

# Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole

Autor(en): **Ricœur, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **18 (1968)**

Heft 5-6: **Numéro du centenaire**

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380906>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# CONTRIBUTION D'UNE RÉFLEXION SUR LE LANGAGE À UNE THÉOLOGIE DE LA PAROLE

Il y a plusieurs raisons qui contraignent le théologien chrétien, clerc ou laïc, à tenir compte de ce qui se passe actuellement dans le champ des études linguistiques. C'est sous le point de vue d'une théologie de la Parole que je voudrais en rassembler l'instruction et les exigences. Que pouvons-nous entendre ici par une théologie de la Parole ? D'abord, elle se présente à nous à l'état dispersé, sous les multiples formes que prend la parole dans le champ de la théologie.

1) Toutes les affirmations des théologiens reposent sur la conviction que Dieu rencontre l'homme comme parole ; nous parlons de la « Parole de Dieu ».

2) Le christianisme est, à titre primaire, la compréhension de cette Parole en tant qu'elle « devient chair ».

3) Le témoignage de la première communauté chrétienne constitue une forme de la parole, la Parole de la prédication, comme lieu où l'événement du Christ est reconnu lui-même comme parole.

4) La prédication actuelle est à son tour l'actualisation de cette parole première, primaire, dans une nouvelle Parole intelligible pour notre temps.

5) Le travail des exégètes et des théologiens est à son tour une sorte de discours sur ces quatre discours successifs, avec la finalité ultime de reconquérir et de réaffirmer la signification de la Parole originelle qui met en mouvement cette suite de paroles. Ainsi, le travail du théologien apparaît lui-même comme un dernier discours portant sur la connexion interne et intime entre la Parole de Dieu, Dieu comme Parole en Christ, la Parole de la prédication primitive et son actualisation dans la prédication moderne. En ce sens, toute théologie est une théologie de la Parole. Mais la théologie méritera plus spécifiquement ce titre, si elle s'efforce de ressaisir comme un unique procès ce qui s'est présenté à l'état dispersé dans l'énumération précédente.

Ainsi nous pouvons parler d'une théologie de la parole, à titre unitaire, lorsque la théologie s'efforce de comprendre ensemble son origine, son émergence historique, le moment du témoignage et sa présente actualisation dans la prédication et le travail théologique. Du même coup, le problème de l'interprétation est poussé en position centrale ; l'herméneutique devient quelque chose de plus que la méthodologie de l'exégèse, i.e. un discours de second ordre appliqué aux règles de lecture du texte ; elle concerne la constitution de l'objet théologique comme « procès de parole », pour reprendre l'expression familière à certains théologiens allemands (*Wortgeschehen*, « devenir de la parole », ou « procès de parole »).

En poussant ainsi la notion de parole et le problème de l'interprétation dans une position centrale, le théologien se place lui-même dans une situation qui, inévitablement, le confronte avec toutes les sortes d'études linguistiques. Par là, j'entends les disciplines qui ont quelque chose à voir avec le langage : d'abord la linguistique, au sens strict de la science des langues dites naturelles par opposé aux langues artificielles ; puis la généralisation des modèles linguistiques dans une science des signes, ou sémiologie, puis les applications de la sémiologie en anthropologie, dans la mesure où les structures sociales reposent sur des échanges de signes et ont une structure symbolique ; enfin la logique, en tant qu'étude des langages artificiels. Ainsi, toutes ces disciplines qui ont à voir et à faire avec le langage posent une question au théologien : comment exprimer le « procès de la parole » dans le champ de ces disciplines linguistiques ? Du même coup, la tâche d'une théologie de la parole est double, systématique et critique : tâche systématique d'unifier tous les domaines de la théologie sous le concept de « procès de parole » (ce serait, si l'on veut, la constitution interne de son objet) ; mais tâche critique (et c'est celle que je vais considérer ici), consistant dans la confrontation de cette herméneutique du « procès de parole » avec les disciplines diverses qui ont quelque chose à voir avec le langage. Une théologie moderne de la parole a donc l'obligation d'élaborer en même temps, d'un seul mouvement et d'un seul souffle, la tâche systématique ou organique et la tâche critique ou analytique. Elle ne peut plus aujourd'hui satisfaire à la première sans aussi satisfaire à la seconde, parce que l'actualisation de la parole, qui est son souci principal, implique que la parole soit élevée au rang des mots, devienne *mot*. Alors elle rentre dans le champ de considération et de souci de toutes les disciplines séculières que j'ai citées. C'est donc le procès de parole lui-même qui condamne le théologien à en venir aux mains, si je puis dire, avec toutes les sortes de problèmes posés par le linguiste, le sémiologiste, le logicien, le philosophe, le psychanalyste, etc. J'aimerais résumer cette introduction de la manière suivante : l'objet de la théologie, c'est la parole

devenue chair, mais, comme la chair, c'est l'homme et que l'homme est langage — devenir chair c'est, pour la parole, devenir langage au sens humain et séculier du mot. Que le Logos devienne discours, soit élevé au rang de nos *mots*, c'est cela le *Geschehen* qui crée la rencontre entre la théologie de la parole et les études linguistiques.

Afin de donner une vue concrète de ce qu'il faut faire dans ce champ de recherche, je prendrai pour guide le problème du *mot* dans la théorie linguistique. En français, l'unité du problème apparaît peut-être moins bien qu'en allemand ou en anglais, où il se trouve que c'est la même expression *Wort, word*, qui désigne la parole comme parole de Dieu et les mots du langage humain.

