détraquée déjà morte relationnellement, socialement. Sa vie fuit, elle est à fuir![15] Le terme de fléau (μάστιξ, v.29 et 34) auquel le texte recourt plus loin pour nommer ce dont elle se sait d'un coup libérée met en image la souffrance corporelle et morale, comme une flagellation, une passion sans fin ni finalité où le sang, non versé pour la multitude, est perdu pour rien.

Mais il lui reste un sens. Elle sait écouter. Sur un bruit qu'elle saisit au sujet de Jésus, elle décide de bouger, elle ira jusqu'à le

---

14 Quelques pages d'E. LEVINAS, saisies au vol, m'ont offert un espace de résonance. Sous le titre de "L'Eros", altérité, futur, féminin, caresse suggèrent un mode d'être qui consiste à se dérober à toute connaissance, à toute possession, à se retirer ailleurs; autrui y est respecté comme l'événement de l'altérité, mystère défini non par la lumière mais par la pudeur. *Le temps et l'autre* (Quadrige), Paris, PUF, 1979, p. 77-84.

15 Pour une approche anthropologique de la souillure, cf. M. DOUGLAS, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou* (*Purity and Danger*, 1967), (Textes à l'appui), Paris, La Découverte, 1992 (Maspéro, 1971).

toucher. Seul son courage ne s'est pas liquéfié. Par une oreille, son corps épuisé commence à prendre visage. Quelque chose de l'ordre du récit se met à tenir en elle.

B) La fiction anticipatrice: le soi-même (5,27-28)

L'ouï-dire qui mobilise la femme perce (ἀκούσασα) au milieu d'une unique phrase qui contient et le passé dégradant où la perte s'aggrave et le sursaut de la démarche - un espoir fou, courage dans le découragement? - quand elle n'a plus rien à perdre.

Jésus entre dans le récit par la mention d'un récit qu'on rapporte sur lui, sans autre qualification que son nom propre qui en fait un homme. Comme pour le possédé de Gérasa, une attente d'altérité s'ouvre sur le fond des échecs à répétition; la société qui a ses moyens connus, ses compétences professionnelles de coercition de la folie et de résorption de la maladie, s'avère ici impuissante. Cas limite.

Jaïros a vu Jésus et tombe à ses pieds, la femme a entendu parler de Jésus et se risque par derrière. L'écoute jaillit pour elle entre deux mouvements de sa vie et les inverse: elle allait au pire (εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, v.26), elle va, dans la foule, déterminée par la renommée, jusqu'à le toucher (ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο, v.27). Accrochée à cette écoute, c'est la dernière chance où elle joue le tout pour le tout. Nulle part en cet instant imprévu, le texte n'explicite si c'est foi ou croyance magique. Son geste lancé brut dans la trame narrative fera son chemin et recevra sa qualité au bout du parcours, dans l'après-coup, par la parole de reconnaissance de Jésus (v.34).

Pas un médecin de plus, pas de soins monnayables - on passe à un autre ordre de valeurs[16] -, un homme à toucher, de façon décisive mais humble, ne serait-ce qu'en ses vêtements, par derrière, à son insu, sans éveiller son attention, sans risquer de rejet ni réclamer de bienveillance. Tout un passé d'échec et d'abjection peut venir s'échouer ici.

16 J. DELORME, "Mises en discours...", art. cit., précise que pour la femme la relation entre le toucher des vêtements et le résultat escompté est de type fiduciaire. "Monde socialisé et normalisé, d'une part, des professionnels de la santé, de l'échange des valeurs (santé contre argent), du multiple et de la répétition, et monde imaginé, parlé et cru, d'autre part, d'une gratuité sans contrepartie, d'une communication particulière ne relevant d'aucune norme, et sans proportion avec le geste posé.", p. 712.

Cela elle l'imagine. Elle bâtit un scénario. En une fiction qui anticipe la réalité, elle trouve la solution à sa détresse[17]. Par cet autre dont on parle, elle s'invente un futur. Elle engage sa confiance dans un "si" qui oblige sa seule personne mais toute sa personne et la jette dans la transgression, dans la traversée de l'interdit. Si la Loi sur laquelle repose la création repousse dans la mort ce qui porte la mort, sa force d'entrevoir un possible l'aiguille du côté de la vie. Dans sa nuit, elle s'avancera à l'ombre de la foule, l'autre protégé par ses vêtements, mais avec la flamme qui s'allume en elle, elle ira vers sa lumière, elle le touchera.

Appuyée tout entière sur cette condition (ἐὰν ἅψωμαι, v.28) - qui n'épargnera rien, elle le mesurera plus tard -, elle a la conviction du succès. En un unique mot, au futur comme un avenir, au passif comme un don à recevoir, elle affirme la guérison à travers le verbe le plus fort, comme un salut: Dieu l'arrachera à sa mort humaine (σωθήσομαι).

Ici encore, au niveau de la maladie, sauver signifie guérir mais au niveau du devenir du sujet dont le récit figure les étapes, il anticipe ce que le regard et la parole de Jésus lui rendront comme accompli, par la foi, pour en vivre désormais comme une nouvelle enfance: le salut (v.34). Un avenir où aller qui n'est plus ni la déchéance vers le pire (v.26), ni la marge étroite du par derrière dans la foule (v.27), ni encore la crainte et le tremblement qui précèdent l'aveu (v.33), mais la paix ouverte devant elle, où cela même qu'elle a pris lui est donné (ὕπαγε εἰς εἰρήνην, v.34).

La femme réussit ici exactement ce qui a manqué aux disciples dans la barque: l'imagination, l'initiative, une responsabilité en éveil. Eux ne se sont projetés dans aucun "si", ils ne se sont pas crus capables de s'investir assez dans la tempête pour dégager l'horizon d'une autre rive, ils n'ont pas entendu la résonance intérieure au nom de Jésus qui libère le courage de battre l'obstacle. Ils le réveillent de force; la femme le touche à l'extrême limite, sans vouloir éveiller sa conscience. Ils crient le réel sur le mode du reproche sans la moindre imagination, sans l'ébauche d'un geste; elle croit à un pouvoir si agissant en lui qu'il peut être accessible à sa démarche à elle, même si lui n'intervient pas.

L'impact de cette initiative où elle se prend en charge donnera raison à son sentiment. Le texte, à travers ce qu'elle croit, évoque la présence puissante même dans l'absence apparente. Le "par derrière" convient à son mal mais suffit à son espérance. Il signifie l'impudeur pudique du contact qu'elle cherche, consciente de

17 Ce concept d'une "fiction anticipatrice" vient de L. PANIER, "La foi et le miracle. Proposition de modèle narratif pour les récits de miracle des évangiles", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *op. cit.*, vol. II, p. 771-781.

l'indignité et de la transgression mais si confiante tout à coup. Il marque aussi la différence d'avec Jaïros, elle n'a pas la parole d'un chef, elle ne peut même pas implorer publiquement. Elle n'attaque pas non plus de front comme le lépreux - "si tu veux, tu peux me purifier" (1,40) - pourtant prise au même filet d'une angoisse de contamination. Elle n'a pas de parfum à offrir comme la femme de Béthanie (14,3), sa vie saigne en son vase de chair. Elle porte sa croix. Elle va par derrière.

Si la grammaire narrative des récits évangéliques de miracles a la particularité de superposer deux schémas narratifs, décalés d'une séquence l'un par rapport à l'autre[18], on perçoit l'importance majeure de ce qui se joue dans le projet de la femme. Le contrat avec elle-même où elle décide de son faire, toucher Jésus, qui lui vaudra l'objet de son désir, le salut-guérison, correspond en surimpression, quand le regard se focalise sur le sujet malade, à la performance elle-même. Ce faire que représente le croire, capacité à anticiper par l'imagination, à construire une fiction qui débloque une impasse, est décisif; par rapport à cette épreuve principale, la guérison elle-même peut jouer alors le rôle de sanction positive.

Un sujet accouche donc ici de lui-même, par l'espérance; un "soi" émerge du malheur et s'assure par la confiance en son geste propre; ce "soi-même" qui risque la traversée mise le plus haut sur son audace: que Dieu, en cet homme qu'elle va toucher, la sauve!

C) Le toucher: entre moi et toi (5,29-30)

Le geste aussitôt est efficace; la femme le sait immédiatement par son corps. Le récit, le manque satisfait, pourrait s'arrêter ici. Or il court jusqu'à l'acquiescement final de Jésus qui donne à la femme de vivre, dans les mêmes termes mais dans une relation tout autre, ce qu'elle a déjà pris, la santé (ἴαται, v.29, ἴσθι ὑγιής, v.34), comme libération d'un fléau (ἀπὸ τῆς μάστιγος, v.29 et 34). La naissance du sujet ne tient pas seulement au manque comblé. Une grosse poche de récit se creuse entre ces deux bords que l'on peut rapprocher, où le temps s'avère réversible; l'exposition au regard d'autrui puis l'accès à une parole de vérité font, dans la réponse de Jésus, dans son "oui" au vocatif, de la femme une fille (ἡ δὲ γυνή, v.33, θυγάτηρ, v.34). La relation intersubjective s'est nouée quelque part.

Deux εὐθύς, modalisant comme instantanés, intuitifs, deux

18 Cf. L. PANIER, art. cit., p. 777-779, et *supra* p. 133-136.

"connaître", signalent l'inouïe résonance du geste en deux êtres. Sous le premier "aussitôt" (v.29) sont tenus ensemble le fait exprimé de l'extérieur par le narrateur et, en plongée interne, la connaissance intérieure de la femme, par son corps. Le sang stoppé comme une source asséchée peut évoquer la création - pas de fécondité sans terre sèche d'abord; il dit aussi la fin de la souillure, elle ne propage pas son impureté, la source en est tarie[19]. Le connaître est immédiat, total et brut, corporel (ἔγνω τῷ σώματι, v.29). Ce sera encore un langage du corps rapporté à un affect, le tremblement de crainte (φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, v.33) qui sera son expression quand elle commencera à répondre au regard interrogateur de Jésus qui balaie la foule à sa recherche et avant qu'à ses pieds elle ne trouve des mots de vérité. Après la parole intérieure si sûre qui la mobilise, c'est comme une régression au socle primordial de la vie et du sens, à la connaissance sans distance du corps qui ne maîtrise pas l'angoisse. Elle se sait guérie, elle ne dit plus sauvée.

Le second "aussitôt" (v.30) sonne en simultané; il signale la réciprocité. Un même connaître signifie que Jésus est bien touché, non seulement en ce qui l'habille mais en son intériorité. Il n'est pas source impassible. Qui l'a touché le touche en son pouvoir être. Il n'en maîtrise l'approche ni de son vouloir ni de son pouvoir - il est loin ici du Dieu que réclament les disciples dans la barque, maître des flots déchaînés.

La correspondance de l'intuition de Jésus au connaître de la femme est étroite, pourtant une nuance légère va permettre l'évolution suivante: Jésus reconnaît (ἐπιγνούς), en lui-même (ἐν ἑαυτῷ, sans doute plus personnellement que par son corps seul) qu'une puissance est sortie de lui. Le terme de δύναμις exprime certes la force vitale que la femme a prise, gagnée pour elle, perdue pour lui, selon une représentation d'énergies qui circulent, mais à la différence de l' ἰσχύς humaine, il indique dans l'évangile ce pouvoir qui vient de Dieu, et qui fait miracle. Le recul minime que suppose ce reconnaître donne à Jésus dans la foule du champ pour se retourner (ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ, ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ). Il change d'orientation et prend du temps. Il interroge, il autorise un par devant à celle qui s'est glissée par derrière.

---

19 S. LEGASSE, *L'évangile de Marc* (Lectio divina, Commentaires 5/1), Paris, Cerf, 1997, p. 342, remarque que l'expression ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς est calquée sur Lv 12,7: le prêtre "la purifiera de la source de son sang".

3. Le regard d'autrui

A) Le face à face: qui, en vérité? (5,30-33)

Dans la foule agglutinée et pour que l'événement ne reste pas rivé au corps, Jésus, d'une question, introduit la distance nécessaire à un sujet pour sortir de l'anonymat et répondre de son acte. Le vol de dos, dans la dissimulation, réclame un visage, un face à face pour être consenti et rendu comme un don.

La question "qui m'a touché les vêtements?" (v.30) est à la fois ridicule et pointue. Seule celle qu'elle atteint en saisira l'acuité. Les disciples, qui resurgissent ici dans la narration, de l'extérieur figurent la résistance du réel, l'évidence, le bon sens qui pèse de son poids - l'imparfait appuie comme répétée leur intervention sceptique; encore une fois ils manquent d'imagination. Le texte les reprend là d'où ils n'ont pas bougé: quel sens cela a-t-il de dire "qui m'a touché?" quand l'affluence fait que tout le monde se touche?

Jésus balaie l'objection d'un regard qui insiste, exige. Sa question porte le souci de la révélation. Son sens est que puisse venir au monde, se réconcilier avec la société des frères, la personne qui, dans sa nuit, comme au passage primordial de tout gué, s'est débattue avec elle-même, tout en impliquant l'autre inconnu en un combat singulier si dynamique que l'un et l'autre sont touchés. Que la brûlure de l'origine, celle qui a asséché le flot mortel, puisse trouver à son attention, à son écoute, la vérité d'un chemin de parole! Le texte en trace le dessin, de ce tout petit et pourtant décisif "qui?" (τίς, v.30), posé si finement d'ailleurs à côté du "moi" qui appelle (τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;) jusqu'à la clarté du mot choisi, si fort, pour la parole adressée: la vérité (εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, v.33)[20].

Mais d'abord corps et connaissance encore une fois sont liés (v.33); dans l'affect, la crainte, connaissant ce qui lui est advenu, c'est par son corps troublé qui tremble que la femme parle devant les autres et, tombant aux pieds de Jésus, lâche sa réponse: "me voici". Mais parce qu'elle est attendue en ce lieu de guérison où son corps la précède, elle peut enfin prendre la parole.

A travers l'épreuve de l'aveu, l'identification du sujet a donc été possible et par l'exposition au regard d'autrui l'accès à sa

---

20 Cf. J. DELORME, "Mises en discours...", p. 710: "La manière dont le texte l'instaure comme sujet de la parole interdit de penser que son récit redouble purement et simplement ce que nous savons déjà."

vérité[21].

B) La relecture du trajet (5,34)

Jésus la nomme alors, au vocatif, "fille!" Comme si elle abordait ici à la rive d'une nouvelle enfance. Il l'y appelle. Comme Jaïros a commencé, elle finit à genoux devant celui qui se tient sur le rivage et cela prend reflet d'aurore; fille du matin, elle pourra partir en paix, autre qu'elle-même et tout ensemble rendue à elle-même.

On s'attendrait presque à ce que Jésus la relève. Or les deux verbes de la résurrection sont bien présents mais reportés plus loin, pour l'autre fille, celle de Jaïros qui, elle, vient de mourir (ἡ θυγάτηρ aussi, v.35, ἔγειρε, v.41, ἀνέστη, v.42). Autre et même fille? Comme en un jeu troublant, le texte semble les envisager toutes deux dans un rapport extrême ou d'exclusion ou de doublure: d'une part l'une s'est mise à saigner à mort quand l'autre est née, puis la femme renaît comme fille quand la fille meurt au seuil de sa vie de femme; d'autre part toutes deux portent ce même nom de θυγάτηρ et sont sauvées de la mort, pour toutes deux la crainte peut tomber, la foi seule sauver...

Mais entre ces deux pôles de la répétition du même et du vol de la place de l'autre, le texte déplie un parcours où l'une comme l'autre peuvent être vivantes. Si elles deviennent figures d'un même advenir à intensifier, il semble qu'il faille au récit encore une séquence pour approfondir la traversée, pour battre les résignations, pour fonder une autre lecture de la mort et la confier au secret. Pour faire lever un sujet qui reçoive le don de la vie non seulement comme un "toi", un "toi-même", mais un "toi-même comme un autre".

Dans le dernier mot qui lui revient, Jésus relit tout le parcours. Il donne son accord à la guérison, en un impératif qui apaise le présent et libère l'avenir. Mais avant, il a nommé la foi. Son énoncé est non seulement constatif, il ne permet pas de rabattre cette fin de récit sur son commencement, la dernière parole de Jésus sur le premier geste de la femme comme sa plate explication; ce serait casser la dynamique. La parole de Jésus est performative, elle fait ce qu'elle dit, elle pousse en avant. Jésus a

---

21 Ma lecture a été portée aussi par la résonance à un titre et à plusieurs expressions de P. GISEL, *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990. Cf. par exemple, "[...] je pense qu'il n'y a de croire - en toute vérité - qu'au coeur des réalités de chair les plus vives et les plus immaîtrisables, là où s'éprouvent à la fois le *poids des choses* et *qui* je suis. Là où je peux naître à moi-même", p. 9.

reconnu et donne à vivre à la femme sa foi qu'elle a sa vie, maintenant, pour découvrir.

Le pouvoir qu'elle avait osé croire en ses vêtements à lui, il le reconnaît dans sa foi à elle. Non seulement l'un et l'autre ont été touchés en même temps mais chacun lit en l'autre le pouvoir de guérir. Elle est fille aussi en ce que ce qu'elle a conquis par son courage, elle le reçoit maintenant, en sa vérité de la parole d'un autre[22]. Mais saluant la guérison comme un fruit de la foi, Jésus permet de la cueillir non seulement dans le face à face mais sous le ciel ouvert de la présence de Dieu.

Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε: l'affirmation sonne certaine. Jésus fait foi à une histoire de salut et l'accueille comme un salut par la foi. Le verbe sauver est au parfait, il ancre l'avenir dans un passé qui est source.

Qu'est-ce que la foi? se demande alors le lecteur. Mais il n'en a guère le temps puisque le temps de la parole de Jésus est aussi celui d'apprendre le décès de l'autre fille. La foi qui a sauvé la femme sauvera-t-elle sa petite soeur? Le récit répondra-t-il à la question qu'il pose?

IV - SOI-MEME COMME UN AUTRE

C'est sous la double compréhension de ce "comme" français (*wie* et *als* en allemand) que les figures du récit enchâssant pourraient venir s'organiser et cristalliser leurs échos en signification. Le parcours accompli par la femme marque trois étapes, de l'écueil affronté à la grâce de l'accueil, pourrait-on résumer, de l'ombre où elle s'avance incognito à la clarté pacifiante du découvert: le manque d'"objet santé", comblé par elle-même, grâce à Jésus mais malgré lui; le déclenchement de la relation intersubjective et par là la naissance et la reconnaissance du sujet; enfin l'abord à une énonciation de vérité. Peut-être ces pas

22 J. DELORME, "Mises en discours...", p. 714-715, souligne que cet accord à retardement du vouloir de Jésus avec celui de la femme déplace le contrat vers la sanction et du coup "en fait un avènement, sinon une naissance ('ma fille'), qui change le rapport de la femme prosternée à son juge en relation de parenté dans un même univers de vie et de valeurs."

représentent-ils la quête en paliers dans laquelle l'évangile tout entier veut entraîner son lecteur? Et s'il en est ainsi, le récit ne parle-t-il pas aussi de lui-même en train de s'écrire? Ne cherche-t-il pas en effet à tenir le ton juste de cet ἀληθῶς, vraiment, en vérité, tendu d'abord à Pierre par la servante, au bord du feu où il réchauffe sa misère d'être abandonné et qui, en termes d'appartenance, l'interroge sur sa propre identité (ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ, 14,70), mais tison trop brûlant pour qu'il puisse le saisir. Puis ἀληθῶς jaillissant dans la lecture impromptue du centurion au pied de la croix (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν, 15,39)? Mais pour l'instant, on peut souligner plus modestement, dans la séquence elle-même, que ce parcours anticipe déjà le passage non seulement à la rencontre de l'autre mais à l'altérité de soi-même. La femme guérie est sauvée en tant que fille et, recevant de cette nomination une qualité d'origine, elle peut renaître elle-même comme une autre: fille, tout comme la fille de Jaïros.

1. Comme: de même que (5,35-43)

Ainsi enchâssée dans le déplacement de Jésus avec Jaïros, la venue de la femme qui vole une force à Jésus vole à Jaïros le temps qui aurait pu tout juste suffire à sauver sa fille. Mais par le fait même qu'un récit risque de chasser l'autre, ils se tiennent accrochés l'un à l'autre. Jésus n'empêche pas la mort mais Jésus ne s'arrête pas non plus empêché par la mort, racontent-ils en complémentarité.

Les gens de chez Jaïros arrivent en effet porteurs du critique "trop tard". Ta fille est morte. Pourquoi importuner encore le maître, demandent-ils en une question rhétorique de leur point de vue, qui indique l'inadéquation du comportement à la situation, mais question que le texte va justement relever, répondant par son récit au "pourquoi?" ou le relançant autrement: pourquoi n'abandonne-t-il pas? A ce τί (v.35) correspond plus loin un autre, dans la bouche de Jésus, rhétorique lui aussi puisque de son point de vue, qui défie le sens, l'enfant n'est pas morte mais dort: pourquoi tumulte et larmes? (v.39).

Jésus, les deux fois, et même trois car les railleries répondront à sa déclaration vive, passera les seuils de la résignation, marqués par les conseils, les rituels de deuil, la

dérision, autant de mots et de cris qui veulent aider à l'intégration du fini. La première fois, au double sens du παρακούσας (v.36), Jésus saisit au passage la parole qui presse le chef de la synagogue à baisser les bras, et passe outre[23]. Alors que jusque-là il avait accompagné sans un mot (v.24), il prend sur lui maintenant et la parole et le chemin (v.36-37). En un impératif aussi dense que sobre, qui condense le parcours passé de la femme de la crainte à la foi, il tranche au présent: laisse tomber la crainte, seulement continue à croire. Il tend à ce responsable juif de bon ton pour seul appui un appel, qui fait tourner le regard du lecteur sur la femme et comprendre à son image la provocation au saut. Le chef de la synagogue paraît ainsi suspendu à ce qui vient d'arriver à une femme impure et au seul croire à la parole de ce prophète en marche qui l'invite à croire. Cela implique qu'il fasse céder la crainte[24].

Si la crainte est chargée de la définition narrative qu'elle a reçue dans les épisodes précédents, elle touche à la question de l'identité et y entre en tension avec la foi. Crainte et question - qui est-il? - pour les disciples en mer (4,41), devant à la fois la révélation du pouvoir de Jésus et son reproche - vous n'avez pas encore de foi? -, ce "pas encore" dessinant une attente, ouvrant une perspective dans la dynamique du récit. Crainte des gens à Gérasa (5,25) qui chassent Jésus en voulant ne pas ouvrir la question; dans ce seul épisode, pas une occurrence de la foi - est-ce parce qu'à travers le possédé/proclamateur c'est toute la question de la confession de foi qui est prise en charge? Crainte de la femme (5,33), peut-être, que Jésus dans sa parole et son regard se révèle autre que celui sur qui elle a tout misé, jusqu'à la transgression; crainte qu'elle surmonte en révélant qui elle est, et qui lui est alors rendue comme foi. Crainte enfin que le chef de la synagogue peut abandonner (5,36) pour s'abandonner dans la foi seule à la parole de celui qui maintenant prend l'histoire en main pour la conduire au-delà des possibles.

Le seuil à franchir est dans un deuxième temps un passage vers l'intérieur. Jésus y conduit mais choisit qui peut le suivre en communion (συνακολουθῆσαι): l'intensification du combat contre la mort va de paire avec une intériorisation. Le pas est tel qu'il faut une réserve, une intimité, comme une initiation; c'est ici que le trio

---

23 Cf. J. DELORME, *Au risque de la parole*, *op. cit.*, note 29, p. 220, pour le double sens appuyé par le contexte du entendre "de côté" (sans être le destinataire) et du ne pas entendre (ne pas en tenir compte).

24 Sur la foi dans l'évangile de Marc, cf. C. D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (MSSNTS 64), Cambridge, University Press, 1989. Sur ce double récit cf. en particulier p. 90-110.

des plus proches se compose - comment ne sombreraient-ils pas dans le sommeil à leur tour, à Gethsémané, quand Jésus prendra le sens inverse, accordant dans la prière douloureuse sa voix au chemin que le Père lui trace vers la mort?

De ce seuil intérieur dans la demeure, c'est le tumulte des lamentations que Jésus rejette, en une expulsion violente (ἐκβαλὼν πάντας) de tous ceux qui ne peuvent entendre sa parole de vie sur l'enfant. L'homme pénètre alors en tant que père, il n'est plus distingué ni de son nom propre ni de son prestige de chef religieux mais seulement référé à l'enfant, et du coup la mère trouve sa place, pour entrer dans le secret de la vie, de la source de la vie.

Le chenal par où mène le "seulement croire" est étroit mais la femme a ouvert la voie et Jésus balise le passage.

Mais à ce premier "comme" qui construit Jaïros en croyant sur le modèle de la femme, peut s'en ajouter un autre. La petite jeune fille se lève comme Jésus se relèvera de la mort. Par un geste sûr, saisissant la main de l'enfant, en une parole familière en araméen, qui fait reculer même le lecteur derrière la barrière de la traduction nécessaire, il lui intime l'ordre de se réveiller/lever. Les deux verbes de la résurrection résonnent ici, conjoints simplement par l'aussitôt du miracle: ἔγειρε pour l'appel, ἀνέστη pour la réponse (v.41 et 42). La connotation du réveil reprend l'avant de la mort et la mène, apaisée par la métaphore, au rivage du matin neuf sur lequel ouvrir les yeux; le lever est le mouvement premier de l'autonomie du sujet qu'une main forte accompagne encore mais qui trouve sa maturité au bout du doigt de Dieu: l'enfant marche! - en effet, elle avait douze ans, précise alors le texte.

Le plus quotidien - se réveiller, se lever, marcher et bientôt manger - est ainsi visité du monde de Dieu. Ou Dieu descend confier à une chambre d'enfant le secret de la vie et de la mort qui se touchent en lui et qui bientôt s'incarneront dans la mort et la résurrection de son propre fils.

2. Comme: en tant que (5,42-43)

La résurrection signifie surtout l'altérité de la vie en son don.

Deux εὐθύς encore une fois marquent et distribuent l'effet de la vie lorsqu'elle surgit de la mort. Ils aspectualisent comme

immédiats, réponse sans résistance au geste et à la parole de Jésus, aussi bien le lever que l'expulsion hors de soi; le lever, de qualité d'origine, s'assure en marche pour l'enfant et ainsi s'inscrit dans l'histoire et sa durée (περιεπάτει, v.42), l'expulsion d'eux-mêmes pour les témoins, doublement soulignée par la répétition et l'épithète de grandeur (ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ, v.42), signifie une suspension radicale des repères, un ébranlement du monde connu. De la toute-puissance de cette restauration fondatrice les parents eux-mêmes sont décentrés. Entrés là sur la parole de Jésus (v.36), emmenés par lui et auprès de lui (παραλαμβάνει, v.40), ils sont sortis d'eux-mêmes quand l'enfant se met et tient debout; accueillis en sa proximité, parmi les disciples, "ils s'extasient". Si la crainte et le tremblement ont coloré la démarche de la femme qui vient par devant vers Jésus, bientôt dépassées dans la foi, la troisième des figures qui caractérisent aussi les femmes du matin pascal quand elles fuient le tombeau (16,8), le bouleversement (ἔκστασις), qualifie ici les témoins de la résurrection. Mais la jeune fille, rendue autonome (elle marche) est rendue aussi à la relation des parents, pour qu'ils accompagnent l'oeuvre de réparation vers son avenir: qu'ils lui donnent à manger.

Or le verbe est au passif (δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν) en cette fin de récit et de séquence tout entière; c'est le geste même du Dieu qui désaltère, qui est confié à la cuisine des hommes, au quotidien, à un rapport au vivant qui ne soit pas dévorateur comme la mort mais nourricier comme la vie reçue. Le récit se clôt sur la sortie de Jésus (6,1), sur un mouvement qui le mènera vers d'autres brebis sans berger (6,30ss), pour enseigner et nourrir au désert, là où l'abondance de Dieu se partage dans la pauvreté du pain rompu et distribué.

La suite d'épisodes a donc travaillé dans le monde (la mer) et dans les corps (la mort), le mystère du grain (parole) semé en paraboles, elle s'ouvre alors sur la grande séquence des pains (chp.6-8). Comme en volute, le récit reviendra d'ailleurs plus loin sur une autre femme impure (Syro-phénicienne), mère d'une fille impure (possédée d'un démon) pour une nouvelle genèse de l'identité, au passage de la frontière où une miette de pain fait miracle; sa parole de foi en la parole de Jésus qu'elle met au défi de son exégèse vivante fera de sa fille de sang une enfant du Royaume (7,24-30).

Ici déjà, avant de rendre l'enfant aux parents comme petite jeune fille (κοράσιον, v.41 et 42) de douze ans promise à la fécondité, c'est du beau nom de παιδίον que Jésus (v.39) la nomme,

suivi en cela trois fois par le texte (v.40-41) qui permet au mot son plein rayonnement. Ce mot ne quantifie ni un âge ni une place dans la filiation humaine mais connote la qualité que l'évangile reconnaît à ceux qui viennent à Jésus et qu'il bénit, image même de l'accueil en son Royaume où le plus démuni est roi (10,13-16). Cette nomination, comme une caresse de l'altérité qui ancre dans l'appartenance primordiale, libère la source de vie de l'étiolement en pleine floraison où elle s'abîmait, signifié peut-être par le trop possessif et infantilisant τὸ θυγάτριόν μου (v.23) du père. Jeune fille, elle se lève et marche vers son futur mais petite, elle demeure enfant à nourrir. Si elle est ici en sa résurrection visage humain du Dieu qui en son fils mourra et ressuscitera, l'ordre "qu'il lui soit donné à manger" la tient à sa juste place, toute humaine. Seul le fils de Dieu ira jusqu'à se donner lui-même à manger, offrant son propre corps rompu pour beaucoup, son propre sang versé en attente du vin nouveau, à la fois symboliquement dans le pain et le vin et réellement dans la croix et la résurrection. Seul il ira jusqu'à cette extrémité de soi-même qui est abandon à l'altérité de Dieu, non seulement dans la grandeur tragique du renoncement à sa volonté propre mais lui-même traversé, transpercé du cri de douleur d'être livré, d'être abandonné.

Mais Jésus termine son intervention par une double prescription (5,43): non seulement nourrir l'enfant mais se taire. L'ordre de contenir la connaissance est appuyé du même πολλά (v.43) qui souligne le débordement de deuil et tend ainsi en opposition ces deux rapports à l'expression. Par ses allitérations, le texte fait bien entendre le rituel de deuil comme un tumulte qui gronde (par le mot θόρυβος qui encadre la description, par la frappe du θρ - θρβ - τ - θρβθ: θεωρεῖ θόρυβον, τί θορυβεῖσθε), tandis que l'abondance des pleurs et clameurs est évoquée par la récurrence du λ associé aux sons α, αι, ο: κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά). Or au milieu de cette tempête de lamentations et de larmes, Jésus entre et parle. Son affirmation "l'enfant n'est pas morte mais elle dort" fait choc. Parole, elle sépare. Il faut peut-être la saisir dans sa double face: risible du dehors, elle suscite les railleries; vraie au dedans, elle est confiée au secret. Ou encore: visible au dehors après la résurrection, elle peut paraître littéralement vraie (l'enfant s'est réveillée, elle n'était donc pas morte) tandis qu'au dedans elle bouleverse: la mort de l'enfant n'est pas la mort que l'on connaît mais comme un sommeil dont une main et une parole peuvent relever, comme une métaphore qui mène ailleurs. L'inconnu qui a traversé la tempête touche ici aux limites du connaissable. Cela se reçoit et se porte

comme un secret (ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο).

L'accès à soi comme à un au-delà d'une traversée radicale, au souffle de l'altérité, ne s'explique pas, ne se raconte même pas, ou du moins n'en est-ce pas le temps. Le grain semé en terre profonde prend du temps pour germer.

3. Conclusion: la parole féconde

C'est sous ses différentes modalités que la parole est distribuée dans l'ensemble de la séquence. Le texte en effet ajoute à la dynamique des récits-paraboles (chp.4) le *questionnement* sur lequel restent les disciples, la *proclamation* vers laquelle part le possédé-libéré, le *dialogue* dans lequel entre la femme quand Jésus la rencontre, le *secret* à garder pour les témoins de la résurrection.

Saisir le jeu de ces différences et de cette complémentarité permet un recul sur la séquence tout entière pour, en accommodant le regard, percevoir le profil qui se découpe.

On pourrait y voir les moments fondamentaux d'un récit de création: après la parole mise en scène en paraboles, comme puissance d'un Royaume qui ensemence le monde (chp.4), la victoire sur le chaos se dessine à travers l'apaisement de la tempête (4,35-41) puis la naissance de l'humanité, en même temps que celle du récit, arrachée au sauvage, au mutisme, différenciée de l'animal (5,1-20), enfin le double visage de l'homme et de la femme, la rencontre en une histoire imbriquée qui débouche sur la fécondité, père, mère, enfant (5,21-43).

Mais comme on l'a vu pour l'unité particulière du récit de la tempête, le registre de la création est réinterprété par celui de la résurrection. Cela permet à l'évangile d'assumer le créé jusqu'à la mort même tout en esquissant un autre horizon au-delà des impasses de la vie dont le poids réel de souffrance est cependant enduré. Cela donne à Dieu visage humain: en Jésus; la théologie découvre et invente une christologie narrative. Mais plus encore, le pouvoir de la vie y est lui-même soumis à interpellation critique: le miracle soulève la crainte, ou bouscule hors de soi, c'est plutôt la traversée elle-même qui est valorisée, appuyée sur la foi.

Le fonctionnement métaphorique du récit est ancré dans sa texture même. L'évangile de Marc raconte enseigner comme guérir (1,21-28), nourrir comme enseigner (6,30-44), guérir comme

mourir (9,14-29), nourrir comme mourir (14,22-25), parfumer comme ensevelir (14,3-9), etc.

Le devenir du sujet est modulé à travers les scènes qui se reprennent et se nuancent l'une l'autre dans un rapport sans doute à la fois métaphorique (la tempête fonctionne comme métaphore du déchaînement du fou, de la noyade de la femme en son sang, de la vie de l'enfant qui sombre) et métonymique (chaque personnage n'est qu'un membre exemplaire de ce grand corps de l'humanité mortelle et visitée de lumière; le rapport de contiguïté entre eux peut inviter à lire ce qui est raconté de l'un comme la reprise d'un moment de la vie de l'autre, sélectionné et travaillé plus en profondeur, par exemple ce qui se joue avec la fille comme un moment de la vie de la femme, etc.).

Le sujet métanarratif, un sujet croyant, n'est pas un soi-même isolé sur sa propre rive où l'identité serait connue plutôt que reçue, un sujet protégé de la menace de l'autre, craint comme impur. Les rituels, murs et portes symboliques qui marquent la frontière, empêchent la contagion, jugulent l'angoisse de la perte, Jésus les traverse tous; il va jusqu'à affronter ce qu'il y a de plus sauvage, de plus douloureux, la nature déchaînée, le démon, la sexualité blessée, la mort.

Le sujet n'est pas non plus un croyant qui passerait sur l'autre rive sans retour; au contraire, il est ramené au monde des vivants où l'on marche et où l'on mange. L'autre côté, ce pays de l'autre, bête ou ange, n'est pas un refuge, il rappelle ce qu'a été pour Jésus le désert (il était avec les bêtes et des anges le servaient, 1,12-13), un trajet, intervalle entre les mondes habités où, comme pour le peuple de l'Exode, s'éprouve l'identité, se sonde la vérité, s'épure le sens de la filiation dans les tentations mêmes.

Le sujet que cherche à construire l'évangile est celui qui risque la traversée, avec vigilance et initiative, et qui, dans le retour à soi se découvre différent. L'autre rencontré ne porte plus la griffe de l'étrangeté inquiétante qui provoquerait le rejet, ni n'attire à une adéquation utopique qui porterait à la confusion; il s'offre à la quête du sujet dans le décalé dynamique des analogies.

CHAPITRE II

Le sommet et l'impasse: histoires de filiation

J'aimerais saisir un encore récit de guérison, une expulsion, mais cette fois au seuil du second moment de l'évangile, sur le chemin de Jérusalem. Le parcours de Jésus y est scandé par les trois annonces de la mort et de la résurrection, tenu entre deux guérisons d'aveugles qui en dépeignent et l'opacité douloureuse et la possible, difficile mais finalement lumineuse ouverture[1]; Jésus avance non seulement dans son action mais vers sa passion. La vie qu'il donne porte le poids du prix qu'elle va lui coûter: sa vie à donner. Jésus redescend de la montagne de la transfiguration quand il bute sur ses disciples dans l'impasse pour guérir.

La figure de la montagne, par ses percées dans la trame narrative, accompagne le dessin de l'évangile tout entier. Jésus y monte et appelle douze disciples pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer proclamer (3,13). Puis, tandis que ceux-ci restent comme bloqués devant son pouvoir de faire entendre sa voix au vent et à la mer en furie, une voix qui surtout les questionne et les inquiète sur leur manque de foi, Jésus débarque sur l'autre rive. Du côté des tombeaux, on l'a vu, il affronte en un combat singulier la

---

1 Les pas de deux se combinent aux pas de trois, la résistance (s'y reprendre à deux fois) à la série complète (ne rien voir, inversé en: voir quelque chose / voir distinctement, 8,24 et 25 / voir et suivre, 10,52).

force immaîtrisable du chaos, le démon qui déshumanise, et du coup il purifie la montagne païenne de sa légion de porcs; c'est là qu'il recrute celui qui va devenir son premier apôtre (5,1-20). Il peut alors, après avoir nourri au désert, dans l'abondance de parole, de pains et de poissons, une foule rassemblée et consolée, monter sur la montagne pour prier; comme pour tenir à distance ses disciples qu'il contraint de braver encore une fois la mer, qui gagnent le large mais perdent dans leur trouble la faculté de le reconnaître au chemin que pour les rejoindre il trace sur les flots (6,45-52). La haute montagne de la transfiguration fait alors pure incidence dans l'horizontalité du chemin vers la mort (9,2-10), avant la nuit lourde du combat avec soi-même au mont des Oliviers où même le trio des plus fidèles disciples lâche la prière solidaire et sombre dans le sommeil d'abandon (14,32-42).

Ici, la montagne et la prière dessinent les deux bornes d'un grand récit (9,2-29) à deux faces, recto/verso inséparables d'une page d'écriture, sommet de lumière et versant d'obscurité où le fils de Dieu transfiguré se penche vers le fils des hommes défiguré[2]. Le guérir s'y raconte alors comme un mourir mais l'enfant, saisi par la main, s'en relève.

On pourrait d'emblée signaler encore ceci: au pays de Gérasa, montagne et tombeaux sont associés. La reprise et la distribution des deux figures sur le chemin de Jérusalem tracent alors le vaste espace narratif qui tient la passion entre la visite de Dieu au sommet de la montagne et le signe de sa présence ultime, malgré tout, au creux du tombeau. La correspondance des deux scènes est appuyée par la blancheur du vêtement, si blanche que "foulon sur

---

2 Je me permets de reprendre ce jeu de sens, sans doute immémorial, des gloses de L. MARIN sur ces deux récits, *Des pouvoirs de l'image. Gloses* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1993, p. 233-249 et p. 250-260. Dans l'une d'elles, qui part du tableau de Raphaël consacré à cette double scène, à travers le "premier historien de l'art", G. Vasari, qui fait suivre son commentaire de la peinture de Raphaël du récit de la mort même du peintre, L. Marin souligne les homologations possibles. Placé dans la pièce où le peintre travaillait, au-dessus du corps de Raphaël, mort d'ailleurs un vendredi saint qui fut le jour de sa naissance (sa mort rejoue celle de Jésus, mais dans la coïncidence de sa naissance, dit L. Marin), le tableau réeffectue pour les amis affligés la vision même qu'il représente: Raphaël mort, transfiguré dans son tableau, engendré autre par cette peinture, son oeuvre. Le peintre devient fils de son oeuvre en s'identifiant à l'une de ses figures peintes, celle du fils transfiguré, mais au prix "de substituer au Père tout-puissant, Voix et Lumière, un enfant possédé par les forces nocturnes et hurlantes d'en-bas." (p. 252). En effet, un dessin préparatoire représentait le Père céleste avec le Fils dans une scène unique; puis le peintre, modifiant radicalement sa conception de l'oeuvre a introduit la scène du fils possédé pour constituer une double scène en miroir où l'une est le reflet inversé de l'autre, mais pour cela il a fait disparaître le Père céleste du tableau (p. 258).

G. BORNKAMM, dans son article "Πνεῦμα ἄλαλον. Eine Studie zum Markusevangelium", in: *Geschichte und Glaube II* (BEvTh 53), München, Kaiserverlag, 1968, p. 21-36, consacre sa dernière partie au tableau de Raphaël et à sa représentation - "zwei 'Geschichten' zu einem Geschehen vereint" (p. 33) - en rapport avec les récits évangéliques.

terre ne saurait blanchir", dit le récit de la transfiguration pour Jésus (9,3), et que porte aussi à l'autre bout du chemin le jeune homme à la tombe. Son message - "il est ressuscité, il n'est pas ici [...] mais allez dire à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée" (16,6-7) - répond d'ailleurs au cri de bonheur de Pierre devant Jésus transfiguré - "Rabbi, il est bon que nous soyons ici" (9,5) - mais dans un écart qu'il faudra mesurer. L'ordre donné aux trois disciples de ne raconter à personne ce qu'ils ont vu (sinon lorsque le fils de l'homme ressuscitera des morts, 9,9) construit l'itinéraire où suivre comme le temps du récit à retenir. Le voir et ne pas dire de la montagne s'inversera au tombeau en un allez dire que là-bas vous le verrez (16,7) mais là même la parole ne passera pas les lèvres des femmes bouleversées qui fuiront dans la peur. Si les disciples entre eux discutent en redescendant de la montagne pour savoir ce que signifie "ressusciter des morts", le texte porte avec lui la question tout aussi profonde: que signifie "ne pas raconter"?[3]

Privilégiant, pour entrer dans le travail de détail, le motif de la filiation, je remonterai le texte pour articuler ce que j'appellerai l'*historique* au *mythique*, en deux fois deux temps[4]. Du côté de l'histoire des hommes (I), au pied de la montagne, je saisirai le récit autour de deux cris: la mort du fils muet (1) et le croire du père (2). Du côté du sommet, quand un coin du rideau se lève sur l'autre scène, sur la représentation mythique (II), je réfléchirai sur le fils bien-aimé à écouter (1) que désigne la voix qui sort de la nuée (2). Entre ces deux pôles se trace le chemin de la redescente comme un débat d'interprétation des Ecritures, sur la résurrection puis sur la souffrance et le mépris du fils de l'homme. On pourrait appeler ce passage, qui fait la jonction entre le mythique et l'historique, le *graphique*; je tenterai d'exploiter mon intuition que le texte y avance à pas feutrés un propos sur son propre statut d'écriture (III).

---

3 L'écoute intensive de cette question me vient du livre de J. SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994. Il a posé pour moi à tout nouveaux frais la question des évangiles, du rapport entre la mort et l'écriture, la question de la transmission et de la vérité. Il m'aidera à comprendre l'ampleur tragique et salutaire du silence final de Marc mais aussi l'oeuvre de tissage de la mémoire qui permet de dire la mort parce qu'elle sait en confier l'horreur à la force d'un geste d'amour qui du coup rend sa lecture supportable. J'y reviendrai en finale.

4 J'appelle "historique" ce qui se passe du côté des hommes (à l'opposé de la scène céleste, elle désignée par le terme de "mythique") mais ne me prononce en rien par là sur le lien de l'événement construit par le récit, que seul j'étudie, avec le référent historique auquel il pourrait renvoyer.

I - L'HISTORIQUE

1. La mort du fils muet

On peut lire le récit de guérison de l'enfant épileptique (9,14-29) comme une réponse, indirecte, à la question des disciples que la transfiguration ne résout pas du tout: que signifie ressusciter des morts? L'évangile y répondra-t-il jamais autrement qu'ainsi, de façon oblique, par un geste de Jésus incarné dans des corps d'hommes, de femmes, d'enfants qui retrouvent leur mobilité, leur sang, leur parole, leur fécondité, leur regard? La destinée, ultime, du Fils de l'homme se raconte d'abord au présent historique des fils des hommes. Même à la tombe, la parole du jeune homme vêtu de blanc déplacera encore une fois le regard vers les lieux de l'histoire, la Galilée, et non vers les nuées du ciel (Mc 13) ni vers la Jérusalem apocalyptique qui descend du ciel (Ap 21) ou dont les tombeaux se fissurent (Mt 27). Il donne à son annonce "il est ressuscité" la tonalité d'un rendez-vous tenu en pleine pâte humaine et fondant l'histoire à commencer comme quête de traces à relever: il est passé par ici[5].

Mais les récits des corps et des coeurs touchés semblent moins combler la demande que porter et creuser la question même, puisque les disciples qui s'interrogent ici sont les trois privilégiés qui non seulement viennent d'être témoins de la transfiguration de Jésus mais ont été seuls admis dans la maison de Jaïros pour assister au réveil de la jeune fille morte (5,21-43). Le récit de Marc problématise la compréhension.

Quatre fois le récit raconte la maladie de l'enfant, deux fois rapportée par le père (v.17-18 puis 21-22), alternant avec deux autres descriptions de la crise en acte, en réaction à la vue puis à la parole de Jésus (v.20 et 26). De l'une à l'autre un terme repris ou complété assure la proximité et permet de mesurer les différences:

---

5 Cf. la réflexion de P. RICOEUR, et sa reprise de la méditation d'E. Lévinas, sur la trace, *Temps et Récit III*, p. 171-183. "Dans l'usage même de la langue, le vestige, la marque *indiquent* le passé du passage, l'antériorité de la rayure, de l'entaille, sans *montrer*, sans faire apparaître ce qui est passé par là. On remarquera l'heureuse homonymie entre 'être passé', au sens d'être passé à un certain endroit, et 'être passé', au sens d'être révolu. Ce n'est pas surprenant: les *Confessions* d'Augustin nous ont familiarisés avec la métaphore du temps comme passage [...]" (p. 175-176). Ce que P. Ricoeur, à travers Augustin, dit du temps, ne peut-on le dire de Jésus? Le dernier lieu du récit de Marc, la tombe, porte-t-il autre chose que la trace du passage passé du crucifié, donc du vivant?

ἀφρίζει / ἀφρίζων pour les deux premières descriptions, γῆ dans la deuxième qu'amplifient πῦρ et ὕδωρ dans la troisième, συνεσπάραξεν dans la deuxième, repris sous la forme courte de la quatrième en σπαράξας. Les symptômes décrits indexent au niveau du référent une maladie que nous appellerions aujourd'hui épilepsie et autisme, mais par les caractéristiques que le récit convoque et combine pour figurer le mal, de plus graves registres sont mis en jeu et font de ce cas singulier un espace symbolique de réflexion sur le rapport à la création et à la parole.

Les crises elles-mêmes sont interprétées comme la manifestation d'une possession: c'est un esprit (πνεῦμα, v.20) qui convulse l'enfant, un esprit qualifié d'impur (πνεῦμα ἀκάθαρτον) quand, Jésus le démasque comme l'adversaire, d'une parole d'autorité qui dessine l'écart hiérarchique du "je" qui ordonne au "toi" menacé pour que celui-ci se sépare, et définitivement, de l'enfant envahi.