Je ne parlerai pas du tout de ce que les philosophes anglais et américains appellent « analyse linguistique » — ce serait un autre sujet — mais de la science linguistique qui, d'ailleurs peut-être, a été trop méconnue dans les milieux de la « linguistic analysis ». En choisissant ce champ de confrontation, je pense que je me place en même temps à un niveau qui se prête bien à une discussion avec la méthode de la théologie biblique qui est, pour une large part, une interprétation de mots clés ; d'ailleurs, je reviendrai à la fin sur ce problème des mots clés, tels que : alliance, chair, péché, grâce, etc., et avant tout, sur ce mot clé autour duquel gravite en quelque sorte toute l'herméneutique biblique, le mot même de Dieu qui, à chaque moment, requiert une réorientation entière de tous les autres mots clés. Ainsi, ma recherche se trouve située au point de croisement de l'herméneutique de la Parole et de la sémantique des mots ou de la parole.

Voici comment j'ai conçu la progression de ce travail : je voudrais montrer que le même problème de la parole, ou plus exactement du mot, peut être pris à différents niveaux, ce qui constitue le travail critique le plus délicat de notre entreprise. Il y a en effet des *niveaux de signification* dans le langage et si nous ne maîtrisons pas cette situation, si nous ne saisissons pas l'articulation, la hiérarchie et l'unité des structures et des fonctions dans le langage, nous sommes condamnés à des controverses inutiles, stériles et fanatiques ; nous serons amenés à opposer un abord purement structural pour lequel, comme j'essaierai de le montrer tout à l'heure, les signes sont seulement des unités purement oppositives dans un système, et, d'autre part, une ontologie du langage, de type heideggerien par exemple, pour laquelle la parole du poète ou du penseur révèle l'être ; entre ces deux positions extrêmes, le choix paraît inévitable, tant que nous ne disposons pas d'un instrument critique pour mettre en place les niveaux d'unités, de structures et de fonctions et, par conséquent, pour maîtriser cette hiérarchie interne du langage. Je propose de considérer trois niveaux dans lesquels le problème du mot, au sens technique des unités de signification, mais aussi au sens plus fondamental, plus existentiel

de la parole signifiante, va prendre chaque fois un sens différent. Je me placerai d'abord au point de vue d'une linguistique structurale ; deuxièmement, à celui d'une phénoménologie de la parole, et enfin à celui d'une ontologie du discours ; je voudrais montrer comment on peut enchaîner ces trois points de vue : une linguistique structurale, où nous abordons le langage par la constitution de sa forme — une phénoménologie de la parole, où nous aborderons le langage par son intention de dire quelque chose — enfin une ontologie du discours, dans laquelle nous abordons le langage lui-même comme un mode de l'être ; c'est donc le maniement de ces trois points de vue, de ces trois abords, qui sera notre problème méthodologique ; je me placerai successivement à ces trois niveaux et j'essaierai chaque fois de montrer ce que cela signifie pour le théologien.

## I

Au premier niveau, celui d'une analyse structurale, nous considérons uniquement la linguistique comme science. Cette science a fait des progrès considérables, qui tiennent d'abord à un afflux de faits nouveaux, fournis par l'étude des langues non classiques ; alors que la grande linguistique du XIX<sup>e</sup> siècle s'était constituée essentiellement autour de l'arbre généalogique indo-européen, avec ses deux grandes subdivisions, la germanistique et la romanistique, la prise en considération de l'ampleur des langues humaines, y compris les langues non écrites, comme les langues indo-américaines, a suscité une situation tout à fait nouvelle dans la méthodologie. Mais ce qui est plus important encore que cet afflux de faits nouveaux, c'est la constitution d'un nouveau modèle théorique ; c'est ce modèle théorique que je voudrais considérer rapidement, en montrant son application au problème du mot et enfin ses applications particulières au domaine de la théologie biblique.

Ce modèle peut être ramené à trois ou quatre traits fondamentaux, qui représentent chacun une décision méthodologique importante.

Première décision méthodologique : la distinction entre langue et parole ; on met du côté de la parole la performance individuelle, l'exécution psycho-physiologique du langage, mais aussi les combinaisons librement constituées à partir d'un inventaire limité de signes ; le pouvoir de produire des combinaisons illimitées de phrases sur la base d'un inventaire fini de signes élémentaires, c'est la parole. Du côté langue, on met la compétence qui repose sur une institution sociale, disons sur les règles du jeu. F. de Saussure recourt volontiers à la comparaison du jeu d'échec : la langue, c'est l'état du jeu à un moment donné et la parole, c'est le coup par lequel nous produisons une configuration nouvelle.



Cette dichotomie nous importe beaucoup, dans la mesure où la théologie semble être du côté de la parole, alors que la linguistique a choisi le côté de la langue. A la faveur de cette première dichotomie, le système des signes se trouve coupé des sujets parlants, et constitue un phénomène autonome et en quelque sorte neutre, anonyme.

Deuxième décision méthodologique : Laissant le côté de la parole et considérant seulement le côté de la langue, on distingue deux points de vue : le point de vue synchronique correspond à la façon dont le langage est organisé à un certain moment, disons dans un état de système ; au deuxième point de vue, dit diachronique, on considère les changements, les transformations ; or, toute la linguistique du XIX<sup>e</sup> siècle avait été essentiellement une linguistique historique, intéressée essentiellement aux dérivations de genèses, sur le modèle du grand évolutionnisme qui avait réussi dans les sciences biologiques ; à l'arbre généalogique de la vie et des espèces correspondant celui des langues. La linguistique structurale, qui est aujourd'hui la linguistique dominante, subordonne au contraire toute considération historique à la considération des états de système ; c'est donc un changement dans l'intelligibilité même, puisque ce que l'on comprend à titre premier est l'état de système et non le changement ; l'intelligence historique sera une intelligence seconde, en ce sens qu'il faut deux états de système successifs pour comprendre le passage de l'un à l'autre.

Troisième choix méthodologique : dans un état de système, on ne doit pas s'occuper des termes pour eux-mêmes, que ce soit le son ou le sens de tel mot pris isolément — mais des relations entre les termes. On peut parler dès maintenant de structure, de structure de système. En effet, un terme dans une langue, un mot par exemple, n'a pas de signification propre, sinon qu'il est différent de tous les autres signes ; c'est une valeur différentielle ; comme disait de Saussure : « Dans une langue il n'y a que des différences. » Nous commençons à comprendre ce que sont les structures : des ensembles de dépendances mutuelles, des systèmes qui ne comportent que des relations et pas de termes.

Enfin, dernier trait, peut-être le plus important pour notre objet ultime, à savoir une théologie de la parole : dans cette conception, le système de la langue n'a pas de relations *externes* ; dans le dictionnaire, un mot renvoie à un mot et jamais à une chose ; tous les mots renvoient les uns aux autres, dans une sorte de ronde sans fin ; les signes ne renvoient qu'aux signes dans la clôture du dictionnaire ; nous avons là l'image de ce que les théoriciens appellent la *clôture de l'univers des signes*. Considéré comme un système de relations internes, l'univers des signes a un dedans, mais pas de dehors. Ce point est très important, car toute philosophie du langage repose sur l'idée que parler c'est parler *de* quelque chose, et parler *à* quelqu'un ; elle suppose

au moins deux transcendances, pour que le langage fonctionne : la transcendance de *ce sur quoi* nous parlons et la transcendance de *celui à qui* nous parlons ; dès lors l'ultime postulat, le postulat fondamental de structuralisme, c'est la mise entre parenthèses de la transcendance du signifié (ou plus exactement du référé) et de la transcendance des sujets parlants.

Les conséquences sont considérables en ce qui concerne le destin du mot ; un mot, pour le structuralisme, n'est qu'un complexe de différences à l'intérieur d'un système ; il n'y a donc rien qui mérite ici le nom de parole, au sens fort du mot, i.e. au sens qu'Aristote avait déjà donné au logos, et qui consiste à dire quelque chose sur quelque chose. Ce « dire quelque chose sur quelque chose » est éliminé du champ de considération.

En quoi ces discussions concernent-elles la théologie biblique ? Elles la concernent d'abord indirectement, en tant que toute théologie de la parole présuppose que le langage a non seulement une structure mais est un sens, le sens d'une parole adressée de quelqu'un à quelqu'un. Or ce modèle structural conduit plutôt vers l'idée d'un inconscient, non pas de l'inconscient freudien, comme lieu du refoulé, mais plutôt d'un inconscient kantien, d'un inconscient catégorial. Mieux, en vertu du dernier postulat, celui de la clôture des signes que j'énonçais tout à l'heure, on voit se former l'idée, qui apparaît souvent chez les plus philosophes d'entre les structuralistes, que, à titre ultime, le langage implique un type de philosophie sans sujet ; disons un champ anonyme de règles et de structures fonctionnant par elles-mêmes ; ce qui est exclu, dans cette perspective, c'est l'idée que la tradition idéaliste au contraire avait préservée, à savoir que comprendre quelque chose, c'est finalement *se comprendre* soi-même. En ce sens, on peut dire que le structuralisme exclut toute considération de type herméneutique, i.e. reposant sur une relation circulaire entre le texte interprété et l'interprète. Pour le structuralisme, il n'y a pas de message à délivrer, pas de sens à déchiffrer, pas d'intentions transcendantes à saisir existentiellement ; il n'y a que des éléments à distribuer selon des règles de classification.

Et pourtant, je ne pense pas que nous devions nous laisser enfermer dans cette opposition entre herméneutique et structuralisme ; celui-ci pose une série d'exigences minimales auxquelles il faut d'abord avoir satisfait avant de prétendre accéder à l'interprétation proprement dite ; une exigence de rigueur a été introduite par le modèle structural, à laquelle il faut d'abord satisfaire avant de pouvoir prétendre à un traitement herméneutique, à un travail d'interprétation, par exemple du vocabulaire biblique, comme j'essaierai de le montrer tout à l'heure. D'abord il me semble que toute signification, pour pouvoir être riche et parlante, doit appartenir à une structure. La struc-

ture est un facteur de signification au moins sous forme négative ; je donne un exemple tiré de la *théologie du XII<sup>e</sup> siècle* du Père Chenu ; dans son chapitre sur le symbolisme, l'auteur montre que les grands symboles de la culture occidentale, d'origine hébraïque et plus largement sémitique d'une part, et d'autre part grecque et protohellénique, reposent sur un symbolisme universel qui s'avère être une symbolique foisonnante. Les mêmes symboles, comme l'eau, le feu, peuvent signifier tout ou n'importe quoi ; le feu brûle, purifie, détruit, chauffe ; l'eau nourrit, nettoie, mais aussi fait mourir ; par conséquent, c'est toujours comme une polysémie réglée dans une structure dominante qu'un symbole signifie quelque chose. Ainsi les thèmes animaliers bien connus, venant des bestiaires orientaux et iraniens et probablement de loin, ont pu être repris dans la tradition biblique pour signifier par exemple la menace du chaos de destruction et le diabolisme latent de la condition humaine ; la polysémie foisonnante du symbolisme sauvage va se trouver limitée et, par le moyen de cette limitation, va devenir fonctionnelle. Le point de vue structural doit donc être incorporé d'une manière ou d'une autre à l'interprétation.