Enfin, reprenant au vocatif la première identification du mal par le père (ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον) et radicalisant le mutisme par la surdité au moment même où il la vainc par une parole efficace, entendue (τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, v.25), Jésus affronte l'infirmité la plus profonde: aucun accès à la parole, ni de soi-même, ni d'autrui. L'excès de qualification du mal qui terrasse l'enfant, que redouble peut-être la convocation générale des acteurs collectifs de l'évangile, disciples, foules, et jusqu'à ceux qui restent plantés là bien qu'inutiles au déroulement narratif, les scribes, semble désigner un lieu où le récit vient se ramasser pour mieux s'élancer en avant.

Par une attention au détail de la description des crises, l'enjeu du récit se laissera mieux approcher.

A) Dès l'enfance et pour la mort: des agressions

Au v.18, par la forme de l'expression, en quatre verbes (ῥήσσει - ἀφρίζει - τρίζει - ξηραίνεται), une allitération représente le contenu raconté, le grincement des dents: avec la sifflante redoublée, puis combinée à une dentale et une gutturale (σσ - ζ - ζ - ξ), la liquide ῥ, répétée et appuyée au centre du mouvement par une labiale puis une dentale (ῥ - φρ - τρ - ξ). Trois verbes courts en terminaison active du présent (en -ει), encadrés par deux plus longs, καταλάβη - le préfixe κατά pouvant exprimer aussi bien l'emprise de l'esprit radicalement effectuée que la projection au sol - et ξηραίνεται, le devenir sec, rythment en syllabes (4-2-3-

2-4), par symétrie, une totalité close. Enfin, si l'on rapproche les deux verbes sans objet, ἀφρίζει et ξηραίνεται, c'est surtout deux extrêmes sur l'axe "humide *vs* sec" que l'on entrechoque, qui suggèrent la création ramenée, en l'enfant possédé, à l'indifférencié ou au combat primordial: il écume comme la mer, il devient sec comme la terre.

L'enfant n'a que son corps pour parler la violence qui le déchire (ῥήσσει), des dents qui grincent (τρίζει τοὺς ὀδόντας). La séparation fondatrice s'estompe, le créé bascule en chaos dans la tempête qui le secoue; il régresse en deçà des limites de l'humain, en deçà de la parole première; le texte l'a bien mis en exergue, annonçant en tête de la crise que par elle il décrit le travail de sape d'un esprit muet.

Contre cette force-là, les disciples restent impuissants (οὐκ ἴσχυσαν, v.18), constate le père qui croyait pouvoir leur enjoindre d'expulser le mal; ils ne sont pas le Dieu créateur. La deuxième description (v.20) reprend et resserre l'image cosmologique: quand la seule vue de Jésus déclenche la crise (εὐθύς), l'enfant, tombant à terre, s'y roule en bavant comme une vague qui écume. Mais l'agressivité de l'esprit qui le convulse (συνεσπάραξεν), littéralement le met en pièces comme une chair lacérée par des chiens, introduit ici une connotation bestiale.

La troisième évocation (v.21-22) complète le rapport mortel à la terre, par les figures du feu et de l'eau (καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα) où l'enfant est précipité comme on jette à rôtir ou à bouillir une viande animale. Les deux images se connectent pour marquer l'impact de la destruction; pas de plage d'humanité: souvent (πολλάκις) et même toujours, dès l'enfance (ἐκ παιδιόθεν) et pour la mort (ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν). La création en ses éléments semble se retourner en une topologie dévoratrice et pratique une "cuisine" qui peut apparaître comme une dérision de sacrifice: l'homme y est cuit comme une bête! Et à vif, sans aucune reprise de la violence en sacré, sans reconnaissance d'aucun dieu - au contraire en niant toute l'oeuvre de fécondité de Dieu -, sans fonder aucune commensalité - en déchirant la filiation, les générations.

Excursus

Je m'appuie ici sur un livre de M. Detienne et J.-P. Vernant[6], fondamental pour penser le sacrifice dans une perspective anthropologique qui ne coupe pas la compréhension des gestes religieux du réseau d'ensemble des pratiques sociales et des représentations symboliques d'une communauté politique, et qui prévient salutairement les dérives de l'ethnocentrisme judéo-chrétien, à visée spiritualisante,

6 M. DETIENNE et J.-P. VERNANT éd., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1979.

prompt à renaître sur ces questions. En particulier dans son analyse du mythe de fondation du sacrifice rapporté par Hésiode, J.-P. Vernant montre comment l'acte de Prométhée, qui abat et découpe le premier boeuf, met fin au temps des origines où dieux et hommes vivaient en commensalité et du coup, inscrivant la condition humaine dans un ordre, la définit: mortelle face aux dieux immortels, mais aussi civilisée face aux animaux qui représentent le règne de la violence et de la déraison, sans justice ni piété (ils mangent cru et se dévorent les uns les autres). Par les qualités des victimes, les procédures de découpe, les types de cuisson, les modalités de distribution des parts et la place des convives ainsi que les rapports de ces pratiques avec d'autres comme celles de la guerre, de l'agriculture, de la chasse, du mariage, tout un monde se met en place. Les rituels du sacrifice organisent les contacts des hommes avec le divin, tout en soulignant la distance qui les en sépare désormais. Si l'ancienne commensalité est évoquée dans la fête et son repas, les parts sont différenciées: aux dieux, les odeurs parfumées, incorruptibles, des os blancs calcinés et des aromates, aux humains, la chair qui se putréfie et leur rappelle qu'ils sont voués à la faim et à la mort. L'offrande d'une victime sacrificielle fonde aussi les rapports sociaux et politiques; elle est pensée et pratiquée comme une manière de manger ensemble. Elle mime et conteste l'exercice du pouvoir, sa hiérarchie, le droit à la parole; elle définit des appartenances. F. Schmidt a posé un même type de regard sur les sociétés juives où le système du Temple, avec le sacrifice et les rituels qui le gèrent, maintient l'ordre de la création, tisse une identité commune, fonde la solidarité[7]. Inspirée aussi des travaux de M. Douglas sur la souillure, son étude cherche à dégager la "pensée du Temple" qui repose sur les catégories du pur et de l'impur, du sacré et du profane, et qui continue à porter la structure sociale ou communautaire même quand l'édifice architectural, avec sa pratique, est invalidé pour un groupe religieux ou même rayé de la carte de l'histoire. Le système symbolique est alors transposé du Temple aux tables d'Israël qui en deviennent la métaphore. La cuisine du sacrifice tranche entre des réalités, évite les mélanges; elle choisit les victimes, met à part des lieux, des temps, des fonctions, elle sépare la communauté juive de l'étranger, avec des barrières qui varient selon les rapports politiques et leurs incidences culturelles. Elle alerte sur la juste distance à maintenir pour éviter la profanation et la mort que vaudrait une trop grande proximité, la guerre que déclencherait une trop grande rupture.

Avec une attention semblable au champ symbolique du pur et de l'impur, J.-C. Picard examine la controverse de Marc sur les mains sales (7,1-23)[8]. Il montre comment la parole de Jésus, efficace, assure la fonction même de la cuisine humaine, et plus encore de la cuisine sacrée du Temple en ce que, parole "nourricière" qui multiplie les pains, elle ne recourt pas au levain. Il reconstitue le dispositif symbolique et topologique des trajets du corps dessinés par les aliments et analyse les analogies avec les représentations des trajets célestes du soleil dans des textes apocryphes juifs. La façon dont ceux-ci gèrent le problème de la souillure en distinguant ventre impur de l'homme et du monde troublé d'en-bas et coeur pur et paix du ciel d'en-haut, montre une étroite connexion de la réflexion sur l'homme et sur le cosmos créés par Dieu.

Dans notre texte, l'enfant au pied de la montagne représente le /cuit/ - rôti ou bouilli - qui appelle son contraire sur l'axe de "la cuisine", le /cru/. On peut penser, comme figure extrême de ce pôle sémantique, à "la tête de Jean sur un plat". Le prophète des marges à ciel ouvert (baptiste au Jourdain), vêtu et nourri de façon sauvage (poils de chameau et ceinture de peau en digne fils d'Elie, 2 Rois 1,8; miel

---

7 F. SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La Librairie du XXe siècle), Paris, Seuil, 1994.

8 J.-C. PICARD, "Trajets du corps, trajets célestes: éléments d'une cosmologie mystique juive", in: A. DESREUMAUX et F. SCHMIDT éd., *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace,* Paris, Vrin, 1988, p. 31-54.

sauvage et sauterelles) assume un comportement alternatif par rapport aux lieux institués des pouvoirs, politique (la cour), religieux (le Temple). Or, c'est la cour civilisée d'Hérode qui "s'ensauvage" dans l'union incestueuse puis l'assassinat, qui s'enchaîne à une parole de serment, dans une dérision du pouvoir royal qui ne peut plus ne pas s'"exécuter" en exécutant le prophète emprisonné mais libre porteur de la parole de la Loi. La dérision des valeurs royales ainsi niées se figure par la danse d'anniversaire (fête de la naissance) qui devient ballet de mort. A sa surface, le texte a enregistré la transformation en effaçant le nom propre d'Hérode et en ne laissant que le titre de roi, comme une case vide, alors précisément que le retour en arrière du récit prend son élan dans la question que pose le nom de Jésus devenu célèbre, lieu d'un pouvoir inconnu de faire des miracles.

Au vouloir "mordre et dévorer" d'Hérodiade, selon l'image même de Paul aux Galates (5,15) qui résume tout le pan de ténèbres des relations où "l'homme est un loup pour l'homme", comme aux scribes "qui dévorent les maisons des veuves" (Mc 12,40), s'oppose alors dans le récit de Marc le geste d'une autre femme qui oint d'un parfum de prix, versé jusqu'à la dernière goutte, la tête royale de Jésus (14,3-9). Sans mots qui le raidissent, ouvert aux interprétations les plus conflictuelles, cet acte d'amour reçoit dans la bouche de Jésus son avenir le plus large: en mémoire d'elle, être raconté partout où l'Evangile sera proclamé. Comme en un deuxième acte du même repas, Jésus peut alors rompre, verser et donner en partage son corps et son sang. Une "cuisine" élaborée, par le parfum qui apprête le corps, et son sens à déchiffrer, par la médiation du pain et du vin, inscrit ici dans la relation une distance symbolique, une tension métaphorique qui fait de l'homme un signe pour l'homme.

Au pied de la montagne, terre, feu et eau: trois éléments de la création pervertis en puissances de mort quand il n'y a pas de parole pour ordonner un monde que l'humain puisse habiter. L'enfant est muet. Les disciples ne prient pas. C'est ainsi que Jésus leur explique leur impuissance, qui leur vaut d'être fondus dans cette génération sans foi (γενεὰ ἄπιστος) contre laquelle il soupire de déception agacée: cette engeance d'esprit (γένος), rien ne peut l'expulser que la prière. La leçon qui y ajoute le jeûne[9], sans s'imposer ici, a bien compris ce que tentent de dénoncer et de déjouer les pratiques ritualisées: que dans un rapport de dévoration, il n'y a pas d'interstice pour la parole, et donc pas d'humanité. Seule la "parole première", la prière, saurait réancrer la génération du désert de la foi dans son origine, lui rappeler le "fait premier", - l'homme est créature - hors duquel elle ne peut entendre sa vocation: engendrer des fils[10]. Règne de l'esprit sans parole (sourd et muet), du souffle de décréation (jetant, pour la

9 Cf. Nestlé-Aland, και νηστεια $\mathfrak{P}^{45vid}$ ℵ² A C D L W Θ Ψ $f^{1.13}$ 33 $\mathfrak{M}$ lat sy^h co (f $sy^{s.p}$ bo^{mss})] *txt* ℵ* B 0274. 2427 k.

10 Dans un petit livre dense sur la prière, C. SENFT, *Le courage de prier. La prière dans le Nouveau Testament*, Aubonne, du Moulin, 1985², p. 23-24, invite à penser comme premier, antérieur à nos problèmes et à nos paroles, le fait que nous avons une origine, que nous sommes créatures de Dieu. Ce fait premier veut et doit devenir parole pour que nous le recevions de l'Autre comme vérité. C'est ainsi qu'on peut comprendre la prière; parmi toutes nos paroles, elle est cette parole première.

mort, à terre, dans le feu et l'eau), de l'impur (impact de confusion là où le créé repose sur la différence valorisée par le langage religieux comme pureté): l'impasse est-elle totale?

Il reste à trouver le quatrième élément de cette cosmologie en bonne voie de chaos: l'air. Le récit ne l'a pas versé du côté du drame de l'enfant. Plutôt que de le voir ici réduit à la figure négative du πνεῦμα ἄλαλον - que le récit semble opposer bien davantage à la parole libératrice de la prière -, on peut le chercher au sommet, dans la verticalité bien assurée de la haute montagne; c'est là en effet que la présence de Dieu vient recouvrir de son ombre Jésus transfiguré: sous la forme de la nuée précisément (νεφέλη). L'air, la nuée, est donc du côté de Dieu, elle est ce voile encore jeté sur l'altérité absolue mais d'où la voix divine peut s'adresser aux humains. La parole de Dieu désigne alors comme son fils, bien-aimé, à écouter, celui qui a échappé à leurs repères pour rejoindre une parole des temps premiers, ou derniers, mais qui revient, seul, à leur présent, confié à leur compagnonnage. Sur ce registre cosmologique, le fils de Dieu est l'image inverse, lumineuse, du fils des hommes - la nuée là-haut l'abrite quand la terre, l'eau, le feu ici bas agressent l'enfant muet. Mais la nuée qui cache l'éclat laisse sourdre la parole qui, reconnue, aborde alors le chemin de la descente parmi les hommes pour y être écoutée, même si elle prend accent de passion du Fils de l'homme. Au pied de la montagne, les destinées alors se télescopent.

B) La dernière crise

Par les trois descriptions des crises de l'enfant, deux rapportées dans la bouche du père, une en direct, la détresse est totalement dite. Y ajouter une quatrième occurrence permet au récit un bouillonnement de trop, qui renverse l'évolution.

La parole de Jésus ordonne. Elle met de l'ordre en distinguant: le "moi", affirmé dans l'ordre impératif (ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι) sépare le "toi" du "lui" pour une expulsion définitive (ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν). Elle donne un ordre, avec la supériorité du "je" sur le "tu" menacé et soumis (ἐπιτιμάω, ἐπιτάσσω, ἐπι triplé même dans le verset par la surenchère des prépositions qui soulignent la course de la foule ἐπι-συν-τρέχει). C'est la supériorité de la parole qui sait se faire entendre du mutisme et de la surdité même, la supériorité de Jésus tout sobrement nommé, sur l'impureté devenue insidieusement, πνεῦμα, inspiration.

La libération s'effectue dans une ultime convulsion. En un cri (monocorde, en α grec: κράξας καὶ σπαράξας) l'esprit broie l'enfant à mort et sort. Le résultat est doublement évalué par le récit et les nombreux témoins qu'il fait parler (v.26):

ἐγένετο ὡσεὶ <u>νεκρός</u>
ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι <u>ἀπέθανεν.</u>

Mais au κράξας de l'esprit qui craque et laisse l'enfant pour mort, Jésus répond par le κρατήσας de la main; il empoigne et redresse. Les deux verbes de la résurrection se conjuguent alors de façon aussi serrée qu'un réveil et un bond debout pour répliquer, par la vie, aux deux constats de mort (v.27):

<u>ἔγειρεν</u> αὐτόν
καὶ <u>ἀνέστη.</u>

Le texte quitte alors l'enfant relevé pour pénétrer avec Jésus dans une maison où, à l'écart, les disciples demanderont à comprendre.

La convocation en ce lieu décentré du récit de deux fois deux termes, sobres et décisifs, de la mort et de son verso de vie, rejoue toute la scène en une tonalité qui bouscule. Ici, dans le chemin d'Evangile, par la transformation violente d'un enfant des hommes, la guérison est racontée comme un mourir-ressusciter. Les termes de la mort n'y sont pas seulement du côté de la maladie, de la possession racontée comme un chaos primordial où l'obstruction de la parole barre l'accès à un monde habitable et nourricier, mais aussi du côté du guérir, comme sa relecture. Il y a deux morts: celle que génère l'esprit à travers les crises qu'il déclenche, celle que provoque Jésus en expulsant l'esprit. De la seconde, quand le fils de Dieu descend lui saisir la main, le fils de l'homme peut se relever. Les symptômes de l'épilepsie offrent alors les représentations idéales pour signifier ce que le récit leur construit comme référent interne, plus essentiel, sans commune mesure: l'événement de la passion-résurrection .

L'épisode singulier d'un enfant malade, la thématique de la création qui le sous-tend, prégnante, sont réinterprétés par le langage de la croix. L'expérience humaine, individuelle, de la mort et de la vie trouve son sens ultime et universel en Dieu. Pâques émerge alors en plein chaos, au détour d'une aventure humaine.

Etre guéri devient donc, en profondeur, symboliquement, être mort et ressuscité. La mort est tirée du côté de la guérison. Pas de replâtrage ou raccommodage, sinon la déchirure est pire (2,21) "qui veut sauver sa vie la perdra" (8,35). "A vin nouveau, outres neuves!"

Ce que l'esprit ne réalise pas jusqu'au bout, ce qui reste une visée (ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν), Jésus l'accomplit mais, prenant la perte en main, il en inverse le sens, il en retourne la finalité. "Celui qui perd sa vie à cause de moi la sauvera". L'enfant perdu, sauvé, devient la métaphore de la passion et résurrection de son sauveur.

Mais qui a prié pour que le démon soit expulsé?

2. Le croire du père

Si c'est un cri qui signale la délivrance de l'enfant, la sortie, dans un dernier sursaut brutal, de l'esprit sourd et muet qui peut donner naissance à la parole, c'est par un cri aussi (εὐθὺς κράξας v.24) que le père accède au croire. Quelle délivrance pour lui?

Matthieu donnera à son récit le style d'une liturgie où le père, dans son humanité (ἄνθρωπος), tombant à genoux devant le divin l'appelle à la miséricorde (κύριε ἐλέησον, 17,15); il déploie en une seconde unité, d'égale ampleur textuelle, une catéchèse en privé: Jésus met le doigt sur la foi fragile des disciples (διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν, 17,20) et leur enseigne, plutôt que la prière, de croire au miracle de la foi qui peut l'impossible, minuscule graine de moutarde qui déplace une montagne[11].

Luc annoncera la prière dès le premier volet de son récit: Jésus monte sur la montagne pour prier (9,28). Il ne laisse donc pas ouvert l'épisode de la guérison sur la question implicite que pose la version de Marc: si seule la prière peut expulser ce genre d'esprit et si l'esprit a rompu avec l'enfant, qui donc a prié? Luc travaille au contraire à bien boucler sa séquence, l'enfant est rendu à son père et la guérison évolue et s'évalue en répercussion alentours et en renvoi en haut: tous sont vivement frappés par la grandeur de Dieu[12].

Marc a dessiné au coeur de sa chorégraphie la naissance à la foi du père. Ne suggère-t-il pas que la prière, celle qui seule peut affranchir de cette engeance de mal, permettre à cette génération incrédule d'accoucher enfin d'un géniteur de fils vivant, a pris l'accent raboteux du cri par lequel le père accède au croire?

---

11 Pour ce récit matthéen, cf. J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (OBO 16), Fribourg/Göttingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 435-443. Son exégèse montre comment ce récit, interprétant une crise vécue par la communauté matthéenne, souligne la nécessité des charismes et en discerne théologiquement la condition de possibilité: une confiance illimitée du croyant à son Seigneur.

12 Pour une approche synoptique, classique et riche, de ces deux récits traités séparément, cf. X. LEON-DUFOUR, *Etudes d'Evangile* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1965, p. 87-120 pour la Transfiguration, p. 190-224 pour l'enfant épileptique.

A) L'ordre du père

Il n'a pas de nom. Il entre dans le récit pas même comme un homme (ἄνθρωπος chez Matthieu, ἀνήρ chez Luc). C'est à l'initiative d'une question de Jésus sur la situation critique qu'il doit de sortir du nombre comme l'un des multiples visages de la foule qui fait cercle autour du débat tendu entre scribes et disciples: εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου.

Entre les deux vifs mouvements du grand groupe qui accourt à lui (v.17 et v.25), Jésus élargit pour l'individu singulier l'espace et le temps d'affirmer lui aussi son orientation et, par le chemin des paroles et des sentiments échangés, d'en affiner la demande.

Campé dans une extériorité qui détonne, contrastant avec le désir de ceux qui courent et l'agressivité de ceux qui discutent, le père rapporte en quatre temps bien frappés:

- l'adresse, en un vocatif, discret mais net, διδάσκαλε;
- le récit d'un *faire*, qui pose d'emblée la relation, bien aiguillée entre trois acteurs, le fils au milieu: j'ai amené / mon fils / auprès de toi - récit justifié par celui d'un *être* du fils comme un avoir (un esprit muet) et un subir (ses assauts);
- le devoir d'exorcisme, confié aux disciples du maître, à travers le verbe le plus plat possible, blanchi de toute affectivité: j'ai dit (εἶπα);
- un constat d'échec, qui suppose un dur affrontement de pouvoirs: ils n'ont pas eu la force.

Sans entrer dans une psychologie du personnage[13], on peut noter simplement que les deux expressions de l'activité du père apparaissent comme l'envers même de la passivité de l'enfant: "j'ai apporté", "j'ai dit", là où l'enfant est déporté et muet. Dans une même attention, on peut élargir le regard et repérer aussi une correspondance entre le déplacement du père avec son fils vers Jésus et celui de Jésus avec ses disciples vers la montagne de Dieu (le même verbe φέρω: ἤνεγκα à l'aoriste v.17, ἀναφέρει au présent, v.2) - ce qui du coup permet encore d'intégrer la nuance décisive entre deux façons de prendre: παραλαμβάνει pour Jésus qui prend auprès de lui Pierre, Jacques et Jean et les fait monter

13 Spontanément, on aurait envie de penser le monde d'angoisse ainsi tenu à distance par la neutralité affichée, admirable et si misérable... A des lectures psychanalytiques, avec leur propre lieu et compétence, d'écoute, d'explorer l'abîme de détresse et de ravages qui vient s'avouer ici. Cf. par exemple M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 217-223 ("L'esprit du père est dans le fils, il a envahi son être. Reste au fils pour parler, ses symptômes, sa quête d'un passage par la mort dans le feu et les eaux. Feu de Sodome, eaux du Déluge. Ce qui tombe sur l'indifférencié pour le détruire. Le fils est un résumé de l'histoire humaine.", p. 220).

(ἀναφέρει), mais ὅπου ἐαν καταλάβῃ pour l'emprise du démon qui abat (ῥήσσει). On peut certes contester la pertinence de ces remarques et leur opposer la relative banalité de l'usage des termes, vu la pauvreté du réservoir lexical dans lequel puise l'évangile. Mais la redistribution sans cesse nouvelle d'un nombre restreint de mots ne finit-elle pas par orchestrer un jeu d'échos qui insiste et fait effet de sens à l'oreille exercée? La curiosité est aiguisée alors quand on remarque que les deux scènes non seulement inscrivent en leur début le même verbe φέρω mais aussi en leur finale un même κρατέω. Jésus saisit la main de l'enfant comme mort pour le relever (v.27), les disciples saisissent la parole cherchant entre eux ce que signifie le "se relever d'entre les morts" (v.10) - verbe surprenant mais dont ce jeu d'écho éclaire peut-être le choix.

Si le père se tient dans le détachement d'un rapport descriptif, le sentiment est du côté de Jésus. Il éclate en une indignation qui exprime la lassitude, le fardeau d'une relation à nouveau déçue. Il reprend doublement le "jusques à quand?" (ἕως πότε) de Dieu et de ses prophètes[14] et donne ainsi au terme, à la fin du compagnonnage qui dans ce contexte d'annonces de la passion ne peut pas ne pas évoquer la croix, une inflexion de déconvenue. Comme si les vocations (3,14) et les missions (6,7.13) privilégiées venaient s'échouer ici, dans une vague d'incrédulité où tous sont confondus. "Qu'a cette génération à demander un signe?" (8,12), s'est déjà exclamé Jésus en un profond gémissement à l'égard des Pharisiens avides de preuves divines. Ici les disciples eux aussi chutent dans ce manque de croire[15].

Cette génération rappelle la génération du désert qui tant de fois a tenté Dieu, tortueuse et pervertie, σκολία καὶ διεστραμμένη selon Dt 32,5 que Luc et Matthieu combinent avec Marc pour leur dénonciation commune (ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη). Elle n'est pas entrée dans la terre promise sinon en ses fils, de même que Moïse est mort sur la montagne en voyant à distance le pays vers lequel il a conduit son peuple à la nuque raide (Dt 32,52).

Pas de veau d'or ici au pied de la montagne, mais une même crise de la foi.

---

14 Cf. par ex. Nb 14,27; 1 Sam 1,14; Es 6,11; Ps 4,3. Il peut d'ailleurs exprimer aussi la plainte du suppliant lui-même au Dieu dont il espère le retour, la pitié, cf. Ps 6,4; 12,2 (LXX), etc.

15 D. LUEHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT III), Tübingen, Mohr, 1987, relève le déplacement de la foi dans l'évangile, du plein au manque, des malades aux thaumaturges potentiels: "πίστις als die das Wunderherbeiführende Macht war bisher an Seiten der Kranken (2,5;5,34-36) jetzt jedoch fehlt sie auf der Seite der potentiellen Wundertäter" (p. 161).

L'échec des disciples dans l'une des fonctions spécifiques (expulser les démons) pour lesquelles ils ont été appelés puis envoyés, revêtus d'autorité (3,14-15) - la crise de l'apostolat donc - ramène à Jésus dans sa différence. Un ordre ferme stoppe la plainte et prend en charge en l'imposant à tous, nivelés par la régression en un âge sans foi, ce qui fut la démarche du père: "amenez-le moi". Ils le lui amenèrent.

B) La faille et la foi

Jésus n'attaque pas aussitôt la résistance de l'esprit qui réalise à sa vue, par une brutale agression à ses pieds, ce que le père a raconté. C'est le face à face du père et de Jésus, en dialogue, qui se met à tout changer. Il lézarde d'une fissure le récit répétitif des crises qui n'ont cessé de ravager une enfance, sans autre commencement ni finalité que la mort: le père risque un frêle "mais" (ἀλλ'), un "si" (εἰ). Puis dans la faille à peine creusée, il engouffre un appel au secours, en "nous", où s'actualise, dans l'histoire de détresse qui le noue à son fils, la supplication immémoriale des psaumes[16]. L'appel à l'aide, ici porté par le "si tu peux" où s'infiltre non seulement le doute avoué mais l'espérance naissante, qui ne revendique pas, qui laisse à l'impératif la fragilité d'une prière plutôt que l'autorité d'un ordre, implore de Jésus cette pitié qui est de coeur et de corps touchés, qui prend aux entrailles.

Le père a bougé. Du retrait de celui qui informait d'une suite de faire, il a gagné la vague des passions d'un être. Il se solidarise pleinement avec son fils dans le malheur et désire que Jésus se laisse émouvoir par eux (σπλαγχνισθεὶς εἰς ἡμᾶς). La relation ici s'approfondit entre deux sujets affectés mais dans la distance que maintient la prière.

Comme une flamme qui vacille, Jésus reçoit et reprend l'espoir ténu (τὸ εἰ δύνῃ); il semble lui laisser le temps de résonner, avant de lui ouvrir d'un coup son avenir, de répliquer à l'hypothèse par l'affirmation, au timide quelque chose (τι δύνῃ) par la totalité certaine (πάντα δυνατά) et de tracer la voie du croire comme une artère à emprunter, un chemin où peut battre la vie.

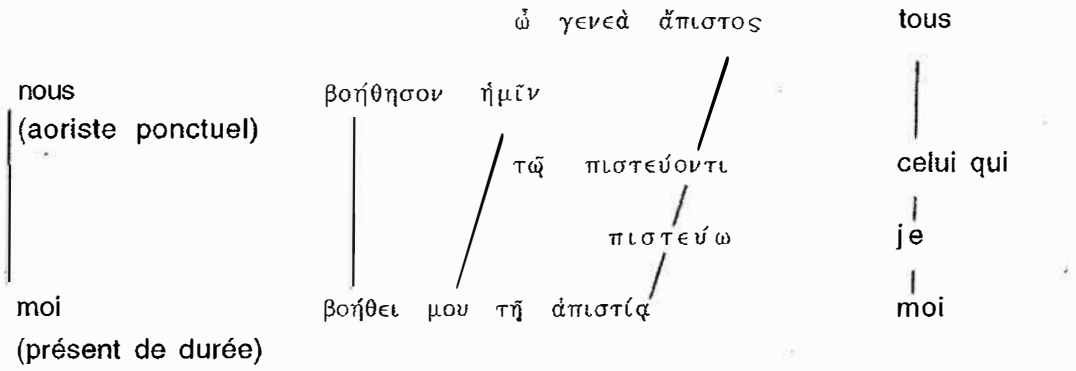
Tout est possible au croyant: à recevoir ou à faire? Le croyant est-il compris comme destinataire des fruits du pouvoir divin ou,

16 Je ne citerai ici que le Psaume 93 (TM, traduction E. DHORME), à titre d'exemple, en un rapprochement de deux extraits, qui frappe (c'est moi qui souligne): "*jusques à quand* les méchants, Yahvé, *jusques à quand* les méchants exulteront-ils? (v.3). Si Yahvé n'était venu à mon secours, pour un peu mon âme aurait le pays du silence pour séjour" (v.17).

par la foi, accède-t-il au statut de sujet même de ce pouvoir? Le datif est ambigu: pourquoi ne pas garder l'ambiguïté, tenir ouverte ici à l'homme dans sa foi la sphère qui qualifie l'agir même de Dieu, celle de la toute-puissance?[17]

Le père aussitôt d'un cri naît à un "je" qui s'engage: je crois. Il saute dans cet espace du croire offert et s'y implique mais non comme on possède: comme on reconnaît d'un coup son manque et son maître. "Je crois, viens au secours de mon incroyance"[18].

Comme de la foule multiple, l'un est sorti pour parler, de la génération incrédule naît un croyant. Quatre occurrences de la πίστις dessinent le parcours intensif, dont les trois pas positifs, changeant le signe de l'incrédulité première, s'inscrivent entre deux appels au secours:



L'homme devient alors la figure même du croyant, celui dont la foi est reconnaissance de sa pauvreté de foi et appel à la consolation du secours qui se reçoit. Et l'on peut induire, par contraste, que si les disciples ont échoué à expulser le mal (ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν, v.28), c'est qu'ils n'ont pas eu "la faiblesse de croire"[19]. Le récit prend fonction d'instance critique à l'égard du pouvoir même de guérir s'il ne se vit plus dans la prière. Mais aussi valeur fondatrice, en instaurant pour toute communauté future un

17 Cf. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh, Mohn, 1987[5] (1974[1]): "Πάντα δυνατά ist göttliches Attribut im strengen Sinn." (p. 140). Cette parole de Jésus permet à l'homme une saisie de la toute-puissance divine en un dépassement radical des limites de l'humain, du légitime, du possible, qui du coup l'effraie, le fait reculer: "viens au secours..."

18 On pourrait entendre, sous ces vives représentations figuratives, le thème donné par le livre des consolations d'Esaïe qu'il faudrait relire tout entier: "quand tu traverseras les eaux, je serai avec toi et les fleuves ne te submergeront pas; quand tu marcheras dans le feu, tu ne te brûleras pas et la flamme ne te consumera pas" (43,2), promesse précédée de l'engagement du Dieu qui parle: ὁ κρατῶν τῆς δεξιᾶς σου (...) ἐγὼ ἐβοήθησα σοι (41,13-14). Sur la foi comme non foi guérie, cf. le très beau passage de E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen/Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 102.

19 Selon le beau titre de M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire* (Esprit), Paris, Seuil, 1987.

lieu de compétence et de responsabilité; par sa prière, l'Eglise peut tenir à distance le mal qui menace le monde comme création de Dieu. Dans le manque confessé, et habité d'une adresse à celui-là même qui, par sa mort déjà en jeu ici dans celle d'un enfant, a creusé dans l'histoire un vide de trois jours où s'effondre toute prétention à pouvoir par soi-même.

Le mouvement de déconstruction de la propre suffisance de l'homme semble redoublé ici et donc bien constitutif de la transformation profonde que figure, en ses différents personnages, ce récit: la guérison du fils n'est pas directement racontée comme conséquence de la parole du père, à la différence, d'ailleurs, de celle de la fille possédée de la femme Syro-phénicienne. Là l'évangile a inversé les rôles, déjà mis dans la bouche de la païenne la parole créatrice: "pour cette parole, va; le démon est sorti de ta fille" (7,29). Ici, plus avant dans sa trame narrative, la guérison ne se célèbre pas en plénitude restaurée, sa finalité ne semble pas le fils rendu au père - le besoin comblé - mais bien plutôt la démarche inaugurée - le désir éveillé[20].

Le père qui a commencé à croire peut disparaître du récit, le secours divin l'accompagnera dans la durée de son incrédulité reconnue (βοήθει, au présent) et ne se fixe plus sur la ponctualité du salut de son fils (βοήθησον, à l'aoriste). Du coup, c'est à la vue de la foule (v.25) qui afflue que le récit accroche le passage à la menace de l'esprit et son éviction. Mais à l'avidité de la multitude, que suggère son déplacement pressé et pressant, Jésus répond aussi par la distance, il ne lui offre comme spectacle qu'une mort, elle ne constate qu'un décès. Pas de commentaire par contre à la discrète mais nette résurrection qui suit; la foule aussi semble disparaître et l'enfant à peine debout est quitté à son tour par le narrateur. Le recul en une maison (v.28), à l'écart, où les disciples peuvent interroger Jésus lui-même sur leur échec que discutaient les scribes, mène à sa réponse sur l'unique pouvoir de la prière. Ils ne se demandent pas entre eux ce que signifie ce "si ce n'est par la prière" (v.29) comme au retour de la montagne les trois se sont demandé ce que signifiait ce "ressusciter des morts" (v.10). La question comme un paquet ficelé est confiée à la sagacité du lecteur.

On pourrait voir dans cette cascade de mises en route, de

---

20 Je ne tombe sans doute pas par hasard sur la distinction constituante du désir et de besoin traitée par D. VASSE dans son livre précisément sur la prière, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969. La profondeur de la réflexion anthropologique que soutient l'évangile s'offre comme un champ privilégié d'images aux quêtes modernes du sujet dans sa relation à lui-même et à l'Autre. D'ailleurs, un autre titre de D. VASSE désignerait admirablement le second versant de ma séquence, celui de la montagne, pilier cosmique où Dieu parle: *L'ombilic et la voix* (Le champ freudien), Paris, Seuil, 1974.

mises au monde, une suite de génération; par la filiation, "la vie enjambe la mort"[21]. On pourrait y voir aussi les étapes fondamentales du devenir d'un unique sujet: empêtré puis, par l'intervention de la parole de Jésus, criant, priant, mourant, ressuscitant[22].

Mais il y a un visage que porte la foule à reconnaître encore. A la vue de Jésus qui descend de la montagne, ils furent excessivement effrayés (ἐξεθαμβήθησαν, v.15). Le verbe, un hapax de Marc avec le préfixe intensif, déborde la situation concrète et comme tout excès narratif signifie ailleurs. En deux autres lieux essentiels de son intrigue, Marc l'a choisi: pour l'angoisse de Jésus à Gethsémané (14,33), puis deux fois pour l'effroi des femmes au tombeau, à la vue du jeune homme vêtu de blanc (16,5.6). Ici, Jésus qui descend de la transfiguration porte aussi l'aura d'une résurrection des morts. L'évangile l'a reflété dans les traits de la foule lorsqu'elle le salue.

II - LE MYTHIQUE

1. Le fils bien-aimé à écouter

La remontée du cours linéaire du diptyque s'appuie sur l'hypothèse d'une construction de sens plus fondamentale que la suite chronologique des épisodes racontés. Dans son travail d'écriture sur le thème de la filiation, le texte hiérarchise les niveaux. Il met en scène en effet:

---

21 Cf. O. ABEL: "Par la génération, la vie enjambe la mort", présentation d'un cours intitulé "Identité et génération", IPT-Paris, 1996-1997.

22 X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 208, l'a exprimé à travers un jeu particulièrement riche d'identifications possibles pour le lecteur, dû à la complexité de cet exorcisme et à sa situation au point culminant de l'évangile, au moment où Jésus révèle le secret du Fils de l'homme: "Quant au lecteur, il doit prendre parti dans ce drame. Aux prises avec les puissances démoniaques, il comprend que, seul, il est impuissant, mais que, avec Jésus, il peut tout. Il appartient à cette génération incrédule, mais s'entend proposer comme au père la foi parfaite, et comme aux disciples le devoir de la mettre en oeuvre par la prière et le jeûne. S'il veut lui aussi être délivré de la puissance de Satan, il doit faire appel à Jésus seul. Enfin il assiste à la victoire de Jésus sur le démon, comme à une répétition symbolique de la Passion-Résurrection [...]."

- un fils aphasique, mort et ressuscité
- d'un père mis, en un cri, au monde de la foi
- par le fils à écouter, qui annonce sa mort et sa résurrection
- d'un père...

Le parcours à rebours mène ainsi à une question sur Dieu. Désormais liée à celle sur l'homme, elle soutiendra la suite de l'enquête analytique de l'évangile, y puisera des éléments de réponse jusqu'à l'histoire de la vigne qui, dans la tension métaphorique du langage de la parabole, rejoue le grand récit. J'en intitulerai la reprise: "un père qui revient de loin". Ce sera ma conclusion.

Le thème de la parole ici encore est conjugué à celui de la filiation. Deux expressions de l'amour de Dieu tourné vers les hommes, adressé à la terre?[23] Au sommet de la montagne, sur une arête du récit, comme une incidence de la pure verticalité, c'est la qualité de la parole qui se laisse percevoir. Dans les paradoxes de la communication - voir et dire qui ne vont jamais ensemble, entendre dire "écoutez-le" alors qu'il ne dit rien ou interdit de raconter, faire voir la conversation de l'histoire et ne pas en rapporter le moindre mot, voir Jésus transfiguré et chercher ce que signifie "ressusciter des morts" -, c'est l'inadéquation de la réponse humaine, avec ses résistances, légèreté ou pesanteur, qui se laisse mesurer et impose l'aune du long trajet horizontal à reprendre. Il s'amorce ici, comme une quête de sens des disciples, dans un rapport complexe d'efforts verbaux: τὸν λόγον ἐκράτησαν / πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες / ἐπηρώτων αὐτόν (v.10-11).

En effet, malgré, ou à travers, l'expérience du sommet, le privilège de la révélation, la parole directe de Dieu lui-même, c'est en butant sur le sens de "ressusciter des morts" que les disciples redescendent dans la mêlée. Le sens de l'apparition elle-même est alors différé[24]. Comprendre prend du temps, exige un déprendre de soi. Le terme fixé au secret pour paraître en récit construit alors

23 On pourrait dire, en anticipant: *Amour incarné* dans un corps à voir et à toucher - comme un fils d'homme - qui fera de la multitude des corps infirmes au long du chemin la parabole du grand corps de l'humanité restaurée, guérie et nourrie. *Amour interprété* par une parole, précieuse comme un secret à porter, lente à mûrir comme un grain, partagée comme un pain, livrée aux risques des savoirs et des silences, pour raconter, dans un évangile en fragments, la difficile, tardive, fugitive advenue du sujet: un jeune homme nu.

24 Le mot, qui sonne juste, est de l'essai du groupe de Toulouse, G. AUTRET *et alii*, "Le Récit de la transfiguration selon Saint Marc", *Sémiotique et Bible* 9, 1978, p. 36-58. (Je reprendrai plus loin, pour ramasser mon analyse, les deux compréhensions de la différence et du différé). Cette étude veut saisir la structure sémantique du récit à travers l'analyse des champs lexicaux, de la vision et de la parole surtout, auxquels les autres (continuité/discontinuité, rassemblement/isolement, mouvement/arrêt) servent de médiation. Le champ de la vision ne délivre ses virtualités sémantiques que dans celui de la parole où le récit fait passer d'une prise de parole qui bute sur son propre dire (v.5-6) à une parole en recherche, interrogative, questionnante (v.10).

une analogie, avec différence, entre les deux scènes de la montagne et du tombeau, la visitation et la résurrection. Un fil est ainsi tendu de l'une à l'autre, il revêt l'épaisseur du temps nécessaire au récit pour être conçu. La contemplation semble devoir être soumise aux épreuves de la clairvoyance intérieure, au choc des images à l'envers. En effet pour les disciples, l'inversion de la lumière en ténèbres s'opère dans les annonces de la passion, l'angoisse de Gethsémané, l'arrestation - c'est précisément à eux, absents au matin de Pâques, que les femmes devront dire mais ne le diront pas: il a tenu parole ("il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit", 16,7). Pour le lecteur une déception s'ajoute, quand les disciples, entrés en tentation, l'abandonnent (14,38-50) puis, plus loin encore, au spectacle de la dérision à la croix, quand le contenu des figures s'est retourné: ses vêtements sont joués aux dés et pas d'Elie pour le tirer de là!

A) Solitude et présence

a) La montée (v.2)

Les trois registres fondamentaux qui contribuent à construire un monde, espace, temps, acteurs, additionnent ici leurs figures pour évoquer l'"expérience de l'hétérogène"[25]. L'expression temporelle "après six jours" (μετὰ ἡμέρας ἕξ) unique chez Marc, mesure l'écart d'une semaine et compte la scène de la montagne comme un septième jour. Par elle, le récit envisage d'emblée l'événement qu'il va raconter sous le jour de la reconnaissance de l'oeuvre créatrice de Dieu, il le signale comme un repos: la célébration du miracle de la vie donnée.

Du coup le logion qui précède en reçoit un vif éclairage immédiat approprié dans le cri de bonheur de Pierre: "il est bon que nous soyons ici". Oui, il est bon d'être ici, de voir venir avec puissance le règne de Dieu sans avoir à goûter la mort! (9,5 relu par 9,1).

La précision temporelle tranche aussi avec les habituels εὐθύς et πάλιν qui accrochent les épisodes par l'immédiateté de la suite ou la reprise du commencement à nouveau, non quantifiables; il résonne du coup, comme pour faire écho décalé, avec le "après trois jours" (μετὰ ἡμέρας τρεῖς) par lequel, aussi tenacement qu'il

25 En de courtes et fortes pages, C. PERROT, *Jésus et l'histoire* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Desclée, 1979, p. 281-285, a mis en relief le mouvement ascendant qui "pousse jusqu'à l'extrême ce 'décalage' hors du champ de la normalité (p. 283) avant de réduire à nouveau, progressivement, les écarts. Il a pensé l'impact historique à l'origine d'un tel récit, comme un choc non seulement de l'événement pascal mais d'une vive mémoire de la différence que les disciples devaient garder du vivant de leur maître.

annonce le malheur - l'infléchissement inéluctable de son chemin vers la souffrance aux mains des hommes et la mort -, Jésus trace, comme promesse, au-delà, un horizon d'attente.

La figure de l'*espace* est celle d'une montagne: sa seule qualité de haute (ὑψηλόν) la détache de toute référence externe et ne la rapporte qu'à elle-même, redouble sa valeur propre de verticalité. Cette altitude demeure très singulière chez Marc puisque le récit des tentations n'est pas déployé, et que le diable n'a pas pu, comme chez Matthieu (4,8) emmener Jésus "sur une très haute montagne" pour lui faire voir et convoiter tous les royaumes du monde[26]. L'ascension, qui mène à la rencontre du divin, c'est Jésus qui en prend l'initiative et la réalise. Il emmène auprès, emporte en haut, non le tout-venant des disciples mais un choix parmi le choix, une figure restrictive mais intensive du groupe. C'est à ce trio représentatif, comme une métonymie des disciples de l'histoire, que sera donnée à voir la grande métaphore de l'altérité de la Parole à travers la conversation hors temps des trois visages de la prophétie, Elie, Moïse et Jésus, ou, pour le lecteur, s'il dégage le thème sous la figure iconique, la concordance vivante des trois modalités de l'Ecriture: Prophétisme, Loi, Evangile.

Ainsi, aux deux extrémités du diptyque, les disciples sont-ils à l'écart: tous dans une maison, pour une leçon sur le pouvoir de la prière dans le monde, trois sur une montagne cosmique, pour une vision de la Parole originaire.

Dans cette introduction narrative, le texte appuie encore l'écart par la mention finale de la solitude des trois: μόνους. Cette radicale solitude insiste d'ailleurs dans le récit, elle vient même border la scène de la visitation puisque c'est à travers ce même adjectif que Jésus est qualifié lorsqu'il revient à ses trois disciples (μόνον μεθ' ἑαυτῶν, v.8).

C'est donc dans cette solitude même, encadrée par la montée et la descente de la montagne (v.2 et 9) et enchâssant (v.2 et 8) les deux temps de l'apparition-audition (v.3-4 et v.7-8) entre lesquels s'insère l'intervention de Pierre (v.5-6), qu'une proximité neuve est créée, une solidarité inouïe, qui fera résonner d'autant plus tragiquement le sommeil de Gethsémané comme l'échec de la fraternité ici fondée. Très finement le texte signale ce devenir solitaire et solidaire de Jésus, par la discrète nuance entre la montée qu'il accomplit lui-même pour les trois seuls et la descente

---

26 Les disciples ne sont pas non plus transportés par un ange en esprit, comme le voyant de l'Apocalypse, "sur une grande et haute montagne" pour y voir la ville sainte, la Jérusalem descendre du ciel d'auprès de Dieu (Ap 21,10, en écho lui-même à Ez 40,2 où le prophète a été emmené en vision sur une très haute montagne pour y contempler la ville future aux dimensions du Temple nouveau). Ce sont les deux occurrences NT d'un ὄρος ὑψηλόν.

dont ils sont sujet commun, après qu'ils n'ont plus vu que lui seul avec eux-mêmes. Mais le retour tout humain de ce sommet du temps et du récit porte avec lui la marque d'un ancrage, d'une expérience devenue source (on peut entendre au sens fort le ἐκ de καταβαίνοντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους).

b) L'apparition (v.2b-4)

L'altérité, dans sa manifestation, est exprimée par deux verbes à l'aoriste passif, dans un rapport d'assonance entre eux et de correspondance avec les deux interventions suivantes du divin, également jumelées par leur forme sonore. L'aoriste de la vision-audition rompt avec le présent (il prend et porte) de la montée, comme le passif avec l'actif. L'autre scène qui s'ouvre aux trois disciples fait reculer le lecteur. Pierre naviguera pour trouver sa juste place entre la parole à prendre et la crainte.

v.2	καὶ	μετεμορφώθη
v.4	καὶ	ὤφθη
v.7	καὶ ἐγένετο	νεφέλη
	καὶ ἐγένετο	φωνή

Ce sont les isotopies du vêtement et de la parole qui, dans le premier temps, fournissent des figures à la représentation de la différence parvenue à son apogée. Elles mettent en scène l'être et le communiquer: l'identité dans sa dimension socialisée, l'être vêtu - pas nu -, sa dignité à entrer en relation, son appartenance à une sphère de pouvoir, ici divin, dénoté par la pureté et l'éclat de la blancheur[27]. Le communiquer, par une triade[28] en relation de parole. Le texte insiste en effet non sur les trois présences singulières (telles que les perçoit Pierre qui veut à chacune en particulier dresser une tente) mais sur le *avec* (σύν, συ-): Elie *avec* Moïse, tous deux en parole *avec* Jésus. Le "seul parmi (μετά) eux-mêmes", qui définit Jésus comme unique objet à voir des disciples quand la voix de Dieu estompe l'image, renvoie aussi à ce fondamental, premier, "parler avec" (συλλαλέω).