Je pense qu'une deuxième condition doit aujourd'hui aussi être satisfaite : nous ne pouvons plus mêler, comme ce fut trop souvent le cas jusque dans les grandes œuvres, comme le *Dictionnaire théologique* de Kittel, le point de vue synchronique et le point de vue diachronique ; il n'est pas permis de mettre dans une même séquence les différents sens d'un mot à différentes époques, tout en les opposant à d'autres significations appartenant elles-mêmes à des coupes historiques différentes. James Barr, dans un travail très important sur la *Sémantique biblique*, montre que la plupart des travaux de sémantique biblique ne satisfont pas à certaines exigences structurales qui sont aujourd'hui courantes en linguistique et d'abord à la distinction du point de vue synchronique et du point de vue diachronique. Si un mot a une signification à un moment donné, c'est parce que, à la même époque, il est en opposition avec d'autres mots du même vocabulaire ; nous ne pouvons donc pas prendre le même mot à des époques différentes sans tenir compte de ses environnements successifs et par conséquent, des restructurations que ces environnements successifs ont suscitées.

Enfin, il n'est pas possible non plus d'examiner les structures linguistiques sans tenir compte de leur rapport avec les autres structures : celles qui s'expriment dans les classifications naturelles (de plantes, d'animaux, d'objets usuels) et dans les classifications sociales : les structures linguistiques sont dans un certain rapport d'homologie avec toutes les autres structures et c'est dans ce jeu de structures que le langage peut être opérant.



Par conséquent, tout ce que l'on peut dire contre les exagérations, les extrapolations, les prétentions du structuralisme ne porte pas contre la méthodologie structurale ; il faut bien distinguer entre la méthodologie structurale et le structuralisme comme philosophe ; aujourd'hui, il n'est pas possible de ne pas satisfaire d'abord aux exigences minimales de la méthode structurale.

J'ajouterai enfin que l'approche structurale et l'approche herméneutique seront amenées de plus en plus à se combiner, à se composer, parce qu'aucune ne peut réussir séparément. Lévi-Strauss, il est vrai, a pu développer une analyse structurale à peu près pure des ensembles mythologiques qu'il a considérés ; mais c'est parce que dans l'aire de l'ancien totémisme nous avons affaire à des mythes à sémantique faible et à syntaxe forte qui se prêtent bien à l'analyse structurale, voire à des considérations topologiques ; mais notre culture est greffée au contraire sur des fonds mythiques d'une nature différente ; dans l'aire du Moyen-Orient ancien, dans l'aire préhellénique, le fond mythique se prête plutôt à une interprétation des contenus, parce que l'organisation syntaxique est faible et la corrélation avec les classifications naturelles et sociales très flexible ; par contre, la richesse sémantique est telle que leur signification profonde a pu survivre et s'insérer dans de nouveaux contextes, et donner lieu à une suite de réinterprétations, de renouveaux et de renaissances dont la chaîne constitue ce qu'on appelle précisément une tradition. Le rapport au temps est donc inverse dans les deux cas extrêmes : d'un côté la cohérence synchronique va avec une fragilité diachronique et une temporalité saccadée, de l'autre la faible cohérence de l'ensemble mythique à un moment donné, toute à la richesse sémantique, développe une temporalité créatrice. Je ne crois donc pas du tout que nous ayons affaire à une alternative, que nous soyons contraint d'opter entre le point de vue structural et le point de vue herméneutique ; ces deux lectures doivent être composées et combinées dans un dosage variable, selon que les contenus que nous examinons sont plus riches au point de vue sémantique ou plus rigoureux au point de vue syntaxique.

## II

Je voudrais maintenant donner quelques exemples d'une phénoménologie du langage, montrer quelle peut être la contribution d'une phénoménologie du langage, après celle d'une analyse structurale. Je pense que la phénoménologie peut apporter à la théorie du langage quelque chose que la linguistique ne peut pas donner, ou plutôt qu'elle n'a pas à donner, parce que ce n'est pas son objet ; je distingue en effet « philosophie du langage » et « science du langage ». La science