Ici ce n'est donc plus seulement l'écart temporel (six jours), spatial (la hauteur), actoriel (le trio à part, dans sa solitude) qui est signifié, mais l'"extra-historique" - je l'appelle mythique. Le

---

27 Rien sur son visage! - à la différence de Matthieu et Luc. Pourquoi?

28 C'est F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc* (CNT IIIa), Genève, Labor & Fides, 1991, p. 479, qui parle de trio pour les disciples et de triade pour l'apparition.

changement radical de "forme" de Jésus[29], figuré par son vêtement, est exprimé comme un resplendir d'une qualité telle qu'elle échappe à toute comparaison terrestre; il indexe topologiquement un "hors terre" (sur la montagne pas du tout comme sur la terre). Temporellement, c'est l'apparition d'une simultanéité de présences qui transcende l'histoire et indique le "hors-temps". Dans l'actualité du parler avec Jésus, passé et futur se conjoignent.

En Elie et Moïse en effet, la tradition a recueilli et poli deux figures si capitales du passé qu'elle les a placées aussi aux bornes de son attente du futur[30]. Têtes de pont des alliances que Dieu tend en direction de l'humanité élue en son peuple, comme formes différentes de médiation, Moïse et Elie sont aux premiers commencements et peuvent symboliser dès lors le commencement dernier. L'alliance conditionnelle s'est inaugurée avec la Loi rapportée par Moïse du Sinaï, pour faire d'une grappe de rescapés des presses de l'Egypte la vigne bien plantée de Dieu qui trouve le fruit de sa liberté dans son obéissance. La critique des institutions qui gèrent l'alliance s'est amorcée avec la prophétie franche d'Elie qui ne cesse d'interpeller la royauté au nom de Dieu et au risque de sa propre vie; il vit un itinéraire où le nourrir est toujours lié au mourir (1 R 17 et 19) et il est le prophète qui ne supporte plus ce noeud de la nourriture et de la mort. Chargés tous deux d'une parole dictée par Dieu, ils trouvent en Jésus le visage de leur finalité, dans une éthique accomplie de la parole tenue en vie donnée.

Ainsi la mémoire critique du passé et l'espérance eschatologique viennent ici converger et, dans une pointe du temps, converser avec l'actualité de la parole de Jésus, elle-même transfigurée en son éclat d'origine et exposée à la présence de ses disciples.

Elie et Moïse et Jésus ne dessinent pas tant une suite de générations du parler de Dieu; en leur concomitance, les langages de l'histoire semblent plutôt se ramasser et se dépasser pour une

29 Sur la différence entre métamorphose hellénistique et compréhension apocalyptique de la transformation en gloire céleste, et pour des références, cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThK II/2), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1977, p. 72).

30 "Souvenez-vous de la Loi de Moïse, mon serviteur, à qui j'ai donné, à l'Horeb, des lois et des coutumes pour tout Israël. Voici que je vais vous envoyer Elie le prophète avant que ne vienne le jour du Seigneur, jour grand et redoutable." Ces fameux versets qui clôturent la prophétie de Malachie (3,22-23) et dont Jésus discute l'interprétation sur le chemin de la redescente de la montagne (v.11-12), suffisent à témoigner de ces relectures du passé dont les traces, dans le corpus biblique lui-même, la tradition orale plus tard consignée et les écrits intertestamentaires, semblent offrir la possibilité d'une cueillette immaîtrisable. D'un exégète à l'autre en effet les listes de textes convoqués pour expliquer ce récit, définir son genre littéraire, ses sources, sont ouvertes et ne se recoupent pas. C'est alors le fait même du "florilège" que compose l'écriture de ce récit, son énonciation intertextuelle, ou plutôt multitextuelle, plus que l'énoncé de détail des citations ou allusions, que l'on peut considérer comme signifiant.

genèse nouvelle de la parole. En correspondance, du côté de la terre, on l'a vu, au pied de la montagne, Jésus devra susciter au coeur même de cette génération incrédule, une descendance nouvelle, par la prière et par la foi.

Elie est mis en avant parce qu'en lui seul se condense cette suspension du temps; son enlèvement au ciel a représenté le dépassement de la limite du temps imparti à l'homme qu'est la mort. Il cristallise alors l'espérance d'un futur qui prend la forme d'un retour attendu à la fin des temps, creuset où s'élabore aussi peu à peu la réflexion sur le relèvement d'entre les morts. Mais Jésus les fera surtout tenir ensemble, au prix de sa propre vie. L'un meurt, en effet, Moïse, avant d'entrer en terre promise, l'autre, Elie, ne meurt pas, il est enlevé au ciel jusqu'à ce qu'il revienne; à travers la parole sur le vin au dernier repas, parole de rupture et de promesse, avec son "jamais plus" et son "jusqu'au jour où", ces deux visages mémorables peuvent également être convoqués (14,25).

A la différence de Luc qui en explicite le contenu (ils parlaient de son exode qu'il était sur le point d'accomplir à Jérusalem, 9,31), Marc ne communique rien de l'échange au sommet. Les trois disciples sont construits en purs spectateurs, de premier plan; c'est pour eux que s'opère l'arrêt sur image: devant eux que Jésus est transfiguré (ἔμπροσθεν αὐτῶν), à eux (αὐτοῖς) qu'apparaissent ensemble les trois personnages divins. Mais pas d'énoncé audible, pas de mystère révélé à rapporter sur terre, aucun ange interprète. Une sonate en trio dont le son est coupé: l'énonciation elle-même donnée à voir à l'état pur. La vision semble alors avoir pour effet de signifier la parole même comme valeur, et par la qualité exceptionnelle des interlocuteurs, la valeur de la valeur. Ceci devrait affecter les disciples, non comme sujets d'un faire, modalisés pour une quête d'objet, mais dans les modalités de leur être, comme sujets passionnels (thymiques); on pourra appréhender dans ce sens la réaction de Pierre, que le narrateur explicite par la figure de la crainte. Dans cette communauté d'interlocution hors du commun, la parole de Jésus reflète la valeur de parole première, originelle, en passe de s'accomplir dans l'histoire - ce que confirmera la voix même de Dieu le désignant comme son propre fils à écouter.

Dans ce théâtre à ciel ouvert, aux dimensions universelles, sous cette représentation singulière, christologique, de la parole des origines, on pourrait reconnaître la partition du magnifique

"Poème des quatre nuits", targum d'Exode 12[31]. En quatre temps fondamentaux qui relisent toute l'histoire, il interprète la Pâque, "nuit fixée et réservée pour le salut de toutes les générations d'Israël". Si c'est la dernière nuit, eschatologique, qui trouve surtout actualité en Jésus transfiguré sur la montagne, dans la blancheur fulgurante de ce jour divin, célébrant avec un temps d'avance, comme pour le poser en surplomb, le sens véritable de la nuit en plein midi de la croix, chacune des nuits apporte aussi un trait, certes discret mais perceptible, à la réécriture évangélique. Quatre naissances scandent l'histoire et se recouvrent ici: celle de la création au souffle de Dieu qui illumine le monde, celle de la vocation d'Abraham, ratifiée en son fils offert sur l'autel (le bien-aimé, celui qu'il a fait monter sur la montagne et n'a pas épargné[32]), la naissance d'Israël, fils premier-né au sortir de l'Egypte. "La quatrième nuit (sera) quand le monde accomplira sa fin pour être dissous. Les jougs de fer seront brisés et les générations de l'impiété anéanties. Et Moïse sortira du désert [...]. L'un marchera sur le sommet d'une nuée [...] et l'autre marchera sur le sommet d'une nuée [...] et sa Parole marchera entre les deux, et eux marcheront ensemble."

Je rattacherais à cette figuration de la Parole en marche entre et avec ses deux témoins, la caractéristique, certaine bien qu'incernable, du travail d'écriture qui qualifie ce récit. Un tissage, sans commune mesure, de textes sollicités. Il est écriture intertextuelle comme est interpersonnelle la parole de Jésus qu'il met en image. On ne sait où arrêter ce renvoi à des textes

---

31 Cf. les traduction et interprétation de R. LE DEAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 22), Rome, Institut biblique pontifical, 1963, p. 64ss. R. Le Déaut voit dans le poème, en résumé, quatre étapes de la création, de la naissance du peuple de Dieu, ou mieux, quatre naissances: aux origines de l'univers, à la vocation d'Abraham, à la Pâque, à la fin des jours lors du salut messianique (p. 65).

B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge, 1984[2], cite ce targum, à l'appui de sa thèse qui voit dans le récit dramatique de Marc une haggada chrétienne lue en assemblée lors de la veillée pascale et préparant au baptême, à l'aube, des nouveaux convertis (p. 545-546; 575-577); la corrélation entre le jeune homme perdant son vieux vêtement (14,51-52) et celui qui est revêtu d'une robe blanche le matin de Pâques (16,5), lui suggère une image du baptisé.

32 R. PESCH, *op. cit.*, p. 71, repère bien la typologie d'Isaac à l'emploi du verbe ἀναφέρω (la montagne y est d'ailleurs celle où "Dieu s'est fait voir") ainsi qu'à celui du qualificatif ἀγαπητός pour le fils (Gen 22,2.12.16).

possibles, dont aucun non plus n'offre de modèle qui s'impose[33].

J'en évoque quelques-uns, à travers quelques traits, pour suggérer le volume des résonances qui tiennent autant à l'emprunt aux grands paradigmes qu'au détail de mots cités; une mémoire des grands personnages semble immédiatement convocable, comme eux-mêmes apparaissent sur la montagne sans que les disciples n'en soient si étonnés que cela! Elie et Moïse ont fait tous deux l'expérience de la rencontre de Dieu sur la montagne. Elie à l'Horeb (1 R 19[34]) et Moïse trois fois au Sinaï (Ex 19;24;34). La première met en place les modalités d'approche, le peuple purifié pour le troisième jour (manteaux lavés), Dieu descendu dans la nuée et le feu, Moïse appelé et montant en médiateur. C'est à la deuxième montée surtout que les figures sont reprises: Moïse est suivi de *trois compagnons* qui se détachent des soixante-dix anciens, mais qui se prosterneront à distance[35] tandis que lui seul approche quand, après les *six jours* où la nuée couvre la montagne, quand Dieu l'appelle. La troisième fois, après l'infidélité du veau d'or et les tables brisées, Moïse monte seul[36] et Dieu descend dans la nuée - "Seigneur, daigne marcher au milieu de nous", le prie-t-il. Moïse inscrit lui-même sur les nouvelles tables taillées les dix paroles qu'une première fois Dieu avait gravées de son doigt et, quand il redescend, le peuple craint d'approcher car la peau de son visage rayonne de ce qu'il a parlé avec Dieu.

Entre ces deux dernières montées, la tente de la rencontre est évoquée (Ex 33,7-11). Moïse y entre et la nuée descend se tenir à l'entrée. Dieu parle à Moïse face à face, comme un homme à son ami. Moïse prie Dieu de lui faire voir sa gloire et Dieu l'abrite dans un

33 F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc, op.cit.*, passe en revue les différentes interprétations du genre littéraire auquel peut appartenir ce récit: scène d'intronisation (H. Riesenfeld), vision prophétique (F. Gils) ou apocalyptique (M. Sabbe), épiphanie divine (R. Silva), midrach (L. F. Rivera), récit cultuel (R. H. Gause). "Nous sommes ici à la croisée de divers chemins" (p. 479) conclut-il, souhaitant lui-même, quand la documentation le permettra, explorer la piste de la polymorphie, car elle expliquerait a) la transfiguration de Jésus (forme humaine et forme divine), b) la triade Moïse-Elie-Jésus, c) le caractère d'épiphanie de la scène. "Comme guide humain, Jésus est dans la ligne juive de Moïse transfiguré et du Messie sous ses différentes représentations; comme envoyé de Dieu, il est dans la ligne non juive des divinités polymorphes." (p. 480).

34 Il sort à l'entrée de la caverne, le visage voilé de son manteau quand Dieu, répondant à sa foi passionnée et à sa détresse pour l'infidélité de son peuple, passe devant lui, non dans le vent puissant, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais dans le bruissement d'une brise légère, et lui désigne son successeur. Dans les récits évangéliques de la transfiguration, l'apparition du monde de Dieu s'offre aux trois disciples sans écran.

35 "Ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel" (Ex 24,10).

36 "Personne ne montera avec toi; et même, qu'on ne voie personne sur toute la montagne; même le petit et le gros bétail, qu'ils ne paissent pas devant cette montagne." (Ex 34,3). On entend quelle transgression la montagne de Gérasa couverte de porcs en légion illustre!

creux de rocher et de sa main quand il passe, car l'homme ne peut voir sa face et vivre. Le livre de l'Exode s'achève avec la tente que remplit la gloire de Dieu et que la nuée couvre de son ombre (ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὸν ἡ νεφέλη καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή, 40,35) donnant chaque matin, par son élévation, aux fils d'Israël le signe du départ pour l'étape du jour. C'est le même geste protecteur et fécond, toute-puissance divine à l'origine de la filiation, que l'ange de l'Annonciation promet à Marie: "L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du très-haut te couvrira de son ombre (ἐπισκιάσει σοι, Lc 1,34), c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé fils de Dieu."

Pour le fils de Dieu à écouter, c'est la référence à l'annonce au peuple d'un prophète tel que Moïse, en Deutéronome 18,15.18, qui semble évidente[37]. L'attente eschatologique, on l'a vu, est rapportée par Malachie (3,22-24) et développée par le Siracide (48), tandis que la dimension apocalyptique est surtout exploitée par la version de Matthieu qui reprend explicitement, pour les disciples choqués et pour l'intervention de Jésus, des détails de Daniel (8,15-18 et 10,7-12) où le visionnaire, tombé en léthargie face contre terre, est touché par Dieu qui le remet debout et l'invite à ne pas craindre.

B) Parole et différence

a) L'inadéquation de la parole humaine (v.5-6)

L'apparition de Jésus en communion de parole provoque deux voix:

- celle de l'homme, par le réflexe de Pierre qui tente de se brancher en communication directe;
- celle de Dieu qui se fait père et remet chacun à sa juste place.

Le récit creuse en effet au centre de son espace une zone pour la réaction humaine et un commentaire du narrateur qui en évalue l'inaptitude et la rapporte à un état passionnel. Celui-ci est traduit par la crainte, dont l'intensité est appuyée par le préfixe ἐκ; elle résulte d'un devenir qui semble faire inclusion avec le devenir étincelants des vêtements de Jésus. Ces deux ἐγένετο/ἐγένοντο relèvent encore, en les encadrant, le parler ensemble de la triade divine et le répondre, par Pierre interposé, du trio humain, avant que ne frappe le double survenir (deux fois καὶ ἐγένετο) de la nuée

37 Tous les commentaires renvoient à cette promesse: "C'est un prophète comme moi que le Seigneur ton Dieu te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères; c'est lui que vous écouterez". Cf. par ex. R. PESCH, *op. cit.*, p. 76-77. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, London/New York, Macmillan/St Martin's Press, 1957 (1952[1]), p. 392.

et à partir d'elle, de la voix divine. La crainte manifeste que la vision a touché à l'univers du sens, fracturé l'immédiatement intelligible et donné libre cours à du sensible; l'être profond des disciples en est affecté. La valeur de la parole qui s'est révélée se mesure aussi à l'inadéquation de la parole humaine qui veut s'interposer[38].

Deux traits, contraires et complémentaires, illustrent le non-savoir répondre que représente l'initiative de Pierre. Il s'adresse à Jésus comme à un homme et parle lui-même comme Dieu. En effet, à celui qui est transformé au point de s'entretenir face à face avec Elie et Moïse, ces deux prophètes privilégiés de Dieu qui appartiennent désormais au monde céleste, Pierre s'adresse, sans conscience du fossé, en l'appelant "Rabbi". Le titre ainsi ramène aux accents de l'histoire, aux interpellations du quotidien, la qualité d'une présence tout autre, montrée dans son appartenance d'origine, habillée de sa dimension mythique. La voix de Dieu permettra de saisir encore mieux la gravité de cette méprise de Pierre: Jésus y est identifié non seulement comme l'une des trois expressions fondamentales de la parole mais comme l'unique, le fils bien-aimé, la parole engendrée par Dieu dans son amour pour rejoindre les hommes et se donner à leur écoute.

Pierre sent juste mais parle faux. Avec ferveur il a reconnu le bonheur de l'événement: il est bon pour nous d'être ici! Mais s'il s'est adressé à Jésus à travers un titre humain, voici qu'il parle maintenant comme Dieu: καλόν ἐστιν... ποιήσωμεν... On peut y entendre le langage même du Dieu de la Genèse, scandant de son acquiescement les jours de la première semaine du monde (καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν, et Dieu vit que cela était bon, 1,10.13.19, etc.), évaluant son oeuvre encore inachevée (οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν, il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide qui lui soit

38 Dans un article consacré au corpus des versions de ce récit, F. MARTIN, "Figures et Transfiguration", *Sémiotique et Bible* 70, 1993, p. 3-12, s'attache surtout à montrer qu'en tant que récits d'une énonciation figurativement représentée et visuellement reçue, ces textes peuvent s'offrir comme modèles à une réflexion sur les rapports entre figures du discours et instance d'énonciation. Ils ont pour particularité d'articuler deux temps: celui d'un trop plein de sens (visibilité éblouissante) et celui d'une opération d'effacement (un vide de représentation). L'analyse paraît difficile parce qu'elle joue sans assez d'explicitation sur et entre les mots du texte et les concepts théoriques et passe parfois, sans indiquer la frontière, dans le champ psychanalytique. Mais elle a pour mérite de montrer fort bien comment l'investissement passionnel - avec les figures que le texte explicite pour la réaction de Pierre, jouissance et crainte (en profondeur plus abstraite: attrait et retrait) - indique l'opération instauratrice de la parole et l'institution du sujet. Elle vérifie en outre son hypothèse en 2 Pierre 1,16-18 où la référence à cette même vision intervient sous la plume de Pierre pour fonder son autorité d'apôtre et d'auteur: avant sa mort, il peut et doit écrire parce que, paraphrase F. Martin, "dans une vision, nous a été révélée la primauté de la parole, venue à nous." (p. 11).

accordée, 2,18).

Pierre s'est travesti en mime du Dieu créateur, avec ses attributs de "poète" du monde et de l'humanité, de juge du bonheur et du malheur[39]. Quand Dieu, de son ombre, recouvrira toute la scène, Jésus sera bien ramené à la solitude, semblable à Adam; mais à la différence de la première aurore de la vie, la solitude du fils de Dieu n'appelle pas la création du couple pour engendrer des fils et inaugurer l'histoire. On l'a vu avec l'enfant épileptique, la perte de la parole est telle que le temps réclame miracle, la puissance du règne qui vient, pour convertir cette génération stérile à une autre filiation, par la foi, dans le cri de la prière. Le prologue de Jean pourrait en être le meilleur commentaire, lui qui parle explicitement de nouvelle naissance: "à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu." (1,12-13).

Ici, c'est le fils même de Dieu qui est rendu à l'histoire comme l'homme seul, l'homme nu, mais pour y inventer la fraternité: seul avec eux. Fraternité, sur ce chemin en descente vers la mort sommaire, qui exigerait du disciple veille et prière pour ne pas tomber dans la tentation de la trahison, du reniement, de l'abandon fratricides (14,32-42).

Mais c'est sur la figure de la tente que se condense l'ambiguïté de la réaction de Pierre, le choc en son être ému, juste émerveillement et crainte intense, son faire inapproprié, répondre en parole et vouloir intervenir en geste.

La tente est elle-même un connecteur d'isotopies, elle fait mémoire de l'exode et métaphoriquement de la création. Pierre ne s'y trompe pas, l'évangile de Luc parle en terme d'ἔξοδος du chemin de Jésus vers Jérusalem dont s'entretient le trio céleste. Sur une isotopie de l'habitat humain, la tente évoque le fragile toit du peuple dans son exode, itinérance de libération où s'éprouve et se forge le sens profond de son identité. La fête des Tabernacles (Lv 23,33-36) en actualise la mémoire, chargée d'une dimension eschatologique. Sur une isotopie religieuse, de l'habitat divin, elle renvoie au temple mobile du désert, demeure de la présence de Dieu parmi son peuple, lieu que remplit la gloire et qui ne s'approche pas sans rite de passage. Dans un sens métaphorique, enfin, elle vise le ciel tendu, tenture déployée par Dieu pour y habiter (Es 40,22; Ps 104,2, etc.).

---

39 En termes sémiotiques, il joue le rôle de destinateur, dans ses deux composantes judicatrice et manipulatrice: sanctionnant comme euphorique l'objet de la vision, il exprime comme désirable l'être là et, pour en assurer la réalité dans la durée, s'institue lui-même en sujet, du moins partiel ("faisons"!) du faire.

Pierre reconnaît le Dieu qui vient cheminer avec son peuple, ce qu'à nouveau l'évangile de Jean, dans sa célébration inaugurale, chante, on ne saurait mieux, mais veut le figer au sommet au lieu de l'accueillir "parmi nous":

> et la parole est devenue chair
> et elle a planté sa tente parmi nous
> et nous avons contemplé sa gloire
> gloire comme celle d'un fils unique
> venue d'auprès du père [...], 1,14.

Pierre en effet n'a aucune mesure de la distance qui le sépare de l'apparition. La double possibilité de comprendre sa proposition contribue pareillement à nier la différence entre son monde et son mode d'existence et l'autre scène dont le voile, un instant hors temps, s'est levé: ou bien il veut lui-même atteindre au sommet pour y bâtir trois sanctuaires, au risque de couper la conversation primordiale et d'abriter trois idoles muettes; ou bien il veut courber ces trois présences jusqu'à son histoire et les loger sous les tentes de ce monde. Encore une fois et (ou) il se prend pour Dieu et (ou) il les prend pour de simples humains.

Alors Dieu s'impose pour réordonner toutes choses. De sa nuée qui les met tous à son ombre, c'est lui qui abrite, et de cette tenture tirée sur le spectacle, lui qui parle. Sa voix se focalise sur Jésus, unique, mais s'adresse aux disciples, elle réinterprète l'altérité d'origine en histoire de relations. Relation de Jésus à Dieu et aux hommes: d'amour pour lui, d'écoute pour eux, et de fils de lui à eux. Ainsi la distance première est révélée mais une histoire d'amour la traverse.

La voix de Dieu remet chacun à sa juste place. Le ciel, l'origine et la fin dans leur inaccessibilité. Jésus dans sa filialité qui réjouit le coeur de Dieu et dans sa solitude qui rejoint la destinée des hommes pour y fonder par sa parole une fraternité d'écoute. Pierre et les disciples à leur regard à la ronde qui brusquement balaie la scène: plus personne à voir, Jésus, seul, à recevoir.

b)L'écart tendu

La différence

Pour résumer comment le texte pose la différence à travers les détails de ses représentations narratives et figuratives, on pourrait mettre en évidence d'abord l'enjeu de la vision: une *qualité* de parole hors comparaison. Le texte l'affirme d'un côté en disqualifiant la tentative de Pierre d'établir un contact direct, de l'autre en donnant la parole à Dieu lui-même, enfin par l'ordre de Jésus de ne rien raconter.

Pierre a beau s'adresser à Jésus, aucun dialogue ne se noue, il y a discontinuité entre la parole montrée à l'état pur et la parole humaine que Pierre prend et qui n'a pas prise. Elle-même est disqualifiée et dans la modalité de son énonciation et dans le contenu de son énoncé; le disciple parle en effet comme Dieu et s'adresse à un rabbi terrestre, il veut abriter sous une toile ce qui transcende l'espace et le temps! Mais si la vision perturbe la maîtrise de l'intelligence humaine, elle parle à l'être profond, là où un sens neuf cherche ses racines, par les émotions qui ne se contrôlent pas: le bonheur de Pierre d'être là, exprimé avec une ferveur qui sonne juste, et la crainte intense de tous les trois, qui fait dire n'importe quoi mais introduit une instabilité où tout peut bouger.

La suspension du parler humain devant une telle qualité de la parole à contempler est confirmée par la voix de Dieu qui recouvre tout. C'est lui qui ordonne la création et fait taire ses créatures, en leur rendant celui qu'il a nommé pour eux son propre fils: à écouter![40]

On peut lire enfin l'ordre de Jésus de ne raconter à personne ce qu'ils ont vu comme une troisième façon de marquer l'écart, non que le voir soit à jamais incommunicable, l'évangile lui-même en est bien l'expression narrative, mais il confie d'abord l'image au temps du silence[41].

Le différé

Le terme assigné au secret inscrit d'avance le moment d'une autre scène où l'altérité de la vie divine, incarnée par la même blancheur du vêtement se représentera non plus comme une visitation, une irruption de la verticalité au coeur de l'itinéraire,

---

40 E. SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 97ss, souligne l'importance décisive, pour l'Eglise, de l'appel de Dieu à écouter Jésus; la vision, qui pourrait indiquer l'irruption de la fin, veut seulement signifier la véritable dimension de ce qui se joue pour Jésus dans la passion. "Für Markus wird damit zugleich die Gemeinde von aller Schwärmerei, die das Ende schon sehen möchte, zum Hören zurückgerufen, also zum Wort, zum Evangelium." (p. 98-99). D. LUEHRMANN, *op. cit.*, p. 156, voit aussi dans l'enlèvement (Entrückung) au monde céleste la légitimation de Jésus: comme la Loi de Moïse, son enseignement est par là authentifié.

41 C. CLIVAZ, "La Transfiguration au risque de la compréhension du disciple: Mc 9/2-10", *ETR*, 1995/4, p. 493-508, parle de la Transfiguration comme un "espace de résonance" pour une possible confession de la filialité divine après Pâques. Sa fine analyse offre des expressions qui donnent à penser et articule de façon très suggestive la scène de la Transfiguration à la finale de Marc. A la Transfiguration s'esquisse un processus de compréhension pour le disciple, qui passe par le voir, la peur et la parole à prendre, mais vise surtout l'auditeur/lecteur pour lequel la stratégie narrative projette une position au-delà du récit, dans un voir au futur qui devrait rendre possible au présent, comme confession de foi - tu es le Fils de Dieu - ce que le centurion romain a constaté au passé. Je résiste cependant à l'optique de sa thèse, et à ce qu'elle entraîne, qui veut déranger tout exégète fervent adepte de la théologie de la croix.

mais au bout de la quête, couchée dans l'horizontalité du parcours, de l'autre côté de la perte des trois jours[42].

Comme par son ombre portée, la transfiguration recoupe le chemin et marque l'aube de la résurrection sur l'autre bord du gouffre. Entre ces deux "oui" de Dieu, le tronçon à parcourir est alors tendu, soutenu, temps douloureux du silence à garder qui culmine dans le silence de Dieu à la croix. Un chemin à défricher pour Jésus, à déchiffrer pour ceux qui tentent de comprendre et de suivre. Car pour Jésus, la traversée de la passion, assurée par la visitation, authentifiée après coup par la résurrection, est l'épreuve où tenir la promesse faite à ses disciples d'un rendez-vous de l'autre côté de la mort (14,28). Pour le trio des disciples, le silence à garder, la parole à retenir, le récit à différer s'offrent aussi comme délai pour chercher ce que signifie "ressusciter des morts".

Mais pas plus que le premier, le second lieu où surgit le monde de Dieu n'est un plein qui comble le vide de la mort. En haut, le sommet de la montagne n'a pas empêché la descente vers la mort, en bas, la tombe creusée dans le roc, la dernière demeure, n'a certes pas retenu la mort mais ne s'est pas inversée non plus en demeure du vivant; elle n'est qu'un lieu de passage où il s'avère encore que le voir est différé.

Même s'il est si bon d'*être ici,* Dieu, sur la montagne, répond à Pierre par la nuée qui ramène le regard à la solitude, les pas à la descente. Voici, le crucifié *n'est pas ici,* annonce aux femmes du matin de Pâques le jeune homme drapé de blanc qui n'est assis là

---

42 Sous-jacente à ma lecture, il y a l'analyse que P. RICOEUR consacre à *A la recherche du temps perdu* de Proust, *Temps et récit II,* p. 194-225. Il interprète l'oeuvre de Proust comme "une fable sur le temps", qui crée un rapport, comme une ellipse à deux foyers, entre recherche et visitation. La recherche, la quête, peut prendre la voie longue de l'apprentissage des signes ou celle, courte de l'irruption de la mémoire involontaire; la trouvaille, la découverte de la dimension extra-temporelle de l'oeuvre d'art, dont le narrateur a retardé le dévoilement pendant près de trois mille pages, interrompt plutôt qu'elle ne couronne l'interminable errance, dit-il; soudaine illumination, elle qualifie rétrospectivement la quête elle-même comme temps perdu et transforme tout le récit en l'histoire invisible d'une vocation. L'expérience du "temps retrouvé" se joue dans cette contemplation fugitive, qui est suspension même du temps, avant de pouvoir désigner aussi l'acte de retrouver le temps perdu. C'est le rapport à la mort qui fait la différence entre ces deux significations du temps retrouvé. La dualité ne pourra être surmontée que par la décision d'écrire: si l'expérience de l'extra-temporel recouvre une méditation sur l'origine même de la création esthétique, le temps retrouvé, temps perdu *ressuscité* (souligne même P. Ricoeur) procède de l'inscription, par le labeur de l'écriture, de cette contemplation dans la durée; la métaphore au niveau du style, la reconnaissance au niveau de la vision, l'impression retrouvée au niveau de la vie, ou de la littérature substituée à la vie quand l'impression est convertie en oeuvre d'art, s'offrent comme trois versions de ce temps retrouvé. "La décision d'écrire a ainsi la vertu de transposer l'extra-temporel de la vision originelle dans la temporalité de la résurrection du temps perdu." (p. 214-215). La distance qui demeure entre les deux foyers de l'ellipse, entre le temps perdu de l'apprentissage des signes et la révélation de l'extra-temporel, est alors une distance *traversée.*

que pour passer le témoin: je vous dis / d'aller dire / comme il vous l'a dit: "je vous précède en Galilée"; voyez qu'ici il n'y a rien à voir, c'est là-bas que vous le verrez. Il donne ainsi sens à la perte mais ne la comble pas. Pour le lecteur, la mémoire de l'apparition sur la montagne peut soutenir l'espérance d'un futur malgré l'absence et le silence dans l'angoisse et la fuite des dernières messagères; mais le rendez-vous n'oriente pas le futur vers une haute montagne, ni les nuées du ciel, mais vers la Galilée des hommes, où la lecture a commencé. Le récit de la différence est donc différé de la montagne à la tombe mais là encore il y a renvoi, incomplétude, amputation; les deux scènes, en tension, sont maintenues dans l'inachevé des commencements.

De plus, dans l'entre deux, entre montagne et tombeau, pendant le temps du secret à porter, les disciples ont sombré. Dans leur certitude de pouvoir tenir, qui est peut-être parade à l'angoisse, ils n'ont pas su habiter en veilleurs l'*ici* que Jésus désigne trois fois au trio pour être avec lui dans le combat de Gethsémané ("restez ici et veillez"). Leurs yeux écrasés de sommeil, ils ne savent que lui répondre (14,40), reprend le texte comme un écho au non savoir répondre de la montagne. Et Pierre chute encore plus bas dans l'échec cuisant de l'épreuve de vérité où trois fois aussi il renie sa relation à Jésus et avec elle son identité propre: - Vraiment (ἀληθῶς) tu es d'entre eux. - Je ne connais pas l'homme dont vous me parlez (14,70-71)[43].

Mais dans l'entre-deux aussi, entre les deux éclats du vêtement blanc, comme pour relayer les disciples et permettre un point furtif où le sens de l'abandon se retourne, un jeune homme vient croiser la trame du récit. Il n'est vêtu que d'un drap. Mais l'évangile, en utilisant pour ce drap le terme qui désigne le linceul de Jésus (σινδών), réinterprète la fuite en chute d'un vêtement de mort. Ainsi est-ce le passage par la nudité même qui devient figure d'accès à la vie. Une position pour le lecteur s'esquisse-t-elle là?

2. La voix de Dieu (v.7-8)

Avec à son sommet la voix de Dieu qui déclare l'identité de son fils, la transfiguration semble reprendre et couronner la confession de foi de Césarée. Elle ajoute un degré à la hiérarchie des sujets

43 Avec le paradoxe, relevé par L. MARIN, que c'est son dire même, vu son accent galiléen, qui trahit ce qu'il nie. Cf. *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures* (BSR), Paris, Aubier Montaigne/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971 p. 170.

d'énonciation:

- que disent les hommes que je suis? (8,27)
- et vous qui dites vous que je suis? (8,29)
- la voix de la nuée dit: celui-ci est... (9,7).

Mais le récit apparaît surtout comme une mise en scène de cet interrogatoire qui le précède de peu; il offre une représentation topographique à la progression, une ascension, vers la vérité et met les réponses en image. Les trois premières déclarations que rapportent les disciples (Jean-Baptiste, Elie, un prophète) correspondent à celles qui se colportent au moment de la mort de Jean, quand le pouvoir de Jésus commence à interroger (6,14-16): elles sont une bonne marche d'approche mais ne prennent pas assez de hauteur. Les disciples peuvent voir en effet sur la montagne Jésus au même rang qu'Elie et Moïse, prophètes attendus pour les temps derniers, partager avec eux une conversation qui prend du coup allure messianique. Mais l'engagement personnel que Jésus sollicite en distinguant le regard des disciples de celui de la foule, tire Pierre au-dessus de la mêlée. Sa reconnaissance spécifique du rôle unique de Jésus - "tu es le Christ" - reçoit confirmation de la voix qui jaillit de la nuée céleste et l'identifie comme son propre fils. En complémentarité, Pierre et Dieu énoncent les deux titres par lesquels Marc qualifie d'emblée l'évangile qu'il commence à raconter et raconte en son commencement (1,1)[44].

Mais la réponse de Pierre a son autre versant, celui où les disciples sont noyés dans l'incrédulité de leur génération tout entière. La juste dénomination de Pierre, "Christ", a pour revers le refus catégorique de la définition que Jésus aussitôt donne lorsqu'il expose à la troisième personne, en parlant du Fils de l'homme[45], le destin que l'histoire et Dieu lui réservent, passion et résurrection. Ce refus que Jésus accuse comme une tentation satanique évoque aussi les résistances profondes de la cécité que l'évangile vient de raconter en obligeant Jésus à s'y reprendre à deux fois pour guérir les yeux d'un aveugle (8,22-26). A Pierre-Satan, la transfiguration réplique en appuyant la valeur de sa confession de foi mais sans couper l'éclat de l'apparition de l'ombre que son incarnation dans l'histoire lui inflige. Si Pierre lève les yeux, celui qui vient d'annoncer sa passion lui apparaît comme le fils même de Dieu, et ce fils à l'écoute duquel Dieu le renvoie n'est autre que celui qui, par deux fois encore, provoquant la frayeur, confirme sa marche

---

44 "Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, (et selon les manuscrits) Fils de Dieu [...]."

45 C. PERROT, *op. cit.*, p. 282, définit en une phrase l'enjeu du titre: "l'expression Fils de l'homme où Jésus se distance en quelque sorte lui-même de lui-même: dans son *Je* et le *Je* de celui qu'il sera par-delà la mort."

résolue vers la passion.

Les vêtements blancs de Jésus sur la montagne, de même que le terme fixé à l'ordre de silence, renvoient, on l'a vu, à la résurrection. La voix de Dieu qui déclare l'identité de son fils tient, elle, entre le baptême et la mort. La montagne est l'unique point où les disciples, réduits à trois, en sont témoins. Le baptême au Jourdain précède leur vocation, la mort à la croix suit leur abandon. Seul le lecteur assiste à la triple reconnaissance de la filialité: deux fois dans la bouche de Dieu puis improvisée par l'unique homme présent quand Dieu lui-même ne répond pas au cri du mourant, un soldat romain, conquérant complètement désarmé: "vraiment, celui-ci était fils de Dieu" (15,39). Les femmes, seul lien fragile au passé, qui prendront le relais, ne sont alors qu'un regard à distance sur la croix puis sur la tombe. Mais sur ce "pourquoi m'as-tu abandonné?", une voix païenne fait lever une lumière indue, sans même attendre le troisième jour.

Ici, pour les trois disciples, un coin de voile se lève sur l'autre scène. Au baptême comme à la mort, la révélation de l'identité vraie s'accompagne d'une déchirure. Qui ne se raccommode pas. Jésus voit les cieux déchirés quand il remonte de l'eau et que le souffle de Dieu, comme une colombe, descend sur lui pour inaugurer sur terre la création nouvelle, le règne du Dieu qui se fait proche. La voix de Dieu passe alors, et autorise: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (1,11) - tu as mon accord et tu es ma joie[46]. La seconde déchirure, à l'autre bout du récit, invalide le rideau du Temple, rompu en deux de haut en bas quand Jésus expire; elle est préparée déjà par le geste du grand-prêtre qui déchire sa tunique (ici ῥήγνυμι et non σχίζω[47]) quand Jésus, à ses yeux, blasphème et se voue à la mort en répondant à sa question, qui elle aussi touche à l'identité filiale ("es-tu le Messie, le fils du Béni?", 14,61). Ainsi vole en éclats l'architecture religieuse qui dans sa symbolique gère le sacré, organise les rencontres et les séparations, assure les médiations rituelles, décide des murs entre les uns et les autres (les mêmes et les différents, les purs et les impurs, les juifs et les païens). La présence de Dieu a quitté le Saint des Saints pour se laisser déchiffrer dans la mort du blasphémateur crucifié. Dieu n'a pas dit son accord et sa joie à un autre qu'à cette pierre rejetée au dépotoir de Golgotha - lieu du crâne... - qu'il met trois jours à retrouver pour en faire la *tête*

46 Je complète ainsi la traduction-adaptation, la plus réussie à mon sens: "tu es ma joie", de G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique de l'évangile de Marc* (Lectio divina 47), Paris, Cerf, 1968, p. 355, par ex.

47 La double métaphore du manteau et des outres recourt aux deux verbes σχίζω et ῥήγνυμι (2,21.22).

d'angle de son avenir à construire!

Ni lecteur qui voit tout, ni disciple privilégié des sommets, le soldat païen, qualifié de son grade militaire, entre non préparé dans le récit pour ce qui lui arrive, pour être retourné d'un coup et accéder à la parole même de Dieu en reconnaissant son fils. Celui qui gardait le crucifié le regarde. Sans même d'objet à gagner - les vêtements sont déjà joués aux dés -, sans relation intersubjective à nouer - il n'y a qu'un homme en train de mourir dans la solitude absolue -, il touche aussitôt au plus haut niveau de la quête que l'évangile suscite: une énonciation en vérité - Ἀληθῶς, vraiment. Je dis / qu'il est vrai / que cet homme était fils de Dieu: une identité, au passé à cause de la mort, assumée au présent de l'énonciation comme vraie. La vérité la plus profonde peut-elle s'assumer autrement que dans l'après-coup? L'homme n'adhère pas à la vérité, sa parole creuse la distance tout en la franchissant par la reconnaissance.

La montagne l'a souligné, il n'y a pas de parole adéquate dans l'éblouissement du face à face. L'évangile a montré le risque de possession que comporte tout "tu es" direct. Même Pierre qui l'énonce en vérité succombe aussitôt à la tentation satanique et Jésus doit le remettre avec violence à sa place (8,27-33). Le savoir a pris des traits de démon ("je sais qui tu es", 1,23), de même que l'invocation qui nomme, parce qu'elle cache une volonté de puissance et d'autonomie ("Jésus, fils du Dieu très-haut, ne me tourmente pas", 5,7). Au procès, quand Jésus répond à la question " es-tu le Messie, le fils du Béni?" - "Je le suis et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel" (14,61-62), cela déclenche l'accusation de blasphème et la mort. La reconnaissance, tout autre chose qu'un savoir, n'a jailli que devant la mort nue du fils du Dieu très-bas[48]. La voix de Dieu y est devenue voix humaine.

III - LE GRAPHIQUE

Entre les deux scènes du sommet et du bas de la montagne, entre le mythique et l'historique, le texte insère un chemin de descente, qui est un chemin d'interprétation d'Ecritures (v.9-13).

48 Pour reprendre le beau titre de C. BOBIN, *Le Très-Bas* (L'un et l'autre), Paris, Gallimard, 1992.

L'Elie de la transfiguration y est couché dans l'histoire en Jean-Baptiste; celui qui rétablit tout est renversé en celui qui souffre tout. Entre le fils de Dieu reconnu par la voix de la nuée et le fils des hommes mort et ressuscité dans l'impasse ainsi battue en brèche, la question du Fils de l'homme est posée; elle fait la transition entre le divin et l'humain.

Pour le Fils de l'homme, c'est d'abord la résurrection des morts qui est affirmée, comme le terme assigné au secret (v.9). Les disciples retiennent avec force la parole (τὸν λόγον ἐκράτησαν), l'assimilent comme une nourriture (le verbe κρατέω au passif peut prendre ce sens-là en effet); la parole, indéfinie ici, pourrait être à la fois la parole du Père venue des nuées qui, en abyme, leur recommande d'écouter, et la parole que vient de prononcer Jésus qui leur enjoint de se taire. Il y a comme une superposition possible de ces *logoi* qu'ils gardent fortement en mémoire, à la fois pour obéir en se taisant et pour parler plus tard.

Mais l'obéissance ne va pas sans une discussion, une dispute. Le chemin de retour est le chemin du questionnement, de la question interne puis adressée, de la question en débat. Le verbe συζητέω revient deux fois et encadre ainsi la confrontation des Ecritures. Ce sont les disciples d'abord qui discutent entre eux (πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες, v.10) sur le sens de la résurrection des morts, puis les scribes qui sont en dispute avec les disciples (συζητοῦντας πρὸς αὐτούς, v.14); les scribes en effet restent accrochés au bord du récit de guérison de l'enfant possédé mais n'y joueront plus aucun rôle. Ils paraissent alors comme une trace discrète, laissée dans le texte, du passage obligé par les Ecritures et leur exégèse pour descendre de l'altérité de Dieu à son incarnation dans des histoires d'hommes. Après avoir été visible puis audible, la révélation de Dieu devient lisible. L'évangile lui-même commence à s'écrire ainsi: le "je" divin qui, de sa parole, ouvre le récit, passe par les Ecritures (1,2-3) pour annoncer qu'il envoie un ange préparer le chemin; au sortir de la citation, la narration fait de Jean-Baptiste la figure historique de cet ange, qui répercute dans son cri au désert l'intention même de la voix divine: "préparez le chemin du Seigneur". L'Ecriture est ainsi l'espace où peut jaillir le commencement de la bonne nouvelle. Si le prologue de l'évangile de Jean est la célébration qui module le passage du ἐν ἀρχῇ ἦν (v.1) à l'ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο (v.28), du commencement mythique à l'événement historique, l'évangile de Marc dit et est lui-même un commencement, inscrit dans les Ecritures, préparé par un

chemin d'Ecritures[49].

Les deux scènes en miroir du haut et du bas de la montagne, et le passage qui fait la jonction entre elles, suggèrent alors trois origines à la filiation: on naît de l'altérité de Dieu, on naît des blessures de l'existence humaine et on naît de l'Ecriture.

La parole des scribes rapportée par les disciples sur le retour d'Elie, Jésus ne la conteste pas mais la met cependant en crise[50]. Il annonce les souffrances et le mépris du Fils de l'homme. C'est cette parole, qui ne renvoie à aucune Ecriture précise, que précisément il met sous l'égide de l'Ecriture. Que signifie alors tout rétablir si dans la réalité de l'histoire le retour d'Elie a déjà pris la forme d'un itinéraire de passion, actualisé en Jean-Baptiste? La référence encore une fois aux Ecritures construit aussi le statut d'Ecriture, appuyé par l'autorité au présent de celui qui parle (λέγω ὑμῖν, v.13), qui pourra être reconnu au récit de Marc. Dans son travail d'interprétation, il fait de la réalité de la mort, du subir toute la volonté des hommes, une Ecriture, c'est-à-dire l'expression de la volonté de Dieu: une résurrection des morts. C'est sa narration qui répond à la question, ou répercute la question: τι ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶναι; que signifie ressusciter des morts?

---

49 J. DELORME a analysé très finement la subtilité de l'*incipit* de l'évangile, qui assigne un commencement à l'Evangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu, à cette action de Dieu dans l'histoire des hommes qui précède le récit de Marc. Mais un commencement détemporalisé et rattaché par la citation à une Parole qui surplombe l'histoire doublement, en tant qu'Ecriture, contenant elle-même une parole qui parle en "je". Ainsi la narration qui commence au verset 4 va permettre à l'Evangile de se dire en passant par le récit. La voix narrative porte alors la voix évangélique mais en la portant elle la soumet à l'épreuve du récit comme à une initiation douloureuse, elle invite à la réinterpréter en posant la question: qui dites-*vous* que je suis? Cf. "Evangile et Récit. La narration évangélique en Marc", *NTS* 43, 1997, p. 378-384.

50 La parole des scribes, du point de vue de l'histoire des origines chrétiennes, peut être comprise comme une objection juive à la christologie chrétienne; l'attente de l'Elie qui restaurera tout Israël avant le jugement s'oppose à l'attente de Jésus comme Fils de l'homme. Cf. par exemple D. LUEHRMANN, *op. cit.*, p. 157-159, qui montre comment la question christologique en débat ici se résout dans un contexte qui rassemble tous les titres: "Jesu ist der Gesalbte (8,29), der am Ende kommende Menschensohn (8,38) gerade als der ins Leiden gehende Menschensohn (8,30), der von Gott anerkannte Sohn, Gottes (8,38; 9,7)." (p. 159).

CHAPITRE III

Jeu de finales, figures de lecteur

I - BREVE REPRISE

1. L'horizontalité de la traversée

a) La vie donnée

La première séquence des traversées de la mer (4,35-6,6) a marqué, par des actes de guérison, l'une et l'autre rive, la terre juive et l'au-delà païen, des valeurs de la *vie* que Jésus donne. La proximité du Royaume qu'ainsi il proclame, de ses pieds en marche, de ses yeux qui découvrent, de ses mains qui touchent, redessine au plus concret de l'existence des relations vivantes, en s'adressant à tous les hommes sans que les différences religieuses ou sociales, de sexe ou d'âge, ne fassent barrage. Il est passé d'un bord à l'autre de la mer, franchissant malgré les résistances la distance, qui est maintenue mais s'avère du coup traversable. Plus d'exclusion d'un monde par l'autre, mais pas de confusion pour autant. Le chemin du Dieu qui vient à l'humanité, préparé par l'Ecriture, passe maintenant par les brèches que lors d'autres "premières fois" il a ouvertes à son peuple, il s'y risque lui-même, traçant un sillage même sur les eaux, réponse vive à la parole des prophètes et à la prière des

psaumes. Cela signifie l'accès à toutes les situations de détresse et symbolise leur traversée possible.

b) Mise à l'épreuve de la foi

Mais ainsi déployée entre la vocation des disciples et leur envoi en mission, la traversée prend le sens aussi d'une mise à l'épreuve de la *foi*. La foi semble un regard sur ce passage décisif, qui l'envisage comme certain et y engage désir et effort sur la seule parole d'un ordre donné. Elle est la réponse attendue au crédit de confiance que Jésus fait aux siens lorsque, après avoir imposé la direction et le départ, il se laisse emmener, totalement passif. Elle est l'un des termes du "contrat fiduciaire" en train de s'ajuster. La figure du sommeil de Jésus est d'abord lisible à ce niveau: fragilité d'une présence dont toute la force tient à ce choix de se fier à des hommes qu'il crédite d'être des veilleurs, à l'initiative heureuse - ils sauront traverser!

Or, pris dans la rage d'une tempête qui semble rendre vaine toute lutte et briser l'espérance, les disciples se trompent de lecture du sommeil. Ils doutent de l'amour. Ils voient l'abandon non pas comme Jésus s'est abandonné à eux mais comme s'il les abandonnait. Ils en concluent à son indifférence et de cette absence de souci pour eux, de désir et d'agir, ils vont jusqu'à le confondre avec eux, sans foi, dans un collectif "nous périssons". Le retrait dans le sommeil est ainsi douloureusement ressenti comme une mort de la relation - il ne dort pas, il est mort - dont ils veulent le réveiller.

Mais le texte, au niveau où il organise ses figures, semble proposer aussi sa réponse à la question adressée à Jésus, "tu ne te soucies pas que nous périssions?" Elle est réflexion théologique sur la croix. La mort est un périr en effet, au sens de "perdre le salut", tant précisément que le souci de Dieu pour les hommes ne va pas jusqu'à la traverser avec eux, comme eux, se faisant proche ainsi jusqu'à l'extrême de leur histoire, dans l'impuissance. Le sommeil de Jésus dans la barque prend alors aussi cette valeur-là, il est métaphore de sa mort - il dort, il est mort. Mais sa mort humaine, si elle est traversée, est mort tout entière, pas sans permettre, en Dieu, cependant, l'abord à une autre rive. Passons de l'autre côté, dit-il à ses disciples, avec assurance. Toute la traversée pointe sur cet autre côté. Et sur l'autre rive, justement, un homme sort des tombeaux!

C'est à ce niveau seulement que son reproche de n'avoir pas encore de foi est compréhensible: provoquer son réveil en plein traversée, utiliser sa résurrection pour ne pas mourir eux-mêmes,

voilà le manque de foi. L'apaisement des flots qu'il leur concède dans ce temps du "pas encore" de foi était possible dans la tempête, son sommeil le signifiait. Il est mort précisément pour qu'ils ne périssent pas, pour qu'il y ait une autre rive à la traversée humaine; y faire foi pourrait les sauver. Sa présence confiée à leur vigilance est alors plus forte que la mort, elle devrait permettre de traverser bourrasque de vent ou de crainte. Ainsi, parmi eux, n'est-il pas mort, il dort.

c) Le sujet de la traversée

Avec les disciples entrent en tension dans la séquence d'autres personnages épisodiques, eux aussi transformés par la vie que Jésus donne et mis à l'épreuve de la foi en lui qui donne la vie. La figure du sommeil, aux multiples sèmes actualisés par la réflexion narrative sur la mort dans la tempête revient d'ailleurs en fin de séquence pour la jeune fille que Jésus réveille et relève. C'est son père qui est appelé à traverser, sans autre appui qu'un impératif de Jésus qui est relecture, comme foi qui sauve, du chemin qu'une femme a osé tracer jusqu'à lui en deux temps, secret et muet dans la transgression, abordant à la paix par la vérité, au découvert de l'aveu. Cela change la mort, perce l'horizon sur une autre rive: "elle n'est pas morte, elle dort", donne à croire Jésus dans sa parole et à recevoir dans son geste. L'homme de la Loi, chef de synagogue, peut devenir père dans la foi, sur les pas qui le portent du rivage de la rencontre à la maison de sa douleur entendue et visitée.

Dans la complémentarité des personnages qui orchestre à la fois une progression où s'intensifie la poussée sur les valeurs et un jeu de différences où se multiplient les contrastes, c'est la question de l'*identité du sujet* humain qui est donc travaillée. Se poser comme les disciples, encore en pleine mer, à la fois rassurés et réprimandés, la question "qui donc est-il pour [...]?" renvoie par contrecoup la question: "qui suis-je?"... pour qu'il m'ait fait cette confiance?, pour avoir manqué de foi?, etc.

Les acteurs du récit offrent leurs facettes à ce visage qui se construit à un niveau méta-narratif; sa mesure est suggérée par le point de fuite de la série des personnages et sa couleur est assurée par la sémantique profonde, récurrence des sèmes contextuels qui portent la cohérence du thème sous la variation des figures de surface. Les termes /même/ et /autre/ sont ainsi projetés sur la scène de représentation du récit, en différents épisodes qui cherchent ensemble l'articulation la plus féconde.

Le sujet qui se profile est un *sujet de la traversée*, ce qui exclut la réduction simplificatrice au même (Jésus dans sa patrie -

l'univers du même - n'est pas reconnu dans son être ni puissant dans son faire) ou à l'autre (l'étranger aliéné de Gérasa - univers de l'autre - mutile son être et déchaîne son pouvoir désorienté en vivant dans les tombes). L'altérité qui permet au "moi" de ne pas sombrer entre sa propre rive et l'autre côté accompagne la traversée comme présence inconnue, en sommeil. Croire en lui, l'Autre, même sans l'éveiller, ouvre au salut comme à un vivant accès à soi puis à sa reconnaissance par la parole, sous le regard d'autrui. Confiant en soi-même par l'autre, le sujet peut risquer alors de traverser, ou de se laisser traverser: traverser la mort de la répétition de soi, où l'on risque de se noyer sur sa propre rive, et se laisser trouver, pour recevoir dans l'appel de l'Autre un commencement neuf à sa vie, une fécondité qui garde en mémoire la bénédiction de l'origine et la confie aux témoins intimes comme un secret à porter.

2. La verticalité de la montagne

La séquence où la montagne dresse sa verticalité (9,2-29) superpose deux tableaux, en écart et en résonance, où le même thème de la filiation est traité, dans la reconnaissance lumineuse au sommet et dans l'impasse amère à la base. Chacun en effet met en scène un père et un fils, entre lesquels la relation est verticale aussi puisque de descendance. Les renvois de l'un à l'autre que tisse la navette qui les bâtit ensemble apparaissent à la surface de types différents: de complémentarité (trois disciples sur la montagne, le groupe des autres en bas), de contraste (la voix divine qui nomme de la nuée, la possession diabolique qui, en bas, terrasse ou précipite dans l'eau et le feu), d'interprétation (une réponse oblique, par le relèvement de l'enfant inanimé, à la question des disciples après la transfiguration, "que signifie ressusciter des morts?").

a) La distance franchie

A creuser les relations, on a pu souligner combien la première scène, par l'ascension d'un trio emporté, par la blancheur extra-terrestre du vêtement, par la qualité extra-temporelle de la parole partagée, signalait l'origine, tandis que l'autre, dans les crises répétées, les échecs à y remédier, l'obstruction de toute voie de parole et de prière, appuyait la lourdeur de l'histoire. Mais la descente du fils aimé de Dieu vers le fils éprouvé des hommes, par

la médiation du chemin du Fils de l'homme tracé par l'Ecriture comme un itinéraire de mépris promis pourtant à l'éclat d'une résurrection des morts, cette descente franchit la distance qui sépare le haut et le bas, invente une continuité: la scène du haut prend valeur de fondement pour la seconde, la scène du bas devient l'incarnation de la première.

b) Le pardon

Mais le rapport entre les deux moments est plus complexe; il relève à la fois de la distance de l'hétérogène et de la simultanéité de l'analogue[1]; la métaphore pourrait en être la figure de style. Avec cette singularité de la tension qui est à la fois maintenue et résolue par un éclairage réciproque entre les scènes, comme en un échange d'images. La guérison du fils humain prend en effet une densité de représentation qui signale son sens profond de mort et de résurrection: le fils d'homme porte ainsi l'image du Fils de Dieu. Le Fils transfiguré, de son côté, est rendu à ses trois disciples intimes dans sa solitude dépouillée et prend avec eux le chemin de la descente vers leur histoire qui sera sa passion; sa parole à écouter scande trois fois, jusqu'au bout, le trajet de souffrance et d'angoisse et ses traits seront creusés à l'image même du fils de douleur qu'il rencontre au bas de la montagne. Ainsi, par une double transgression, croisée, s'esquisse un espace de rencontre qui pourrait s'appeler "pardon"[2]. La croix s'y plantera, laissant, dans

---

1 L'expression est de P. RICOEUR, *Temps et récit* (L'ordre philosophique), II, Paris, Seuil, 1984, p. 214, dans sa réflexion sur les significations du "temps retrouvé" chez Proust.

2 F. SMYTH-FLORENTIN a plusieurs fois donné à comprendre la figure du pardon dans l'Ancien Testament comme l'espace que dessine la rencontre de deux transgressions: celle de l'homme pécheur et celle de son Dieu lui-même. L'unicité de Dieu implique en effet qu'il soit maître de la bénédiction et de la malédiction, qu'il puisse répondre du bien et du mal, et dès lors qu'il joue lui-même avec sa Loi, change lui-même ses propres règles. L'expression du Dieu qui se repent et qui fait retour de sa décision de rétribuer le mal appartient à ce registre de signification. Cela impose qu'il bifurque hors de son rôle, aille jusqu'à sortir du Saint des Saints, pour l'Exil par exemple, où il accompagne son peuple vaincu. La liturgie du jour du Grand Pardon est ainsi accomplie par l'entrée transgressive de l'homme, en la personne du grand-prêtre, que des rituels protègent, dans le lieu du sacré à l'état pur et en même temps par la sortie de Dieu à la rencontre des coupables. "Une transgression de la loi divine venue à la rencontre de la transgression de l'homme ou la possibilité que, toute terre perdue, celui-ci habite le pardon comme terre promise à l'exil. Dieu vivant s'il est le seul, ne peut être que celui qui crée cet écart avec son droit et, souverainement, en démiurge, le nomme justice. La référence n'est plus dans le code, déjà canonique et qui le reste, mais dans ce déplacement éprouvé dans l'histoire, où le législateur lui-même fait de nouvelles frontières pour 'élargir' sur place ceux vers qui il traverse sans abandonner sa rigueur, mais en la jouant lui-même, jusqu'à les rejoindre.", "La mémoire et l'invention", *RSR*, 84/2, 1996, p. 167-179 (cit. p. 171).

La sortie radicale du Saint des Saints, irréparable puisque le rideau protecteur en est déchiré de haut en bas, est l'exil silencieux de Dieu au Golgotha où il rejoint les hommes pour déplacer leur destin en lui-même, par son propre fils, blasphémateur pendu au bois comme n'importe quel maudit de Dieu.

l'impuissance des bras cloués, reconnaître à qui vient la lire à nu, la filiation au sein même de l'abandon.

c) La généalogie transgressée

Mais pour en revenir à l'analogie entre les deux scènes, qui tient au motif même de la filiation, il semble qu'elle soit renforcée par sa reproduction à l'intérieur d'un des tableaux, celui du pied de la montagne. Ce n'est pas tant la verticalité de la fécondité, du don de la vie d'un père à un fils qui est restaurée et qui tracerait le mouvement naturel, rétabli par le miracle, d'une suite de générations, une généalogie; le texte en transgresse plutôt le modèle pour raconter une double naissance, indiquée par un double cri: pour le père comme pour le fils un commencement neuf, une genèse. La natalité prend la place de la filiation. Du coup il est possible de transposer cette observation sous forme de question dans l'autre tableau, celui du sommet: si le fils bien-aimé de Dieu descend vers sa passion, y aurait-il aussi une passion du Père? A la double naissance sur terre, correspondrait-il une double mort à venir, signalée au sommet?

Comme Elie est déjà revenu dans le monde en Jean le Baptiste, mais pour tout subir dans l'humilité plutôt que tout rétablir dans la gloire, la suite du récit va en effet coucher la montagne dans l'horizontalité de l'histoire; son sommet demeurera de lumière, indexé par la même brillance du vêtement blanc, mais de l'autre côté de la perte; il aura dû percer l'espace et le temps de la mort pour en faire un tombeau ouvert, l'aube d'un troisième jour et y éclairer l'absence du corps.

Mais entre ces deux "oui" de Dieu, celui vertical, de la contemplation, qui surplombe l'histoire, comme un "oui" donné d'avance et à croire dans le secret, et celui qui devra être plus fort que la mort, comme un "oui" perdu et retrouvé, il y a le silence. Or ce silence semble lui-même l'objet d'un autre feu croisé encore: chez Marc, la prière n'est pas dans la bouche de Jésus monté à cette fin sur la montagne de la transfiguration comme chez Luc; elle est le cri de naissance du père dans sa pauvreté ouverte, maladroit d'espérance en une foi encore fripée. La surdité et le mutisme du fils des hommes ne sont-ils pas alors déplacés en Dieu? Devant le cri de son fils qui meurt, Dieu n'est pas en effet réponse facile au plus insondable "pourquoi?". Il ne peut davantage dire "oui" à la mort que "non" à l'amour qui se livre jusqu'au bout. Dieu sans parole, Dieu à l'image de l'homme. Mais encore une fois il y a interversion car, dans l'écart le plus grand, tendu à la croix mais traversé par cette transgression croisée, les mots d'adoption du Père sont à leur

tour déplacés dans la bouche d'un homme, un inconnu, un centurion qui devient ainsi, par miracle, visage humain du Dieu qui se fait proche. C'est bien un *autre* qui rompt le silence.

La séquence du tombeau est à travailler maintenant, où le mouvement principal semble celui de sortie; après les catégories *d'un côté vs de l'autre* de la traversée, *haut vs bas* de la montagne, l'opposition *dedans vs dehors*, à laquelle s'articulera *derrière vs devant*, va compléter le jeu fondamental des trajets dans l'espace qui mettent en scène la trajectoire de la vie au travers de la mort.

II - LA RÉSURRECTION: HISTOIRE COURTE OU HISTOIRE LONGUE?

Dans l'évangile de Marc, mais pas seulement chez Marc, chez Jean aussi, le récit de la résurrection porte avec lui la question de la finale du texte. Que la mort du héros ne soit pas le dernier mot appelle un lendemain à l'histoire mais où s'indique une hésitation de l'écriture: le récit restera-t-il ouvert comme le tombeau est ouvert (16,1-8)? ou suivra-t-il la piste des apparitions à raconter jusqu'à la proclamation de la parole partout dans le monde, selon l'ordre du messager divin dans la tombe et pour prendre le relais du silence que lui opposent les femmes dans leur fuite désorientée (16,9-20)? Par le pluriel de formes et de figures qui s'engouffre ici, en un seul point du texte, mais se déploie aussi dans le jeu plus riche des différences qui éclatent dans le corpus du Nouveau Testament - narrations du "vide" au tombeau et du "plein" d'apparitions dans les évangiles, argumentation des épîtres que le choc des images fissure pour suggérer l'irreprésentable -, la résurrection s'offre à la lecture comme une quête du sens à travers une quête de langage.

Le problème de la fin du texte tient ainsi à l'enjeu de son récit dernier mais autant sans doute à son premier mot déjà. Si l'on peut comprendre que l'évangile de Marc non seulement débute par le mot "commencement" (ἀρχή, 1,1) mais place toute sa narration sous cet aspect inaugural de la bonne nouvelle, comment sa fin ne ferait-elle pas problème? N'est-ce pas par définition un geste inachevé

que de commencer? Comment se retirer de la parole sans inverser en retombée un souffle qui célèbre son envol?

Est-ce dès lors surprenant que l'histoire tout à coup se fracture quand s'éveille dans la tombe une bonne nouvelle encore inconcevable - "il est ressuscité, le crucifié que vous cherchez" -? Elle trouve en effet à se suspendre au seuil du si nouveau passage, conjoignant son énonciation à la scène de sa représentation pour couper sa parole sur le mutisme des femmes, pour s'échapper avec leur fuite, dos tourné à la mort mais hors de tout lieu narratif et de tout espace de communication. Et en même temps, est-ce si surprenant qu'une telle fin n'ait pas été supportée, que le récit de la crainte des femmes au tombeau ait généré dans l'histoire de sa réception des finales qui avouent la peur de l'inaccompli, qui répondent au silence, qui relèvent le défi de l'envoi et osent déplier pour le monde le message qui vient de naître, encore enroulé dans l'angoisse?

1. Le jeu des fins possibles

Sans rouvrir tout le dossier, car il réclamerait une enquête et des outils qui n'entrent pas dans la démarche de lecture à laquelle je restreins mon approche, j'aimerais poser rapidement quelques points de repères pour travailler ensuite en contraste la coupure et l'allongement du récit et poser la question du lecteur, énonciataire, que construit chacun de ces choix narratifs.

Je reprends ici simplement quelques points d'une ébauche antérieure, appuyée elle-même sur l'étude historico-critique de J. Hug consacrée à la finale de Marc[3]. Le regard de J. Hug, qui voulait apprécier la valeur intrinsèque de cette rédaction longue, rompait avec les travaux précédents centrés sur la question de l'authenticité; la question était fort ancienne d'ailleurs, l'option d'Eusèbe de Césarée est un témoin du débat au début du IVe siècle: "Les bonnes copies font, certes, terminer l'exposé de Marc avec les paroles du jeune homme qui apparut aux femmes et leur dit: 'Ne craignez pas. Vous cherchez Jésus de Nazareth', et la suite, à quoi on ajoute: 'A ces mots, elles s'enfuirent et ne dirent rien à personne tant elles étaient effrayées'. Avec ceci se termine dans presque

3 C. COMBET-GALLAND, "Qui roulera la peur? Finales d'évangile et figures de lecteur (Marc 16)", *ETR*, 1990/2, en particulier p. 173-75. J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)* (Etudes Bibliques), Paris, Gabalda, 1978.

toutes les copies l'Evangile selon Marc."[4]

D'une analyse minutieuse de Marc 16,9-20 dans son vocabulaire et ses motifs, leur parenté ou non avec d'autres textes du Nouveau Testament et des écrits postérieurs jusqu'à l'époque des Pères apologètes, J. Hug concluait que la fin originale et définitive est en 16,8 et que le texte qui y a été ajouté a une valeur inédite, comme document de la mission chrétienne en milieu hellénistique dans le deuxième tiers du IIe siècle. Son étude a permis de résumer quatre hypothèses pour la fin de l'évangile de Marc, que je mentionne pour dessiner la carte de possibles.

a) La fin courte originale

En faveur de cette hypothèse, les arguments sont les suivants: a) les autres finales sont nettement secondaires au vu de leurs préoccupations et de leur vocabulaire; b) on ne dispose pas de preuve d'une mutilation du texte; c) les propositions de reconstitution d'une fin perdue ne s'imposent pas; d) 16,8 se suffit comme fin et correspond d'ailleurs au style de Marc.

Du côté des manuscrits, deux grands onciaux du IVe siècle, connus d'une façon générale pour leurs textes courts, s'arrêtent en 16,8: le Sinaïticus, qui contient à cet endroit une grande arabesque tout à fait inhabituelle dont l'intention est peut-être de souligner que là est bien la fin; le Vaticanus, qui laisse dans ses colonnes un blanc, trop court pour la finale longue (16,9-20) mais trop long pour une autre finale connue - on peut penser que le scribe avait conscience d'omettre quelque chose qu'il lisait dans son modèle ou connaissait par ailleurs. A ceux-ci s'ajoutent quelques autres témoins, appuyés par l'option d'Eusèbe et les échos importants qu'elle a suscités.

b) La fin courte mutilée

La mutilation envisagée peut être soit accidentelle, due à des raisons matérielles, soit intentionnelle, pour des raisons dogmatiques. Les arguments en sa faveur sont: a) un récit ne peut pas se terminer par γάρ (ἐφοβοῦντο γάρ, elles avaient peur en effet); b) l'annonce des apparitions en Galilée par le jeune homme aux femmes, en 16,7, indique qu'il y a une suite, Marc a dû connaître des récits d'apparition qui faisaient partie du kérygme - comme Paul en témoigne en 1 Corinthiens 15 - et en rapporter.

Des tentatives ont dès lors été faites pour reconstituer le texte perdu ou exclu, qui pu comprendre: une apparition à Marie de

4 EUSEBE DE CESAREE dans ses *Questions et solutions évangéliques adressées à Marin*, cité par H. MERKEL, *La pluralité des Evangiles*, Bern/Frankfurt/Las Vegas, Lang, 1978, p. 76-79.

Magdala ou à d'autres femmes au tombeau; une apparition à Pierre et aux disciples en Galilée (comme en Jean 21); une apparition aux Onze pour les envoyer en mission (comme en Matthieu 28). J. Hug signale également l'hypothèse qui voit en Matthieu 28 une relecture de cette finale primitive perdue de Marc, ou celle selon laquelle Marc aurait déplacé dans le corps de son récit, dans la vie terrestre de Jésus, ces éléments finaux: on pourrait trouver des traces de l'apparition à Pierre dans le récit de la transfiguration (9,2-8) ou de l'apparition aux Onze dans le récit de la vocation des disciples (3,13-19) par exemple. Ici s'opèrent donc des reconstitutions de ce qui manque et que l'on suppose perdu, à partir de ce qu'on lit ailleurs.

c) La fin en brouillon

C'est la finale qui substitue au silence des femmes dans la crainte une double mention de la parole proclamée: "Elles racontèrent brièvement aux compagnons de Pierre ce qui leur avait été annoncé. Ensuite, Jésus lui-même fit porter par eux, de l'orient jusqu'au couchant, la proclamation sacrée et incorruptible du salut éternel." Ces derniers mots, à l'évidence, n'ont rien de commun avec la langue de Marc. Mais ce texte a trouvé un éventuel appui en critique textuelle, à travers un seul mais important manuscrit de la Vieille Latine, un codex du IVe siècle, k, qui représente un état de texte plus ancien. Ce témoin modifie le v.8, omet le silence des femmes pour permettre l'articulation avec la suite qu'il rapporte. Ces deux phrases ont été considérées comme un brouillon où Marc, au moment de quitter Rome, aurait jeté les points essentiels de ce qu'il aurait écrit ensuite à son retour et qui serait la finale longue (v.9-20).

d) La fin allongée

La majorité des onciaux reproduisent le texte long (v.1-20), dès le Ve siècle, le Codex de Bèze, l'Alexandrinus, le Codex d'Ephrem, etc; c'est aussi le texte de la Vulgate, et il a connu une large diffusion chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Le hiatus entre les v.8 et 9 peut s'expliquer par une interruption de la rédaction. La tradition manuscrite offre des témoins, des minuscules, qui introduisent un astérisque ou un obèle entre le v.8 et la suite, qui semble signaler un doute sur l'authenticité; d'autres présentent après ce v.8 une combinaison des deux finales, le brouillon et la rédaction longue.

Le texte continu est attesté aussi avec une interpolation entre les v.14 et 15, sous la forme d'une apologie des disciples, qui

s'explique après que Jésus leur a reproché sévèrement leur incrédulité. Ce logion, qui n'était connu que partiellement par un texte de Jérôme, est accessible depuis la découverte à la fin du XIXe siècle du Codex de Freer (Ve siècle).

Ainsi, pour l'histoire de sa réception, le récit de Marc ne mène pas à la certitude d'un point d'aboutissement, il implose plutôt en un carrefour de voies possibles, il est perçu dans son manque qui semble moins faire sens en lui-même qu'appeler un prolongement pour y suppléer. En effet, dès qu'il s'oriente vers Jérusalem, le récit suit Jésus sur son chemin décidé vers la croix, ferme en dépit des angoisses des disciples, des lourdeurs de leur incompréhension ou des élans de leur assurance qui trompent la fragilité et font sombrer la vigilance; à travers aussi les haltes du maître, aux accents de colère ou aux émois de compassion, les regards qui balaient le champ des valeurs détournées, comme au Temple, mais qui prennent la peine d'estimer l'offrande, d'entendre la vibration du cri. Mais en finale, quand la tombe ouverte est vide de l'objet de la quête, c'est plutôt à l'image de la barque en Galilée et de ses aléas en mer que le récit cherche son sillage, en dérives et reprises.

Je choisirai de lire et de penser la forme courte, ce récit qui n'a pas confié à une postface éblouissante le lendemain pourtant promis à la mort mais a plutôt inscrit d'avance dans la texture de son histoire racontée ce qui le déborde; un récit sans suite ajoutée mais précédé de ce qui le dépasse et qui laisse l'attente nue. J'approcherai la figure du lecteur que modèle cette bonne nouvelle brisée, aux divers niveaux de son implication: corps ému, sujet d'intelligence - savoir et croire - acteur investi de valeurs, destinataire d'évangile lâché soudain par le récit et contraint de s'assumer, de revenir à lui-même, au monde de son existence et de son action.

Mais pour m'appuyer sur la différence, je prends d'abord la mesure de l'allongement final.

2. Le récit de la proclamation: un pont narratif (16,9-20)

J'appelle ainsi, par contraste avec la fin courte, récit du silence, le déploiement narratif qui franchit le gouffre et inverse le blocage dans la peur en parole consolidée partout par les signes (τὸν λόγον βεβαίοντος, v.20).

La narration est rythmée par des marques temporelles. Ouverte par la résurrection (ἀναστάς, v.9), l'aube (πρωΐ) d'un premier jour de la semaine égrène trois moments qui font du temps couvert une totalité: d'abord (πρῶτον, v.9), ensuite (μετὰ δὲ ταῦτα, v.12), finalement (ὕστερον, v.14). Ils introduisent chacun le récit d'une apparition, dans un langage qui n'est pas celui des confessions de foi primitives mais connote les astres: il apparut (ἐφάνη, v.9), il fut manifesté (ἐφανερώθη, v.12 et v.14).

Ce triple voir déclenche chaque fois un départ pour une annonce; le nombre des sujets ainsi mis en route grossit, de l'une, Marie de Magdala la guérie, en passant par les deux disciples en chemin, jusqu'aux Onze à table. Du même coup, le cercle des destinataires s'élargit, ceux qui avaient été avec lui et qui étaient en deuil et en larmes (v.10), les autres (v.13), le monde entier, toute créature, partout (au virtuel dans l'ordre donné, puis dans sa réalisation, v.14-15, v.20). Les verbes de la communication s'intensifient et le message se généralise: le départ, comme un retour pour annoncer (ἀπαγγέλλειν, v.10 et v.13), devient une sortie pour proclamer (κηρύσσειν, v.15 et v.20), le témoignage ponctuel et personnalisé, "il vit et a été vu par elle", v.11, non explicité au v.13, reçoit en finale qualité d'évangile (v.15) puis de parole au sens absolu (v.20).

Enfin la réaction des destinataires, jamais désignée par le terme μαθηταί, est soulignée: un non-croire (v.11 et v.13). Mais dans le troisième cercle de la réception, étendu aux dimensions du monde, la réaction n'est pas narrée, elle est en blanc dans le texte, elle semble alors la réponse que toute la narration vise à construire. Le partout de la proclamation inclut en effet les espaces des lecteurs de l'évangile qui sont ainsi eux-mêmes sollicités. En créant cette attente, insatisfaite au niveau de ses personnages, le récit inscrit dans son mouvement l'instance de sa lecture. Mais pour modaliser non seulement comme une possibilité mais comme une nécessité cette position du croire, le texte, en son centre, reprend le motif et en met l'expression dans la bouche de Jésus, il le travaille en cinq occurrences. Avant de fonder un envoi, la troisième apparition prend en effet la forme d'un jugement: ils auraient dû croire! Jésus blâme, ὠνείδισεν - le verbe est fort, inusité dans l'évangile - les Onze car leur incrédulité, comme une sclérose du coeur, répétée aux deux bouts de la phrase (τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν ... οὐκ ἐπίστευσαν, v.14), ne laisse pas d'accès à la nouvelle de ceux qui ont vu Jésus ressuscité. Puis il les envoie prêcher l'évangile à toute créature, énonçant les conséquences de l'accueil ou du refus qui diviseront le monde: salut pour *celui qui*

croit et se fait baptiser, condamnation pour *celui qui ne croit pas*. Qu'ils veuillent croire! Enfin, tourné vers les croyants, il leur promet un pouvoir, déployé en multiples figures miraculeuses - expulser des démons, guérir des infirmités, parler des langues nouvelles, résister aux serpents et poisons mortels - comme signes pour les accompagner et du coup les transformer de récepteurs du message en sujets d'action. Non seulement ils ne peuvent pas ne pas croire, mais ils ne peuvent pas ne pas être crus! La suivance si difficile des disciples dans l'évangile, trop enthousiastes ou trop inquiets sur les pas de Jésus, si souvent à contretemps, est ici inversée: ce sont tous les croyants qui sans conteste seront suivis, accompagnés par des signes divins.

On pourrait ramener les traits différents de ce récit à un même effort de serrer des liens, d'assurer une continuité, peut-être là même où la vie marque des ruptures. A un rythme accéléré, le texte jette une passerelle du silence à la proclamation, de la tombe au monde entier, du tremblement bouleversé à l'assurance des signes, de l'absence du crucifié ressuscité, mais tenant promesse de se laisser voir en Galilée, à la collaboration miraculeuse du Seigneur enlevé au ciel et assis à la droite de Dieu.

Au niveau de sa langue et de ses préoccupations, la finale semble attentive de plus à s'articuler au récit de Marc dans son entier; la proclamation de l'évangile ou de la parole fait écho par exemple au début du récit, à la prédication du Baptiste (1,4.7), reprise et déplacée par celle de Jésus (1,14. 38-39) puis des disciples (3,14; 6,12). Elle s'articule également aux autres écrits narratifs du Nouveau Testament et montre bien ainsi sa postériorité puisqu'elle leur emprunte des figures qu'elle rassemble: les trois verbes qui expriment la résurrection se concentrent ici, ἀνίσταμαι (v.9), ζάω (v.11), ἐγείρω (v.14) mais surtout des acteurs typiques sont convoqués, Marie de Magdala comme en Jean (chp.20), les deux personnages en chemin dans lesquels on reconnaît ceux que Luc a suivis vers Emmaüs (chp.24), les pleurs et l'affliction des disciples comme dans l'évangile non canonique de Pierre (v.59 du seul fragment conservé), l'Ascension du Seigneur Jésus et les serpents sans danger pour les croyants comme pour Paul à Malte, deux épisodes qui dessinent les deux extrémités du livre des Actes (chp.1 et 28).

D'un point de vue historique, on peut se demander si un tel texte reflète des expériences concrètes, s'il émane d'une communauté charismatique où tous les croyants parlent en langues nouvelles et pratiquent des exorcismes. Ou au contraire s'il répond à l'angoisse d'une génération qui se sent orpheline, si son

insistance sur les liens ne trahit pas la peur des discontinuités, des ruptures, des conflits.

En se centrant sur la transmission et sur l'accueil, le texte accompagne de son signe l'aventure de l'histoire, il soutient le trajet qui va de la mort et de la résurrection aux espaces multiples et divers de la lecture de l'évangile. Le "brouillon" de cette finale longue, en son langage hétérogène par rapport à l'évangile, condense en une phrase la nécessité de couvrir l'espace et de transcender les contingences et le temps: "de l'orient jusqu'au couchant la proclamation sacrée et incorruptible du salut éternel".

Ainsi la finale longue me semble construire une *généalogie* de croyants en prenant la forme d'une *réponse*.

Elle réplique en effet par la fermeté des points d'appui qu'elle pose à la fragilité contrastée de l'évangile où le croire est soit retenu, si douloureux à naître, soit généreux et livré, sous l'aile de la grâce. Où Jésus ne cesse d'expulser le savoir possédé comme diabolique, d'en différer le récit en le confiant comme un croire au secret, de mettre la question là où il y a la réponse, de sonder le coeur de ses plus proches: " Vous ne comprenez pas cette parabole! Alors comment comprendrez-vous toutes les paraboles?" (4,13). "Pourquoi avez-vous peur? n'avez-vous pas encore de foi?" (4,40). "Vous ne saisissez pas encore, et vous ne comprenez pas? Avez-vous le coeur endurci?" (8,17).

Le texte court n'invente-t-il pas une *genèse* en adoptant la forme d'une *question*?

Encore un détour avant d'y venir. Au service de mon enquête sur la constitution de l'énonciataire de l'évangile, à cerner au plus près sur la frontière du récit, en finale, il me faut rassembler d'abord quelques éléments théoriques sur la dimension énonciative du discours. Ce moment, consacré à une problématique qui suscite ma curiosité la plus vive aujourd'hui, ne peut prendre ici que l'aspect d'une ouverture; la réflexion sémiotique n'a pas encore assez avancé sur ce plan pour rassembler ses travaux en une proposition construite, présentable et défendable.

III - VERS UNE SÉMIOTIQUE DE L'ÉNONCIATION

Au prix d'une restriction des expansions possibles, j'essaie de rester dans le champ sémiotique pour traiter d'une question qui se situe à la lisière. Malgré les accointances avec les espaces voisins, celui de la narratologie[5], ou d'autres écoles qui orientent leur observation des textes du côté de la lecture, comme l'esthétique de la réception[6], ou encore celui de la psychanalyse dont l'anthropologie et l'attention aux niveaux de langage peuvent relever d'une même épistémologie contemporaine, je m'en tiens à quelques repères objectivables. J'insère cette dernière incursion théorique dans ma partie pratique parce qu'elle ne prend pas la forme d'une construction toute faite qui se prêterait à une évaluation critique mais se limite à des éléments encore épars d'une discussion difficile. Quelques pas risqués sur textes dans cette direction en particulier par les analyses de deux autres finales, Jean 20 et Luc 24, en concrétiseront le projet.

1. Premier survol

A. J. Greimas rappelle les deux définitions possibles de l'énonciation[7] et retient la seconde, celle qui s'intègre dans la conception d'ensemble de sa sémiotique. La première, comme structure non linguistique mais référentielle, sous-tendue à la

---

5 Cf. en français le manuel à paraître, D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte* (Pour Lire), Paris, Seuil, 1998. Cf. l'introduction de C. ANGELET et J. HERMAN, "Narratologie", in: M. DELCROIX, F. HALLYN, *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1987, p. 168-201.

J. FONTANILLE, distingue sa position de celle de G. Genette, *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l'observateur* (Supérieur), Paris, Hachette, 1989, p. 37-49.

Pour des approches de l'évangile de Marc, selon ce regard, cf. surtout D. RHOADS and D. MICHIE, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1987[6] (1982[1]). Ou encore plus récemment: R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader-Respons Criticism and Gospel of Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 1991; J. C. ANDERSON and S. D. MOORE eds, *Mark and Methods: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1992; M. A. POWELL *et alii*, "The Gospel of Mark", *Interpretation* 47/4, 1993.

6 Cf. les travaux de l'Ecole de Constance, en particulier H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception* (Bibliothèque des Idées), Paris, Gallimard, 1978 et W. ISER, *Der Akt des Lesens*, München, 1976 (traduit en français, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique* (Philosophe et Langage), Bruxelles, Margada, 1985, et *Das Fiktive und das Imaginäre*, Frankfurt am Main, 1993. Pour une introduction rapide, cf. F. SCHUEREWEGEN, "Théories de la réception", in: M. DELCROIX, F. HALLYN, *op. cit.*, p. 323-339.

7 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Enonciation", p. 125-28.

communication linguistique, correspond à une "situation de communication", à un "contexte psycho-sociologique" de la production du discours, comme acte de langage singulier. La seconde, sémiotique, envisage l'énonciation comme une instance de médiation qui permet de passer des virtualités de la langue à des structures réalisées sous la forme de discours.

Ici A. J. Greimas indique sa dette à l'égard d'E. Benvéniste, le premier à avoir donné une définition de l'énonciation comme instance de la "mise en discours " de la langue saussurienne[8]. A ce niveau, la réflexion a porté sur la prévision de structures de médiation entre la langue conçue comme une paradigmatique et la parole, syntagmatique au statut de discours. Il s'agissait d'imaginer comment le système social qu'est la langue peut être pris en charge par une instance individuelle, idiolectale, sans échapper à toute observation scientifique par la dispersion dans l'infini de paroles singulières. A. J. Greimas signale d'emblée les dérives possibles de cet apport novateur qui a pu favoriser de "nombreuses exégèses d'ordre métaphysique et psychanalytique, exaltant toutes la réapparition inespérée du sujet et permettant de refouler la conception 'anonyme' du langage considéré - et déconsidéré - comme un système collectif de contraintes."[9]

Si on part des définitions du Dictionnaire de sémiotique, on peut cadrer la problématique. On peut aussi en appuyer les perspectives grâce à deux ouvrages de J. Fontanille qui font suite à sa recherche doctorale, en publient la réflexion théorique et les illustrations diverses, littéraires (Proust, en particulier) mais aussi picturales et cinématographiques (en particulier le film de L. Visconti, *Mort à Venise*, à partir de la nouvelle de T. Mann)[10]. Par rapport aux démarches d'analyse de l'énoncé-objet, la réflexion se penche ici du côté de "l'espace de la subjectivité dans le discours".

Avant d'aller plus loin et pour en cerner de plus près le fonctionnement et l'enjeu, J. Fontanille restreint l'approche du "sujet du discours" à la composante cognitive, c'est-à-dire au sujet observateur/informateur instauré par le discours. Il définit la démarche sémiotique dans l'abord de cette question à l'intersection

---

8 E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, 1966, tome II, Paris, Gallimard, 1974.

9 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Enonciation", p. 126.

10 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé. Sémiotique et théorie de la connaissance chez Marcel Proust*, (Actes Sémiotiques), Paris/Amsterdam/Philadelphie, Hadès-Benjamins, 1987 et *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l'observateur* (Supérieur), Paris, Hachette, 1989.

de la pragmatique[11] - qui étudie les situations de communication où entre en jeu l'interaction des sujets - et de la linguistique de l'énonciation[12] - qui travaille les formes superficielles de la mise en discours. Sa question propre peut se formaliser ainsi: comment le sujet du discours est-il *prédéterminé* et comment *assume*-t-il la signification?[13] Il n'en réduit donc pas le traitement à une rhétorique des points de vue mais empoigne le problème dans le cadre d'une science de la signification. Il y voit l'avantage de ramener à des "effets de sens", dans une même problématique, des faits de discours apparemment hétérogènes et souvent traités séparément. Ainsi, comme pour les structures de l'énoncé, cette strate de la subjectivité du discours est constituée par l'interaction des trois dimensions qui, chacune, fonctionne de façon autonome et originale mais, entre elles, exploitent des combinaisons multiples:

- la dimension *pragmatique*, orientée sur des objets concrets du monde et leurs valeurs, dites parfois "descriptives", qui ont pour particularité d'être thésaurisables et consommables;
- la dimension *cognitive*, orientée sur des objet de savoir, des valeurs "intellectuelles" ou "spirituelles", thésaurisables, puisqu'elles se prêtent à une synthèse, sans être consommables; elles peuvent en effet s'accumuler sans priver pour autant autrui;
- la dimension *passionnelle*, orientée sur des objets affectifs, des valeurs émotionnelles qui correspondent à un jeu modal d'attraction ou de répulsion et dont l'intensité est à variation graduelle[14].

L'identification du sujet de l'énonciation paraît ainsi pouvoir se fonder tantôt sur l'émergence d'un affect, tantôt sur le partage d'un savoir, tantôt sur un mimétisme pratique, ou plutôt sur les articulations variables de ces composantes et sur les possibilités diverses de spécification de l'une par l'autre.

J. Fontanille part de l'hypothèse que les quêtes, les événements, les crises de savoir de l'énoncé tissent avec les événements pratiques le déroulement narratif. Or le savoir est aussi impliqué dans les procédures de la mise en discours. Ces deux niveaux de fonctionnement sont de même nature, relèvent du même faire sémiotique. Le savoir circule comme valeur sur les deux plans

---

11 Cf. l'introduction, appuyée de multiples exemples littéraires, de D. MAINGUENEAU, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990 ou celle, plus courte, de F. HALLYN, "Pragmatique", in: M. DELCROIX, F. HALLYN, *op. cit.*, p. 65-71.

12 Cf. en particulier C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'Enonciation. De la subjectivité dans le langage* (Linguistique), Paris, Colin, 1980.

13 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 6-7.

14 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé*, p. 11-12, 26-27, *Les espaces subjectifs*, p. 7.

et ce que l'on peut connaître de son fonctionnement par les analyses de l'énoncé-objet peut déjà être transposé pour donner une entrée dans la compréhension de son fonctionnement au plan de l'énonciation, bien que cela ne suffise pas. J. Fontanille reprend la distinction entre les deux grands modes d'existence du savoir, l'opérateur modal (le savoir faire ou le savoir être) et le savoir objet de sens, "contenant de sens", dont le contenu n'est autre que l'unité de signification qu'il présuppose, qui ne se différencie de ce contenu que par le fait qu'il le met en rapport avec un sujet (savoir sur le faire). Mais le savoir de l'énonciateur diffère de celui des acteurs de l'énoncé au niveau de la quantité; la distinction est hiérarchique et non qualitative. Toute l'économie du savoir dans le discours repose sur ce clivage. Les écarts ou adéquations entre savoir d'un sujet de l'énoncé par rapport à celui du sujet de l'énonciation peuvent être évalués en termes de vérité/fausseté, secret/illusion, certitude/incertitude[15]. La question du point de vue dans le discours peut être traitée comme l'économie de l'hyper-savoir énonciatif et il est possible d'observer dans le détail la façon dont l'énonciateur choisit de régler l'échange d'information dans l'énoncé, les obstacles qui sont imposés, ou les facilités qui sont accordées à la circulation du savoir.

J. Fontanille propose alors de distinguer *savoir* et *croire* [16] par l'adjonction pour le croire d'un trait thymique, qui relève d'une relation fiduciaire, au trait cognitif, qui en est ainsi surdéterminé. Avec le croire, c'est non seulement un savoir qui est affirmé mais on y adhère, on en doute, on assume ou se désolidarise. Comme objet de valeur, le savoir est acquis ou construit par un sujet opérateur, il entre dans la relation typique du sujet et de l'objet et réclame des faire. cognitifs. Le croire, lui, n'est pas conquis ou construit mais acquis; il commence là où s'arrête la construction ou la conquête, là d'où se suspend le travail du sujet, c'est-à-dire au moment où intervient une autre relation, celle au destinateur qui à la fois attribue et garantit la croyance. Avec le croire, la relation aux valeurs n'est pas celle, immédiate du sujet, elle est médiatisée

15 J. FONTANILLE en problématise le traitement et en déploie les combinaisons possibles, *Le savoir partagé*, p. 35-49.

16 *Ibid.*, p. 54-65.

par le destinateur[17].

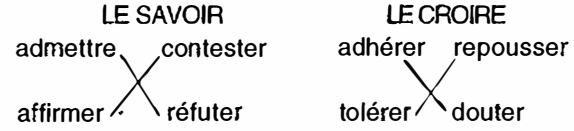
La certitude n'a donc pas le même sens selon qu'elle relève du croire ou du savoir. Elle correspond à une modalisation selon le pouvoir être pour le savoir, selon le devoir être pour le croire. La première modalisation est objectivante, elle se donne comme manifestation des caractéristiques intrinsèques de *l'objet*, elle réclame un jugement d'adéquation, fondé sur la comparaison entre un nouveau savoir et les contenus de savoir constituant déjà la compétence du sujet. La deuxième modalisation est subjectivante, elle se donne comme la manifestation des caractéristiques de *l'objet pour le sujet*, dépendantes de l'univers de valeurs auquel le sujet adhère et du destinateur qui garantit ces valeurs; elle implique une assomption de valeurs qui fait du contenu de savoir une croyance. Avec la croyance, le sujet assume un savoir incomplet comme entier, il court-circuite la quête cognitive par une adhésion et recrée l'objet fragmenté par le savoir en postulant une unité sous-jacente à tous traits[18]. Le croire signifie le renoncement à l'hyper-savoir identificateur, sous cette modalité le sujet de quête devient destinataire et recourt à un destinateur externe.

On peut penser ici aux possédés de l'évangile dont la saisie arrogante du savoir sur l'identité de Jésus - "je sais qui tu es", Marc 1,24; 3,4; 5,7 - s'accompagne d'un refus de reconnaissance véritable du destinateur et de celui qu'il envoie et qui, par là, détruisent l'identité du sujet avec lequel ils sont entrés en

---

17 Pour des précisions plus fines sur le croire, cf. J. GENINASCA, "Composantes thymiques et prédicatives du croire", in: H. PARRET éd., *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches / De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques,* Berlin/New York, de Gruyter, 1983, p. 110-129. A partir de sa pratique des textes littéraires dans leur complexité, il cherche à définir une structure intersubjective de communication, où les partenaires non seulement ont à faire croire et accepter de croire la vérité d'énoncés particuliers, mais à se reconnaître inscrits dans un même univers de vérité. Par des procédures de réduction et d'unification de la théorie, il veut éviter la prolifération des sujets dans l'approche de la communication mais sans exclure cependant le calcul combinatoire. Il réfléchit les liens entre la constitution de l'identité sémiotique d'un sujet par son croire, qui le qualifie comme partenaire du dialogue et de l'échange, le sentiment de la réalité du monde et le sens des êtres et des choses. Il définit en particulier l'*assomption*: acte double d'instauration et de reconnaissance des valeurs par lequel le sujet pose son identité en postulant une relation essentielle et durable avec une vérité antécédente qui l'engage dans une sorte de contrat avec soi et/ou avec autrui. La vérité apparaît ainsi comme une *interprétation* par un sujet de sa relation au monde en un temps et un lieu déterminés. Il souligne la nécessité de distinguer comme autant de problèmes les questions de sincérité, de conformité, de véridiction du sujet.

18 *Ibid.*, p. 163. J. FONTANILLE propose deux carrés sémiotiques différents pour le savoir et le croire, *ibid.*, p. 60:



collusion. L'étonnement, au contraire, si récurrent en fin de séquences, comme réaction aux performances miraculeuses, suppose qu'à un premier savoir érigé en hyper-savoir soit confrontée une nouvelle découverte; elle demandera elle-même à s'intégrer dans l'univers de référence en même temps qu'elle le remodèlera[19].

Le champ de recherche ainsi survolé, tentons d'en approcher quelques lieux principaux.

2. L'instance de l'énonciation

Par rapport à l'énoncé qui en est le résultat, comme un état dont l'extension syntagmatique peut varier, de la phrase au discours, l'énonciation est un faire, un acte de langage. Elle est une instance qui peut laisser dans son produit des marques qui renvoient à sa production: pronoms personnels ou possessifs, déictiques temporels ou spatiaux, adjectifs ou adverbes appréciatifs, commentaires métadiscursifs, verbes performatifs, etc[20]. Ce sont autant d'indices qui aident à concevoir et invitent à construire une représentation de cette instance toujours *présupposée* par l'énoncé même si celui-ci n'en porte aucun signe visible, ne fait place à aucune intrusion du lieu de sa production. Saisissable à partir des caractéristiques qu'elle imprime à l'énoncé, l'énonciation est traitée en sémiotique non comme acte d'un sujet historique, de chair et d'os, mais comme opération discursive, originale et autonome, d'un sujet de papier.

3. Les rôles

Si on considère l'énonciation comme une structure, celle-ci comporte deux rôles, celui de l'énonciateur et celui de *l'énonciataire.* L'énonciateur correspond au destinateur implicite de l'énoncé, distingué du coup de celui qui peut y apparaître comme destinateur explicite, installé sous la forme d'un "je", par exemple, et qui en est un acteur. L'énonciataire correspond de son côté au destinataire implicite, différencié du narrataire, "tu" ou "vous" du lecteur inscrit dans le texte. Ainsi compris, l'énonciataire n'est pas seulement le destinataire de la communication mais aussi le sujet producteur du discours, la "lecture étant un acte de langage (un acte

19 Pour l'étonnement, *ibid.*, p. 177.

20 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Enoncé", p. 123-24.

de signifier) au même titre que la production du discours proprement dite"[21]. Le rôle de sujet de l'énonciation recouvre donc ces deux positions actantielles d'énonciateur et d'énonciataire.

Que cette instance subsume plusieurs rôles mérite d'être souligné car cela permet d'en deviner d'emblée la complexité. Elle ne se réduit pas à une configuration de simple communication d'un objet-message; l'envisager ainsi signifierait à la fois réduire la transmission sans percevoir sa dimension polémico-contractuelle, et sortir de l'objet lui-même pour restituer son émetteur en amont, son récepteur en aval[22].