du langage, c'est la linguistique ; or la linguistique ne s'occupe pas du langage comme fonction d'existence humaine ; elle s'occupe seulement des langues, i.e. des systèmes de signes, caractéristiques d'une communauté historique donnée (le russe, l'anglais, l'allemand, le français) ; ce sont ces systèmes qui ont une structure propre, structure phonologique, lexicale, syntaxique, stylistique, etc. Faire la théorie de ces structures, c'est la tâche de la linguistique structuraliste. La tâche d'une philosophie du langage est distincte, c'est une tâche de second degré ; elle consiste à ressaisir le rapport entre la langue comme système de signes et la parole comme visée intentionnelle. Ce rapport constitue, à mon avis, l'objet de la phénoménologie du langage. Une linguistique même générale n'y suffit pas ; la linguistique, comme nous l'avons vu, commence par séparer langue et parole — la langue, structure indépendante des sujets parlants, et même inconsciente pour chaque individu, et la parole comme exécution, comme combinaison et comme initiative. Or ce qui importe pour le philosophe, c'est justement la relation entre ces deux versants, langue et parole ; autrement dit, ce que le linguiste sépare, le philosophe doit le réunir. Ce qui importe dans une philosophie du langage, c'est ce que nous faisons de ce système, comment nous l'employons. En ce sens, son problème n'est pas la structure de la langue, mais son usage ; je serais ici tout à fait d'accord avec les philosophes anglais du langage ordinaire pour pousser le concept d'*usage* au centre du tableau comme contrepartie de celui de structure. Le langage, en effet, n'est pas un objet en soi, mais une médiation, un médium par lequel nous nous dirigeons vers la réalité ; c'est là l'aspect référentiel fondamental du langage ; parfois nous communiquons notre expérience, c'est l'aspect social ; et enfin parfois nous nous exprimons, c'est son aspect personnel. Cette médiation implique trois choses : signification, c'est-à-dire référence à... (dire quelque chose sur quelque chose), communication et expression. Signification, communication, expression : ce sont les problèmes d'une philosophie du langage irréductibles à la linguistique.

La phénoménologie peut contribuer à cette compréhension du langage de la manière suivante : en donnant un primat philosophique au problème de la signification sur celui de la communication et de l'expression ; j'entends ici par signification cette faculté de représenter le réel par des signes et de comprendre les signes comme représentant le réel. Or il me semble que la notion d'intentionnalité, notion cardinale de l'analyse phénoménologique, éclaire bien ce problème, car le signe suppose que la conscience est constituée comme une visée qui se dirige vers quelque chose ; dans cette visée, on peut même distinguer deux moments ; parler, c'est d'abord dire quelque chose : c'est le moment d'« idéalité » du langage ; car le sens n'existe ni dans le monde ni dans la conscience ; il n'a aucune réalité, ni physique ni psychique ; mais,

en outre, parler, c'est dire quelque chose sur quelque chose, et c'est le moment de « réalité ». Toute parole signifiante comporte ces deux seuils de signifiante : seuil de sens et seuil de référence ; son intentionalité est une intentionalité à deux « crans » : cran du sens idéal et cran de référence réelle ; la parole est ce qui distingue et articule le sens du discours et la référence du discours : dire *quelque chose* et le dire *sur* quelque chose ; c'est cette articulation qui caractérise la parole par opposition à la langue. A vrai dire, la langue ne dit rien, la langue est muette. C'est seulement un système de signes, un instrument disponible ; la parole parle et dit quelque chose sur quelque chose.

Nous avançons d'un pas dans cette phénoménologie si nous considérons que l'unité linguistique qui assure le passage de la langue à la parole est tout à fait irréductible à celles que nous avons considérées jusqu'à maintenant, les unités phonématiques, les unités lexicales ; cette unité nouvelle, c'est la phrase. C'est la phrase qui est vraiment le pivot de la parole. Or qu'est-ce qu'une phrase ? C'est un événement du langage ; la phrase naît et meurt, alors que la langue subsiste et demeure. Chaque fois que quelqu'un parle, une combinaison passagère et transitoire de signes se forme. Et c'est cette combinaison transitoire qui est l'événement du langage. Nous nous rapprochons ainsi du concept que nous poursuivons depuis le début, celui de procès de la parole. Nous nous en rapprochons avec une phénoménologie de la parole, supportée par une théorie de la phrase ; or cette fonction de la phrase, nous la connaissons depuis Platon ; c'est le *logos*, comme entrelacs de noms et de verbes, qui porte le poids de la signification, de la communication, de l'expression. Je vise quelque chose de la réalité, je m'adresse à quelqu'un et, en même temps, je manifeste ma propre intention, celle qui le constitue comme sujet parlant. Ainsi la tâche d'une philosophie du langage se précise ; il s'agit de montrer, par une description concrète, le passage de la langue, système de signes, à la parole, événement du discours.

C'est sur ce fond de phénoménologie de la parole que nous devons reprendre notre problème du mot et le conduire aux abords du problème des mots clés de la théologie biblique. En effet, le problème du mot, que nous avons laissé en suspens à la fin de la première partie, reprend vie ici. Tout à l'heure, le mot n'était qu'un élément différentiel du lexique. C'était une simple différence dans un système de signes. Maintenant le mot est une fonction de la phrase ; il participe du même coup à la visée de la phrase ; c'est en position de phrase que nos mots atteignent quelque chose. Pourquoi ? Parce que le mot n'est plus alors une simple différence couchée dans un dictionnaire ; il est un moment dans un acte de parole. Alors le mot prend vie ; car il est bien plus qu'un fantôme de sens qu'on évoque et qui retourne

au néant ; il domine l'événement ; il donne une histoire à notre langue. En effet, chaque fois que nous l'employons, il s'enrichit de cet usage et porte comme la cicatrice de tous ses usages. Du coup, il survit à son emploi instantané, il retourne au système et lui donne la dimension temporelle. Nous touchons ici au problème que ne résoud pas actuellement le structuralisme ; le passage du système à l'histoire. Alors que, comme je le disais tout à l'heure, les linguistes du XIX<sup>e</sup> siècle étaient à l'aise dans l'histoire, aujourd'hui les linguistes ne sont pas à l'aise dans l'histoire, ils sont à l'aise dans les systèmes sans histoire.