La signification de l'énoncé se conçoit plutôt comme un objet de valeur à construire, qui entre dans deux types de relation: transmission de la valeur entre destinateur et destinataire et quête entre sujet et objet. L'énonciateur et l'énonciataire sont alors des archi-actants: ni des actants simples, puisqu'ils sont constitués par un syncrétisme de sujet et de destinateur, de sujet et de destinataire, ni des acteurs, puisqu'ils n'ont pas d'identité figurative dans l'énoncé. Si les deux archi-actants sont distincts, il y a une dissymétrie dans la façon de concevoir la signification du point de vue de l'un et de l'autre. Du point de vue de l'énonciateur, l'énoncé est construit de façon à prédéterminer le faire de l'énonciataire, ce qui implique que l'énonciateur joue un rôle de destinateur-manipulateur; du point de vue de l'énonciataire, l'énoncé est reconstruit de façon à ce que la signification soit reconnue et l'énonciataire remplit donc un rôle d'évaluateur. La signification reconstruite et reconnue ne coïncide pas absolument avec celle qui est proposée et construite. Ainsi le processus énonciatif lui-même est-il l'enjeu d'une structure polémique, il suppose une substitution de places. L'énonciataire est construit comme s'il voyait le tableau ou lisait le texte en lieu et place de l'énonciateur, "dans son dos"; il s'agit alors plus d'un "vol" de la signification que d'un don[23].

---

21 *Ibid.*, p. 125.

22 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 13.

23 Pour tout ce paragraphe, *ibid.*, p. 11-16. J. Fontanille aboutit ainsi à une clarification terminologique; il distingue:
- le sujet d'énonciation, instance présupposée par l'énoncé en même temps qu'il est son acte d'énonciation; on ne peut guère en dire plus sans induire des traits métaphysiques ou psychologiques;
- l'énonciateur et l'énonciataire, archi-actants, syncrétismes de plusieurs rôles;
- les sujets énonciatifs, simulacres discursifs par lesquels l'énonciation donne l'illusion de sa présence dans l'énoncé; ils peuvent relever des dimensions pragmatique, cognitive, thymique et associer celles-ci. Ainsi un sujet locuteur est-il un sujet énonciatif pragmatique, un sujet observateur un sujet énonciatif cognitif. "Les sujets énonciatifs seront donc ces instances intermédiaires entre énonciation et énoncé, qui préparent les identifications de l'énonciataire." Cf. p. 16.

4. Une instance de médiation

Poser l'énonciation comme instance de médiation réclame une réflexion sur ce qui est médiatisé, ce qui existe en amont: les structures virtuelles. A. J. Greimas signale à ce propos un débat loin d'être conclu entre linguistes et se situe lui-même dans le cadre de sa théorie du parcours génératif de la signification. Celui-ci suppose des instances disposées en paliers de profondeur et conçoit comme formes virtuelles les structures sémio-narratives. Lorsqu'elles s'actualisent en des opérations, elles constituent la compétence du sujet de l'énonciation dont l'énoncé peut être alors défini comme la performance réalisée. Mais plus le temps a passé, et les analyses se sont multipliées, plus A. J. Greimas a insisté sur la capacité de l'énonciateur à mettre en discours les structures de n'importe quel niveau de profondeur, à les convoquer directement sans passer par les étapes progressives de tout le parcours génératif - un texte de logique par exemple représente une discursivisation directe du niveau profond[24]. La mise en discours consiste pour l'énonciateur à sélectionner les unités de signification dans l'ensemble du parcours génératif, parmi celles qui constituent virtuellement un univers de signification; cela présuppose sa capacité à parcourir les niveaux de signification[25].

5. Embrayage/débrayage

Si l'énonciation est le lieu d'exercice de la compétence sémiotique, elle est aussi l'instance qui instaure le sujet de cette énonciation. Celui-ci peut être envisagé comme un "je-ici-maintenant". Avant l'acte d'énonciation, il est un lieu sémiotiquement vide mais sémantiquement trop plein, comme une réserve de sens. C'est la projection par une opération, qu'A. J. Greimas nomme débrayage, des figures actorielles, temporelles et spatiales de l'énoncé, comme des "eux-alors-là-bas", qui constitue le sujet d'énonciation, en creux, comme ce que ne sont pas ces figures, leur "autre" en quelque sorte, "antérieur", présupposé logiquement. Une telle définition est extrêmement modeste mais honnête intellectuellement et cohérente avec toute l'architecture sémiotique. C'est donc la capacité même à instituer un discours comme un espace et un temps peuplés d'acteurs, dans un univers

---

24 A. J. GREIMAS, dans l'"Entretien avec A. J. Greimas", in: A. CHENE *et alii*, *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques* (Recherches. Nouvelles séries 14), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987, p. 209-210.

25 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé,* p. 50.

construit par un jeu de figures du monde, qui constitue la compétence discursive de ce sujet. L'embrayage, comme opération de la mise en discours, produit donc une "scission créatrice," il est un mouvement qui *projette* hors de l'instance d'énonciation, qui sélectionne dans le magma des univers de signification possibles, un petit nombre de catégories aux isotopies bien marquées, qui vont constituer un "univers de discours" singulier[26]. Par ce faire, qui est premier, se construisent alors réciproquement, dans leur relation, et l'énoncé objet de discours et le sujet de son énonciation.

A l'inverse, on peut parler d'*embrayage* lorsque s'opère non pas la coupure mais le mouvement de renvoi d'une scène projetée à son lieu d'origine non représenté. L'embrayage peut être envisagé comme un mouvement de *rétrojection*, comme la suspension des ruptures syntaxiques et sémantiques constitutives du débrayage. Mais il n'en est jamais son inverse absolu, il n'est jamais intégral sinon il supprimerait le discours[27]. Quand un sujet de l'énoncé comme Marcel dans *A la recherche du temps perdu* de Proust se met à vouloir écrire un roman, quand bien même il va jusqu'à porter le nom de l'auteur du livre qui le met en scène, il n'est qu'un simulacre intradiégétique de l'écriture et de son sujet, il ne permet pas l'accès direct à ce sujet[28].

Le débrayage cognitif, par exemple, produit une scission et un décalage entre le savoir maximum possible, un hyper-savoir présupposé, et les savoirs particuliers distibués dans l'énoncé entre les acteurs. La répartition des savoirs est un geste destabilisateur qui suppose son inverse, au moins virtuellement, la compensation d'une tension constante vers la réunification[29]. C'est donc une opération pluralisante, qui disloque une totalité encore informe en traits, aspects, etc. Un monde se donne à connaître à travers ses facettes, les contours de ses objets, les vérités partielles, les illusions, les secrets, de ses sujets. L'espace cognitif débrayé est ainsi une constellation de fragments. Une compétition des sujets pour acquérir le savoir globalisant peut s'instaurer dans les discours, par exemple entre le lecteur et le détective dans le roman policier, sous l'arbitrage du romancier[30]. Ressaisir l'éclatement du savoir en une suite d'étapes, réorganiser ce processus segmenté en un procès qui, sous l'effet de l'aspectualisation, se déploie, entre un début, une durée et une fin,

26 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Débrayages", p. 79-82, art. "Enonciation", p. 127-128.

27 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé*, p. 66-67.

28 *Ibid.*, p. 67.

29 *Ibid.*, p. 65.

30 *Ibid.*, p. 66.

permet de retrouver, en réduisant la pluralité, l'unité intentionnelle et directionnelle du discours. Cela présuppose un point de vue sur l'action et contribue à construire la place et le rôle d'un sujet observateur de cette action[31].

6. L'intentionalité du discours

A. J. Greimas parle d'intentionalité pour ce qui met en branle, pour le mécanisme de cette énonciation encore difficile à cerner mais qui en fait un acte. Il interprète ce concept - plus vaste et imprécis du coup que celui d'"intention de communiquer" qui réduirait la signification à sa dimension consciente - comme une "visée du monde", "une relation orientée, transitive, grâce à laquelle le sujet construit le monde en tant qu'objet tout en se construisant lui-même."[32]

En tant qu'acte de signifier, l'énonciation doit opérer avec les contraintes de la substance de l'expression du type de discours qu'elle produit, linéarité et unidimensionnalité du récit, structure planaire de l'image, etc. Du point de vue de l'énonciataire, l'opération fonctionnera en sens opposé et devra, pour le texte, abolir la linéarité, par exemple, pour creuser une voie d'accès aux structures profondes, à saisir dans l'achronie de leur paradigme. On voit donc que le rôle d'énonciataire ne colle pas à la démarche requise du lecteur qui, lui, est invité au voyage suivant le fil des épisodes, avec la légèreté que libère la successivité du temps déroulé par l'acte de raconter.

7. L'observateur

Il est donc fondamental, pour éviter la confusion, de maintenir la distinction entre l'énonciation présupposée et l'énonciation énoncée. Cette dernière n'est qu'un simulacre de la première, elle constitue une classe d'énoncés qui apparaissent comme un métalangage descriptif de l'énonciation mais ne sont pas à prendre directement pour un modèle de représentation scientifique de celle-ci[33]. Le "je-ici-maintenant" représenté dans le discours ne se confond pas avec le sujet, le temps et l'espace de l'énonciation.

Mais entre les acteurs de l'énoncé et le sujet d'énonciation lui-

---

31 *Ibid.*, p. 68.

32 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Enonciation", p. 127.

33 *Ibid.*, p. 128.

même, s'inscrit un sujet cognitif que délègue l'énonciateur par débrayage. Il est chargé d'un faire réceptif au niveau du savoir, ou interprétatif, sur les programmes et les actants de l'énoncé. La distribution du savoir sous la forme de savoirs partiels des personnages dans un récit, présuppose cette position d'un savoir hiérarchiquement supérieur. L'hyper-savoir, ou méta-savoir, correspond à la compétence cognitive nécessaire à la mise en place et à la réalisation des programmes cognitifs; il les conditionne et les surdétermine[34]. Ses modes de présence varient; il peut rester implicite mais c'est l'analyse sémantique qui repère sa présence - c'est, selon l'exemple d'A. J. Greimas, du point de vue de l'observateur qu'une action est perçue comme un événement -, c'est de même l'aspectualisation du discours qui révèle son existence - c'est de son point de vue que l'action se décompose en procès qui commencent, durent, se répètent, s'achèvent, selon la dimension syntagmatique, ou s'intensifient, selon la dimension paradigmatique[35].

L'observateur peut entrer en syncrétisme avec un autre actant de la communication (narrateur/narrataire) ou de la narration (acteurs). Dans la provocation, par exemple, suggère A. J. Greimas, l'acteur manipulé, destinataire d'un devoir faire, est en même temps un sujet de savoir qui exerce un faire interprétatif sur l'action du manipulateur. Le faire cognitif de l'observateur se laisse reconnaître par l'acteur observé qui peut, par là, être manipulé et engagé à transformer son programme narratif. Dans *La ficelle* de Maupassant, quand Maître Hauchecorne s'aperçoit qu'il est observé ramassant un bout de ficelle, il décide une simulation cognitive, il fait semblant de chercher et de trouver de l'argent - ce qui lui vaudra bien des ennuis quand on annoncera publiquement qu'un portefeuille a été perdu...[36]

J. Fontanille a resserré son abord du sujet de discours autour de ce rôle cognitif; il veut rendre compte sur ce plan aussi du caractère interactif et complexe de la subjectivité. Il précise bien qu'il envisage l'observateur comme un rôle, non comme un personnage car il n'en a pas la consistance figurative; il le cerne plutôt comme effet de sens d'une opération de sélection qui décide des focalisations de l'énoncé. "L'observateur est, au moins, le simulacre par lequel l'énonciation va manipuler, par l'intermédiaire de l'énoncé lui-même, la compétence d'observation de

---

34 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé*, p. 12.

35 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Observateur", p. 259-260.

36 A. J. GREIMAS, *Ibid.*, p. 260. Pour l'analyse de cette nouvelle, cf. A. J. GREIMAS "Description et narrativité à propos de 'La Ficelle' de Guy de Maupassant", *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1993, p. 135-155.

l'énonciataire."[37] Il en indique d'emblée la position stratégique: "Rayonnant autour de ce foyer conceptuel, toute la problématique subjective pourra être déployée: les variations subjectives de l'espace observé, les variétés plus ou moins abstraites ou figuratives, les divers rôles passionnels et pratiques de l'observateur, les modalités de sa compétence, et enfin les conditions de la réappropriation de cette compétence par l'énonciataire."[38]

a) Observateur et informateur

Repérant que l'objet de savoir a pour particularité d'être dans la plupart des cas un actant syncrétique, c'est-à-dire à la fois un objet mis en circulation et un sujet responsable de l'émission de ce savoir, il propose de faire éclater ce rôle en une structure à deux pôles: un observateur et un informateur. Le monde en effet, ou un être, s'offre à la fois comme objet à connaître et comme sujet doté d'une compétence manipulatrice, par sa collaboration ou sa résistance à la quête de savoir dont il est l'objet, en s'exposant ou en se dissimulant, en encourageant ou en entravant la soif de connaissance[39]. De telles opérations affectent donc deux sujets en interaction, l'observateur, qui peut être défini comme le sujet cognitif récepteur - celui qui sait qu'il y a quelque chose à savoir - et l'informateur, le sujet cognitif émetteur - celui qui sait qu'il y a quelque chose à faire connaître.

L'organisation de l'espace et du temps énoncés est déterminée par la mise en discours du savoir, par la mise en oeuvre des points de vue et de la position spatio-temporelle de l'observateur et de l'informateur[40].

En effet si la spatialisation dans l'énoncé dépend du faire pragmatique, la modalisation cognitive de l'espace dépend de l'interaction cognitive, du jeu entre le faire persuasif et le faire interprétatif. Ainsi Albertine, chez Proust, offre plusieurs visages d'elle-même à travers des jeux persuasifs; comme informatrice, elle donne à chacun de ses interlocuteurs, observateurs représentés dans l'énoncé, la version de ses faits et gestes qui le satisfera le plus; une même action - se rendre à une matinée ennuyeuse - se laisse saisir ainsi à travers différents thèmes, l'obéissance qui la qualifie comme nièce complaisante, l'affabilité comme visiteuse

37 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 17.

38 *Ibid.*, p. 7.

39 J. FONTANILLE, *Le savoir partagé*, p. 74.

40 *Ibid.*, p. 123-124. A partir des équilibres entre informateur et observateur de la connaissance, J. Fontanille propose une typologie des régimes d'objectivité ou de subjectivité dans le discours, *ibid*, p. 76-81.

aimable, la sollicitude comme amie compatissante[41] et Marcel semble obsédé par la mobilité des images qu'il reçoit d'elle. Le narrateur compare les différents aspects d'Albertine avec les différentes perspectives qu'offre une ville à qui cherche à la découvrir. J. Fontanille remarque que si ces différentes visions des personnages ne sont pas plus vraies ou fausses les unes que les autres, un discours peut constituer une quête incessante de vérités diverses, et souvent contradictoires, où la réalité des êtres et des choses ne paraît fuyante que parce qu'elle est toujours à construire[42]. Cela oblige, selon lui, à passer d'une trop simple utilisation des catégories de l'être et du paraître - ce qui a l'avantage d'éviter une dérive ontologique - à des quêtes de vérités multiples. La variation des traits d'un visage ou d'un paysage dépend des positions spatiales respectives de l'observateur et de l'informateur; les changements figuratifs présupposent un déplacement sinon spatial du moins mental. Des jeux polémiques ou contractuels s'engagent ainsi entre informateur et observateur, spécifiés par des modalités et leurs combinaisons multiples (vouloir informer, ne pas pouvoir observer, etc.) qui permettent à l'analyse d'établir une typologie des régimes d'intersubjectivité. J. Fontanille souligne lui-même ce point comme l'acquis essentiel de son étude: la transformation des objets de savoir en sujets informateurs dotés d'une compétence, de parcours et de stratégies. "Installer face à l'observateur un informateur, c'est, en regard des activités de connaissance des hommes, installer le faire savoir du monde."[43]

b) Pour une syntaxe des points de vue

J. Fontanille définit alors le point de vue comme une manière de concevoir le savoir et les processus de son acquisition, comme la façon dont l'énonciateur choisit de régler les échanges d'information dans l'énoncé, les obstacles ou facilités qu'il accorde à la circulation du savoir[44]. Le point de vue correspond à une configuration constituée d'une détermination réciproque d'un observateur et d'un informateur et du savoir modalisé qui circule entre eux[45]. Il est donc à considérer comme un ensemble d'effets modaux et non à interpréter psychologiquement puisqu'aussi bien des objets, des paysages, peuvent être informateurs que des

41 *Ibid.*, p. 135-141 pour cet exemple.

42 *Ibid.*, p. 111.

43 *Ibid.*, p. 207.

44 *Ibid.*, p. 49-50.

45 *Ibid.*, p. 81.

acteurs humains - les clochers de Martinville, chez Proust, ou le jet d'eau qui offre différentes visions de lui-même, ligne, nuage, amas de gouttes[46]. Il y a donc une syntaxe des points de vue à établir, ils ne correspondent pas seulement à une technique narrative de distribution et de transmission d'information, ils entrent eux-mêmes dans des programmes avec des enjeux, des valeurs, des conflits, des crises, des résolutions, etc.[47]. "Retrouver les traces et les opérations de l'observateur, et les modes de construction des points de vue, c'est établir des parcours signifiants, des formes de contenu, par lesquels les discours prédéterminent la participation de l'énonciataire à l'interprétation et préparent en somme ses identifications."[48]

Ainsi le sujet d'énonciation peut construire à travers les formes de savoir de la mise en discours, une signification de deuxième degré, parallèle aux significations à l'oeuvre dans l'énoncé. Une oeuvre peut alors offrir un discours second sur les modalités de la connaissance, se donner à lire comme une théorie de la connaissance, comme une réflexion sur le statut du savoir dans une communauté humaine. Un récit qui se déroule sur la dimension pragmatique, l'ascension sociale d'une famille autour de la modalité du pouvoir, donne pour exemple J. Fontanille, peut être doublé par un autre ligne narrative, celle des rumeurs, des ragots, fruits de l'opinion publique, de la mémoire, de la curiosité des habitants d'une petite ville[49]. Mais l'importance de ces représentations de la connaissance dans le discours ne doit pas faire oublier les composants pragmatiques et thymiques du sujet d'énonciation, son savoir-faire pratique, ses attraits et ses retraits passionnels.

8. L'aspectualité

Elle caractérise les trois composantes d'actorialisation, de spatialisation et de temporalisation mais c'est la temporalité qui a été la première et longtemps la seule à être explorée avec quelque résultat.

En linguistique, l'aspect s'introduit comme le point de vue sur l'action; c'est pour l'observateur que dans un texte l'action apparaît

---

46 *Ibid.*, p. 107-112, pour ce dernier exemple.

47 *Ibid.*, p. 88.

48 *Ibid.*, p. 43.

49 *Ibid.*, p. 94, pour cet exemple.

comme un "déroulement"[50]. Elle y correspond à un double débrayage: celui qui projette un sujet du faire et celui qui projette un sujet du savoir observant et décomposant ce faire, en le transformant en procès. Les sèmes de durativité *vs* ponctualité, perfectivité *vs* imperfectivité (accompli *vs* inaccompli), inchoativité *vs* terminativité, caractérisent les procès. L'aspectualisation est une surdétermination de la temporalité, par laquelle seule, à travers ses articulations, le procès temporel est connaissable. Si une transformation, qui est diachronique, opère sur des catégories logiques, sa manifestation temporelle se présente comme un procès aspectualisé. A. J. Greimas a considéré d'abord l'aspectualité comme une manifestation discursive des structures modales, relevant donc du dernier palier du parcours génératif de la signification, mais, avec l'apport des analyses, il s'est mis à l'envisager aussi comme une catégorie plus profonde que l'espace et le temps, puisque l'un et l'autre peuvent être aspectualisés. Il cherche alors à rendre compte de ces phénomènes complexes par la notion de *tensivité*[51]. Elle correspond à l'activité associative de l'énonciation qui peut faire d'une suite de plans un syntagme.

a) Une tension vers l'unité

En ce qui concerne le savoir, J. Fontanille note que dans les discours tout se passe comme s'il y avait une tension constante vers une réunification, une tendance à l'accumulation, à constituer un "corps de connaissances", à viser l'omniscience. "Même les points de vue exclusifs qui, par définition, font obstacle à une telle réunification, peuvent être eux aussi dépassés, englobés, et leurs savoirs solipsistes réintégrés à un savoir homogène."[52]

Pour les acteurs, c'est une opération de reconnaissance qui reconstruit l'identité, à partir de l'enchaînement des faire réceptifs, interprétatifs, portant sur les différents traits figuratifs qui le constituent dans la syntagmatique du discours. J. Fontanille distingue en fait deux modes de reconstruction de l'acteur; à côté de la *reconnaissance*, qui postule l'unité d'une figure comme cumul de ses rôles figuratifs successifs et différents selon les points de vue, il définit l'*inférence*. Elle est une opération de construction de l'individualité d'un acteur dans une situation donnée, la saisie synchronique de tous les éléments correspondant aux différents niveaux immanents, aux traits figuratifs du

---

50 A. J. GREIMAS et J. COURTES, *DRTL*, art. "Aspectualisation", p. 21-22.

51 Cf. par exemple, A. J. GREIMAS, dans l'"Entretien avec A. J. Greimas", in: A. CHENE *et alii*, *op. cit.*, p. 210. Et surtout son petit livre, le dernier, consacré à la "saisie esthétique", A. J. GREIMAS, *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.

52 *Ibid.*, p. 23.

personnage - niveau thématique, modal, etc, comme en une coupe à travers les paliers du parcours génératif[53]. Ainsi l'hyper-savoir "inférentiel" vient-il s'ajouter à l'hyper-savoir "transverse". Une homogénéité discursive tient à l'identité d'un acteur construite par l'enchaînement des séquences cognitives et des points de vue du discours, tandis qu'une homogénéité générative assure son individualité, en subsumant l'ensemble des traits et rôles situés aux différents niveaux de profondeur d'un moment narratif[54].

Pour le temps, c'est la mémoire, en particulier, qui joue un rôle dans ce processus d'accumulation et de permanence; grâce à elle, le sujet observateur dispose de toutes les relations temporelles entre les différents traits figuratifs fournis par les êtres et les choses qui dispensent l'information. Elle n'est du coup pas seulement un lieu d'empilement mais bien d'organisation et de reconnaissance[55]. Pas un des acteurs de l'évangile de Marc, par exemple, n'est mis en position de voir les signaux que représentent le retour du vêtement blanc de la transfiguration (9,3) au tombeau (16,5), la substitution des trois femmes levées à l'aube du troisième jour aux trois disciples redescendus de la montagne mais engloutis dans la nuit de Gethsémani (14,32ss), l'écho du "vraiment", et son inversion de la négation à l'affirmation entre le reniement de Pierre (14,70) et la confession du Centurion (15,39), le clin d'oeil entre la perte du linceul pour le jeune homme nu à l'arrestation (14,52), l'absence du corps du crucifié dans la tombe et la présence de l'autre jeune homme, drapé de l'étole blanche (16,5-7). Seul l'énonciataire, construit comme un regard qui peut balayer l'espace, une mémoire qui peut remonter le temps, plus larges que ceux des différents protagonistes du récit, saisit certains effets de sens qui relèvent de la tensivité due à l'énonciation; un rôle d'observateur lui est proposé mais non sans que l'étonnement n'ait des répercussions au niveau thymique et ne lui suppose un corps émotionnable.

b) L'épître aux Philippiens

Cette tension vers une unité qui, des acteurs, des temps et des lieux fragmentés, distribués dans l'énoncé, séparés dans l'histoire évoquée, constitue comme un réembrayage, un retour à l'instance d'énonciation, c'est dans l'épître aux Philippiens que je l'ai trouvée la plus vive[56]. L'unité s'exprime déjà dans la forme de la lettre qui

53 *Ibid.*, p. 131-135.

54 *Ibid.*, p. 143-144.

55 *Ibid.*, p. 148-149.

56 C. COMBET-GALLAND, "Pour tisser des liens, l'épître aux Philippiens", *Bulletin d'information biblique* 38, 1992, p. 9-13.

résiste à un unique découpage, tissée de fils qui assurent les reprises et atténuent les césures. Elle est celle surtout à laquelle invite l'apôtre, dans une tension en avant qui exclut aussi bien le repli sur soi et sur son intérêt propre que l'enflure vers une gloire personnelle qui serait vanité, de même encore que la rivalité avec les autres qui dégénère en conflits. L'unité surtout est possible parce que promise et certaine dans l'imitation au modèle unique que représente Jésus, où la perte s'inverse en grâce. La stratégie persuasive mise en oeuvre pour inviter chacun à tenir ferme dans ces valeurs est si dynamique - la course où l'apôtre s'est engagé, oubliant le passé, tout tendu en avant, en est l'image (3,12-14) - qu'elle semble intégrer même les oppositions, nier les différences: le dénuement et l'abondance (4,12), l'absence et la présence (1,27 et 2,12), la vie et la mort entre lesquelles Paul ne sait que choisir, finalement équivalentes - "Christ sera exalté dans mon corps soit par ma vie soit par ma mort" (1,20). Les adversaires eux-mêmes, bien qu'ils prêchent avec des motifs tordus (1,17), sont récupérés dans ce souffle qui projette en avant - "prétexte ou vérité, Christ est annoncé" (1,18).

Dans cette épître, à côté des personnages, les deux registres du temps et de l'espace permettent d'observer comment là aussi les écarts sont niés pour aboutir à l'affirmation d'une unité. Pour les acteurs, nier les écarts, c'est inviter à vivre en plein accord (4,2), à rechercher l'unité (2,2), à tenir bon dans un même esprit, une même âme (1,27). Poser l'identité unique, c'est se référer à Jésus-Christ - "comportez-vous ainsi, comme on le fait en Christ Jésus" (2,5). Pour le temps, nier les écarts, c'est affirmer la continuité: depuis le premier jour jusqu'à maintenant (1,5), dès les débuts, à plus d'une reprise (4,15-16), chaque fois (1,3). Poser le temps du salut, c'est tendre vers un seul jour qui est "le Jour de Christ" (1,6.10; 2,16). Pour l'espace, ce sont les déplacements des personnages qui réduisent les écarts, mais aussi tout ce qui circule et rapproche, nouvelles, mémoire, pensée, prière, et bien sûr l'écriture, toute l'épître elle-même qui a pour fonction d'approfondir la communication. Poser l'espace de communion, c'est esquisser un lieu unique, en Christ - "être trouvé en lui" (3,9). Ainsi, non seulement sur chacune de ces isotopies, une tension s'opère vers la réunification mais toutes trois même cherchent leur unité dans l'unique qualification "en Christ", qui est à la fois acteur, temps et lieu encore inscrits dans l'énoncé mais comme à sa frontière désignant le lieu de son énonciation. Comme si à l'horizon du monde écartelé, des acteurs de l'histoire déchirés, dans un temps morcelé et menacé, se dessinait pour dépassement un

embrayage vers une pure instance d'énonciation, d'où ne seraient plus racontées la vie et la mort, mais où se tiendrait à un pur sujet-temps-lieu de louange.

9. Vers un habillage sémantique de l'énonciataire

J. Fontanille a donc permis de mesurer combien le savoir est partagé, partagé à la fois comme "mis en commun" et partagé comme "éclaté", "divisé". Toute énonciation en effet suspend l'unité présupposée du savoir en le distribuant en savoirs énoncés. Le discours se présente alors comme lieu où se manifeste la façon dont des sujets humains, acteurs de l'énoncé, parfois délégués de l'énonciation, élaborent la connaissance. Le savoir n'est saisissable, pertinent comme effet de sens, qu'à travers ses jeux, que s'il est mal partagé, retenu, détourné, déformé, que s'il est enjeu de contrats ou de conflits. Une tension fondamentale traverse le discours entre ces savoirs énoncés, mis à disposition de l'énonciataire, et ce que le discours permet de supposer être la compétence cognitive de l'énonciateur. Le savoir *dans le* et *du* discours ne se confond pas avec le contenu d'un message transmis, il n'est pas seulement information, fidèle au référent. Le savoir a pour propriété même d'agir sur le monde, de manipuler des sujets[57].

a) La perspective

C'est la perspective dans une oeuvre plastique, ou son équivalent dans un texte, qui tend à réduire la pluralité des lieux d'observation en fixant le regard en un point unique; du côté des sujets informateurs, elle limite aussi la diversité des aspects du monde qui se donne à observer, pour proposer un point de vue intégrateur.

La perspective peut donc se concevoir, selon J. Fontanille, comme une interaction entre une certaine organisation de l'espace observé et une position d'observation que les traits de cette organisation suggèrent. "La mise en perspective suppose un sujet qu'elle efface et dont elle donne à lire indirectement le faire cognitif à un énonciataire."[58] Elle trace donc une vision subjective des choses tout en faisant oublier le sujet qui voit. Une certaine homogénéité de la réalité qui se laisse observer renvoie à une opération première de sélection puis d'organisation, et l'objet ainsi

57 Pour cette reprise, cf. J. FONTANILLE, *Le savoir partagé*, p. 9-15.

58 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 67.

constitué porte des vestiges, une mémoire, de cette opération créatrice. En syntaxe narrative, dans un récit, c'est la sélection d'un programme ou d'un parcours aux dépens d'autres, virtuellement possibles, qui détermine un foyer narratif. Un énoncé construit un regard, dirige une écoute, il prépare une lecture[59]. Un point de vue implique, entre la structure d'énonciation et les structurations de l'énoncé, la médiation d'un observateur. Le débrayage qui installe celui-ci peut être progressif, il correspond à une opération graduable et J. Fontanille a proposé des dénominations de ce rôle pour chacun des stades possibles de son explicitation[60]:

- il l'appelle *focalisateur* si ce rôle ne subit aucune prise en charge par les acteurs de l'énoncé, s'il reste abstrait, comme un filtre cognitif de la lecture; il n'est alors reconnaissable qu'aux sélections, focalisations, occultations dont procède l'énoncé;
- il le nomme *spectateur* si l'observateur est impliqué dans les catégories spatio-temporelles de l'énoncé, comme la perspective picturale caractérise un "ici" référé au "là-bas" du tableau;
- si le rôle de focalisateur est non seulement déterminé spatio-temporellement mais figuré sur le plan cognitif par un acteur de l'énoncé, sans qu'il joue cependant de rôle pragmatique et thymique, il l'appelle *assistant*;
- enfin, il le reconnaît comme *assistant-participant* s'il est un observateur qui résulte d'un débrayage complet, susceptible de participer aux événements de l'énoncé soit comme figurant, soit comme protagoniste.

De l'une à l'autre de ces possibilités, la position proposée à l'identification de l'énonciataire est de plus en plus déterminée et donc restrictive et contraignante. J. Fontanille en donne pour exemple le théâtre nô japonais, qui prévoit à la fois dans le texte, dans le rituel de la mise en scène et dans la représentation, des niveaux différents d'observation[61]. Un observateur, un moine voyageur, installé sur le côté de la scène, sert de médiateur entre les événements joués et le public, puisque c'est devant lui que les acteurs actualisent des épisodes du passé. Par un "chant du voyage"; il entraîne le public dans un véritable voyage à travers le temps et l'espace. Il y rencontre des "informateurs" qui narrent trois fois la même histoire, sous des modes différents, subjectif, réaliste, onirique; ces récits représentent une mise en scène de l'énonciation de l'énoncé et constituent une médiation progressive qui, par palier, fait accéder le public au plus intime de l'histoire racontée et, en

---

59 *Ibid.*, p. 105.

60 *Ibid.*, p. 19-20.

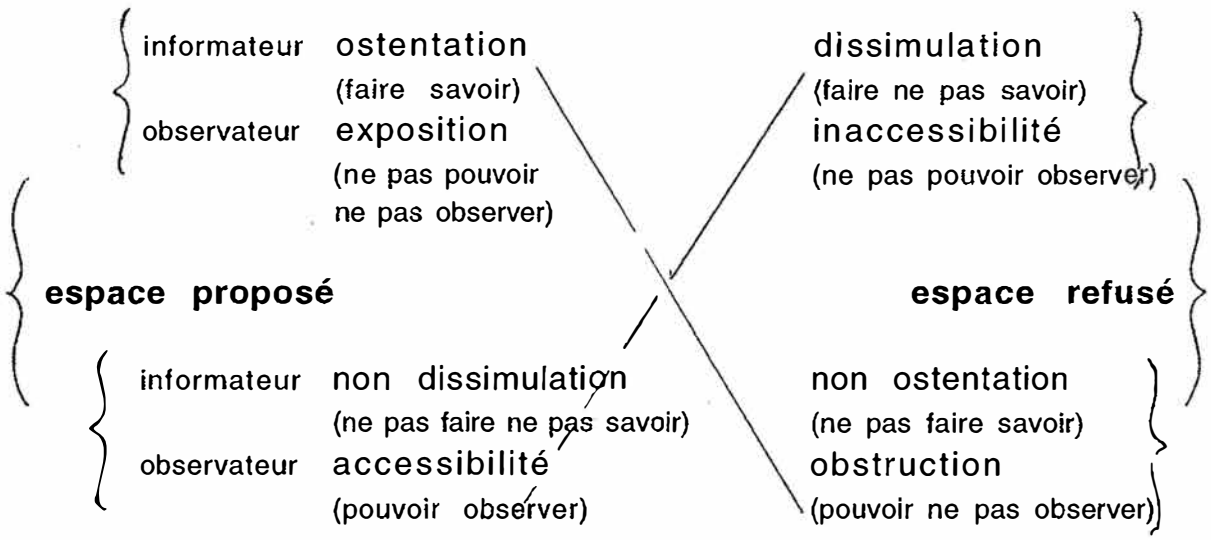
61 *Ibid.*, p. 21-26, pour cet exemple.

dernière instance, à une identification avec le héros mort qui cherche à atteindre la bouddhéité.

b) La modalisation de l'espace

Le rôle métadiscursif de l'observateur dans une oeuvre prépare donc une compétence et une place pour l'énonciataire. Un contrat énonciatif préside à l'installation de ce sujet observateur. L'identification de l'énonciataire se fait par la réappropriation de la compétence d'observation mise en place par le discours, qui semble programmée comme un processus dynamique, un parcours réglé d'opérations, plutôt que comme une simple opération de syncrétisme, et sur des modes non toujours fusionnels mais bien plutôt polémico-contractuels[62].

Une activité cognitive de l'informateur et une compétence de l'observateur constituent donc un niveau décisif du fonctionnement des textes et des images; une intersubjectivité cognitive s'y déploie qui modalise, ou plus précisément aspectualise, l'espace énoncé. En effet, l'homologation de deux systèmes de modalisation des sujets, un faire savoir de l'informateur et un pouvoir savoir de l'observateur, traduit la mise en commun de l'espace énoncé et de l'espace d'énonciation. J. Fontanille a construit ainsi un modèle de représentation des différents aspects de l'espace observé à l'aide du carré sémiotique où l'*espace refusé* au regard s'oppose, sur l'axe des contraires, à l'*espace proposé*[63]:



Ces modalités des sujets informateur et observateur peuvent être interprétées aussi comme des modalisations de l'espace énoncé. En outre, puisque la modalisation de l'espace suppose

62 *Ibid.*, p. 106.

63 *Le savoir partagé*, p. 156-162, p. 184-188, *Les espaces subjectifs*, p. 53ss.

l'interaction des deux sujets cognitifs, il est possible de voir dans le modèle obtenu une manifestation des régimes intersubjectifs qui caractérisent la relation entre informateur et observateur. La relation peut en effet aller du régime contractuel de collusion, dans le cas de l'ostentation-exposition, au régime polémique d'antagonisme, dans le cas de la dissimulation-inaccessibilité, en passant par la conciliation (régime non polémique) ou la discorde (régime non contractuel).

L'exposition caractérise dans l'image ce qui se donne à voir à l'observateur, l'inaccessibilité, au contraire, ce qui se refuse à lui, par exemple ce qui se trouve hors des limites latérales du champ de vision - ou d'audition, de lecture: tous ces autres signes non racontés par l'évangile de Jean (20,30; 21,25), tant d'autres paraboles de Jésus non rapportées par l'évangile de Marc (4,33). L'obstruction caractérise ce qui est masqué, incomplet, peu reconnaissable, des personnages éloignés, vus de dos par exemple - la teneur de la conversation au sommet entre Elie, Moïse et Jésus dans la vision de la transfiguration selon Matthieu (17,3) et Marc (9,4) tandis que Luc y donne accès (9,31). L'accessibilité en effet caractérise ce qui se donne à entrevoir, toute faille dans l'obstacle, miroirs, reflets, ouvertures de portes.

Lorsque cette modalisation se charge de catégories figuratives, l'espace est aspectualisé. J. Fontanille signale d'emblée qu'une présentation systématique des manifestations plastiques ou verbales de l'aspectualisation spatiale n'existe pas encore mais il en risque pourtant un exemple avec l'analyse du franchissement des espaces[64].

Il a remarqué surtout qu'un espace architectural interrompu avant le bord du tableau suppose bien un observateur mais réduit celui-ci à un regard; l'espace semble alors organisé selon les lois de l'architecture elle-même ou à l'initiative de l'informateur. Mais si l'espace énoncé n'est pas interrompu avant le bord du tableau, il suppose une mise en commun des espaces énoncé et énonciatif, et du coup implique plus qu'un regard, un corps virtuel de l'observateur. Il en va de même de la perspective oblique qui manifeste indirectement l'inscription du corps virtuel de l'observateur en lui prêtant un parcours antérieur. La mise en commun des espaces est dès lors une source inépuisable de manipulations narratives et thématiques de l'observateur[65].

Si un débrayage pluralise les figures du monde - temps, lieux, acteurs - en fragments, une certaine tendance du récit, ou de

---

64 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 56-59.

65 *Ibid.*, p. 84-86.

l'image, à l'homogénéisation, à la réunification, s'appuie sur des embrayages partiels et multiples qui garantissent la mise en commun des plans d'énoncé et d'énonciation et peut en effet aller jusqu'à doter l'observateur d'un *corps virtuel*, alors même qu'il n'est pas un acteur de l'énoncé. Au cinéma, en particulier, la taille des différents plans, les distances mises en perspective, sont rapportées à un corps virtuel de l'observateur; c'est à partir de ce corps présupposé que sont évaluées les proportions des figures représentées[66].

Chercher par l'analyse les lieux de l'énoncé où la clôture n'est pas nette, où le parcours n'est pas achevé, permet de percevoir comment les processus déployés dans l'énoncé se projettent pour aboutir jusque dans l'espace d'énonciation. Comme des figures de premier plan dans l'image paraissent prêtes à franchir la frontière et à se perdre dans l'espace de l'énonciataire. Si le parcours est accompli, l'observateur joue un rôle d'évaluateur; s'il n'est pas accompli, il subit une thématisation, par proximité avec des figures de l'énoncé.

c) La thématisation de l'observateur

En plus d'une compétence cognitive, c'est d'un investissement sémantique aussi que peut bénéficier en effet l'énonciataire. L'intersubjectivité, l'interaction entre une activité cognitive de l'informateur et la compétence de l'observateur, assure des relations de proximité qui sont déterminantes pour la thématisation et l'identification de l'observateur. Si les positions des acteurs et des lieux énoncés, leur inscription dans le temps, peuvent se convertir en organisation cognitive de l'énoncé par rapport à un observateur, la position de celui-ci par rapport aux figures de l'énoncé peut à son tour être interprétée comme position d'un acteur virtuel dans l'espace-temps devenu commun. Celui-ci subit alors par proxémie leur *thématisation*. Bien des spectateurs de tableaux en effet sont censés coïncider avec un badaud ou un figurant, l'un des visages de personnages groupés autour ou en marge d'un point de mire. Moins il comporte de caractéristiques figuratives, moins donc il est déterminé, plus l'observateur, acteur virtuel, peut se voir attribuer des rôles thématiques cohérents avec ceux des acteurs de l'énoncé.

Suivant une étude de J. Paris qu'il cite, J. Fontanille a envisagé la série des tableaux consacrés au martyre de Saint Sébastien comme une variation autour de la même question: quel est le degré

66 *Ibid.*, p. 112-114.

de responsabilité de l'acteur-observateur dans le meurtre? Dans la peinture d'Antonello da Messine[67] une thématisation claire s'opère quand la perspective de l'image situe le regard de l'observateur dans l'axe même des flèches qui ont servi au martyre; il est censé voir du lieu même d'où les traits sont partis. Alors qu'il n'est en rien actorialisé, qu'il ne prend pas corps dans le tableau, l'observateur porte cependant "un regard qui tue", il est ainsi thématisé comme un supposé bourreau. Du tableau de Mantegna[68], il montre comment l'organisation de l'espace par les relations proxémiques tend à identifier le spectateur aux acteurs de l'énoncé et ainsi à le thématiser à la fois comme bourreau et comme victime. En effet, sa position virtuelle parmi les bourreaux est dessinée par la conversation de deux archers au bord du tableau, car le jeu de leurs regards présuppose un troisième personnage; cette position est confirmée par le passage de la ligne d'horizon à la hauteur de son regard, par l'angle de vision qui saisit l'arrière-plan en contre-plongée, par la taille du martyre qui suppose un regard rapproché, etc. Mais l'observateur est aussi inscrit en relation de proximité avec la victime, par le regard orienté vers le ciel que le martyr contemple lui-même. Le tableau le modalise ainsi doublement, par les archers selon le /vouloir faire souffrir/, par le regard levé vers le destinateur transcendant, selon le /devoir ne pas faire souffrir/. L'énonciataire, confronté à cette double modalisation de l'observateur, n'a pas le choix entre ces investissements modaux et passionnels, il n'a pas d'autre entrée dans le tableau, montre J. Fontanille, qu'une identification à un observateur duel, pris de façon complexe à la fois dans une pulsion de violence et dans un désir de sacré. Par le dispositif proxémique et cognitif, il subit une manipulation qui lui impose de choisir tout en l'empêchant de le faire. Comme le martyre est déjà réalisé, c'est en position d'évaluateur qu'il est impliqué; s'il s'identifie aux bourreaux, l'auto-évaluation engendre sa culpabilité, s'il s'identifie à la victime, l'hétéro-évaluation engendre sa compassion. Le dispositif cognitif redouble donc ici le dispositif narratif, ce qui opère une symbolisation.

J. Fontanille montre comment au cinéma un "travelling à éclipse", c'est-à-dire le suivi par exemple d'un personnage par la caméra dans son déplacement à travers une rangée d'arbres, le fait donc qu'il soit vu de façon discontinue, ne construit pas seulement pour l'observateur une limite de la compétence à observer mais détermine plus précisément la position de celui-ci: il est moins

---

67 *Ibid.*, note 8, p. 35 et note 5, p. 97.

68 *Ibid.*, p. 95-97.

virtuel, il reçoit la spécification d'un personnage qui peut "voir sans être vu", il est thématisé comme un voyeur ou un espion[69].

Le tableau de *Suzanne au bain* du Tintoret[70] lui permet de mettre le doigt sur les différentes contaminations thématiques que peut subir un observateur dans une seule oeuvre. L'espace unique du tableau devient pour l'observateur à la fois un espace du voyeurisme, de la contemplation et de la complaisance narcissique. Il participe en effet de l'espace du voyeurisme par le découpage du champ qui l'associe aux vieillards, dans la mesure où leur espace se prolonge dans le lieu où se situe l'observateur. Comme les vieillards, il est donc inscrit dans un régime modal d'antagonisme puisque la haie de feuillage signifie le /vouloir ne pas informer/ de Suzanne et l'indiscrétion insistante des vieillards un /vouloir observer/. Mais la non clôture du cadre du tableau avant l'espace d'observation, l'absence de haie entre Suzanne et le spectateur, permet à l'observateur de contempler Suzanne; le régime intersubjectif est ici de conciliation. Acteur doté d'un corps virtuel, il est alors inscrit dans l'image comme assistant, modalisé selon le /ne pas vouloir ne pas informer/ de Suzanne et son propre /vouloir observer/. Enfin, sur un troisième registre, l'observateur peut être envisagé plus que comme position spatiale ou même acteur virtuel; il paraît investi du rôle thématique de Suzanne elle-même. Une pièce d'eau dans l'énoncé, à la frontière de l'espace d'énonciation, anaphorise en effet le miroir de Suzanne et permet à l'observateur de se regarder aussi, de s'inscrire à son tour dans le parcours du narcissisme. Ainsi le sujet de l'énoncé contamine le sujet de l'énonciation. Un débrayage progressif, du regard au corps virtuel puis à la figurativisation par la participation à trois rôles thématiques permettent à l'observateur de pénétrer pas à pas dans l'espace énoncé.

J. Fontanille conclut de la richesse des exemples étudiés à la nécessité de reconnaître un cadre polyphonique pour l'énonciation. Les procédures paraissent bien plus complexes que celles d'une "coénonciation coopérative"[71]; les positions d'identification possibles pour l'énonciataire sont multiples, les régimes d'intersubjectivité - relations contractuelles ou polémiques entre informateur et observateur - peuvent recouvrir tous les degrés entre la collusion et l'antagonisme.

---

69 *Ibid.*, p. 98-99.

70 *Ibid.*, p .99-104, pour le traitement de cet exemple.

71 *Ibid.*, p. 98.

d) La symbolisation

Si la mise en commun des espaces énoncif et énonciatif et la construction des points de vue s'appuient sur les opérations d'embrayage/débrayage, on peut s'attendre à voir jouer un rôle à celles-ci dans le processus de symbolisation des discours ou des images[72]. La symbolisation d'une figure-objet de l'énoncé, un paysage par exemple, dépend de l'embrayage cognitif; en effet, si au lieu d'être totalement débrayée, elle est prise en charge par un embrayage, elle est comme "versée au compte" du sujet d'énonciation, elle se charge d'un effet analogique second, elle fait figure de symbole pour un univers qu'elle propose à la lecture. Le symbole implique une opération de débrayage tandis que la métaphore présuppose une équivalence sémique. Si une figure produit cet effet symbolique, c'est que l'espace cognitif de l'énonciation est construit comme une réplique de celui de l'énoncé, que son organisation en est redondante.

Avec *L'Annonciation* de Lorenzo Lotto[73], J. Fontanille illustre ce phénomène par un exemple inverse, par la transgression d'une procédure de symbolisation, où le dispositif cognitif d'observation ne fonctionne pas comme réplique du dispositif narratif de l'énoncé mais est plus complexe. Le point de fuite du tableau en effet correspond à la main levée de l'ange, sur la droite, vers le divin dont il porte le message. Comme le regard de l'observateur est supposé se situer en face, le dispositif spatial de l'observation redouble l'organisation narrative de l'énoncé et prépare une lecture symbolique. Mais celle-ci est mise en crise par le fait que Marie tourne le dos à l'ange, pouvant signifier par là un refus de communication. Plus encore, elle se tient à la limite de l'espace énoncé, sur la gauche, prête à sortir dans l'espace d'observation. Elle fait face en effet à l'observateur, penchée vers lui, paumes tendues en avant, son regard sur l'au-delà du tableau où il est censé se tenir. On dirait qu'elle fuit l'espace énoncé où parle le divin pour trouver refuge dans l'espace d'énonciation. Du coup, la situation est paradoxale: le message divin est reçu par celui à qui il n'était pas destiné, l'observateur, et refusé par celle à laquelle il s'adressait... Le tableau subvertit ainsi la symbolisation iconographique traditionnelle. L'observateur est inscrit à la fois sur le parcours cognitif de l'annonciation, il reçoit le message divin, et sur le parcours pragmatique de la fuite, puisque son espace est le dernier refuge disponible pour la Vierge. L'énonciataire est ainsi confronté à deux axiologies contraires, celle du divin et celle de l'humain.