Voyons les implications de ce second niveau pour une théologie biblique ; la théologie est plus concernée par une telle phénoménologie de la parole que par une analyse structurale de la langue, avec les réserves, néanmoins, que j'ai dites à la fin de la première partie. Le procès de parole, que j'ai évoqué au début, et qui est placé au centre de certaines théologies d'aujourd'hui, suppose sans aucun doute que nous avons une sorte d'intelligence spontanée de ce que c'est qu'un procès de parole, de ce que c'est que parler, dans le rapport entre exprimer, communiquer et signifier. En effet, les mots fondamentaux de la théologie font appel à une situation de discours spécifique, dans laquelle notre existence totale est portée à l'expression ; en outre, la compréhension du langage biblique ajoute à la saisie de cette situation une communication également spécifique, un univers du discours partagé, qui fait de la communauté ecclésiale une communauté d'interprétation.

Les implications d'une phénoménologie de la parole pour une théologie biblique se font plus précises lorsque l'on considère la place de la polysémie dans la sémantique en général et dans la sémantique du langage biblique en particulier. La polysémie, à savoir le fait que nos mots ont plusieurs significations, est le problème central de toute sémantique ; nulle herméneutique ne peut plus l'ignorer. Or il appartient à une linguistique de la parole d'établir que la polysémie, ou fonction du sens multiple, n'est pas une maladie du langage, ne relève d'aucune pathologie, mais remplit une fonction bien précise dans l'économie du langage. Aristote savait déjà que le mot « être » lui-même se dit en plusieurs acceptions. Or le fonctionnement de la polysémie est étroitement lié à celui de la phrase. En effet, tous nos mots pris séparément sont polysémiques ; et cela, pour une raison qui est apparue plus haut, à savoir le processus cumulatif que constitue le mot lui-même. Ce pouvoir du mot d'acquérir un sens nouveau sans perdre son sens ancien est à la base de la métaphore, c'est-à-dire du transfert de sens ; mais, si tous nos mots sont ainsi polysémiques, tous nos discours ne le sont pas. La polysémie, en effet, n'est efficace que dans certaines conditions qui appartiennent à la structure de la



phrase, à la constitution du discours ; le contexte de la phrase peut être organisé de telle façon qu'une seule dimension du sens soit en quelque sorte criblée par un mécanisme de renforcement mutuel d'une des variables contextuelles de chacun des mots ; par contre, le contexte du discours peut donner licence à plusieurs valeurs sémantiques à la fois. Ainsi le langage poétique est organisé de telle façon que toutes les variables de sens sont consolidées, maintenues et préservées dans une sorte de fête du sens.

Cette question de la polysémie nous ramène une fois encore au débat avec le structuralisme ; et en un sens de plus en plus constructif ; comme j'essayais de le dire tout à l'heure, c'est toujours dans une structure qu'un symbolisme fonctionne ; en effet, le phénomène de cumulation qui est à la base de tout transfert de sens, s'il est livré à lui-même, aboutit plutôt à une sorte d'hémorragie du sens, en l'absence d'une structure qui encadre et discipline la polysémie ; les mots, voulant dire n'importe quoi, ne signifient alors plus rien. Seule la structure contextuelle de la phrase fait de la polysémie une polysémie réglée ; seule celle-ci est signifiante.

Une théologie biblique ne saurait donc s'édifier sans une bonne linguistique du mot, et de la polysémie au centre de cette sémantique. La théologie biblique, en effet, repose sur des mots clés qui doivent sans cesse être interprétés et réinterprétés avec les ressources de l'intelligence culturelle d'une époque ; des mots tels que : péché, grâce, se réfèrent à une situation et à une communauté d'interprétation qu'il s'agit de restituer pour en établir le sens ; la métaphore n'est elle-même qu'un mode de référence indirecte parmi d'autres grâce auxquels s'exerce la compréhension de l'existence dans une communauté d'interprétation particulière.

La pointe de ce phénomène, c'est le mot Dieu lui-même ; en un sens, le mot Dieu est un mot clé du vocabulaire théologique : « Il est, pour ainsi dire, celui qui organise et coordonne les autres à l'intérieur d'un cadre de significations » (Mc Quarrie, *God-talking*, p. 99). Mais pour rendre compte de la signification du mot Dieu et du pouvoir qu'il tient de fournir un centre de gravitation à l'univers sémantique, il faut recourir à une troisième dimension du langage.