Cette analyse m'avait déjà aidée à penser la symbolisation

72 *Ibid.*, p. 87.

73 *Ibid.*, p. 88-90, pour le traitement de cet exemple.

critique du récit des femmes au tombeau dans la finale courte de Marc[74], où le lecteur entend la parole rapportée du jeune homme en blanc - le rendez-vous en Galilée (16,7) - qui éveille sa mémoire puisqu'il l'avait déjà entendue comme promesse dans la bouche même de Jésus à l'heure de l'arrestation. L'observateur dispose en effet d'un hyper-savoir temporalisé, d'une mémoire, et d'une mobilité mentale qui lui permet d'articuler deux moments du récit et d'opérer la reconnaissance. Il voit donc que le message a traversé la mort mais il voit aussi qu'il ne franchit pas les lèvres des femmes; il voit de plus que le récit se coupe sur leur fuite et leur silence dans la peur mais il sait que le message a déjà passé puisqu'il achève d'en lire la bonne nouvelle. Un corps virtuel de l'observateur semble dessiné par cette perspective narrative, dans les bras duquel les femmes pourraient précipiter leur angoisse mais aussi qui pourrait prendre le relais, ne pas craindre d'"aller dire"... L'observateur se voit alors confier la fonction même de l'énonciation, la mise en discours du "il n'est pas ici mais il vous précède", non plus seulement relatif au tombeau et à la Galilée mais devenu symbolique, disponible.

Ainsi, le rôle d'observateur fonctionne, avec ses différentes déterminations possibles, comme compétence et plage d'identification pour l'énonciataire. Sa thématisation, de même d'ailleurs que la symbolisation de l'informateur, réduit à un, ou quelques, parcours thématique(s), par le jeu des relations avec l'énoncé, tout le sémantisme virtuellement possible. Cette réduction constitue un code de lecture pour l'énoncé; dans ce sens son rôle est métadiscursif. J. Fontanille renvoie du coup à R. Jakobson et se demande si ici ne sont pas conjointes les fonctions métalinguistique et poétique - le métadiscursif affichant à la fois le système (les structures sémantiques) et le procès (la syntaxe discursive). "Le métadiscursif constitue *un discours de second degré dont le propos est à la fois le code et la forme de l'énoncé.*"[75]

L'identification énonciative postule la reprise par l'énonciataire de la compétence d'observation; elle l'engage à un niveau métadiscursif, où elle ne suscite pas de lui une adhésion aveugle à un personnage ou à un point de vue mais l'implique bien plutôt dans un processus dynamique. "Puisque les positions qui sont proposées pour l'identification sont modalisées, thématisées, voire symbolisées ou désymbolisées, et aussi ordonnées et mises en séquence, la signification de l'énoncé, c'est-à-dire, en l'occurrence, celle des structures sémionarratives, peut être aussi bien remise

---

74 C. COMBET-GALLAND, "Qui roulera la peur?", art. cit., p. 183-184.

75 J. FONTANILLE, *Les espaces subjectifs*, p. 105.

en question, critiquée, relativisée que redoublée, surcodée, aussi bien détournée, perturbée, que confirmée, exhibée."[76]

IV - RETOUR À MARC

En quelques points, qui sont des entrées possibles bien plus qu'ils ne paraissent faire système, j'aimerais indiquer ce que ce type d'attention m'ouvre à l'écoute de l'évangile de Marc. Je le suggère à travers quelques titres.

1. Les accidents du regard

Si l'énonciataire est au moins, en tout cas, une position, c'est-à-dire un sujet-espace-temps d'observation à partir duquel s'organise la représentation du monde qu'est le récit, si cette position opère un cadrage qui définit le "donné à voir" comme un objet représenté, comme un champ différencié de l'hors champ, avec pourtant à l'intérieur la reprise de l'opposition entre l'accessible et le refusé comme avec, sur la frontière, les franchissements du cadre, cet énonciataire est d'abord un *regard.* Or l'évangile dans son énoncé met en scène des regards et à travers leur traitement met en crise le regard. Les déplacements incessants de Jésus dans les lieux à la fois concrets et symboliques des hommes de son temps, promènent un regard sur le monde. En suivant ses itinéraires et son itinérance, l'oeil de l'énonciataire voit que Jésus voit et que, dans cette relation à l'objet observé, parce que celui-ci se donne à lire dans ses insuffisances et ses excès comme un corps d'humanité blessée ou raidie sur ses repères, il en est affecté; Jésus est traversé de

---

76 *Ibid.*, p. 106.

passions, tiraillé entre la colère et la pitié[77]. Son regard n'est pas seulement perméable aux informations, il prend une dimension performative, il jauge, conteste, sollicite, engage la transformation de ce qui est vu, non pour une lente cicatrisation mais comme un éclat, en un éclair, par miracle. Le cognitif ainsi surdéterminé par des émotions, par le thymique, débouche en pragmatique: le regard agit, exige et accueille, il libère.

Bien plus, l'observateur voit que Jésus voit que des aveugles attendent de lui la vue mais aussi que ceux qui ont des yeux ne voient pas. Les disciples, dans leur rêve de gloire (10,35-37 comme inverse de 10,51), leur assurance de tenir jusqu'au bout (14,29.32-40.66-72) ou leur peur d'affronter les vents contraires ou le peu de pain (8,1-9.14-21), s'aveuglent. Et rien n'est plus difficile que d'ouvrir les yeux d'un aveugle! Si le parler en parabole réclame une décision - entrer dans la proximité du narrateur, appartenir à ceux du dedans à qui le mystère du Royaume est déjà donné ou se figer dehors, là où ne pas avoir de compréhension fait perdre même ce que l'on a, la vue (4,10-12) -, les annonces de la Passion nécessitent, pour la compréhension, une guérison miraculeuse du regard. Il faut que Jésus s'y reprenne à deux fois pour guérir un aveugle (8,22-26) et que le récit mette deux aveugles à guérir aux deux bords du chemin qui monte à Jérusalem (8,22-26 et 10,46-52), comme si seuls le pouvoir éprouvé puis le désir assumé de recouvrer la vue, permettaient de bondir sur le chemin. En fin d'évangile, c'est encore à un regard que Jésus, abandonné dans la mort, se livre; sans voix du Père pour révéler le secret de l'identité de celui qu'il doit garder, le centurion ose soutenir un regard, en face (ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ, 15,39), et accueillir en son dénuement, pour l'énoncer en sa vérité, la filiation divine du crucifié. Le regard ici transperce et discerne, nul ne sait comment. Au-delà du rien des trois jours, c'est également à un regard qu'est ouvert le vide du tombeau, voir qu'il n'y a rien à voir - voyez, il n'est pas ici (16,6) - mais voir relancé comme promesse vers l'ailleurs des vivants et vers le futur qui ramène au commencement - c'est en Galilée que vous le verrez (16,7) -, tout en sortant du cadre de l'énoncé - celui qui le voit en Galilée, n'est-ce pas le lecteur qui commence la lecture de l'évangile?

La largeur de la scène représentée exige un recul du regard

77 (1,41, σπλαγχνισθείς ou ὀργισθείς à l'égard du lépreux, en complémentarité si l'on additionne les leçons des manuscrits; 3,5, regard de colère, μετ' ὀργῆς, qui balaie l'opposition des pharisiens lorsqu'ils veulent le prendre au piège de sa transgression du sabbat; 6,34 et 8,2, pour σπλαγχνίζομαι, devant la foule qu'il va nourrir en partageant les pains, et 9,22, dans l'appel à la compassion du père de l'enfant épileptique; pour ἐλεέω, 5,19, quand la guérison du possédé de Gérasa est interprétée comme miséricorde du Seigneur, et 10,47.48, dans l'appel répété de Bartimée sur le chemin de Jérusalem).

pour percevoir les signaux entre les épisodes, comme des clins d'oeil du récit qui échappent aux différents protagonistes de l'énoncé, par exemple le ricochet des trois révélations de la filiation divine de Jésus - le trio des disciples témoins de la nomination à la transfiguration (9,8) n'était pas encore appelé au baptême (1,11) et a déjà abandonné avant la croix (15,39). Ce n'est que pour l'énonciataire que la série est significative, comme totalité et comme subversion, quand une troisième fois, c'est un païen, le plus lointain sur la carte socio-religieuse de l'histoire, qui prend la relève de la parole céleste dans l'immédiateté de sa percée verticale.

Mais cet éloignement imposé par la représentation n'est pas l'unique mesure de la place de l'énonciataire; l'intrusion de présents narratifs dans les scènes à l'aoriste suppose un visage rapproché. L'observateur ne cesse de couvrir cette distance qui tient sous son regard à la fois l'antériorité du passé fondateur et sa contemporanéité à la lecture. Ainsi l'énoncé lui-même est marqué de ce que le texte réussit en s'énonçant: faire sauter l'événement jusqu'au présent du lecteur, moins pour dire ce qui s'est passé que le sens de ce qui s'est passé, pour faire commencer à nouveau, dans l'actualité de sa réception, l'histoire qu'il raconte comme un commencement. Comme une nouvelle première fois. L'effacement des déterminants de lieux contribue à ce même effet d'implication, quand la maison, par exemple (2,1; 3,20) paraît moins celle d'un protagoniste du récit que l'espace privilégié pour une parole de Jésus possible en différents lieux de son parcours et jusqu'à une certaine intimité de la rencontre qui se joue dans la lecture et trouve ainsi un toit; il en va de même du chemin qui tout à la fois monte à Jérusalem et s'escarpe dans la tension de la narration jusqu'en ce point où le lecteur a perdu ses repères pour comprendre en vérité ce que suivre veut dire...

Une telle insistance sur les regards, une telle problématisation du regard, le bond de l'histoire racontée hors du cadre de son passé pour rejoindre l'espace d'énonciation, n'ajoutent-ils pas alors, par proxémie, par contamination, au pur savoir de l'énonciataire une dimension somatique et une répercussion affective? Ce pur filtre de la perception, ce point de focalisation, n'est-il pas doté lui aussi d'un corps avec des yeux à guérir? n'est-il pas troublé à son tour lorsqu'il ouvre tout grands des yeux étonnés? Si une position d'omniscience est offerte à son identification, ne s'aveuglerait-il pas à se croire ainsi à l'abri de toute cécité, hors d'atteinte de toute opacité? S'en tenir à une condescendance à l'égard de "ces pauvres disciples qui ne

comprennent jamais rien" ne risquerait-il pas de l'empêcher d'accéder jamais, lui aussi, au bouleversement émerveillé du regard qui s'ouvre, un matin neuf, devant l'inconnu de Dieu?

2. Le savoir en miettes, la fraction des pains, les fragments du récit

L'évangile qui est le récit d'une vie, celle de Jésus, de sa venue au Jourdain, sur ce lieu frontière du baptême de conversion où tout Jérusalem et toute la Judée se sont déplacés (1,5), à son absence dans la mort hors la ville puis dans la tombe hors la mort, absence qui déplace encore une fois ailleurs, l'évangile est aussi le récit second d'une réflexion sur la connaissance. Non pas tant dans son contenu que sur les modalités de son acquisition. Les rencontres diverses qui composent la trame narrative multiplient les questions sur l'identité, conjuguées à toutes les personnes et mises dans toutes les bouches: "qu'est-ce, voilà un enseignement nouveau plein d'autorité!" (tous les auditeurs de la synagogue de Capharnaüm, 1,27), "qui donc est-il que même le vent et la mer lui obéissent?" (les disciples, 4,41); son nom est devenu fameux et l'on se demande qui il est (on, et le roi Hérode en particulier qui vient de décapiter Jean le Baptiste, 6,14-16), "qui suis-je au dire des hommes, et à votre propre dire?," (Jésus, 8,27-30), "es-tu le Christ, le fils du Béni?" (le grand-prêtre au procès, 14,61). Or le récit ne prend pas la forme d'une réponse à élaborer pas à pas. La réponse est immédiatement donnée, avec les premiers mots: commencement de la bonne nouvelle de Jésus, Christ, et selon les manuscrits, Fils de Dieu (1,1). Le récit semble alors avoir plus pour fonction d'en problématiser l'accès, d'orienter l'attention sur les conditions de sa juste énonciation, de faire toujours à nouveau lever la question là où la réponse risque de se statufier dans l'habitude, de se démoniser dans l'appropriation parce que celle-ci, possessive, et crispée dans l'orgueil, barre l'accès à toute rencontre qui pourrait bousculer (1,24; 3,11; 5,7). Le savoir s'émiette en questions qui chacune est décisive alors même qu'aucune réponse n'est définitive. Et c'est par ces miettes aussi que des inconnus, du dehors, accèdent d'un coup à l'espace convivial de la reconnaissance, par fulgurance (7,24.30; 10,46.52; 15,29).

Les transformations de vie que cette vie en route opère,

transformations pragmatiques, somatiques, guérisons et repas, semblent alors n'être qu'un programme subordonné au plan principal de la réflexion qu'elles suscitent. Le déplacement corporel s'ouvre le plus souvent sur un déplacement mental. Le texte qui ne cesse de mettre en route, qui rebondit lui-même par le récit d'un nouveau départ, se boucle moins sur des retours ou des repos qu'il ne laisse en suspens sur un choc émotionnel - étonnement, stupéfaction, bouleversement, émerveillement -, comme une secousse qui décroche les repères et oblige, tout en s'effaçant sur le seuil, à un parcours d'intelligence neuve.

Autre particularité de l'évangile qui contribue à privilégier cette isotopie du savoir, de la compréhension, de la connaissance: l'objet du plan pragmatique, le pain - et le corps lui-même qu'il en viendra à signifier - est traité comme un objet cognitif. Pour une communication participative qui ne prive pas l'un quand il est attribué à l'autre, typique du partage de la connaissance, les pains sont multipliés et distribués, tous les convives sont rassasiés et rien n'est consumé, la mise de départ se retrouve en morceaux de reste qui sont emportés en attente de nouveaux partages. L'objet donné ne s'épuise pas, il n'est pas de l'ordre de la consommation, ses restes évalués en leurs chiffres symboliques, douze puis sept, se mettent de côté, en réserve, comme quelque chose à comprendre dont on pourra faire mémoire. C'est comme un non comprendre ce qui concerne les pains en effet que le récit explique le bouleversement extrême des disciples quand Jésus trace un sillage sur la mer (6,45-52), c'est en leur reprochant leur manque de compréhension par la mémoire qu'il les interpelle sur l'unique pain qu'ils ont avec eux dans la barque (8,14-21). Plus tard, par cette même fraction inscrite dans la même suite de gestes, entre prendre, bénir et donner, c'est son corps rompu qui rassemblera symboliquement dans la communion, par une même appartenance, le troupeau des enfants de Dieu dispersés. Et leur permettra, par mémoire, de traverser l'absence. L'unité tient donc au morcellement.

Au niveau de l'énonciation, la forme du récit s'accorde à cette

même image. Un tout mais fragmenté, une progression mais brisé[78]. La coupure n'est pas seulement finale, elle se répercute en de multiples petites fins où la narration se suspend sur un impact passionnel. Le sujet en est déstabilisé, le souffle coupé. Il faut alors faire commencer à nouveau la bonne nouvelle qui se raconte. Les épisodes s'appuient l'un sur l'autre, autant sur le mode de la reprise que de la continuité, ils s'agrafent en surimpression partielle, s'enchaînent en cascade. Chaque moment semble concentrer en lui-même la totalité des contenus pourtant sans cesse réattaqués sur une même note, rejoués dans une interprétation particulière. Le rebondissement des départs frappe un rythme d'urgence où en chaque fragment du monde, en chaque membre des corps, la vie et le sens paraissent risquer le tout pour le tout. Systoles et diastoles du récit font battre un coeur à l'énonciataire, contractions et relâchement travaillent à la naissance d'un sujet.

Si un débrayage pluralise les temps, les lieux et les acteurs de l'énoncé, un mouvement inverse d'embrayage tient cette discontinuité dans une tension vive et modalisent l'observateur. Sous les saccades et les interruptions, un vieux monde de démantèle; par la poussée d'une incessante nouveauté, un sujet se fonde. Il peut être angoissé par la dislocation du discours, il est tenu éveillé, de désir, en attente, soudain émerveillé - un veilleur - par la succession rapide de ce qui vient, qui toujours à nouveau se

---

78 D. MARGUERAT, "La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu)", in: C. FOCANT éd., *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (BEThL 110), Leuven, University Press, 1993, p. 239-262. Il a repris et développé cette perception d'une progression brisée du récit de Marc, dont la trame et le rythme, dit-il, sont fournis par l'itinéraire de Jésus. Il a montré comment les déplacements dessinent pour le lecteur un Christ qui s'en va, devance les siens, est constamment hors d'atteinte, et comment cette itinérance trouve son corrélat dans la mise en place des consignes de silence. Il a mis sa lecture à l'épreuve d'une comparaison avec Matthieu qui, lui, assure aux disciples-lecteurs une appropriation de la connaissance théologique par les grands discours de son évangile. Il a appuyé son approche sur une étude de W. H. KELBER , "Récit et révélation: voiler, dévoiler et revoiler", *RHPR* 69, 1989/4, p. 389-410. W. H. Kelber analyse comment Marc, démystifiant le secret ésotérique, organise une déconstruction du statut d'initié qu'il vient d'établir, pour les disciples avec les paraboles, et pour le lecteur avec l'ensemble de l'évangile. Cela crée une tension entre révélation et ambiguïté, dans un jeu dramatique entre présence et retrait qui met le lecteur à la fois dans une position de participation et d'aliénation.

Ces questions d'ambiguïté, d'incongruité, d'opacité, d'ironie verbale ou dramatique, c'est-à-dire ces modalités d'une communication indirecte, ont été développées en particulier par les travaux de R. W. FOWLER, "The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Marc", *Semeia* 48, 1989, p. 115-134 (numéro intitulé "Reader Perspectives on the New Testament"), puis dans son livre, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark, op. cit.* Sur l'ironie, cf. J.CAMERY-HOGGAT, *Irony in Mark's Gospel: Text and subtext* (MSSNTS 72), Cambridge, University Press, 1992.

Pour ma part, je me suis interdit jusqu'ici d'entrer dans ce champ de l'ironie, avant d'avoir pu en travailler les fondements linguistiques, car je crains l'inflation et les "facilités" d'une telle catégorie si on ne peut soumettre son usage à des critères rigoureux de validation.

dérobe à l'emprise et se donne par surprise. Le style bousculé, syncopé du récit essouffle, il enraie la gestion de l'intelligence et affecte le sujet en son corps, là où parlent en premier, en désordre, les émotions. La discontinuité n'est pas résolue, elle se dépasse.

3. Le comment croire et le comment taire

La crise du savoir, dont la forme évangélique de Marc pourrait donc être la représentation énonciative, fait du texte l'espace d'une double problématisation: celle de la connaissance, en son accès - essentiellement la connaissance de l'identité de Jésus mais qui renvoie à l'homme celle de son identité propre - et celle du raconter, dont le secret et le silence sont deux figures.

Dans son petit livre si dense sur l'évangile selon Marc, C. Senft, par l'approche toute différente de la tradition et de la rédaction, n'a cessé de mettre le doigt sur la crise qui s'opère en Jésus[79]. En sa personne, par ses actes et ses paroles, s'accomplit la venue du règne libérateur de Dieu mais une libération qui doit aller jusqu'à défaire l'homme de ses images mêmes de libération, car elles l'emprisonnent et font obstacle à la liberté de Dieu. Cela passe par une rupture, et les mots pour la dire sont multiples: discordance entre l'homme et Dieu, dont la croix sera l'expression extrême, désaccord fondamental entre la pensée et les désirs de l'homme d'une part, l'intention et l'offre de Dieu de l'autre, décalage produit par les paraboles entre l'auditeur et le message, discontinuité entre la demande de salut de l'homme et la vie que Dieu donne, chemin discontinu du Fils de Dieu, marqué par la contradiction et inscrit très tôt dans la perspective de la passion. Du coup, pour C. Senft, la question que l'évangile de Marc empoigne est celle du "comment", répercutée sur divers plans: le "comment" de la libération, le "comment" de l'enseignement, le "comment" de la confession de foi - comment le Christ se donne-t-il à connaître et comment l'homme le connaît-il, si les pharisiens ne veulent pas comprendre et les disciples ne le peuvent? -, le "comment" de la présence en la personne de Jésus du règne de Dieu, le "comment" suivre le Christ quand on a reconnu en lui cette venue, le "comment" comprendre les "il faut" qui surplombent les annonces de la Passion. La parole en parabole semble alors la parabole même de la parole:

79 C. SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Genève, Labor & Fides, 1991.

"*Elle cache ce qu'elle montre*"[80]. Jésus, comme sa parole, se soustrait à la prise directe, le sens ne peut qu'être donné à l'homme, mais cependant, dans cet espace de liberté créé par la parole qui le défait de sa prétention à trouver par lui-même, sa réponse est attendue, son écoute devenue possible et nécessaire.

Si le savoir est en crise, et que cela disloque du coup le pouvoir de l'homme et génère des affects qui ramènent la question de l'identité du sujet à son expression première, au langage corporel du sensible, une brèche semble s'ouvrir avec cette pulsation profonde, où le croire peut émerger. Le processus d'acquisition d'objets du monde et la conquête d'un savoir à laquelle souvent il donne lieu, se suspendent pour faire place à un espace vide devant le sujet. Défait de ses efforts, de son rapport immédiat à des objets, il peut percevoir alors l'offre d'une relation tierce, qui vient médiatiser son rapport aux valeurs, qui le ramène au lieu origine de ce qui l'autorise, qui lui impulse non un pouvoir faire mais un *devoir être*: la relation à un destinateur. Elle marque l'entrée en scène du croire.

Peut-être l'évangile de Marc saisit-il ce moment où va tout juste naître le croire, où le croire peut commencer à insinuer dans le champ du savoir l'étrangeté d'un futur, comme l'a suggéré M. de Certeau[81]. Pour celui-ci, si la croyance est un principe de débordement, si, parce qu'elle excède l'évidence et la raison, elle esquisse un avenir aux pratiques et aux savoirs des hommes, si elle ouvre la voie du possible, c'est qu'elle conjugue les deux postulats qui la définissent mais sans en surmonter la tension: *il y a de l'autre* et *il doit y avoir du sens.*

Par sa venue, par l'irruption de sa parole, par l'interrogation de son regard, l'insolite de son comportement, Jésus actualise en sa personne la possibilité du rôle poétique de la croyance, dont parle M. de Certeau et qui se repère sous les trois formes que prend, dans le croire, la relation à l'autre[82]:

- *La croyance s'appuie sur le dire d'un autre.* Dans le *dit*, dans l'énoncé des situations humaines, dans l'économie des manques auxquels Jésus ne refuse pas de répondre, ne cessant de guérir et de nourrir, il introduit une place pour le *dire*, pour dire Dieu et pour le dire de Dieu; dans l'autonomie ou l'enchaînement des propositions du monde, il fait jaillir la pertinence d'une interlocution.

- *La croyance marque un différé du savoir.* Le vide du tombeau

---

80 *Ibid.*, p. 52.

81 M. de CERTEAU, "Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances", in: H. PARRET et H. G. RUPRECHT éd., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam, Benjamins, 1985, p. 700.

82 *Ibid.*, p. 701.

ouvert le récapitule de façon remarquable: voir là qu'il n'y a rien à voir doit faire partir sur les chemins du monde avec pour seul battement de coeur la promesse d'un rendez-vous pour un face à face futur; l'absence du corps s'offre à croire comme le signe d'une parole tenue à travers la mort qui appelle, vivant, le corps communautaire des disciples dispersés.

La croyance est polysémique. L'offre de sens du projet de Dieu qui s'incarne dans l'itinéraire de Jésus reste incomplètement circonscrite; dans son flou riche, elle n'impose pas une seule interprétation, elle se laisse déchiffrer de façon plurielle sur la base du postulat: "il doit y avoir là du vrai".

Si l'évangile de Marc tend à faire lever la question du croire là où repose la réponse du savoir, c'est bien une "valeur de vérité encore illisible" que son mouvement désigne, un au-delà du sens pas encore appropriable. Le noeud interne de la croyance, dit encore M. de Certeau, est le point de rencontre entre un accueil de l'altérité qui suscite une admiration, et une exigence d'ordre qui renvoie à un devoir-être du sens[83]. Le sujet qu'à travers la série de ses personnages le récit de Marc profile peut bien être cet homme étonné, aux yeux admiratifs devant la visite de l'altérité de Dieu en Jésus, débordé dans son contrôle de la connaissance par le surcroît de sens qui lui fait signe et lui ouvre un futur mais aussi ramené à ses racines, là où tout commence à nouveau, où il est doté d'un devoir être. *Une genèse du sujet*.

A l'offre de la croyance, à cette *confiance* requise du sujet, correspond la *confidence*. Les événements de salut ne s'ébruitent pas, ils sont confiés au secret. C'est dire qu'ils échappent à toute représentation immédiate, à toute parole aussitôt rapportée. Si la renommée de Jésus se propage quand le lépreux réinséré transgresse l'ordre de silence, si le dit envahit la place, il n'y a plus d'interstice pour le *dire*, Jésus ne peut plus pénétrer dans la ville et c'est des lieux déserts qu'il doit faire signe (1,45). Si la transfiguration ne doit pas être racontée avant la résurrection, il n'y a rien de racontable non plus au tombeau vide qu'une absence et l'interlocution vive d'un dire de Dieu qui s'y fonde, qui attend, s'adresse, envoie. La vérité des êtres et des situations ne supporte donc pas un vouloir savoir insistant, elle ne se donne qu'après une disparition de l'objet et un retrait en soi du sujet. Elle appelle le croire, une adhésion aux valeurs proposées et garanties par un autre, une capacité à s'engager en tenant une partie pour le tout. Sans doute est-ce d'ailleurs vers la valeur de ses valeurs que

---

83 *Ibid.*, p. 701.

l'évangile tout entier oriente sa force de conviction[84].

4. Une genèse en forme de parcours

Peut-on préciser quelque peu la silhouette de ce sujet construit non *dans* le texte mais *par* le texte? Par un débrayage, l'opération de la mise en discours pluralise les acteurs et les distribue sur la ligne aspectuelle du déroulement narratif, entre un commencement et une fin, elle inscrit leurs actions et leurs passions dans un cadre spatio-temporel dont les figures elles aussi sont aspectualisées. Mais l'aspectualisation, qui différencie sur la base d'une progression dans même mouvement, indique plutôt l'opération inverse d'embrayage, la tendance à homogénéiser, à unifier les personnages, et devrait permettre, à partir des marques du montage des séquences, d'esquisser une position d'observateur. Il apparaîtra d'abord comme un profil et, selon les contraintes du récit, sa proximité avec les personnages, la force de son implication dans les parcours de l'énoncé, il se chargera de rôles thématiques, il portera des traits sémantiques.

---

84 J. GENINASCA désigne ainsi l'acte énonciatif des oeuvres poétiques, "Du texte au discours littéraire et à son sujet", in: L. MILOT et F. ROY éd., *La Littérarité*, Sainte-Foi, Les Presses de l'Université de Laval, 1991, p. 237-261. Il pose une différence entre deux options théoriques qui se partagent le champ sémiotique. Celle représentée par U. Eco, qu'il nomme sémiotique du signe-renvoi; on y appelle sens la conformité des réseaux installés par le discours avec ce qu'enregistre le savoir partagé dont dépend le vraisemblable, c'est-à-dire l'encyclopédie naturelle, à l'intérieur d'un espace socio-culturel donné. Et une sémiotique des ensembles signifiants (représentée par Saussure, Hjelmslev, Greimas), où les conditions de cohérence et d'intelligibilité dépendent de l'acte énonciatif qui articule syntagmatiquement, paradigmatiquement et hiérarchiquement un ensemble fini de représentations. "Enoncer, accomplir un *acte de discours*, cela revient à établir comme texte et à instaurer comme discours un objet textuel en fonction d'un principe de cohérence et d'intelligibilité, mais c'est aussi assumer comme 'vrai' (conforme à ce qui, conditionnant le sentiment d'identité de soi et de réalité du monde et d'autrui, fonde le sens-pour-le-sujet) l'acte en quoi consiste la signification d'un énoncé discursif." (p. 249). La plupart des oeuvres poétiques se présentent comme des discours tenus sur la valeur des valeurs et J. Geninasca parle de rhétorique de *conversion* pour leur art de persuader. Sous le couvert d'énoncés narratifs, figuratifs les plus divers, il est question d'un sens du monde, des autres, et de soi, pour un sujet humain. Dès lors, une oeuvre poétique est auto-référentielle, c'est-à-dire se présente comme un discours du croire dont la visée est de convaincre de la valeur de ses valeurs. Plutôt qu'un renvoi au message en tant que tel, elle est une référence à, ou mieux l'actualisation de, ses conditions d'existence.

a) Le cadre spatio-temporel

Les figures de l'espace

Je ne fais que rapporter ici ce qu'un travail préparatoire, en recherche d'articulations pour la sémantique topographique de Marc, m'avait suggéré[85]. La multiplicité des figures spatiales et l'effet frappant des déplacements dans cet évangile m'avaient incitée à organiser par réduction cette efflorescence un peu sauvage à la surface. Sur la base des catégories élémentaires de la spatialité, bas *vs* haut, dedans *vs* dehors, derrière *vs* devant, d'un côté *vs* de l'autre, j'avais observé les trajets des personnages et les avais ramenés à quatre qui me paraissaient fondamentaux et que pouvait représenter une figure typique: se lever (figure: la montagne), sortir (le désert, ou la porte), suivre (le chemin), traverser (la mer, ou la barque). Le récit global semblait laisser la prépondérance à l'un ou l'autre trajet selon ses grands moments - traversées de la mer, sorties au désert, suivance sur le chemin - même si à l'intérieur de chacun d'eux les articulations étaient bien plus complexes; il paraissait aussi les reprendre tous de façon métaphorique dans la séquence de la Passion à Jérusalem, et sans doute encore les déterminer l'un par l'autre, le chemin comme une montée à Jérusalem, la traversée surtout comme un sortir des frontières, un chemin sur la mer...

Par les trajets, orientés surtout dans un sens - nécessitant certes des entrées dans les maisons mais surtout pour marquer les sorties des espaces intérieurs qui toujours menacent de clôture - le texte ne semblait pas tant exploiter l'opposition entre les termes des catégories, pour affirmer la valeur de l'un en niant celle de l'autre, que travailler sur des passages, sur les relations entre eux pour en chercher la juste mesure, celle à laquelle le récit donnait des représentations de vie. A ce niveau, la traversée semblait exemplaire, elle dessine la forme d'une relation dans la distance, une distance donc traversable, traversée, soulignée par contraste avec deux autres positions racontées comme mortifères et contraires entre elles: la relation sans distance (comme si les deux rives se touchaient) et la distance sans relation (comme s'il

---

85 Différents travaux ont visé une organisation des représentations spatiales de Marc. Cf. en particulier B. van IERSEL, "Locality, Structure, and Meaning in Mark", *Linguistica Biblica* 53, 1983, p. 45-54. L'auteur avait travaillé la structure topographique de Marc comme support de la structuration du sens, préparant sa lecture cursive, de type sémiotique, de l'évangile considéré comme un tout: *Reading Mark* (*Belichting Van Het Bijbelboek: Marcus,* 1986), Edinburgh, Clark, 1989. Sur ce plan du lien entre organisation spatiale et structuration du sens, l'ouvrage de E. S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT Press, 1991 (San Francisco, Harper and Row, 1986[1]), me paraît rester le plus stimulant.

n'y avait pas de barque pour passer, comme si la tempête faisait sombrer dans le passage). Je l'ai repris sur l'isotopie anthropologique, avec le sauvage devenu apôtre de Gérasa, pour penser son rapport à Jésus qui l'a sauvé, au Seigneur, aux autres et à lui-même; la possession est l'image exemplaire de la relation sans distance. Sur l'isotopie de la parole, le secret, le silence, la parole en parabole signifient aussi qu'il n'y a pas d'immédiateté du sens; le don d'un mystère, la métaphore - comme un croire qui diffère le savoir - appellent un chemin d'interprétation. Ils renvoient au Royaume à la porte proclamé par et actualisé en Jésus, qui ne se réalise pas par une entrée immédiate ni par la fin du temps mais par un long chemin sur la terre des hommes et une traversée de la mort.

Je retiens essentiellement de ces observations que l'évangile exploite la *totalité des mouvements dans l'espace*; dans leur complémentarité, ils disent la mise en question et en échec des limites sur tous les fronts. Aucune convergence vers un ici désigné, mais, de multiples façons, le dessin de la volonté, de la possibilité et de la nécessité vitales des *passages* et des *partages*. Ainsi ne cesse d'être anticipé, par de riches figurations, le "il n'est pas ici" final comme approbation divine du passage et du partage de Jésus jusque dans la mort; son parcours fait lever, sortir, suivre les traces et traverser à sa suite un sujet humain confié à sa propre vigilance mais tenu cependant entre deux bornes fondatrices du monde de ses trajets: d'une part, "il vous précède "... et d'autre part, "vraiment, il était"... Le présent est éclairé par la prévenance du futur et la profondeur du passé.

Les figures du temps

L'isotopie temporelle ne semble pas s'homologuer à celle de la spatialité; au partout ne correspond pas un toujours, les traversées dans l'espace n'ont pas de correspondant dans des transitions temporelles. C'est la valeur du *commencement* que diverses figures actualisent de façon redondante, donnée dès le premier mot du récit et soutenue aussi par les césures de la narration qui, dans la continuité même, font surgir de nouveaux commencements. A ce niveau, les deux petits mots de la langue de Marc, εὐθύς et πάλιν, qui certes en surface servent de suture entres les micro-récits, portent bien la valeur profonde d'un commencement. L'évangile le dit à la fois comme un surgissement non préparé, par la venue imprévue, la parole ou le geste inopinés de personnages épisodiques, comme un "aussitôt" (εὐθύς, ce qui ne se prévoit pas, ce qui se donne, ce qui s'accueille), mais aussi comme un "à

nouveau", parce que l'histoire a toujours déjà commencé, parce que Dieu s'incarne en pleine pâte humaine, parce que le commencement est ce qui fait lever du radicalement neuf dans le vieux monde, si absolument neuf que le vieux vêtement craque et tombe. Non un commencement absolu mais absolument un commencement. Les disciples déjà appelés, déjà à la suite, même déjà envoyés sont toujours à nouveau défaits de l'acquis, questionnés, démunis.

Ainsi la *pluralité des lieux* est marquée de la *singularité de l'instant*, les parcours s'ordonnent pour une genèse ou la genèse prend la forme de parcours.

b) Les acteurs

Sur le plan actoriel, l'identité de l'énonciataire ne se construit pas par identification simple avec un personnage ou groupe de personnages permanents dans l'énoncé, les disciples par exemple. Ni non plus avec les acteurs épisodiques qui leur sont opposés, comme contre-image, quand leur foi est défaillante, quand la compréhension et la suivance deviennent problématiques: la femme qui invente une stratégie de salut (5,25-34) quand les disciples restent paralysés dans la tempête (4,38) puis, une fois le calme imposé et leur manque de foi souligné, bloqués dans leur question sur Jésus (4,41) alors que le païen de Gérasa part en apôtre proclamer Jésus Seigneur (5,20); le fils de Timée qui, les yeux guéris, suit sur le chemin de la passion (10,46-52) tandis que les fils de Zébédée s'aveuglent et demandent à siéger dans la gloire (10,35-40); Pierre qui renie (14,66-72) et le centurion qui confesse sa foi (15,39). L'identification n'est pas directe non plus avec les acteurs qui du dehors assurent le relais quand les disciples ont tous abandonné: le jeune homme nu pour suivre (14,52), Simon de Cyrène pour porter la croix (15,21), le centurion pour découvrir l'identité du crucifié (15,39), la femme de Béthanie pour oindre le corps (14,3-9), Joseph d'Arimathée pour ensevelir (15,42-47), les trois femmes pour découvrir le tombeau vide (16,1-8). L'énonciataire est désigné par les excédents du récit, par tout élément, de savoir en particulier, qui n'est exploitable par aucun des personnages du récit et qui inscrit donc la place d'une autre présence nécessaire dans l'énoncé; mais il ne se réduit pas non plus à cet habitant des creux. C'est plutôt la perspective tracée par les positions des différents personnages qui désigne le lieu actoriel qui lui est dévolu, dans le prolongement de leur série ou dans une position hiérarchiquement supérieure, et qui, si les acteurs le touchent, l'investit partiellement de leur sémantisme.

Il me semble dès lors que l'énonciataire de Marc est construit

tout à la fois par une *enfilade* de personnages, par le *choc* entre deux séries contrastées de personnages, et par la détente d'une *résolution fugitive* dans la figure du jeune homme nu; celui-ci inaugure alors une nouvelle succession de personnages qui se déploie entre sa nudité au moment de l'arrestation et l'approbation que Dieu lui donne de l'autre côté du gouffre de la mort en habillant de sa blancheur, au tombeau vide, un autre jeune homme. Une tension donc, comme une énergie croissante au service d'une *visée*, une tension comme un *conflit*, et une *détente.*

Un mouvement de *progression* en effet crée une tension au sens d'un devenir qui intensifie le *dépouillement* d'un acteur à un autre; il se condense dans le passage de l'homme riche (10,17-22) au jeune homme nu (14,52), où peut s'inscrire en figure médiatrice Bartimée qui rejette son manteau pour bondir sur le chemin (10,50), en un lâcher devenu possible après que la femme qui perdait son sang s'est guérie en touchant le manteau de Jésus (5,28-29). Ce parcours intensif réinterprète aussi symboliquement l'itinéraire long des disciples qui ont quitté barque et filets de pêche pour suivre un homme qui passe sur le rivage et les appelle, qui devront perdre pas à pas leur compréhension de cet homme en qui pourtant ils reconnaissent la puissance de Dieu, perdre Christ de Dieu même qui meurt en homme abandonné; le chemin pour suivre en vérité la parole de leur maître, fidèlement tenue à travers la mort - celle qui annonce trahison de l'un, reniement de l'autre, dispersion de tous, mais aussi rendez-vous en Galilée - ne passe pas ailleurs que par cette impossibilité à le suivre à travers sa passion.

Mais la tension est aussi *contraste*, antagonisme entre deux types de personnages, celui des disciples qui suivent et toujours à nouveau ont à lâcher ce qu'il tiennent et ceux qui surviennent et trouvent aussitôt donnée la parole de reconnaissance. Ceux qui s'aveuglent et ceux dont les yeux s'ouvrent. Les disciples, par leur permanence dans la narration, tracent la ligne de la continuité où le commencement prend la forme d'un "à nouveau", jusqu'à l'heure de l'échec, marquée par l'abandon; il faudra alors une traversée du vide, traversée radicale puisque le terme en est projeté dans l'hors-texte par le mutisme final des femmes qui ne communiquent rien à Pierre ni aux autres, pour que le "à nouveau" dernier, et premier, surgisse sur la rive de l'après Pâques et fonde la communauté ecclésiale sur la pierre d'un abandon pardonné. La discontinuité, elle, est frappée par l'intervention des personnages épisodiques qui reflètent l'interruption par l'"aussitôt" de leur engagement mais quittent tout aussitôt la scène narrative; de l'un à

l'autre, une gradation est dessinée par un jeu de portraits en surimpression décalée.

C'est la figure du jeune homme nu qui semble le lieu ponctuel des *connexions*, fragile au seuil du gouffre d'abandon mais confirmée dans l'espace dernier du récit, au tombeau ouvert. En ce qu'il suit et fuit, il rejoue le parcours des disciples; en ce qu'il lâche le seul drapé qui l'habille, il est la nudité même, celle qui sera le sort du crucifié dont les vêtements sont joués aux dés; en ce que le texte nomme drap, comme le linceul de Jésus, le tissu qu'il porte et perd en se sauvant, son dépouillement est celui du vieil homme, il est nouveau-né[86]. Les disciples qui suivent difficilement, douloureusement, trouvent donc dans cet inconnu venu de face un avenir à leur impasse. La vie, la résurrection, passe pour le disciple par la fuite qui devient sa propre passion; en ce sens, paradoxalement selon l'évangile de Marc, il n'y a pas d'autre imitation de Jésus-Christ que l'échec dans la suivance même. Qu'un autre jeune homme brille de lumière au tombeau fait signe, comme si, dans cette apparition de blancheur, le fils de la transfiguration, la voix retrouvée du Père et l'homme rendu à sa jeunesse, assis au lieu même de la mort roulée, se touchaient, le temps d'un envoi.

Reprenant l'image du jet d'eau de Proust pour parler des anges comme messagers qui envoient d'autres messagers, B. Latour est sensible à cette forme particulière du jet qui n'existe que par la circulation rapide de milliers de gouttes, que par un passage à grande vitesse; si on arrête le mouvement, il n'en reste rien. Pour lui, le récit d'évangile a le même rôle que celui de l'ange dans la tombe qui dit: il n'est pas ici, voyez, allez... Si on cherche un visage, on trouve le mouvement accéléré des images, des interprétations, des récits, des faire, si on cherche un message on trouve une façon d'envoyer tous les messages[87]. Je reprendrais volontiers moi aussi cette image du jet d'eau pour les personnages de l'évangile de Marc, signifiants peut-être moins en chacun de leur visage que par le mouvement vif de leur succession - une manière de défiler telle que je me dise: c'est bien cela, c'est de ma vie et de ma mort qu'il en va. Comme si s'écrivaient les modulations inventives d'un "devenir soi-même comme un autre pour accueillir l'autre comme soi-même".

---

86 La perspective qui se resserre ainsi sur un acteur peut faire penser au mouvement des conflits que la remarquable étude de D. RHOADS and D. MICHIE, *op. cit.*, a mis en évidence; ils comportent des traits semblables d'un niveau à l'autre, alors même que le front se resserre et qu'ils s'intensifient; ils mettent aux prises d'abord: Jésus et les puissances démoniaques ou naturelles, Jésus et les autorités juives, Jésus et les disciples, à quoi on peut ajouter Jésus avec lui-même, pris entre son désir et la volonté du Père. Cf. p. 73-100, dans le chp.4, intitulé "The Plot").

87 B. LATOUR, "Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques", *La Clef de Berlin*, Paris, La Découverte, 1993, p. 220-252, surtout p. 249-252.

IV - FINALES

1. L'incomplétude des parcours: l'énonciataire construit par Jean 20

Avant d'en venir enfin au récit final de l'évangile de Marc, pour m'aider à en prendre la mesure par différence, j'aimerais relire rapidement la page de résurrection de Jean puis celle de Luc, à travers les modes de construction de leur sujet énonciataire.

Chez Jean[88], la résurrection est narrativisée par un ensemble de petites scènes qui s'inscrivent sous l'unité du jour premier de la semaine, déployé de son commencement à sa fin, de l'aube encore en ténèbres (20,1) au soir de ce même jour (20,19) et prolongé, parce qu'il y a résistance à la communication, par sa reprise l'octave suivante (20,26). Le récit organise le parcours de plusieurs personnages, passant du singulier avec Marie au tombeau, au duel avec la course de Pierre et du disciple bien-aimé, puis au pluriel avec le groupe des disciples verrouillé par la peur des Juifs, pour revenir au singulier mais masculin cette fois avec Thomas. Les deux premières scènes constituent un tableau, avec trois disciples au jardin, marqué par l'enchâssement de la présence de Marie (v.1-10 et 11-18): on y acquiert le savoir que Jésus est vivant, hors du tombeau; dans les deux dernières scènes où la communauté est rassemblée, on apprend que Jésus rend vivant, hors de la peur, de l'enfermement, et même loin du voir (v.19-25 et 26-29).

Le texte semble fonctionner par tuilage - la course des deux disciples au tombeau peut en être une image -, les scènes se recouvrent partiellement mais chacune va plus loin que la précédente. Et ce mouvement court jusqu'à l'énonciation telle qu'elle s'énonce puisque dans la conclusion (20,30-31), qui est aussi la conclusion du livre tout entier, le récit explicite son lecteur sous la forme d'un "vous" pour lequel la narration parle d'elle-même comme chemin d'accès à la vie - "ces signes ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom". L'énonciation est impliquée aussi par les qualificatifs de l'autre disciple et de Thomas, "celui que Jésus aimait" et "le jumeau", appartiennent à

88 Je reprends ici le contenu de mon article, C. COMBET-GALLAND, "L'aube encore obscure", *Cahier Biblique* 26 de *Foi et Vie*, 1987/5, p. 15-25.

l'énoncé et renvoient à un référent externe mais leur sémantisme n'est saturé ni par l'histoire ni par les personnages du récit, le lecteur à venir peut bien entrer dans cette communauté de lecture johannique, trouver un lieu d'accueil dans la figure du disciple dont l'amour de Jésus est source d'existence ou comme double de celui qui demande à voir, à toucher l'événement fondateur. Mais surtout les trois "pas encore" (v.1.9.17), en aspectualisant les événements racontés comme inachevés, dessinent une perspective qui déborde le cadre de l'énoncé; par là, le parcours des acteurs implique l'instance de son énonciation qui se projette partiellement dans l'énoncé, pour l'accomplir.

La progression du récit se mesure aisément à la communication du vécu, d'une scène à l'autre: 1) Pierre et l'autre disciple s'en retournent chez eux sans qu'aucune transmission ne soit explicitée; Marie n'a pas bougé (v.10), le croire a jailli dans la tombe mais ne rejaillit pas sur autrui; 2) Marie reçoit l'ordre de Jésus d'aller dire, elle annonce le voir fondateur (ἑώρακα τὸν κύριον, v.18), mais aucune allusion n'est faite à un récepteur; 3) cette confession de foi est reprise en choeur par les disciples assemblés au soir de ce même jour (ἑωράκαμεν τὸν κύριον, v.25), le récit campe cette fois, avec Thomas, un interlocuteur qui répond mais pour refuser de passer au croire par leur parole; 4) enfin lorsque huit jours après Thomas voit et croit, il est pris en relais au niveau de la communication par le texte lui-même qui ouvre à ses lecteurs la béatitude, projetée en avant par Jésus, d'être de ceux qui croient sans voir.

Le mouvement du texte travaille le difficile passage de la quête du corps à l'interprétation de ses traces, des valeurs de la possession à celles de la signification; il instaure une distance par rapport à l'événement mais façonne aussi la parole, comme relais, pour la traverser, pour en assurer le sens. Marie en effet cherche un corps et s'enfonce dans une quête qui devient toute personnelle (v.2.13.15) mais Thomas, qui avait d'abord voulu remonter à l'origine, voir et toucher, finit par confesser une identité: "mon Seigneur et mon Dieu" (v.28). L'espace étrange du tombeau s'ouvre d'abord au déchiffrement à travers ses marques, bandelettes, linge roulé à part, présence d'anges dessinant la forme du corps absent (v.5-8.12), puis le corps lui-même s'offre, non pour être pris, retenu, comme le voudrait Marie, mais pour être reconnu dans ses marques, mains et côté blessés (v.20.27). Et c'est finalement dans la distance que crée la montée de Jésus vers le Père se noue une relation de proximité nouvelle avec lui qui fait des hommes dont il s'absente, des frères.

L'énonciataire est d'abord construit par une position de savoir, on l'a vu théoriquement; la vérité ou l'erreur des savoirs partiels des personnages et leur articulation dans une intrigue qui les aspectualise présupposent un point de référence, une instance qui les globalise, un rôle d'observateur au savoir hiérarchiquement supérieur. L'observateur suit l'action en train de se dérouler, il voit ce que voient les personnages (pierre enlevée, bandelettes défaites, anges...) et les voit regarder, tout en mesurant la distance entre leur compréhension et celle que lui permet sa position: il sait que Marie voit Jésus quand elle pense voir le gardien du jardin (v.14), que les disciples voient le Seigneur quand Jésus leur montre ses plaies (v.20), il doute de l'enlèvement du corps induit par Marie de l'enlèvement de la pierre (v.1-2), il sait qu'un autre temps se profile à l'horizon quand le texte commente le "il vit et il crut" du disciples bien-aimé (v.8) par le renvoi à l'Ecriture - "en effet, ils n'avaient pas encore compris l'Ecriture selon laquelle Jésus devait se relever d'entre les morts." (v.9).

Ce "pas encore", revenant trois fois, fait sauter le cadre de l'énoncé. C'est pour le temps de l'énonciation en effet que la compréhension par l'Ecriture est projetée; annoncée ici, elle ne se réalise pour aucun personnage du récit, c'est pour l'énonciataire en effet que la résurrection se donne à connaître dans l'écriture qu'est l'évangile lui-même en train de s'écrire et qui prend le relais du voir pour permettre l'accès au croire. C'est pour le temps de l'énonciation aussi que l'absence de Jésus, pas encore à son terme pour Marie, est sa présence auprès du Père qui fonde une communauté de frères ("ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père"...v.17), c'est pour l'énonciataire enfin que la perte du corps, le renoncement au toucher et au voir, peut faire lever cette aube encore en ténèbres où Marie a commencé sa quête (v.1).

Ainsi l'énonciataire est non seulement spectateur mais acteur virtuel, non seulement au-dessus du récit pour observer le déroulement des actions et évaluer les interprétations des personnages, juger de leur aspect partiel et partial, mais aussi dans et après le récit. Il s'identifie alors moins à tel personnage qu'il ne reprend et complète le parcours construit par la série des personnages. Il est appelé à vivre par l'évangile comme Jésus est vivant dans le jardin puis auprès du Père, comme Marie revit quand Jésus la nomme et qu'elle se retourne, comme les disciples sont recréés par le souffle de l'Esprit. Mais il est appelé aussi à être plus heureux que Thomas, plus heureux même que le disciple bien-aimé puisque seul il doit et peut croire sans voir.

Le texte de plus renforce son identité, thématisant l'évangile lui-même par les traits sémantiques distribués dans son récit et attribués à ses personnages. L'évangile suppose un choix, il n'est qu'une partie des signes vus, transcrite et disponible à distance, comme le linge dans la tombe est roulé à part des bandelettes abandonnées. Le livre assure le relais au voir comme Marie, puis les Douze, assurent par leur témoignage la présence de Jésus que ni les yeux ni les mains ne peuvent désormais retenir. Le livre renvoie au vu qui l'origine, mais pour mieux raconter dans l'histoire à venir, comme Marie est ramenée en arrière par son nom pour être mieux envoyée en avant. Enfin le livre traverse les temps et vient à chacun, même à celui qui n'était pas là, comme Thomas, au premier dimanche; il permet de nommer Christ et Fils de Dieu, donnant la vie, celui-là même dont il montre, par son récit, l'histoire de souffrance et de mort.

2. Entre l'après-coup et le déjà là: l'énonciataire construit par Luc 24

Ce sont trois leçons de P. Ricoeur sur les récits de création qui m'ont suggéré une lecture du récit d'Emmaüs à travers l'articulation dynamique de l'"après-coup" et du "déjà là"[89]. Il semble que non seulement les personnages de l'énoncé mais le sujet de l'énonciation lui-même puissent être approchés par cette tension-là. Partie centrale d'un triptyque qui met en scène d'un côté la venue des femmes au tombeau (v.1-12) et de l'autre l'apparition de Jésus aux disciples rassemblés (v.36-44), le long chemin vers Emmaüs et sa halte lumineuse qui précipite un retour (v.13-35) racontent la naissance de la communauté confessante, tout en esquissant en filigrane le devenir d'un sujet métanarratif à travers les impasses surmontées d'une narration.

---

89 Je reprends ici également un article, travaillé en collaboration, C. COMBET-GALLAND et F. SMYTH-FLORENTIN, "Le pain qui fait lever les Ecritures", *ETR*, 1993/3, p. 323-332. Les textes des leçons de P. RICOEUR viennent d'être publiés, "Penser la création", in: A. LACOCQUE et P. RICOEUR, *Penser la Bible* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1998, p. 57-102.

a) Les retours comme retournement: la naissance de la communauté croyante

Les trois volets qui ont pour centre la rencontre d'Emmaüs sont eux-mêmes bordés par deux situations à la fois semblables et différentes; toutes deux posent en effet l'absence de Jésus, à son enlèvement au ciel comme à la croix, à son entrée dans la gloire comme à sa souffrance. Mais la grande joie exprimée en finale, la louange adressée à Dieu dans le Temple (v.52-55), permettent de mesurer l'inversion du sens de cette absence dans le vécu des témoins; c'est ce qu'opère la résurrection.

De façon remarquable d'ailleurs, le trajet que les disciples laissés par leur maître ont à refaire pour attendre l'accomplissement de sa promesse, le don de l'Esprit, reprend celui de la passion, de Béthanie à Jérusalem (24,50 comme 19,29). Le chemin est le même mais le coeur a changé, la joie cette fois le marque de son signe. La série des retours, dans le texte, enregistre la progression de ce renversement. Venu à la croix pour regarder, le peuple (23,27 et 35) y est défait de sa qualité de peuple et n'en revient que dans un pluriel, quantitatif de foules, se frappant la poitrine d'un geste qui marque le deuil et la culpabilité (23,48). Le retour des femmes, après leur regard à distance sur la croix et sur la tombe, ne s'oriente que vers le geste dernier, la préparation des aromates et des parfums pour l'onction du cadavre (23,56). Mais lorsqu'elles n'y trouvent pas le corps, mais la pierre roulée pour un message de vie, elles reviennent en porter la nouvelle (24,9); le texte les nomme alors, comme si elles y avaient pris identité mais leur paroles ne sont pas reçues. Seul Pierre ébauche une démarche, fortement marquée d'ailleurs (il se lève et court) mais qui ne communique rien[90]. Au retour des deux disciples d'Emmaüs par contre, c'est un groupe reconstitué qu'ils trouvent, déjà rassemblé (le participe au parfait passif l'évoque comme un acte de Dieu, ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, v.33), un échange s'engage alors dans le témoignage réciproque (24,33-35). Enfin le retour à Jérusalem après l'enlèvement au ciel (24,52) est un mouvement de grande joie. Il ramène au Temple par lequel l'évangile ouvrait son récit mais comme espace où se mûrit un prochain départ et que le second livre de Luc déplacera vers la chambre haute, le temps d'un repli, avant l'expulsion formidable au dehors, vers les langues des peuples et les chemins de la terre, vers des tables où se bousculeront des frontières.

A travers ce fil du texte se dessine pas à pas la fondation de la communauté croyante, confessante. Le texte a inscrit son

90 Si ce verset n'est pas attesté par toute la tradition manuscrite, il fait sens sans difficulté dans le mouvement du récit qui le comprend.

surgissement dans ces trajets du troisième jour, sur un chemin qui se trace de la mémoire éveillée au tombeau par les anges à l'attente du don promis par Jésus.

b) Les énonciations énoncées

Des analyses sur la forme du récit d'Emmaüs ont mis en évidence deux modèles; plutôt que choisir entre eux, on peut chercher l'effet de sens que produit leur articulation. Une structure concentrique, d'une part, est dessinée par un immense mouvement d'inversions qui suggère bien les retournements racontés (de la communauté évangélisée et incrédule, v.9-11, à la communauté croyante et confessante, v.33-35; de l'apparition, v.15, à la disparition de Jésus, v.31, des yeux bloqués, v.16, aux yeux ouverts, v.31, etc.)[91]. L'hésitation, d'une proposition à l'autre, sur la désignation précise de l'unité centrale ("il est vivant", v.23, ou "mais lui ils ne l'ont pas vu", v.24) n'invalide pas la démarche tout entière; elle dissipe peut-être l'illusion d'un centre ponctuel au profit d'une zone de sens à privilégier.

Mais le récit d'Emmaüs est aussi construit par une dissymétrie qui semble fort significative. La longueur du texte, qui reproduit celle du chemin dans la difficile interprétation de l'histoire proche et des Ecritures, contraste avec le précipité de la narration quand l'instant de la reconnaissance est redoublé par la rapidité du retour qui souligne l'intensité du croire, le désir de communiquer. Dans une étude où il fait le point des orientations de la recherche, J. Dupont privilégie en effet la scène de la reconnaissance[92]. Il lui paraît nécessaire d'enrichir la structure rhétorique d'une structure narrative, dramatique. Il est sensible à la tension, croissante et poignante, qui assure au récit sa dynamique la plus profonde jusqu'au *climax* marqué par la reconnaissance. Se référant à la *Poétique* d'Aristote, il montre comment ce récit répond aux règles de la dramaturgie antique en jouant sur l'écart fondamental, creusé par le récit mais que trop d'exégèses réduisent, entre le savoir des personnages et celui du lecteur sur l'identité de Jésus. Le drame se définit par cette tension vers la reconnaissance qui tient le spectateur en haleine parce qu'il est mieux informé que les acteurs.

---

91 Cf. en particulier L. DUSSAUT, "Le triptyque des apparitions en Luc 24 (analyse structurelle)", *RB* 94, 1987/2, p. 161-213. Il se propose de préciser les analyses structurelles récentes, relit en particulier celle de R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole?* (Lire la Bible 47), Paris, Cerf, 1977. Cf. aussi la lecture narratologique de J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1989, p. 177-198.

92 J. DUPONT, "Les disciples d'Emmaüs (Luc 24,13-35)", in: M. BENZERATH *et alii* éd., *La Pâque du Christ mystère de salut.* Mélanges F.-X. DURRWELL (Lectio divina 112), Paris, Cerf, 1982, p. 167-195, repris in: *Etudes sur les évangiles synoptiques* (BEThL 70/2), Leuven, 1985, p. 1153-1181.

A travers ces deux types d'approches, dont on peut retenir la pertinence, la question se pose: comment s'articulent entre eux centre, construit par un enchâssement, et tension en avant, vers un climax?

Il est frappant de constater que, s'il est central, l'énoncé "il est vivant" n'apparaît pas à nu. Il est enveloppé dans une hiérarchie d'énonciations: le narrateur raconte que les deux disciples rapportent que les femmes ont annoncé que des anges disent qu'il est vivant!

Cette mise en scène permet de supposer que le récit travaille moins le contenu du message que le problème de sa prise en charge, de sa mise en récit, de sa réception et de sa communication. Comment s'accueille et s'énonce cette proclamation? Elle se répercute comme un cri mais qui ne parvient que difficilement à trouer l'opacité de la nuit et des vues humaines déçues. Le texte raconte un long chemin à parcourir pour que le sujet qui la rapporte puisse se l'approprier, en vivre et finalement en devenir témoin.

La construction du sujet d'énonciation de la nouvelle pascale, "il vit!", passe par les deux personnages d'Emmaüs et leur transformation racontée. Mais elle les déborde, elle vise une transformation à opérer sur l'énonciataire. Pas tout à fait la même sans doute, puisque le récit a d'emblée marqué un décalage, de l'ordre du savoir, entre ses acteurs et son lecteur. Pour une part, certes, les deux personnages sont offerts au lecteur comme une plage d'identification. Si l'un est nommé et qu'ainsi le texte se construit une référence au réel, l'autre n'a pas de nom il se propose donc comme une figure disponible. On pourrait peut-être dire la même chose de l'espace. Le village d'Emmaüs renvoie au référent, sa distance de Jérusalem est mesurable mais la représentation de l'espace réel s'efface dans le récit au profit des gestes et de la communion qu'ils construisent (pas d'auberge! mais entrer pour rester avec eux, s'attabler, prendre le pain pour le leur donner). Le nom reste alors dans le texte comme la trace poétique d'un lieu fondateur. Le troisième jour fonctionne de la même manière, il est symbole d'un temps fondateur.

Si par le chemin et la halte d'Emmaüs les personnages du récit sont menés du message rapporté "il est vivant" à la prise de conscience de sa vérité, on peut penser que l'énonciataire est invité en plus à réfléchir sur les modalités de l'accès au sens et de sa communication. Un parcours est proposé à sa lecture sur l'ensemble du texte où le message de la résurrection est déployé, à partir du "et pourtant", comme une brèche à peine ouverte dans les propos amers des deux voyageurs - "et pourtant quelques femmes d'entre

nous nous ont bouleversés [...]", v.22 - mais contre laquelle le poids de la déception roule sa lourde pierre. Un parcours qui doit mener de la nécessité, si difficile à intégrer, à la conscience subite et lumineuse de la vérité: au "il faut que" par lequel Jésus l'articule à la passion (v.7) répond en effet bien plus loin la communauté rassemblée qui atteste: "c'est bien vrai" (v.34). Le soupçon de divagation des femmes (v.11) et la solitude de Pierre dans son étonnement (v.12) en sont alors renversés.

Mais ce n'est paradoxalement que dans un après-coup que la force de vérité d'une parole déjà là peut être assumée.

Convoquant et méditant différents travaux sur les récits d'origine, P. Ricoeur a montré combien le rapport de l'homme au commencement qui fonde son existence est marqué par la séparation. Pour un sujet conscient, situé au milieu de sa vie, dit-il, l'origine est toujours en arrière, lieu de l'insaisissable, impossible à percevoir et à vivre comme tel. Mais si la question du commencement ne surgit que dans "l'après-coup", c'est grâce au "déjà là" des récits qui de tout temps ont raconté l'origine que l'homme peut, ainsi précédé et décentré de lui-même, tenter de remonter de son présent vers ce qui en est la force inaugurale[93].

A Emmaüs, l'après-coup est provoqué par le geste du pain rompu et donné qui a la subtilité de déclencher à la fois la reconnaissance et l'absence. Le temps de la proximité de Dieu aux hommes n'est lisible qu'après-coup, comme ce chemin que son fils est venu mystérieusement partager avec eux et dont les traces attendent d'être relevées. Pour les deux disciples dont les yeux se sont enfin ouverts, la séparation n'est plus seulement déchirure, abandon: ils peuvent l'articuler à la parole de vie dont le récit a démultiplié le déjà là et qui s'offre ainsi à eux pour remonter le chemin parcouru. "Déjà là" qu'ils trouvent ancré dans leur propre récit puisqu'ils ont rapporté eux-mêmes l'annonce des femmes, "il est vivant" (v.23), mais dont l'antécédence rebondit: les femmes en ont fondé l'affirmation sur un message d'anges qui eux-mêmes, dans la tombe, ont éveillé la mémoire d'une parole de Jésus, de son vivant (v.6-7). "Déjà là" aussi des Ecritures dont le compagnon de route s'est fait l'interprète, défrichant à travers elles et d'elles à lui des chemins de sens. "Déjà là" enfin, surprenant et fort, du cri qui bondit à la rencontre des deux disciples alors qu'ils se hâtent de porter la nouvelle: "C'est bien vrai! Le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon" (v.34). Par la reconnaissance, l'après-coup de la présence se greffe sur le déjà là des annonces, le deuil est visité d'une parole de fidélité. L'histoire y puise l'énergie de repartir

93 Cf. P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 80-85.

tandis que la coupure reverse ce qui l'a précédée du côté des origines. Le chemin d'Emmaüs prend figure de promesse pour les chemins à risquer jusqu'aux extrémités de la terre (24,47 mais déjà 3,4-6 puis Ac 1,8).

c) La séparation comme fondation: le devenir du sujet

Parce qu'il prend, bénit, rompt et donne le pain, le geste du ressuscité éveille la mémoire, il crée un lien entre l'avant et l'après, il rejoue le dernier repas, le repas de la Pâque (22,15 ss), le repas de la séparation, mais de l'autre côté du passage, de l'autre côté des trois jours, sur le versant de l'"aube profonde" (24,1). Il en propose ainsi une interprétation qui en fait un premier repas. Par l'expression technique qui achève le récit, la "fraction du pain" (v.35), mise dans la bouche des deux disciples pour désigner le lieu où Dieu leur a fait reconnaître son Christ, le récit inscrit la pratique des communautés auxquelles il s'adresse et leur donne ainsi un récit d'origine. Mais si le récit d'Emmaüs permet aux communautés qui célèbrent la cène de dire une origine à leur pratique, si ce geste raconté a une fonction fondatrice, il prend aussi une fonction critique. L'eucharistie des croyants ne peut être ni repas de deuil, ni festin dans le Royaume, elle n'est qu'un repas dans l'inaccompli (22,16), un repas en chemin. Ce qu'il y a de fort, et cela renverse la mort, c'est que l'origine n'est pas le premier commencement, elle est cette impulsion créatrice qui court de sommet en sommet, de la manne du désert à la multiplication des pains et qui, passant par le premier repas, a le souffle de le retourner en premier.

La conscience nouvelle qui a percé la nuit d'Emmaüs quand Jésus s'est laissé trouver, mais non retenir, éclaire le chemin comme le lieu où chercher. Les disciples y sont d'abord renvoyés. Les yeux ouverts (le passif du verbe suggère Dieu comme sujet, v.31), ils se reconnaissent alors eux-mêmes, sujets vivants, au coeur brûlant, dans la relation à celui qui leur a ouvert les Ecritures. Ce regard acquis les met debout, comme le Ressuscité (ἀναστάντες, v.33) pour un trajet de retour qui est un vrai retournement.

Le récit raconte ainsi le *devenir du sens* qui fait naître un sujet, à travers ses étapes, comme un sentir d'abord qui prend le langage du corps avant de pouvoir se penser et s'articuler dans une parole. Le mouvement est le même dans chacune des trois scènes de cette grande fresque de Pâques. Quand les frontières du monde connu sont ébranlées, les émotions semblent la première forme d'expression. Les femmes sont envahies de crainte, les visages

baissés à terre à l'apparition des deux messagers, avant que la parole, séparant le vivant et la mort, comme pour une nouvelle création ("pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts?", v.5) n'ouvre un passage dans leur perplexité (ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι, v.41) et ne les déplace du mémorial de pierre (ἀπὸ τοῦ μνημείου, loin du tombeau) vers la mémoire vive (μνήσθητε, souvenez-vous, v.6). Pierre aussi rentre chez lui, figé dans l'étonnement quand il ne voit que des bandelettes dans la tombe (v.12). Les disciples rassemblés enfin sont frappés d'effroi, envahis de crainte, troublés lorsque Jésus apparaît au milieu d'eux, incrédules mais de joie, étonnés quand Jésus leur parle et leur montre son corps, les ramenant au réel, les réenracinant dans l'histoire (v.37.41).

Le sens qui naît commence donc comme une percussion dans les corps avant de s'exprimer par la parole, de se laisser raisonner par l'intelligence et finalement communiquer; son devenir prend résonance dans *un sujet humain et croyant qui renaît*. Le texte lui donne corps et l'habille: avec une mémoire éveillée (v.8), des yeux ouverts (v.31), un coeur brûlant (v.32), un corps debout (v.33), une intelligence ouverte pour comprendre les Ecritures (v.45) et finalement la promesse d'un vêtement de puissance (v.49) pour porter témoignage devant les nations - ce dernier trait n'est pas sans rappeler l'habit fulgurant des messagers au tombeau, ce qui suggère que le relais est pris, que le parcours de l'annonce peut se reproduire, se répercuter au loin.

La résurrection, comme l'événement sans témoin par excellence, que les évangiles canoniques ont la sagesse de laisser en blanc dans leur récit, reçoit valeur d'origine. Elle est ce commencement introuvable, dont parle P. Ricoeur, que seule atteste l'histoire qui en découle ("il n'est pas ici", disent les messagers du tombeau, v.6); "mais lui, ils ne l'ont pas vu", rapportent les deux disciples, v.24; c'est au milieu d'eux en effet dans leur histoire, qu'il se fait voir, (v.39). Les disciples d'Emmaüs le reconnaissent mais dans la séparation même qui est compensée par une force d'inauguration. La fin du troisième jour y prend la vivacité d'heure de départ, la lumière d'un matin du monde.

d) Un récit à faire tenir debout

La valeur nouvelle attribuée à la séparation, le texte la raconte aussi par un contraste, à travers son contraire. Le chemin vers Emmaüs peint l'absence comme un écroulement, à la fois par sa mise en scène et par le récit des deux personnages qu'elle insère. Des yeux bloqués, empêchés de reconnaître, une parole non seulement interne et ressassant les événements mais une riposte

qui sépare les deux voyageurs, déjà séparés du groupe des apôtres. Pas d'intention explicitée par le récit à leur déplacement, seule une distance, un éloignement de Jérusalem. Une méprise radicale sur celui qui s'approche et les questionne: es-tu le seul à ne pas connaître ce qui s'est passé? A l'arrêt, un visage sombre (v.17).

Leur récit reproduit cet abattement (v.19-24). Avec comme un défi du texte puisqu'il lui donne la forme d'un évangile, mais d'un évangile qui n'aurait pas levé: récit de l'action et de la passion de Jésus de Nazareth, dans ses actes et sa parole, puissant comme un prophète de Dieu, reconnu par le peuple mais, par les chefs, livré, condamné, crucifié. Ils se risquent même jusqu'à la finale, jusqu'à la nouvelle de Pâques, tombeau vide, vision d'anges, annonce des femmes. Mais cet itinéraire est relu sur le mode de l'espérance brisée. Le troisième jour lui-même, ce signal d'une aube promise, est repris à plat comme le terme d'une durée sans événement. Les faits sont exacts, en eux-mêmes ils ne déclenchent rien. Ils ne sont qu'une trace livrée au risque qu'aucune interprétation ne les relève.

La marche des deux disciples semble une route dans le désert du regret, après l'espérance avortée d'une libération d'Israël, celle-là même dont les récits de naissance célébraient la venue. Il faudra avancer jusqu'au déclin du jour (24,29 comme 9,12) pour qu'une fois encore le désert devienne lieu de la rencontre avec Dieu, temps du pain donné, de la vie en abondance.

Mais il n'y a pas que ce long chemin et l'éclat du retour. Deux fois le texte raconte un arrêt. La reprise du verbe approcher (v.15 et 28), celle de l'obscurité des visages et du soir qui tombe (v.17 et 29) invitent à les lire en corrélation.

L'arrêt est le temps où la séparation n'est plus écroulement parce qu'une question permet à la déception de s'avouer, la parole n'est plus seulement renvoyée comme une balle mais adressée à un tiers, écoutée[94]. L'arrêt est aussi le temps d'une présence qui répond à l'approche de la nuit. La fin est accompagnée, la halte partagée. La durée sans événement de l'absence fait place à la présence quand le chemin s'achève. Sans ce temps-là par lequel passe le récit, il n'y aurait pas de jour en pleine nuit d'Emmaüs pour renverser la nuit en plein jour de la croix.

C'est aussi ce que dit la parole de Jésus. Son Evangile à lui, qui relit la Bible tout entière, place la souffrance non sous le regard d'une espérance déçue mais sous celui de la nécessité (οὐχὶ ἔδει ταῦτα, ne fallait-il pas que..., v.26). Et cela est si fort pour Luc

94 Un carré sémiotique pourrait représenter ce travail du sens: l'arrêt où la fin est accompagnée serait le terme contradictoire non-A, négation de A où la séparation est écroulement, et permettant l'assertion de la valeur contraire, B, où la séparation est fondation.

qu'il le remet dans la bouche de Jésus au coeur des trois scènes (v.7.26.44).

N'est-ce pas poser cette fin-là aussi devant Dieu, signifier que, même contraire à toutes les espérances, elle a été accompagnée de la présence de Dieu, précédée de son vouloir, dépassée par une entrée dans la gloire? Elle peut se comprendre alors comme un passage, un passage obligé, un passage sans lequel ce qui est la fin d'une vie humaine, la mort, ne serait pas réellement accompagné. Dieu, par son fils sur les routes des hommes est resté jusque dans la nuit pour partager avec eux la fin du chemin, et il en a fait un commencement.

A travers les personnages d'Emmaüs, le récit parle alors aussi de lui-même. L'évangile se construit comme cette reconnaissance après-coup de la marche secrète de Dieu parmi les hommes qui peut se relire grâce au déjà là des Ecritures pour devenir un récit de vie, un récit qui donne la vie.

Il suggère d'ailleurs aussi une image de lui-même en train de s'écrire lorsqu'il peint Jésus comme celui qui tisse des liens entre son histoire et les traditions de souffle prophétique qui l'ont précédée. L'évangile de Luc n'est-il pas ce récit qui pour ouvrir les intelligences et encourager les coeurs à croire cherche à interpréter l'événement Jésus à travers les langages des Ecritures? Il faut un long chemin pour nouer des fils, pour que l'événement dont les heures noires ont brisé les espoirs entre peu à peu dans un mouvement de sens qui permette de le raconter, de l'accepter comme une nécessité et un passage. Il faut du temps aussi pour qu'il puisse ouvrir en retour dans les traditions des perspectives de sens insoupçonnées, leur faire courir le risque d'une lecture inespérée.

En se situant ainsi du côté du chemin plutôt que du repas, l'évangile encore une fois exerce une visée critique, à l'égard de lui-même cette fois. Il a montré, on ne peut plus fort, que l'Ecriture ne fonctionne pas toute seule, qu'elle ne mène pas sans effort d'interprétation à Jésus. Même quand Jésus en personne l'a interprétée pour les deux disciples, le sens n'a pas pris! Il faut un retour, un retournement pour qu'une lecture positive soit possible. L'évangile de Luc a mis en scène ce travail sur la compréhension des disciples, jusqu'à sa résolution. Chez Marc, le retour de la tombe sera déclenché mais aussitôt problématisé.

Si l'énonciataire est le lieu qui peut faire du texte énoncé un acte de discours évangélique où s'opère une conviction sur la valeur de ses valeurs, où s'actualisent ses conditions d'existence, il est ici le sujet d'un croire à la valeur de la relation entre un sujet

humain à naître et le devenir du sens, entre un après-coup qui fonde l'histoire dans une séparation, mais visitée d'une parole première, toujours déjà là.

V - HISTOIRE QUI TOURNE COURT: LE RÉCIT DU SILENCE (MARC 16,1-8)

Le texte court, coupé de Marc, on peut l'observer à travers les représentations de ses acteurs, du temps et de l'espace, ces trois isotopies figuratives qui construisent un monde. C'est bien la révélation d'un monde nouveau qui s'expose ici, dans l'éclat de la fracture même, et avec les résistances des frontières à bousculer encore, le choc dans les corps. Une densité d'expression, en si peu de mots - une souveraineté à tourner court.

1. Un monde naissant

Le temps

L'ancien est passé, dépassé, le temps juif figuré par le sabbat (διαγενομένου τοῦ σαββάτου, v.1). Trois termes marquent le commencement: le premier jour de la semaine (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, v.2) sur une registre calendaire, le soleil levé (ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, v.2) sur une registre cosmique, l'aube naissante (λίαν πρωΐ, v.2) sur un registre naturel où vont s'ordonner puis se suspendre des gestes humains. Le récit s'ouvre ainsi par une tension critique entre l'inaugural que suggère le temps et le programme de l'acte dernier, terminal, où les femmes inscrivent leurs mouvements: elles achetèrent des aromates pour aller l'oindre. Un seul pronom le désigne, lui (αὐτόν, v.1), comme posé en attente entre deux mondes.

Les acteurs

Le passage de l'avant à l'après est signifié aussi par la présence des femmes nommées. Quatre fois Marie, deux du côté de l'ensevelissement (15,47), deux du côté de l'onction (16,1). Elles portent à la fois les traits sémantiques du même et du différent. Μαρία ἡ Μαγδαληνή est la même aux deux bords de l'attente du sabbat, l'autre Marie, comme mère, est référée à un autre fils. Du côté de la tombe à découvrir ouverte, elles ne sont plus deux mais trois, au nom répété de Μαρία (nom du coup de la femme même?) auquel s'adjoint la nouveauté singulière du nom de Σαλώμη. Ainsi apparaissent-elles surtout en trio, comme à la croix déjà (15,40) et comme tel relèvent au point du jour le groupe des trois disciples intimes qui n'ont pas pu veiller dans la nuit de Gethsémani et ont sombré dans la fuite à l'arrestation (chp.14). Eux qui pourtant avaient été témoins privilégiés déjà de la résurrection avec la fille de Jaïros (chp.5) et d'une métamorphose de Jésus lui-même à la transfiguration (chp.9). Sur le fond de l'abandon total, par dessus les insultes de tous, dans le silence même de Dieu au "pourquoi?" crié du crucifié, la présence des femmes, en un regard appuyé mais à distance (θεωροῦσαι, 15,40, ἐθεώρουν, 15,47) sur la croix puis sur la tombe, tisse le lien ténu de la fidélité. Seul le regard du lecteur est plus proche, ou son oreille à laquelle est adressée la réponse humaine, indirecte, après-coup, du centurion romain à la plainte du psaume 22, ou plus large pour comprendre la réponse, indirecte aussi, du Dieu qui, par la déchirure du voile du Temple (15,38), renonce à tout lieu saint et rejoint son fils dans l'exil maudit de la mort en croix.

Il faudra que le seul regard des trois femmes, et les noms qui ont tenu dans la trame narrative, reprennent chair pour que dans ce matin naissant du premier jour, elles deviennent corps naissant de la communauté nouvelle.

Face aux femmes, dans la tombe, un jeune homme en vêtement blanc. Dans le jeu d'échos qui amplifie la résonance de l'évangile, on l'a dit déjà plusieurs fois, son drapé renvoie au vêtement blanc de Jésus transfiguré (9,3), sa jeunesse (νεανίσκος, 14,52 et 16,5) évoque, elle, le jeune homme seul à suivre Jésus au moment de l'arrestation. Ce dernier avait perdu son drap, son linceul, dans sa fuite, il s'était sauvé nu; ici, au linceul acheté par Joseph d'Arimathie (15,46) s'est substituée une étole blanche. Sur trois isotopies en effet le récit représente l'inversion de la valeur de mort, exprimée par le final et le passif, en vie, dite par l'initial et le puissant. En plus de la transformation du vêtement, le cadavre (τὸ πτῶμα, 15,46, littéralement "ce qui est tombé") est devenu un

homme à la vie jeune, qui débute, et la position du gisant (τέθειται, 15,47) s'est redressée en une stature de pouvoir, assis à droite (καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς, 16,5). C'est ce surgissement de la vie au lieu de la fin qui provoque l'effroi extrême (ἐξεθαμβήθησαν, v.5), oblige les femmes à un nouveau regard (ἴδε..., v.6), à un croire sur le fondement d'une parole qui conjoint le passé historique et humain auquel elles restent accrochées (vous cherchez Jésus, Ἰησοῦν ζητεῖτε, v.6) et l'irruption du pur événement (il est ressuscité, ἠγέρθη, v.6) - deux modalités d'existence tenues paradoxalement ensemble par la croix, par le participe parfait passif (ἐσταυρωμένον, v.6) qui rappelle l'avant de la crucifixion subie mais, par la résurrection, la maintient comme sens désormais recevable, comme identité nouvelle de celui qui précède les siens sur le chemin de la vie: le crucifié.

L'espace

Il est envisagé à travers le mouvement des femmes qui dessine des déplacements du corps, de la parole, du regard. Trois moments narratifs se découpent alors, qui correspondent à des lieux différents: la *quête*, représentée par le trajet d'aller au tombeau et accompagnée d'une question: "qui nous roulera la pierre?" (v.2-3) - question énorme tant la pierre est grosse mais qui ne les retient cependant pas d'y aller. La *trouvaille* au tombeau, celle de la pierre déjà roulée (v.4) puis à l'intérieur, celle qui s'avère précisément non trouvaille, l'absence du corps. Une entrée et une sortie des femmes (v.5 et 8) encadrent ce dedans à la fois vide et habité d'un coeur de la parole, celle qui fait battre à nouveau le passé (comme il vous l'a dit, v.7) et le confie au futur (allez, dites à ses disciples et à Pierre...). Le mouvement de sortie qui éjecte les femmes hors de la tombe (ἐξελθοῦσαι, v.8) se produit aussi au niveau de leur affect, de leur comprendre (un même préfixe ἐκ, à la fois intensif et spatial, l'indique): elles furent extrêmement effrayées, bouleversées (ἐξεθαμβήθησαν, v.5, ἔκστασις, v.8).

Enfin, après la quête décidée et le choc de la trouvaille, la promesse - l'orientation - et la fuite - désorientée. Le rendez-vous en Galilée, tenu malgré la mort, assure, par l'absence du corps dans la tombe, un futur au voir (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, v.7). Tout repose sur des *déjà*: comme la pierre se découvre déjà roulée, le soleil est déjà levé, le jeune homme annonce que Jésus est déjà en Galilée, selon la parole qu'il a déjà dite à ses disciples de son vivant. Tout un mouvement de don précède et attend, en contraste avec la démarche du dernier adieu et avec la fuite dans la peur qui est le dernier mot.

2. La pierre roulée

Il est frappant que le récit, comme pour donner la mesure des mouvements fondamentaux qui disent la résurrection, ramasse leur impact sur la figure de la pierre, qui devient du coup comme une métonymie du monde et des êtres bouleversés.

Elle est roulée d'abord vers le haut - ἀνακεκύλισται[95], v.4, *lectio difficilior*, illogique au niveau de la représentation mais dont le sens, débordant l'attendu, est justement susceptible de travailler plus en profondeur. La pierre est donc soulevée, vers le haut, comme le soleil est levé (ἀνατείλαντος, v.2) et comme les femmes doivent lever le regard (ἀναβλέψασαι, v.4) pour contempler la réponse offerte sans explication, miraculeuse, à leur souci, la très grande pierre déjà roulée. Le premier mouvement, posé par trois occurrences du ἀνά, pour les yeux et pour le ciel comme pour la pierre, porte donc vers le haut. La résurrection fait *lever*.

Le deuxième mouvement est de sortie, la pierre est aussi roulée hors de la porte du tombeau (ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, v.3). La résurrection fait *sortir*. Le mouvement est repris deux fois pour les femmes, au niveau somatique puis thymique; la parole de vie les expulse hors du tombeau qui ne peut dès lors devenir lieu de pèlerinage pour la piété chrétienne, mais aussi les touche en leur être profond, ému, et les déloge hors de la mort qui est en elle, hors de leurs repères, de leurs replis.

Le troisième mouvement est d'éloignement. La résurrection fait *tourner le dos*. Comme la pierre doit être roulée loin (τίς ἀποκυλίσει, v.3), les femmes fuient loin du tombeau (ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, v.8). Sans orientation certes, ni vers la Galilée ni vers les disciples mais du moins le dos tourné à la mort. La tombe est loin derrière le rendez-vous qui attend en avant, où le ressuscité précède les siens. S'il n'y a pas de troisième occurrence de ἀπό, il y a l'autre pôle du mouvement tendu loin en avant (προάγει ὑμᾶς, v.7).

Mais à la fin du récit, les trois mouvements restent suspendus à la parole qui ne sort pas. Les femmes qui se parlaient entre elles en chemin, d'une parole interne, qui s'entendent dire à la tombe qu'elles doivent aller redire dehors - sont requises donc comme messagères pour un relais au parcours de la parole - ne disent rien à personne car elles ont peur. L'angoisse referme leur

95 La leçon ἀνακεκύλισται est donnée par (ℵ) B L 2427; retenue par la 25e édition du Nestlé-Aland, elle est rejetée par la 27e dans l'apparat critique, sur la base des témoins A C W Ψ f1.13 33 𝔐.

bouche comme une pierre scellée sur cette parole qui ne lève pas, qui ne fuit pas leurs lèvres.

Venues comme des femmes aimantes, ou mères, pour l'onction de leur mort, c'est elles qui sont expulsées de ce creux du rocher, du ventre de la mort, livrées à une nouveauté de vie qui ne trouve pas aussitôt de mots pour se parer: démunies, à nu.

Avec la parole et le regard, le texte a tissé ici, en les multipliant, les figures des affects (ἐκθαμβέομαι, v.5 et 6, ce verbe qui, avec le préfixe intensif, est une création de Marc et qu'il a utilisé déjà deux fois, 9,15 et 14,33), τρόμος, ἔκστασις, φοβέομαι, v.8); il récapitule et porte à leur comble les passions distribuées dans la trame narrative. Elles signalent encore une fois en finale, même quand la vie a roulé la mort, la suspension du comprendre, la secousse fondatrice dans l'être du sujet, le sens ramené à ses conditions premières de possibilité. Là commence la bonne nouvelle.

3. Perspective des renvois

L'énonciataire est alors construit par ce paradoxe; il est à la fois observateur de l'impossibilité à dire et récepteur du message déjà communiqué puisqu'il vient d'en parcourir le récit! Le message est clair: "il est ressuscité" mais il se livre au risque du silence des émetteurs et de l'incroyance des récepteurs. Dieu en effet pour sa bonne nouvelle pascale fait encore une fois le choix de l'incarnation. Mais en même temps, l'évangile comme parole écrite et lue précède le récit du silence qu'il raconte.

Du coup la fin courte est essentiellement lieu de renvoi.

En effet, les trois temps pour *voir* font de la tombe un passage. Les femmes virent (εἶδον, v.5) un jeune homme qui leur dit: il n'est pas ici, voyez le lieu où on l'avait déposé (ἴδε..., v.6), c'est en Galilée que vous le verrez (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, v.7). Or la coupure du récit sur le mutisme des femmes retire à tout personnage de l'énoncé l'accès à cette rencontre promise, seul l'énonciataire, informé, est en demeure d'y répondre. C'est pour lui encore que cette orientation au futur comprend aussi le renvoi au passé: à la Galilée où Jésus paraît et appelle à sa suite (1,14ss). Posé comme en avenir qui déborde le temps du récit le rendez-vous renvoie donc à la lecture toujours à recommencer de l'évangile.

La *parole*, elle, reste bloquée dans la peur. Le silence dernier

peut, le texte canonique en est le meilleur témoin, appeler une reprise du récit pour renverser doute et angoisse. Mais dans le style de Marc, il renvoie bien plutôt là où la parole l'a précédé: au seul lieu du récit où un être humain reconnaît, dans les mots mêmes de Dieu, en ce crucifié son fils, accueillant la révélation de la croix (15,39). Les trois femmes ont été devancées par le centurion romain; il a déchiffré cette vérité qui ne peut se dire en face mais se confesse devant Dieu et s'adresse à un tiers, celui que la tension vive et fondatrice de sens entre les épisodes implique: l'énonciataire.

Et puis, troisième et dernier renvoi, la *fuite* des femmes hors et loin du tombeau, sans orientation de corps ni de parole vers aucun être ni lieu du récit, ne les fait-elle pas sortir du cadre pour qu'elles précipitent dans les bras du lecteur leur émotion qui n'a pas de mot?

Mais il me semble que l'énonciataire de Marc n'est pas tant construit dans le prolongement du texte comme lieu énonciatif d'une réponse à donner que toujours à nouveau repris en arrière, tenu serré de près par la narration pour être traversé de ses questions mêmes.

Si les disciples ont eu à traverser la mer, si Jésus a traversé la mort, le texte ne ferait-il pas faire aussi à son lecteur ce qu'il lui raconte? Un récit qui se coupe sur la fuite, le silence et la peur n'impose-t-il pas une épreuve à la lecture que l'on peut concevoir justement, au niveau de l'énonciation, dans l'art de raconter, comme la traversée qui laisse le lecteur en désarroi et le sonde sur sa foi? La lecture semble impliquer ce passage difficile, comme une mise à l'épreuve du sens même de la bonne nouvelle. Mais la traversée de l'angoisse que peut soulever une bonne nouvelle livrée et abandonnée à la peur de ses messagers n'est pas sans point d'appui; c'est au travail de la lecture de trouver cette saillie où s'assurer, qui ne vient pas en apparition pascale, en bénédiction dernière pour combler, mais s'est subrepticement déjà dite au cours de la narration pour permettre en finale de supporter le vide. Le récit s'est raconté en effet précédé de ce qui le dépasse, un récit tronqué mais dépassé d'avance en ses fragments.

L'énonciataire n'est alors pas tant impliqué pour compléter le parcours - être plus heureux que Thomas, comme en Jean 20 -, il n'est pas non plus impliqué à un niveau supérieur pour contempler, méditer peut-être, le déclic opéré pour ses personnages - dans l'articulation de l'après-coup et du déjà là, comme à Emmaüs. Il est bien plutôt travaillé lui-même par la tension qui ne s'est résolue pour aucun des acteurs, car l'après-coup de la reconnaissance a été

raconté pour le centurion à Golgotha mais sans aucun déjà là; c'est pour lui, lecteur, que la proclamation capable de traverser crainte et fuite, racontée à Gérasa, que la contemplation de l'altérité divine en Jésus, qui a été racontée à la transfiguration, s'offrent comme un déjà là. Les tensions ne se résolvent pas dans le récit, elles font la lecture.

4. Trois sources à l'écriture

L'écriture du récit de Marc semble bien alors constituée par trois courants en tension venus de trois sources - une eau en un triple cours - qui se donnent à la représentation par trois dimensions de ce monde de parole raconté: la verticalité de la voix divine par la déchirure des cieux, l'horizontalité de l'événement comme un chemin d'Ecritures, l'abîme du silence des trois jours ouvert par la croix[96].

L'évangile commence en effet par un prologue au ciel. C'est la voix de Dieu qui se fait entendre la première en un "je" qui envoie (1,2). Elle déchire les cieux pour reconnaître en l'homme Jésus qui remonte des eaux du baptême son fils et sa joie (1,11). Il y a donc une qualité céleste de la parole en sa proclamation qui fait irruption. Le christianisme naissant vit sa relation avec la volonté divine sur le mode de la visite de Dieu, de sa visite dernière, eschatologique. C'est la voix du Royaume de Dieu qui parle en Jésus au temps accompli, qui convoque, qui envoie, c'est son autorité qui guérit - et non la Synagogue pour une interprétation de plus des Ecritures, le Temple pour une gestion de plus du pardon. La voix du Père dit son plein accord à ce fils qui incarne la proximité de Dieu, qui par sa venue dans l'histoire des hommes met le Royaume à la porte, à la portée de tout homme, appelé du coup à veiller (1,14-15; 13,35).

Mais le récit qui s'inaugure comme un commencement de la bonne nouvelle est lui-même préparé. La voix divine qui s'adresse du ciel vient habiter les Ecritures pour parler. Elle s'inscrit dans la trace d'un chemin d'Ecritures pour annoncer qu'elle envoie un messager préparer le chemin et celui-ci actualise la voix prophétique au désert en criant de préparer le chemin du Seigneur! (1,2-3). L'écriture de l'évangile se construit en reconnaissant autorité à une Ecriture qui la précède. L'écriture est lecture, elle ne

96 Je dois ces suggestions à des notes d'un cours sur le Canon de F. Smyth-Florentin, IPT-Paris, 1992-1993.

peut inscrire son commencement que sur le fond de textes qui la devancent, souvent effacés dans sa texture, dont il ne reste que quelques brins, quelques citations, quelques traces allusives. Elle s'énonce de l'ordre de l'intertextualité.

Ainsi se disent une verticalité et une antécédence au tracé d'écriture qui est pourtant commencement. Ce n'est pas sans cette double origine dans ce qui la dépasse qu'elle peut s'énoncer comme un commencement. Cela fait penser aux tables de la Loi et à leur double représentation: elle sont deux en effet et leur gravure est seconde, puisque les pierres originelles ont été pulvérisées dans la colère du veau d'or: toujours un rapport différé, pluriel, à l'origine, qui passe par une cassure.

Mais l'évangile naît encore d'une absence, d'un silence. Il s'ancre aussi dans l'abîme où est venue tomber la grande invitation au Royaume, où s'est tue la parole qui appelait à la noce, dressait la table au désert, s'offrait comme l'unique pain pour traverser la mer. L'aventure de libération venue buter contre la peur de l'irrépressible liberté de Dieu s'est renversée en une arrestation puis une condamnation. L'annonceur d'un Royaume de fête, de joie et de vie a sombré dans la mort maudite. L'échec est immense. Celui qui disait par ses miracles "je suis la vie" est mort. Mais à sa mort, au bout de trois jours, tout se renverse[97] encore une fois, par une parole dans sa tombe même: "le crucifié, il est ressuscité!". Il avait donc raison de dire en miracles: "je donne la vie". L'évangile naît ici, de cette confession de foi. Du coup, l'écriture qui se réfère à la visite verticale de la Parole de Dieu, est aussi la voix humaine qui supplée au silence de Dieu, qui dit: "Vraiment, cet homme était..." Car non seulement les cieux se sont déchirés mais aussi le voile du Temple, de haut en bas, et par cette effraction irréparable, Dieu a laissé reconnaître son fils à l'homme venu de loin. Celui qui a vécu le plus miraculeux "je suis la vie" et qui en est mort, sans Elie pour le tirer de là, sans légion d'anges pour le sauver et prendre Dieu au piège d'une lecture littéraliste de sa propre Parole, était en vérité la vie. Il est la vie, il précède les siens en Galilée. L'évangile est ainsi une interprétation en "abîme" de l'Ecriture au creux de l'absence de celui qui a dit et vécu le sens de cette Ecriture.

---

97 P. BUEHLER a souvent parlé de ces "renversements imprévus", cf. en particulier "Le renversement imprévu dans la narration à partir du récit comique et tragi-comique", in: P. BUEHLER et J.-F. HABERMACHER éd., *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques 12) Genève, Labor & Fides, 1988, p. 267-284.

CONCLUSION

I - UN PERE QUI REVIENT DE LOIN (Marc 12,1-12)

Pour une clôture ouverte, sans synthèse finale, j'aimerais retraverser encore une fois découvertes et questionnements par un récit, une parabole. Petite scène débrayée dans la scène du grand récit, histoire d'une vigne, elle reprend, déplace et dépasse les altercations qui se vivent dans l'espace du Temple où Jésus est d'abord interpellé par les autorités religieuses sur l'origine de son autorité (11,27-28). Comme ses interlocuteurs se bloquent en un front uni dans le mutisme quand il leur demande de faire un bout de chemin et de s'engager eux-mêmes sur la question de l'origine du baptême de Jean, Jésus, en maître de la parole, leur répond en parabole par l'histoire de quelqu'un qui crée, qui confie, qui part au loin d'où il envoie et espère.

Si les guérisons, d'abord, ont revendiqué l'homme sous le jour du possible en Dieu, du crédible par Jésus, si la passion et la résurrection ont incarné le chemin du fils de Dieu, la parabole de la vigne raconte le Dieu Père, par l'histoire du monde qu'il crée et remet entre les mains des hommes.

Je ramasse ici simplement quelques observations[98].

---

98 J'avais précédemment travaillé ce texte, par lequel s'est ouverte ma lecture de Marc, mais qui vient aussi bien la conclure, C. COMBET-GALLAND, "La vigne et l'écriture. Histoire de reconnaissances", *ETR*, 1987/4, p. 489-502. Mon étude se situait après la thèse de I. ALMEIDA, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux* (BCILL 13), Louvain/Paris, Peeters/Cerf, 1978. Cf. aussi la réflexion que cette thèse a suggérée à P. RICOEUR, "La Bible et l'imagination", *RHPR*, 1982/4, p. 339-360.