### III

Je ne crois pas qu'une phénoménologie épuise davantage le langage que ne le peut une linguistique structurale. Il nous reste en effet à rendre compte de la puissance de *dire* que nous avons sans cesse pré-supposée. Or l'acte de dire ne se réduit pas à la structure des éléments de la langue, ni même à l'intention des sujets parlants ; le langage serait vain s'il n'avait des racines ontologiques dans la structure



même de l'être. C'est là, me semble-t-il, l'apport fondamental de la philosophie de Heidegger d'avoir montré qu'on n'aboutit à rien avec une théorie du langage qui reste dans l'univers de la clôture des signes et qui marque l'oubli des structures d'existence préalables au langage lui-même ; ce sont elles qui assurent notre ouverture à l'être dans son ensemble. Le langage, s'il doit être une médiation, ne peut être le point de départ ; il survient dans un procès d'existence qui le précède et l'enveloppe. C'est ce procès d'existence dans son ensemble qui rend le langage possible comme événement humain fondamental. Ce qui me paraît important, dans l'ordre même suivi par Heidegger dans *l'Etre et le Temps*, c'est que l'on ne part pas du langage, mais que l'on vient au langage. Je vois, aujourd'hui, dans la pensée de Heidegger, un remède salutaire à cette espèce de maladie de la philosophie moderne, en particulier de la philosophie française, emmurée dans le monde clos des signes, dans la clôture de l'univers des signes. Heidegger nous contraint à prendre une décision première, à sortir du cercle enchanté, afin de retrouver dans l'acte même de dire une modalité de l'être, laquelle suppose elle-même une constitution de l'être telle que l'être puisse être dit. C'est ainsi que *l'Etre et le Temps* s'avance vers le langage en partant des expériences décisives et primaires qui le précèdent : se trouver dans une situation, se projeter, comprendre, etc. Le langage peut alors apparaître comme une des déterminations fondamentales du *Dasein*, de l'être-là de l'homme : du comprendre, en quelque sorte prélinguistique, on s'élève au discours proprement dit, à l'énonciation, en passant par le mode clé de l'interprétation, lequel appartient à l'existence comme telle. De plus en plus fortement, dans la suite de son œuvre, Heidegger place le dire (*Sagen*) à l'origine du parler (*Sprechen*). C'est donc un renversement, un retournement, une *Kehre*, qu'il faut sans cesse opérer dans la réflexion sur le langage, afin de restituer au langage qui nous est adressé la priorité par rapport à celui que nous pouvons parler ; c'est ainsi que le silence relève d'une philosophie de la parole, dans la mesure où dire c'est d'abord se tenir silencieux devant le sens. Etre silencieux, ce n'est pas être muet ; le silence signifie que notre première relation au langage est d'écouter et non de parler.

Nous avons ainsi atteint une dimension du langage qui est antérieure à l'intention subjective et, à plus forte raison, aux structures de langue.

Pour la troisième fois, le problème du mot revient au centre de notre recherche ; mais avec, si je puis dire, un coefficient philosophique supplémentaire. Dans une approche structurale, nous avons dit : le mot est une différence dans un système. Puis, dans une approche phénoménologique, nous avons dit : le mot est une fonction de la phrase comme unité signifiante. Et maintenant nous disons : le mot

est le point de passage de la parole qui nous est adressée à la parole que nous prononçons ; le mot est la transition du dire au parler.

En effet, le mot est le siège d'une dialectique entre ce qui se manifeste et ce que nous captions ; entre l'ouverture de l'être et une capture par nous. Ce qui se manifeste passe par le goulet d'étranglement du mot humain, qui est l'acte de violence du poète ou du penseur. Dans un texte magnifique, Heidegger dit que le mot — l'acte et l'œuvre du mot — est à la fois la soumission de l'homme à l'ouverture de l'être et en même temps la responsabilité de l'homme parlant qui « préserve » l'être dans son ouverture. Ce mot préserver est admirable ; il donne toute sa densité philosophique à la fonction du mot. En préservant ce qui a été une fois ouvert, le mot donne aux choses de devenir ce qu'elles sont ; par le langage, elles pénètrent dans l'espace d'ouverture, dans l'espace de révélation sur lequel l'homme exerce sa responsabilité de sujet parlant.

Je note en passant qu'un vieux problème comme celui de la prédestination, qui n'a guère avancé depuis des siècles, trouve ici, sinon sa solution, du moins son énoncé correct. Si nous comprenions comment, dans le langage, s'exerce à la fois la domination du verbe sur l'homme et la responsabilité de l'homme sur le verbe, nous saurions discerner dans l'acte de parler la jonction de la prédestination de l'être et de la responsabilité de l'homme. Le mot est précisément ce carrefour où quelque chose vient à nous, en même temps que nous le maîtrisons et lui imposons une sorte de clôture. Le mot est cet échangeur, non seulement entre le système et l'événement, entre la structure et la genèse, mais encore entre l'ouverture et la clôture ; entre la non-clôture de la révélation et la fermeture qui appartient à la formation même du mot. Cet avènement du mot relève d'un mode de philosopher irréductible non seulement à la linguistique, mais à la phénoménologie ; pour l'une et pour l'autre, le langage est déjà advenu, la contrainte du mot a été exercée ; les langues sont déjà là. Ce qui est avant le parler, c'est ce dire qui est en même temps l'acte d'audace, la violence première, qui engendre une espèce de dispersion fondamentale à l'encontre de l'acte de rassemblement du logos. Peut-être même sommes-nous placés, par cette maîtrise humaine du verbe, par ce rapt et cette capture, au point de la naissance conjointe des choses qui viennent à l'existence et du sujet parlant qui se pose ; quand le mot naît, les choses deviennent ce qu'elles sont et l'homme se tient debout. Nous sommes à l'origine de cet acte dominateur qui rend possible le règne universel du manipulable, sous les formes de la science et de la technologie. Ce règne commence avec cette capture au lieu même de la révélation.