A) La clôture et les dépassements: le sujet énonciataire

La parabole a ceci de remarquable que le plan de son énoncé, son histoire racontée, semble isomorphe au plan de son énonciation, à la forme par laquelle elle raconte. La vigne, champ du monde qu'elle met en scène, est dotée d'une clôture, comme l'écriture poétique borde le récit de deux citations qui en font un chant nouveau des Ecritures. La parabole commence donc comme l'évangile lui-même a commencé: fondée dans une Ecriture qui la précède et dont la vie qu'elle se met à raconter est interprétation nouvelle; une même aspectualité de commencement nuance d'ailleurs ces deux entrées dans le récit: ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν (12,1) comme l'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου initial (1,1). La parabole s'indique d'emblée comme une lecture de la célébration prophétique qu'Esaïe a composée pour Israël, la vigne de Dieu (chp.5); Jésus saute dans l'espace de référence de ses interlocuteurs. L'histoire chahutée de la relation de Dieu à sa vigne bien-aimée s'actualise à nouveau dans les événements en train de se tendre à Jérusalem, dans l'histoire même du conteur de paraboles en train de s'accélérer et que le condensé métaphorique qu'en propose la parabole va même contribuer à précipiter. Elle s'achève aussi par une citation qui, un grand saut en avant, loue le renversement de la fin en commencement, avec la pierre rejetée devenue tête d'angle du psaume 118. Va-t-elle plus loin que l'évangile en sa fin coupée? Ne parle-t-elle pas aussi de lui-même dans son travail d'écriture qui s'offre à lire comme le jamais lu d'une vieille histoire, capable de faire briller des yeux étonnés, émerveillés?

Pour ceux qui ne voudront recevoir la parabole que comme clôturée, fermée en un langage qui les vise et les dénonce au lieu d'entrer dans l'univers de son sens, d'y explorer des passages imprévus, il n'y aura d'autre issue que de prendre le narrateur au piège même de sa parole (2,13), de capturer et non d'admirer.

A l'intérieur de cette haie construite par les citations, renforcée au bord externe du récit par la crainte de la foule qui retient les adversaires d'une plus violente agression (11,32 et 12,12), marquée aussi au bord interne par le départ et le retour du maître (12,1 et 12,9), c'est une inversion qui s'opère: le renversement d'un programme de vie en un programme de mort.

Quand la clôture devient mur, la vigne la mieux plantée ne produit plus que la mort.

Alors si l'énonciation épouse la forme de l'espace énoncé, ce n'est pas pour dessiner seulement une clôture, c'est pour suggérer aussi un dépassement. Déjà le poème d'Esaïe 5, faisant d'un échec

de l'histoire un chant d'amour, transcendait la déception en espérance, la stérilité et le jugement en fécondité d'énonciations amoureuses multipliées. Ici aussi, la parabole clôturée s'ouvre du dedans: le récit en effet ne se boucle pas sur la mort du fils bien-aimé, il rebondit mais avec des déplacements. Le narrateur revient dans son récit:

- par une question (que fera le maître de la vigne? v.9), à laquelle il répond par le retour du maître au futur, qui ramène l'histoire à un possible nouveau commencement (la vigne sera confiée à d'autres);

- par une interrogation critique (n'avez-vous même pas lu cette Ecriture? v.10), à laquelle il répond lui-même sur un nouveau registre sémantique, celui de la pierre, pour donner un *post-scriptum* à l'histoire et la retourner;

- par une invitation (v. 10-11), contenue dans la citation elle-même, qui élargit à un "nous" sans définition la place d'une reconnaissance étonnée, admirative.

C'est pour le lecteur de l'évangile que le relèvement du fils rejeté peut déjà être reconnu et célébré dans la louange, que le psaume réinterprété par l'histoire pascale peut appeler un regard neuf sur le monde.

Entre la parabole au passé et l'annonce au futur du retour du maître, le récit a tendu un intervalle comme le moment de l'énonciation énoncée de Jésus, où le conteur de paraboles pourrait encore faire changer ses auditeurs, suspendre l'histoire du Temple avant qu'elle ne colle à l'histoire de la vigne et ne la rattrape dans la reproduction. Mais quand l'histoire de la vigne est reprise et dépassée par l'histoire de la pierre, l'énonciation a précipité l'histoire du Temple, elle parle d'un lieu d'où du Temple admirable, il ne reste pas pierre sur pierre et d'où c'est la mort même du fils bien-aimé qui est célébrée comme la pierre angulaire de l'oeuvre du Seigneur. L'évangile lui-même, comme acte de discours, est ce regard d'étonnement. L'énonciataire est convoqué là.

Mais la stratégie énonciative ne le laisse pas seulement dans cette position hors histoire, relativement confortable, pour autant que l'étonnement puisse être un confort. Elle crée une tension, plus polémique. L'objet de l'admiration étonnée, la pierre devenue tête d'angle (λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, v.10), par l'isotopie sémantique de la construction, ramène aussi au début de l'histoire, à l'oeuvre d'un homme qui bâtit une tour (ᾠκοδόμησεν πύργον, v.1), elle ramène également au drame de l'histoire au serviteur envoyé par ce

propriétaire au moment de la vendange et frappé à la tête (κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν, v.4). Ainsi, par le réseau thématique, l'énonciataire est-il convoqué non seulement au-delà du récit, au temps de sa lecture, mais aussi au commencement de l'histoire, dont il devient un acteur virtuel. L'oeuvre du Seigneur à la fois réclame son étonnement, lui intime une distance respectueuse, mais aussi l'engage sans réserve, lui est confiée. Et si l'espace de l'écriture, isomorphe à celui de la vigne, le requiert pour le même étonnement et la même responsabilité, le passage étant modulé par la question de Jésus qui devient aussi la question du texte sur lui-même, "n'avez-vous pas lu cette Ecriture?", c'est devant le monde du sens qu'il est placé, un sens dont la fécondité ne peut être appropriée par la clôture des interprétations sans que le sujet lecteur lui-même ne meure de cette lettre devenue morte.

B) La conception de Dieu

Mais, à l'intérieur du récit, l'unique acteur présent d'un bout à l'autre de l'histoire, c'est celui qui naît progressivement à une identité reconnue: un homme, devenu en finale le Seigneur (ἄνθρωπος, v.1, παρὰ κυρίου, v.11). La parabole est d'abord l'histoire de sa reconnaissance. Elle raconte Dieu.

A la vigne bien plantée, équipée, clôturée, est posé un point extérieur, le lieu où se retire celui qui a créé ce monde. Autant l'espace construit est défini, autant l'étranger où l'homme part échappe à la représentation. Il n'est donné à penser que comme point d'orientation vers la vigne, comme source d'envois et berge d'espérance. "Voici j'envoie mon messager...", disait déjà Dieu dans l'Ecriture première qui traçait le chemin du récit à naître (1,2). Mais pas plus qu'il n'y a d'histoire sans cette extériorité fondatrice, pas plus celle-ci ne reçoit d'identité hors de l'histoire qui arrive à la création, hors de l'histoire de relations du créateur avec sa création. On peut en suivre les étapes enregistrées dans les nominations.

a) Le créateur

L'homme est défini d'abord par son faire, une création achevée, la plantation d'une vigne qui possède tout ce qu'il faut pour donner du fruit: une clôture pour la protéger des agressions de dehors, une cuve pour la vendange, une tour pour l'un et l'autre si on y guette et on y loge au temps de la récolte. Il apparaît aussi comme le constructeur d'un espace parfaitement organisé, dans

l'horizontalité, avec un dedans différencié d'un dehors par la clôture, dans la verticalité, avec un bas, la cuve à pressoir creusée, et un haut, la tour érigée.

b) Le propriétaire

L'homme confie sa vigne et part pour un ailleurs où il attendra, d'où il enverra et espérera. Le contrat établi avec les vignerons, on le comprend par l'envoi des serviteurs, suppose le partage des fruits et donc le passage de la clôture. Le "moment venu" est l'heure de vérité. L'épreuve est déceptive, les vignerons s'y révèlent dans leur volonté d'appropriation qui substitue peu à peu la mort à la vie, fait couler le sang à la place du vin. La part attendue de l'homme n'est pas reçue par son serviteur, c'est lui-ci se "fait recevoir" (le même verbe λαμβάνω) par des coups dont il repart plein, les mains vides. Ce renversement est intensifié par le triple envoi de serviteurs, par la gradation des figures de mort: coups, puis coups à la tête redoublés d'insultes, puis mort réelle. Tout le processus est encore répété au pluriel et dans la confusion: blessures aux uns, mort aux autres.

Or, à partir du deuxième serviteur, le texte gomme subtilement tout mouvement de renvoi comme s'il voulait dire que la clôture est devenue mur et qu'ainsi coupée de son origine, de toute extériorité à elle-même, la vigne qui devait donner la vie ne produit plus que la mort.

c) Le père

Le regard que le texte porte alors sur l'homme se centre sur l'unique à lui rester, son fils bien-aimé. Il en est requalifié comme père. Du coup deux logiques vont se heurter, qui n'ont plus rien à voir l'une avec l'autre. Celle de l'amour, du côté du père, qui est aussi celle de l'espérance et de la foi jusqu'au bout: "ils respecteront mon fils" (ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου, v.6); c'est cette relation-là qui est en jeu et qui décide du risque, plus du tout l'objet à récupérer. Et d'autre part, la logique des vignerons, l'agressivité que commande la peur de perdre et qui nie tellement bien l'altérité de l'origine que tuant le fils, ils croient tuer le père; non seulement tout le fruit mais le moyen même de production sera à eux. L'héritage, précisément ce qui est de l'ordre du reçu, sauf à tuer le père, devient objet accaparé, qui donne l'illusion de l'autonomie radicale.

Mais avec la mort du fils et son rejet hors de la vigne, l'histoire commence à basculer. Le rejet est certes le dernier acte du programme de mort. Mais sur le plan où les mouvements d'envoi

et de retour étaient signifiants, il peut être lu aussi comme une brèche qui s'ouvre dans le mur. La mort du fils recommence à tracer un passage entre le dedans et le dehors.

La parabole ne se clôt pas sur cette mort du fils. Elle sort de son espace propre et rebondit en question du conteur (que fera le maître de la vigne?), en provocation (vous ne savez pas lire?), en louange qui convie (quelle merveille à nos yeux!).

d) Le maître de la vigne

Dans l'écriture du récit, paradoxalement, l'homme devient maître, Seigneur de la vigne, quand il n'a rien épargné, quand il a tout perdu. Son identité reçoit ici sa reconnaissance, et cela passe par la mort de son fils bien-aimé. En un mot, dans la question du narrateur, le titre de κύριος τοῦ ἀμπελῶνος (v.8) brise les apparences: c'est lui, même dépouillé, malgré la distance, l'absence, la mort, qui est le maître de la vigne et de l'histoire. Il reviendra. Et le texte, pour sa puissance d'interpellation, dit ce retour avec violence (à la mort, les fauteurs de mort!) mais aussi avec espoir (la vigne sera confiée à d'autres). La venue du maître est fin de la mort et nouveau commencement de vie.

e) Le Seigneur

Encore une fois la parabole aurait pu s'arrêter. Non seulement avec la mort du fils mais au seuil du recommencement de l'histoire. Mais le texte va plus loin, sur un autre plan encore, il retravaille la fin en commencement et il dit Dieu comme le désir et la puissance de ce recommencement. Grâce à une image des psaumes, celle de la pierre, il peut reprendre le rejet - la mort du fils - pour dire ce qui peut en surgir: une construction nouvelle. La pierre rejetée est devenue pierre fondamentale. Dans la citation, c'est un sujet humain qui raconte et qui parle en "nous", qui ouvre aux auditeurs de la parabole et plus largement à ses lecteurs une place à occuper, celle où s'exprime une surprise émerveillée. L'étonnement est ici le commencement d'une nouvelle vision du monde, non plus comme objet à s'approprier mais comme oeuvre du Seigneur à reconnaître et à admirer. L'évangile lui-même, comme écriture, entre dans cette louange, qui ose reprendre la destinée de Jésus parmi les hommes, une histoire de rejet jusqu'à la croix, et la raconter en croyant et faisant croire que ce rejet n'est pas le dernier mot de Dieu, que Dieu en a fait le commencement de sa construction nouvelle et que cette oeuvre peut être notre histoire.

L'étonnement du sujet est une jeunesse offerte à l'homme par le Père prodigue, un Père qui est revenu de loin.

II - LA MERVEILLE DES YEUX EMERVEILLES

Pour reprendre une dernière fois la question du récit et de la mort, d'un regard qui vienne de loin, j'aimerais remonter à l'évangile à partir d'une oeuvre contemporaine, le livre de J. Semprun, *L'écriture ou la vie*[99]. Dans un écart temporel mais que traverse une surprenante proximité. Je ne veux certes pas m'accrocher aux mots et réduire leurs différences mais quand les mots sonnent juste, ils brûlent les signaux culturels et nous font la grâce d'un accès impensé au vrai. Je ne veux combler aucun fossé entre Buchenwald et le Golgotha, oblitérer la singularité d'aucune traversée de l'horreur, et pourtant lire l'oeuvre de mémoire de l'une me ramène par un chemin insolite à l'autre.

Le livre de J. Semprun pose avec une acuité inouïe le problème de la transmission. Dès la libération du camp de concentration, encore à Buchenwald où il a été déporté comme communiste espagnol, il échange avec ses quelques camarades survivants sur la question: comment transmettre? comment transmettre pour être entendu? comment transmettre et être entendu quand cela échappe par l'horreur, mais aussi le courage, à toute imagination?

D'emblée J. Semprun a répondu: par la fiction. Seule une fiction, par l'artifice de l'art, seul un objet de création, en un désordre parfaitement maîtrisé par la construction poétique où la mémoire est reine, peut permettre de fissurer le miroir des témoignages oculaires, de détourner la platitude des informations, de creuser les analyses documentées des historiens. Et, dans une distance ajustée, par une mise en perspective qui puisse emporter la conviction, approcher la vérité essentielle, la racine du mal radical: que cette inhumanité soit l'un des projets possibles de la liberté humaine.

Mais J. Semprun d'abord, pendant dix-huit ans, a dû renoncer à l'écriture qui était pourtant sa vocation. Car elle le ramenait au camp, à l'abominable, à la mort des autres traversée comme une expérience fraternelle qui était devenue son unique patrie. Elle avait été une expérience de sa vie et elle laissait l'angoisse nue de vivre, antérieure à toute culpabilité, comme celle d'avoir survécu, par exemple. Le bonheur de l'écriture aiguisait le malheur de la mémoire, le rendait insupportable. Il a alors choisi "le silence

---

99 J. SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994.

bruissant de la vie", grâce à une femme, "inoubliable maîtresse de l'oubli", contre le langage meurtrier de l'écriture[100]. Puis l'engagement politique s'est avéré le seul substitut possible.

Le livre évoquant Buchenwald, venu quarante ans après, raconte inextricablement liées, l'horreur et la fraternité. Le regard peut condenser le paradoxe de ce lien bouleversant: le survivant devine son regard fou, effaré d'effroi, dans l'oeil épouvanté de ceux qui pénètrent les premiers dans le camp à la libération, mais découvre aussi, au retour, que son regard dévasté, revenu d'au-delà de la mort, peut éveiller le désir, la tendresse, la proximité spirituelle, la compassion. Dans le livre, le travail de la mémoire, permis par la distance, a cassé la linéarité du temps et mêlé avec art les scènes du camp à celles de l'avant comme de l'après. Ainsi est-ce appuyé à l'évocation du pavillon de jardin de Goethe à Weimar, au malaise d'un trop-plein de joie, qu'il peut soudain, par un sursaut de la mémoire, raconter l'horreur de la course des déportés à l'arrivée, après le rasage et la piscine de désinfection, nus comme des vers dans le souterrain[101]. Son témoignage poétique a voulu cette proximité non seulement pour souligner la complicité passive des vivants mais pour signifier que l'inhumanité fait partie de l'humain. En un saut, j'ai compris la scène de Béthanie, dans l'évangile, où sous l'aile de ce trop grand amour, dans la générosité du parfum répandu, peut-être aussi dans le malaise d'une trop vive joie, Jésus trouve le courage de dire sa mort imminente, la force de recevoir cette onction pour son cadavre.

La traversée du silence, un récit fragmenté qui remonte au passé pour le vivre et le donner à vivre aussi à travers les lendemains qu'il a permis, l'horreur et la fraternité, enfin même la dédicace à une petite fille "pour la merveille de son regard émerveillé": tout cela, comme en un choc, m'a ramenée aux évangiles, à Marc en particulier. Avec une question brute d'abord: qu'est-ce que ce récit qui non seulement raconte l'horreur de la croix mais ose dire l'échec de la fraternité? D'où vient cet évangile pour qu'il aille jusqu'à représenter la fraternité en faute, l'abandon des disciples dans la fuite et la dispersion, l'abandon de Dieu dans le silence du Père? "Seul un cri venant du fond des entrailles, seul un silence de mort aurait pu exprimer la souffrance"[102], écrit J. Semprun; c'est la dissonance insupportable de son projet d'écriture avec le retour au camp dans les cauchemars qui lui arrache cette expression. Elle fait écho. La croix se dresse dans le cri du mourant

100 *Ibid.*, p. 230 et 235.

101 *Ibid.*, p. 88ss.

102 *Ibid.*, p. 169.

venu du fond des entrailles et du fond des âges de la prière des persécutés, mais aussi sous le silence de mort du Père. Quels sujets croyants, quelle communauté confessante, peuvent être mis au monde par un récit qui traverse d'abord cette angoisse-là, cette culpabilité-là? Est-ce pour cela qu'il parle si peu de pardon, ou qu'il en parle en dynamique de guérisons? Des croyants rescapés non d'un exil subi mais d'une fuite aveugle, qui oblige à reconnaître d'abord: tout a commencé là, et je n'y étais pas...

Fallait-il exorciser la peur, passer d'abord par cet échec de la fraternité, fallait-il encore assumer le silence des femmes au matin de Pâques, risquer cette narration-là, pour qu'ensuite les autres évangiles, plus apaisés, puissent esquisser une présence au pied de la croix - le disciple bien-aimé et la mère de Jésus, chez Jean, que le crucifié confie l'un à l'autre (19,21-27) -, ou mettre, comme chez Luc, dans la bouche du mourant une parole souveraine de pardon -"Père, pardonne-leur car ils ne savent ce qu'ils font" (23,34) - et une promesse royale de partage au brigand qui meurt tourné vers lui -"aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis" (23,43)?

Ainsi, l'instant d'un contre-point, en transgression de la continuité que privilégient les démarches historico-critiques pour comprendre le devenir des évangiles dans la durée, dans un processus de transmission qui mène de l'événement Jésus aux récits achevés des évangiles, en passant par des traditions orales, leur transposition en textes écrits, leur traduction, leur collection, on pourrait penser aussi la rupture, le silence, l'effroi, le gouffre, la discontinuité. Et ouvrir alors des yeux émerveillés que ce silence, un jour, des hommes aient pu l'accueillir comme pierre angulaire d'un récit de nouvelle heureuse. Amplifiant aux dimensions d'un évangile qui commence la petite voix d'un païen qui a percé au dernier souffle: ἀληθῶς, vraiment...

Nul ne peut écrire s'il n'a le coeur pur, reprend J. Semprun d'une *Lettre* d'une amie[103]: "l'écriture, si elle prétend être davantage qu'un jeu, ou un enjeu, n'est qu'un long, interminable travail d'ascèse, une façon de se déprendre de soi en prenant sur soi: en devenant soi-même parce qu'on aura reconnu, mis au monde l'autre qu'on est toujours."

---

103 *Ibid.*, p. 304.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations selon la *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, SCHWERTNER S. éd., Berlin/New York, de Gruyter, 1994 (1976[1]).

1. Sources et instruments

ALAND K. éd., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1964[3].

BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1963[16].

BAUER W., *Griechisch-deutisches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New-York, de Gruyter, 1988[6] (1958[1]).

BLASS F., DEBRUNNER A., REHKOPF F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984[16].

Dictionnaire de la Bible, Supplément, fasc. 67, 1993: art. "Sémiotique", DELORME J., col. 281-333.

Encyclopaedia Universalis, Paris, 1968:
- Art. "JACOBSON (Roman), 1896-1982", RUWET N., p. 872-873
- Art. "LEVI-STRAUSS (Claude), SMITH P., p. 662-663.
- Art. "SEMIOLOGIE", KRISTEVA J., p. 860-863 .
- Art. "TEXTE (THEORIE DU)", BARTHES R., p. 1013-1017.

Encyclopédie Philosophique Universelle,
- Art. "LEVI-STRAUSS Claude né en 1908", RIVIERE R., p. 3479-3483.
- Art. "La SEMIOTIQUE: tendances actuelles et perspectives", PARRET H., p. 1361-1368.

GREIMAS A. J. et COURTES J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Langue, linguistique, commmunication), Paris, Hachette Université, Tome I, 1979, Tome II, 1986.

HATCH, E. et REDPATH A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Graz, Akademische Druck, 1954 (Oxford, Clarendon Press, 1897[1]).

LISOWSKY G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutche Bibelgesellschaft, 1981[2] (1958[1]).

MOULTON W. F., GEDEN A. S., MOULTON H. K., *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh, Clark, 1978[5] (1897[1]).

NEIRYNCK F. *et alii*, *The Gospel of Mark: 1950-1990. A Cumulative Bibliography* (BEThL 102), Leuven, University Presse, 1992.

NESTLE E., ALAND. K. éd., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993[27].

RAHLFS, A., éd., *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935[1]).

2. Commentaires et monographies

ALMEIDA I., *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux* (BCILL 13), Louvain/Paris, Peeters/Cerf, 1978.

ANDERSON J. C .and MOORE S. D. eds, *Mark and Methods: New Approaches in Biblical Studies,* Minneapolis, Fortress Press, 1992.

ARRIVE M. et COQUET J.-C., *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'oeuvre d'A. J. Greimas* (Actes Sémiotiques), Paris/Amsterdam/Philadelphia, Hadès-Benjamins, 1987.

AUERBACH E., *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (*MIMESIS. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946), (TEL), Paris, Gallimard, 1987.

BALMARY M., *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.

BARTHES R., *roland BARTHES par roland barthes* (Ecrivains de toujours), Paris, Seuil, 1975.

BARTHES R., F. BOVON F. *et alii, Analyse structurale et exégèse biblique* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé,1971.

BENVENISTE E.,*Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris,Gallimard, 1966, tome II, Paris, Gallimard, 1974.

BOVON F., *L'évangile selon Saint Luc* (CNT IIIa), Genève, Labor & Fides, 1991.

BUEHLER P. et HABERMACHER J.-F. éd., *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques 12), Genève, Labor & Fides, 1988.

BULTMANN R., *L'histoire de la tradition synoptique* (*Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921), Paris, Seuil, 1973.

CHENE A. *et alii, De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques* (Recherches. Nouvelles séries 14), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987.

COQUET J.-C., *Sémiotique. L'Ecole de Paris* (Langue, linguistique, communication), Paris, Hachette Université, 1982.

COURTES J., *Introduction à la sémiotique narrative et discursive* (Langue, linguistique, communication), Paris, Hachette Université, 1976.

DELCROIX M., et HALLYN F., *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Louvain-le-Neuve, Duculot, 1987.

DELORME J., *Au risque de la parole . Lire les évangiles*(Parole de Dieu), Paris, 1991.

DELORME J., éd., *Parole - Figure - Parabole*, Lyon, PUL, 1987.

DETIENNE M., *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1972.

DETIENNE M. et VERNANT J.-P. éd., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1979.

DOSSE F., *Histoire du structuralisme, I. Le champ du signe, 1945-1966. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours* (Textes à l'appui), Paris, La Découverte, 1991/1992.

DOUGLAS M., *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou (Purity and Danger,* 1967) (Textes à l'appui), Paris, La Découverte,1992 (Maspéro, 1971).

ECO U., *Lector in fabula. Ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs (Lector in fabula, 1979)* (Figures), Paris, Grasset, 1985.

ECO U., *Les limites de l'interprétation (I limiti dell'interpretazione, 1990)*, Paris, Grasset, 1992.

GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique,* Paris, Seuil,1977.

- *Analyse sémiotique des textes. Introduction,Théorie, pratique,* Lyon, PUL, 1979.

FONTANILLE J., *Le savoir partagé. Sémiotique et théorie de la connaissance chez Marcel Proust,* (Actes Sémiotiques), Paris/Amsterdam/Philadelphie, Hadès-Benjamins, 1987.

- *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l'observateur* (Supérieur), Paris, Hachette, 1989.

FONTANILLE J. éd., *Le Devenir* (Nouveaux Actes Sémiotiques), Limoges, Presses Universitaires, 1993.

FOWLER R. M., *Let the Reader Understand. Reader-Respons Criticism and Gospel of Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
GENEST O., *Le Christ de la Passion. Perspective structurale* (Recherches 21.*Théologie*), Paris/Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1978.
GISEL P., *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1-2), Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978-1979.
GREIMAS A. J., *Sémantique structurale* (Langue et langage), Paris, Larousse, 1966 (PUF, 1986[2]).
- *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.
- *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976.
-*Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.
- *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983.
- *Des dieux et des hommes. Etudes de mythologie lituanienne* (Formes sémiotiques), Paris, PUF, 1985.
- *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.
GREIMAS A. J. et FONTANILLE J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
HENAULT A., *Les enjeux de la sémiotique*, Paris, PUF, 1979;
- *Narratologie, sémiotique générale. Les enjeux de la sémiotique II*, Paris, PUF, 1983.
HJELMSLEV L., *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968.
HUG J., *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)* (Etudes Bibliques), Paris, Gabalda, 1978.
IERSEL (van) B., *Reading Mark* (*Belichting Van Het Bijbelboek: Marcus*, 1986), Edinburgh, Clark, 1989.
ISER W., (*L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique* (*Der Akt des Lesens*, München, 1976) (Philosophe et Langage), Bruxelles, Margada, 1985.
JAKOBSON R., *Huit questions de poétique* (Points), Paris, Seuil, 1977.
- *Questions de poétique* (Poétique), Paris, Seuil, 1973.
- *Essais de linguistique générale* (Points), Paris, Seuil, 1970 (Minuit 1963).
KELBER W. H., *Tradition orale et écriture (The Oral and the Written Gospel,1983)*(Lectio divina 145), Paris, Cerf, 1991.
LACOCQUE A. et RICOEUR P., *Penser la Bible* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1998.
LAMBERT J., *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995.
LANDOWSKI E. éd., *Lire Greimas* (Nouveau Actes Sémiotiques), Limoges,Presses Universitaires, 1997.
LE DEAUT R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (*Analecta Biblica* 22), Rome, Institut biblique pontifical, 1963.
LEGASSE S., *L'évangile de Marc* (Lectio divina, Commentaires 5/1 et 2), Paris, Cerf, 1997.
LEON-DUFOUR X. éd., *Exégèse et herméneutique* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971.
LEVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté*, LaHaye/Paris, Mouton, 1967, (nouvelle édition revue et corrigée; Paris, PUF, 1949[1]).
- *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.
LUEHRMANN D., *Das Markusevangelium* (HNT III), Tübingen, Mohr, 1987.
MAINGUENEAU D., *Eléments de Linguistique pour le texte Littéraire*, Paris, Dunod, 1993 (1986[1]).
- *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas,1990.
MALBON E. S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT Press, 1991 (San Francisco, Harper and Row, 1986[1]).

MARGUERAT D., BOURQUIN Y., *La Bible se raconte* (Pour Lire), Paris, Seuil (à paraître).
MARIN L., *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures* (BSR), Paris, Aubier Montaigne /Cerf/ Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971.
- *Des pouvoirs de l'image. Gloses* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1993.
MINETTE DE TILLESSE G., *Le secret messianique de l'évangile de Marc* (Lectio divina 47), Paris, Cerf, 1968.
NEIRYNCK F., *Evangelica. Gospel Studies-Etudes d'Evangile* (BEThL 60), Leuven, University Press, 1982.
PANIER L., *Récit et commentaire de la tentation de Jésus au désert*, Paris, Cerf, 1984.
PANIER L. et CADIR éd., *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*. Recueil d'hommages pour J. Delorme, Paris, Cerf (Lectio divina 155), 1993.
PARRET H. éd., *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches / De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin/New York, de Gruyter, 1983.
- *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, Amsterdam, Benjamins, 1985.
PERROT C., *Jésus et l'histoire* (Jésus et Jésus-Christ 11), Paris, Desclée , 1993 (1979[1]).
PESCH R., *Das Markusevangelium*, HThK II/1-2, Freiburg/Basel/Wien, Herder, Bd 1, 1980[3] (1976[1]), Bd 2, 1977.
PROPP V., *Morphologie du conte* (Points), Paris, Seuil, 1970.
RICOEUR P., *La métaphore vive* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1975.
-*Temps et récit*, tome I (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983.
-*Temps et récit*, tome II, *La configuration du temps dans le récit de fiction* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1984.
-*Temps et récit*, tome III, *Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985.
-*Du texte à l'action* (Esprit), Paris, Seuil, 1986.
- *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1992.
RHOADS D. and D. MICHIE D., *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1987[6] (1982[1]).
SABBE M. *et alii*, "L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction" (BEThL 34), Leuven, University Press, 1974.
SAUSSURE (de) F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971(1915[1]).
SCHMIDT F., *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La Librairie du XXe siècle), Paris, Seuil, 1994.
SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* (NTD I), Göttingen/Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (7. Auflage dieser Bearbeitung).
SEMPRUN J., *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994.
SENFT C., *Le courage de prier. La prière dans le Nouveau Testament*, Aubonne, du Moulin, 1985[2] (1983[1]).
- *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Genève, Labor & Fides, 1991.
STANDAERT B., *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge, 1984[2] (1978[1]).
TAYLOR V., *The Gospel According to St Mark*, London/New York, Macmillan/St Martin's Press, 1957 (1952[1]).
THEISSEN G., *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*(StNT 8), Gütersloh, Mohn, 1987[5] (1974[1]).
- *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor & Fides (Le Monde de la Bible 33), 1996.
VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne* (LD/Fondations), Paris, La Découverte, 1988 (Maspéro 1974).
- *Mythe et pensée chez les Grecs* (LD/Fondations), Paris, Maspéro, 1988.

ZILBERBERG C., *Essai sur les modalités tensives* (Pragmatics & Beyond II:8), Amsterdam, Benjamins, 1981.
- *Raison et poétique du sens* (Formes sémiotiques), Paris, PUF, 1988.

3. Articles:

ALMEIDA I., "Trois cas de rapports intra-textuels: la citation, la parabole, le commentaire", *Sémiotique et Bible* 15, 1979, p. 23-41.
ARRIVE M., *et alii*, "Hommages à A. J. Greimas", *Nouveaux Actes Sémiotiques* 25, 1993.
AUTRET G.*et alii*, "Le Récit de la transfiguration selon Saint Marc", *Sémiotique et Bible* 9, 1978, p. 36-58.
BARTHES R., "Eléments de sémiologie", *Communications* 4, 1964, p. 91-135.
BONZON S., "Paul Ricoeur, *Temps et récit*: une intrigue philosophique" in: "Etudes critiques", *RThPh* 119, 1987, p. 341-367.
BORNKAMM G., "Πνεῦμα ἅλαλον. Eine Studie zum Markusevangelium", *Geschichte und Glaube* II, München, Kaiserverlag (BEvTh 53),1968, p. 21-36.
CERTEAU (de) M., "Le croyable", in: PARRET H. et RUPRECHT H.-G., *Exigences et perspectives de la sémiotique.* (cf. *supra*), II, p. 689-707.
CALAME C., "Le discours mythique", in: COQUET J.-C. éd., *Sémiotique. L'Ecole de Paris*, (cf. *supra*), p. 85-98.
CALLOUD J., "Le texte à lire", in: PANIER L. et CADIR éd., in: *Le temps de la lecture* (cf. *supra*), p. 31-63.
CLIVAZ C., "La Transfiguration au risque de la compréhension du disciple: Mc 9/2-10", *ETR*, 1995/4, p. 493-508.
COMBET-GALLAND C., "La vigne et l'écriture. Histoire de reconnaissances", *ETR*, 1987/4, p. 489-502.
- "L'aube encore obscure", *Cahier Biblique* 26 de *Foi et Vie*, 1987/5, p. 15-25.
- "Qui roulera la peur? Finales d'évangile et figures de lecteur (Marc 16)", *ETR*, 1990/2, p. 171-189.
- "Pour tisser des liens, l'épître aux Philippiens", *Bulletin d'information biblique* 38, 1992, p. 9-13.
COMBET-GALLAND C., et SMYTH-FLORENTIN F., "Le pain qui fait lever les Ecritures", *ETR*, 1993/3, p. 323-332.
COQUET J.-C., "Eléments de bio-bibliographie", in: PARRET H. et RUPRECHT H.-G., *Exigences et perspectives de la sémiotique*, (cf.*supra*), I, p. LIII-LXXXV.
CUVILLIER E., "Coopération interprétative et questionnement du lecteur dans le récit d'envoi en mission", *RHPR* 76, 1996/2, p. 139-155.
DARRAULT I., "Pour une approche sémiotique de la thérapie psychomotrice", *Documents* du Groupe de Recherches sémio-linguistiques, n° 8, 1979.
DELORME J., "L'intégration des petites unités littéraires dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale", *NTS* 25, 1979, p. 469-491.
- "Savoir, croire et communication parabolique", *Actes sémiotiques. Documents* IV. 38, 1982, p. 5-23, repris sous le titre "La communication parabolique. D'après Marc 4", *Sémiotique et Bible* 48, 1987, p. 1-16.
- "Marc 2,1-13 ou l'ouverture des frontières", *Sémiotique et Bible* 30, 1983, p. 1-14.
- "Mises en discours et structures narratives ou la dynamique du récit", in: PARRET H. et RUPRECHT H.-G. éd., *Exigences et perspectives de la sémiotique* (cf. *supra*), II, p. 709-717.
- "Sémiotique du récit et récit de la Passion", *RSR* 79, 1985, p. 85-110.
- "Récit, parole, parabole", in: DELORME J. éd., *Les paraboles évangéliques. Perspectives*

nouvelles (Lectio divina 135), Paris, Cerf, 1989, p. 123-150.
- "Parole, Evangile et mémoire (Marc 14,3-9)", in: MARGUERAT D., ZUMSTEIN J. éd., *La mémoire et le temps.* Mélanges offerts à Pierre Bonnard (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor& Fides, 1991, p. 113-126.
-"Sémiotique et lecture des évangiles. A Propos de Mc 14,1-11", in: *Naissance de la méthode critique.* Colloque du centenaire de l'EcoleBiblique et Archéologique Française de Jérusalem (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf, 1992, p. 161-174.
-"Evangile et Récit. La narration évangélique en Marc", *NTS* 43, 1997, p. 378-384.

DELORME J. et GEOLTRAIN P., "Le discours religieux", in: COQUET J.-C. éd., *Sémiotique. L'Ecole de Paris.* (cf. *supra*), p. 103-126.

DUPONT J., "Les disciples d'Emmaüs (Luc 24,13-35)", in: BENZERATH M. *et alii* éd., *La Pâque du Christ mystère de salut.* Mélanges F.-X. DURRWELL (Lection divina 112), Paris, Cerf, 1982, p. 167-195 (repris in: *Etudes sur les évangiles synoptiques* (BEThL 70/2), Leuven, 1985, p. 1153-1181).

ECO U., "Notes sur la sémiotique de la réception", *Actes Sémiotiques.Documents* IX, 81, 1987.

FOCANT C., "Les doublets dans la section des pains. Mc 6,6b-8,26", in: SEGBROECK (Van) F. *et alii* éd., *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, Leuven, University Press (BEThL 100/B), 1992, p. 1039-1063.

FONTANILLE J., "Le désespoir", *Actes sémiotiques, Documents* 16, 1980, p. 5-32.

FOWLER R. W., "The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Marc", *Semeia* 48, 1989, p. 115-134.

GALLAND C., "Introduction à la méthode d'A. J. Greimas", *ETR*, 1973/1, p. 35-48.
- "La sémiotique en questions", *ETR*, 1975/3, p. 335-344.

GENETTE G., *Figures I* (Tel Quel), Paris, Seuil, 1966.
- *Figures II* (Tel Quel), Paris, Seuil, 1969.
- *Figures III* (Poétique), Paris, Seuil, 1972.
- *Nouveau discours du récit* (Poétique), Paris, Seuil, 1983.
- *Palimpseste. La littérature au second degré* (Poétique), Paris, Seuil, 1982.

GENINASCA J., "Pêcher/Prêcher. Récit et métaphore (Luc 5,1-11)", in: Groupe d'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977, p.143-171.
- "Composantes thymiques et prédicatives du croire", in: PARRET H. éd., *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches* (cf. *supra*), p.110-129.
- "La semence et le Royaume", in: DELORME J. éd., *Parole - Figure - Parabole*, Lyon, PUL, 1987.
- "Du texte au discours littéraire et à son sujet", in: MILOT L. et ROY F. éd., *La Littérarité*, Sainte-Foi, Les Presses de l'Université de Laval,1991, p. 237-261.

GEOLTRAIN P., "La violation du sabbat", *Cahiers bibliques* 9 de *Foi et Vie*, 1970, p. 70-90.
-"Origines du christianisme" (compte rendu de Conférence), EPHE, Ve *Annuaire*, LXXXIII, 1974-75, p. 221-224; *Annuaire*, LXXXIV, 1975-76, p. 305-307; *Annuaire*, LXXXV, 1976-77, p. 319-321; *Annuaire*, LXXXVI, 1977-78, p. 313-315; *Annuaire* LXXXVII, 1978-79, p. 307-308.

GIROUD J.-C, PANIER L., "Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques", *Cahiers Evangile* 59, 1987.

GREIMAS A. J., "Les acquis et les projets", préface à J. COURTES, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive* (cf.*supra*), p. 5-25.
- "De la nostalgie. Etude de sémantique lexicale", *Actes sémiotiques. Bulletin* XI, 39, 1986, p. 5-11.

IERSEL (van) B., "Locality, Structure, and Meaning in Mark", *Linguistica Biblica* 53, 1983, p. 45-54.

KELBER W. H., "Récit et révélation: voiler, dévoiler et revoiler", *RHPR* 69, 1989, p. 389-410.

LATOUR B., "Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques", *La Clef de Berlin*, Paris, La Découverte, 1993, p. 220-252.

MARGUERAT D., "La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu)", in: FOCANT C. éd., *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (BEThL 110), Leuven, University Press, 1993, p. 239-262.

"Entrer dans le monde du récit", *Transversalités* 59 (Revue de l'Institut Catholique de Paris), 1996, p. 1-17.

MARTIN F., "Figures et Transfiguration", *Sémiotique et Bible* 70, 1993, p. 3-12.

PANIER L., "La foi et le miracle. Proposition de modèle narratif pour les récits de miracle des évangiles", in: PARRET H. et RUPRECHT H. G. éd., *Exigences et perspectives de la sémiotique*, (cf. *supra*), II, p. 771-781.

PICARD J.-C., "Trajets du corps, trajets célestes: éléments d'une cosmologie mystique juive", in: *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, DESREUMAUX A. et SCHMIDT F. éd., Paris, Vrin, 1988, p. 31-54.

POTTIER B., "Un mal-aimé de la sémiotique: le devenir", in: PARRET H. et RUPRECHT H.G, *Exigences et perspectives de la sémiotique* , (cf. *supra*), II, p. 499-503.

POWELL M. A. *et alii*, "The Gospel of Mark", *Interpretation* 47/4, 1993.

RICOEUR P., "La structure, le mot, l'événement", *Esprit*, 1967/5, p. 801-821.

- "Herméneutique et sémiotique", *Supplément au Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation,* nov. 1980, p. I-XIII.
- "La Bible et l'imagination", *RHPR*, 1982/4, p. 339-360.
- "Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *RSR* 73/1,1985, p. 17-38.
- "Ce qui me préoccupe depuis trente ans", *Esprit,* 1986/8-9, p. 227-243.
- "L'identité narrative", in: BUEHLER P. et HABERMACHER J.-F. éd., *La narration. Quand le récit devient communication*, (cf. *supra*) p. 287-300.
- "Le temps raconté", *Le Courrier de l'Unesco*, avril 1991, p. 11-15.

SCHUNACK G., "Neuere Literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese", *Verkündigung une Forschung*, 1996/1, p. 28-55.

SMYTH-FLORENTIN F., "La mémoire et l'invention", *RSR* 84/2, 1996, p. 167-179.

THEISSEN G., "Identité et expérience de l'angoisse dans le christianisme primitif", *ETR* , 1993/2, p. 161-183.

ZUMSTEIN J., "Analyse narrative, critique rhétorique et exégèse johannique", in: BUEHLER P. et HABERMACHER J.-F. éd, *La narration. Quand le récit devient communication* (cf. *supra*), p. 37-56.

- "Les limites de l'interprétation", in: BUEHLER P. et KARAKASH C. éd., *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et Lectures de la Parole* (Lieux théologiques), Genève, Labor & Fides, 1995, p. 77-83.
- "Le prologue, seuil du quatrième évangile", *RSR* 83, 1995, p. 217-239.
- "Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt", *Verkündigung une Forschung*, 1996/1, p. 28-55.
- "Le processus de relecture dans la littérature johannique", *ETR* , 1998/2, p. 161-176.

- TABLE DES MATIERES -

Pages:

INTRODUCTION 1

A) Le statut du texte 3

B) Le plaisir du lecteur 8

C) La lecture comme procès: entre art et validation 15

Première partie:

Relecture d'un parcours sémiotique

CHAPITRE I
Exercice pratique en préambule:
L'homme qui sort des tombeaux (Marc 5,1-20)

I - LA SAGESSE 24

II - LA FOLIE 26

III - UN RÉCIT DE CRÉATION 29

IV - LES AFFRONTEMENTS: LA NAISSANCE DU SUJET 32

V - LA NAISSANCE DU RÉCIT 35

CHAPITRE II
Détour par un mythe grec d'origine:
L'analyse structurale de J.-P. Vernant

I - L'ANALYSE DU MYTHE 43

II - QUESTIONS EN DÉBAT 45

1. Hésitation sur la structure intégratrice 46
2. Structure et temporalité 47
3. Structure et archéologie 49

CHAPITRE III
Une sémiotique de l'action

I - JEU DES ÉLÉMENTS DE BASE 53

1. Syntaxe narrative 53

A - Le schéma narratif de base 53

B - Les rôles 54
C - Les programmes narratifs 55
D - Les modalités 56
E - La dimension cognitive et la véridiction 57

2. Sémantique narrative 59
A - La structure élémentaire de la signification 60
B - L'univers figuratif 61

II - DES HÉRITAGES À LA VOIE PROPRE 65
1. L'héritage linguistique 66
A - Genève 66
B - Prague 69
C - Copenhague 74
2. L'héritage folkloriste 76
3. L'héritage anthropologique 79
A - Les structures de l'esprit 80
B - La fonction du mythe 82

III - ETALONNAGE. UNE MESURE EN QUATRE TEMPS 89
1. Première illustration: La sémiotique de la Passion (L. Marin, 1971) 89
A - Le texte comme espace:
l'échange pour une médiation dans les lieux du récit 90
B - Le texte comme corps:
l'échange pour une médiation par la figure du traître 95

2. Une évaluation du chemin parcouru (1982) 102
A - Les unités d'analyses 102
B - Les modalités 104
C - Le niveau figuratif 106
D - La dimension cognitive 106
E - L'énonciation 107

3. Deuxième illustration:
L'onction à Béthanie (J. Delorme, 1985, 1991, 1992) 108
A - Le calcul ou l'accueil? 111
B - La perte et le sens 113
C - Un récit en appel de sujet 114

4. Un éclairage: les modalités 116
A - Taxinomie et syntaxe modales 116
B - Un exemple: l'émergence conflictuelle d'une nouvelle distribution modale (Marc 2,1-3,6) 126
C - Le croire dans les récits de miracle (un modèle de L. Panier) 131

CHAPITRE IV
La lecture critique de Paul Ricoeur
Problèmes de frontières

I - VERS UNE SAISIE DES QUESTIONS 138
1. La question de l'énonciation 139
2. La question de la figurativité 141
3. D'où vient et où va le récit? 142

II - POUR UN TRAITEMENT DES QUESTIONS 144
1. La perspective de réflexion 144
2. La dynamique de l'intrigue 146
A - Configuration et référence 146
B - L'intelligence narrative 149
C - Les seuils de narrativité 151
D - Les sources d'enrichissement sémantique 152
3. La temporalité 155
A -Résistance de la diachronie 155
B - Les qualités du temps 157
C - La voix narrative et la distribution des temps 160
D - Le temps et le chant 162

CHAPITRE V
Une sémiotique des passions

I - UN LANGAGE POUR PENSER L'ORIGINE DU SENS 168

II - L'EXCÉDENT PASSIONNEL 169

III - L'AUTONOMIE DE LA DIMENSION THYMIQUE 174

IV - VERS DES MODELES 175

V - CONVOCATION ÉNONCIATIVE 179

Deuxième partie :
Lectures de l'évangile de Marc

CHAPITRE I
Le même et l'autre:
l'inconnu qui sommeille parmi nous

I - L'AUTRE, CET INCONNU (4,35-41) 188
1. La traversée de la tempête 190
2. La traversée du sommeil 191
3. La traversée du questionnement 192
4. Ouverture: vers l'aval 194

II - L'AUTRE QUI SORT DES TOMBEAUX (5,1-10) 196

III - L'ACCES À SOI 199
1. Introduction: le thaumaturge étonné (6,1-6) 199
2. L'initiative 202
A - La perte: le soi altéré (5,21-26) 202
B - La fiction anticipatrice: le soi-même (5,27-28) 205

C - Le toucher: entre moi et toi (5,29-30) 207
3. Le regard d'autrui 209
A - Le face à face: qui, en vérité? (5,30-33) 209
B - La relecture du trajet (5,34) 210

IV - SOI-MEME COMME UN AUTRE 211
1. Comme: de même que (5,35-43) 212
2. Comme: en tant que (5,42-43) 214
3. Conclusion: la parole féconde 217

CHAPITRE II
Le sommet et l'impasse: histoires de filiation

I. L'HISTORIQUE 222
1. La mort du fils muet 222
A) Dès l'enfance et pour la mort: des agressions 223
B) La dernière crise 227
2. Le croire du père 229
A) L'ordre du père 230
B) La faille et la foi 232

II. LE MYTHIQUE 235
1. Le fils bien-aimé à écouter 235
A) Solitude et présence 237
B) Parole et différence 244
2. La voix de Dieu (v.7-8) 250

III - LE GRAPHIQUE 253

CHAPITRE III
Jeu de finales, figures de lecteur

I - BREVE REPRISE 256
1. L'horizontalité de la traversée 256
2. La verticalité de la montagne 259

II - LA RÉSURRECTION: HISTOIRE COURTE OU HISTOIRE LONGUE? 262
1. Le jeu des fins possibles 263
2. Le récit de la proclamation: un pont narratif (16,9-20) 266

III - VERS UNE SÉMIOTIQUE DE L'ÉNONCIATION 270
1. Premier survol 270
2. L'instance de l'énonciation 275
3. Les rôles 275
4. Une instance de médiation 277
5. Embrayage/débrayage 277
6. L'intentionalité du discours 279
7. L'observateur 279
8. L'aspectualité 283
9. Vers un habillage sémantique de l'énonciataire 287

IV - RETOUR À MARC 296
1. Les accidents du regard 296
2. Le savoir en miettes, la fraction des pains, lesfragments du récit 299
3. Le comment croire et le comment taire 302
4. Une genèse en forme de parcours 305

IV - FINALES 311
1. L'incomplétude des parcours: l'énonciataire construit par Jean 20 311
2. Entre l'après-coup et le déjà là: l'énonciataire construit par Luc 24 314

V. HISTOIRE COURTE: LE RÉCIT DU SILENCE (MARC 16,1-8) 323
1. Un monde naissant 323
2. La pierre roulée 326
3. Perspective des renvois 327
4. Trois sources à l'écriture 329

CONCLUSION 331

I - UN PERE QUI REVIENT DE LOIN 331
A) La clôture et les dépassements 332
B) La conception de Dieu 334

II - LA MERVEILLE DES YEUX EMERVEILLES 337

BIBLIOGRAPHIE I - VII