Je dirai, pour finir, les implications d'une telle ontologie du langage pour la théologie biblique. Pour ma part, je vois un double

rapport entre le genre d'analyse que je viens d'esquisser et la théologie biblique. Tout d'abord, me semble-t-il, la notion d'ouverture, de dévoilement, est la présupposition la plus générale de la notion de révélation. Quand la communauté confessante annonce que « en Christ le Verbe a été fait chair », elle présuppose un espace de compréhension, à savoir l'intelligence, aussi vague et indéterminée soit-elle, de ce que peut signifier « la manifestation de l'être dans la parole ». La prédication chrétienne implique qu'il soit signifiant pour l'homme que l'être soit porté à la parole. Je ne veux pas dire du tout que, pour moi, le Christ, la parole de Dieu en Christ, se dilue dans une espèce d'universelle révélation ; je pense même très exactement le contraire ; l'unicité de la parole de Dieu en Christ, non seulement n'est pas opposée à l'universel dévoilement de l'être comme logos de la parole du poète ou du penseur ; mais elle se comprend plutôt comme l'actualisation centrale autour de laquelle se regroupent toutes les figures de la manifestation. L'unicité de la révélation et l'universalité de la manifestation se renforcent mutuellement. C'est parce que je reçois comme parole digne d'être crue que le verbe a habité parmi nous, que, du même coup et d'un même souffle, je prends confiance en l'universelle manifestation de l'être, dans tout langage qui dit quelque chose. Je reçois par là même une sorte de pouvoir d'attention à l'égard de tout langage signifiant. Inversement, parce que j'ai des indices de la manifestation de l'être dans le verbe hors de l'Évangile, dans la parole du prophète et du penseur, dans celle du poète moderne aussi bien que classique et archaïque — je suis incliné par ces manifestations multiples de l'être dans le verbe, je suis disposé à recevoir l'unique verbe du Christ comme la manifestation centrale et décisive. C'est dans cette relation circulaire que je peux, sans syncrétisme, discerner la convenance mutuelle entre l'*aletheia* grecque, comprise comme dévoilement, et l'*Emeth* hébraïque, qui veut dire fidélité, base de confiance.

Cette relation que je viens de dire, relation circulaire entre la notion heideggerienne d'ouverture et la notion chrétienne de révélation, me mène à la deuxième implication d'une ontologie du langage pour une théologie biblique. Elle concerne le mot Dieu, sur lequel j'avais achevé tout à l'heure le second cycle. Les mots clés tels que création, péché, salut, grâce constituent en effet un espace de gravitation pour la capture du sens. La sémantique biblique devient un authentique travail théologique lorsque le mot Dieu est reconnu comme centre de cet espace de gravitation. La spécificité du mot Dieu se découpe alors à l'intérieur de cette fonction de langage comme laisser voir, comme manifestation. Si le miracle de l'être, à savoir qu'il y a quelque chose plutôt que rien, ne signifiait rien pour la compréhension des hommes, comment donnerions-nous un sens à

des mots comme créateur, sauveur, père, seigneur, etc. ? Je dirais volontiers, avec McQuarrie : « Dieu est le nom religieux pour l'être, en tant que celui-ci est éprouvé dans une révélation qui éveille la foi. » Or cela ne se comprend que si l'on a rétabli l'espace entier de gravitation où le mot Dieu a une position clé. La restitution du « champ entier » peut seule montrer qu'il y a plus de sens dans le mot Dieu que dans le mot être.

Il y a plus de sens dans le mot Dieu que dans le mot être, d'abord parce qu'il rassemble et regroupe toutes les valeurs signifiantes accumulées dans les cultures par la symbolique religieuse — valeurs qu'ignore le concept non symbolique de l'être. C'est là d'ailleurs que le symbolisme trouve ses racines ontologiques ; son recours à l'analogie cesse d'être artificiel ou gratuit, lorsqu'il est pris dans cet espace de gravitation, lorsqu'il devient une modalité de la découverte, de la révélation ; alors il préserve vraiment la vérité et le mystère de l'être. En outre, je dirai qu'il y a plus dans le mot Dieu que dans le mot être, non seulement à cause de ce qu'il rassemble de significations dispersées, mais parce qu'il se centre sur un symbolisme fondamental, celui de la Croix. Or la signification fondamentale d'un Dieu qui se donne lui-même dans un amour sacrificiel pour les hommes excède toute signification du mot être ; même si, à la façon de Heidegger, nous lisons dans le mot être l'idée d'un « don » (en allemand « es gibt », c'est-à-dire *il y a*, retient quelque chose du verbe *geben*, donner). Mais, même ce don de l'être, à savoir le miracle qu'il y ait quelque chose, que vous soyez là, que nous soyons là, est comme accentué de façon dramatique, par la signification christique, qui ajoute à ce don universel la signification de celui qui se donne lui-même dans un amour sacrificiel pour les hommes, en ce sens, le mot Dieu dit plus que le mot être, puisqu'il ajoute la dimension de *sa* relation à nous, comme jugeant et gracieux, et la dimension de *notre* relation à Lui comme inquiets et reconnaissants pour son don excellent. En ce sens, le mot Dieu laisse être l'acte de Dieu, en tant qu'acte de bonté et d'amour. Eh bien ! si nous comprenons cela, peut-être comprendrons-nous aussi comment la parole peut être à la fois l'origine de nos paroles et en même temps le périple entier que nos paroles parcourent. Cela d'où toute parole procède et où toute parole retourne.

PAUL RICŒUR.