



HAL
open science

Babel, une dynamique de la différence.

Louis Panier

► **To cite this version:**

Louis Panier. Babel, une dynamique de la différence.. MARCOS Isabel. Dynamiques de la ville. Essais de sémiotique de l'espace, L'Harmattan, pp.97-112, 2007. halshs-00359587

HAL Id: halshs-00359587

<https://shs.hal.science/halshs-00359587>

Submitted on 8 Feb 2009

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.

Fusion ? Dispersion ? Articulation ?

Babel : une dynamique de la différence

Approche sémiotique du récit biblique

Dans cet ensemble d'études sémiotiques consacrées à la dynamique de la ville, il peut être intéressant de prêter attention au mythe biblique de Babel tel qu'il est raconté dans le chapitre 11 de la Genèse. Ce récit met en discours la construction et l'inachèvement de cette ville, et élabore à son propos une problématique de l'unité et de la globalisation. Une lecture de ce texte ancien pourra peut-être trouver sa place et susciter quelque intérêt dans la réflexion actuelle sur la « mondialisation »

Les humains (« toute la terre » dit le texte) construisent une ville et sa tour jusqu'aux cieux pour ne pas être dispersés sur la face de la terre. La fin de Babel, son inachèvement et la dispersion des fils des hommes sont le plus souvent associés à la diversité des langues et à l'incompréhension qui en résulterait, et sont interprétés comme un châtement encouru à la suite d'un projet prométhéen de construction sociale unifiée et d'intrusion dans le domaine du divin... Le récit biblique est sans doute plus complexe, il nous engage vers d'autres problématiques.

Dans les pages qui suivent, on tentera une lecture¹ de ce récit (Genèse 11, 1-9) pour y suivre la mise en discours et en récit de cette dramatisation de la mondialisation.

¹ Pour cette lecture, nous mettrons en œuvre la méthodologie de la sémiotique littéraire élaborée à partir des travaux de A.J. Greimas et J. Geninasca. Cette proposition de lecture doit beaucoup aux travaux d'un colloque organisé par le CADIR (Centre pour l'analyse du discours Religieux

1 - SITUATION DU RECIT DE BABEL

Avant de procéder à une lecture attentive du récit de Babel, il est utile de le situer dans son contexte. Le récit de Babel, dans le livre de la Genèse appartient au grand ensemble des récits de création, au *cycle des origines* (Genèse 1-11) qui précède le cycle d'Abraham et l'histoire des patriarches. Cette position dans la dynamique du cycle des origines, constitue le fond sur lequel il peut être interprété².

Un parcours rapide dans ces chapitres permettra d'observer certains dispositifs figuratifs et d'en suivre l'établissement et les variations au fil du discours. On notera particulièrement l'alternance de listes généalogiques et de récits ; elle incite à lire le récit de Babel dans ce contexte généalogique, et à voir comment, s'agissant de mettre en discours le statut de l'humanité comme totalité, les isotopies de la *construction* (dans l'espace) et de la *génération* (dans le temps) s'articulent pour construire un univers sémantique en tension.

À la suite des deux récits de création (Genèse 1, et Genèse 2-3), on peut lire le récit de Caïn et Abel³ ; il s'achève par la liste généalogique de la descendance de Caïn jusqu'à Lamek et à ses deux fils, ancêtres, l'un des musiciens, l'autre des forgerons. Au début de cette liste généalogique, on peut lire, en 4, 17 : « Caïn connut sa femme qui conçut et enfanta Enoch. Comme il édifiait une ville, il donna à la ville le nom de son fils Enoch. »⁴. Il est déjà question ici de la *construction* d'une ville et du *nom* qu'on lui donne ; le texte associe les deux isotopies de la *filiation* et de la *construction* : la ville porte le nom du fils. Nous aurons à relever cette observation lorsque nous lirons en 11, 4 qu'il

– Université Catholique de Lyon) en juin 2003 et au compte-rendu minutieux qu'en a fait Anne Pénicaud..

² Quelle que soit la diversité des sources et des traditions qui sont à l'origine des différents segments du livre de la Genèse, c'est l'état final du texte qui nous intéresse ici avec les effets de sens relevant de sa disposition globale.

³ Pour une lecture sémiotique de ce récit, nous renvoyons à J. Calloud, « Caïn et Abel : l'homme et son frère », *Sémiotique & Bible*, n°88, 1997, 3-25.

⁴ Dans l'ensemble de cette étude nous utiliserons la traduction française de la Bible grecque (Bible des Septante - LXX) : *La Bible d'Alexandrie*, I – La Genèse (M. Harl. Ed.) Editions du Cerf, 1986. Les éventuelles variations importantes du texte massorétique hébreu (TM) seront signalées. Nous avons utilisé la traduction de E. Fleg reproduite dans : Groupe d'Entrevignes, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon PUL, p. 160 ; nous avons utilisé également la traduction de la Genèse par A. Chouraki : *Entête*, DDB, 1974.

s'agit, avec la ville et la tour de « se faire un nom ». Il n'est plus alors question de filiation.

Le ch. 5 de la Genèse ouvre une nouvelle section inaugurée, en 5, 1, par une liste généalogique à *partir d'Adam* : « Voici le livre de la génération des hommes, le jour où Dieu fit Adam, *selon l'image de Dieu* il le fit. Mâle et femelle il les fit et il les bénit, et il leur donna le nom d'Adam le jour où il les fit. Adam vécut deux cent trente ans et il engendra *selon sa forme et selon son image* et il lui donna le nom de Seth. Les jours d'Adam, après qu'il eut engendré Seth furent de sept cents ans et il engendra des fils et des filles. Et tous les jours que vécut Adam furent de neuf cent trente ans et il mourut » (5, 1-5).

Cette généalogie se poursuit selon une forme répétitive, du type : A vécut x années et il engendra B, et A vécut, après avoir engendré B, y années, et il engendra des fils et des filles et il mourut. Le premier-né, seul, est nommé, ensuite sont mentionnés, globalement, « des fils et des filles ». Cette généalogie conduit jusqu'à Noé (5, 32) : « Et Noé était âgé de cinq cents ans et il engendra *trois fils*, Sem, Cham et Japhet ». Cette liste généalogique articule l'engendrement à la question de l'image (image de Dieu, image d'Adam), la question du nom et à la différence entre le premier-né nommé (mâles) et l'ensemble des fils et des filles (non nommé). Elle s'achève par la mention et la nomination de trois fils, faisant ainsi écart avec le dispositif général. Leur descendance sera déployée après le récit du Déluge au ch. 10.

Le ch. 6 commence par l'indication d'une certaine perturbation dans le dispositif générationnel antérieur : « Et il arriva, lorsque les hommes commencèrent à être nombreux sur la terre, que des filles leur naquirent. En apercevant les filles des hommes, les fils de Dieu virent qu'elles étaient belles et ils prirent des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies [...] et quand les fils de Dieu s'approchaient des filles de hommes et qu'ils engendraient pour eux-mêmes, c'étaient là les géants du temps passé, les hommes fameux » (6, 1-5). Ce passage est assez complexe, mais la lecture peut faire appel au contexte de la généalogie précédente et de la règle qui distribue chaque génération en deux temps : le premier, aboutissant à la naissance du premier-né nommé et le second, avec les fils et les filles. On peut envisager que les fils de Dieu correspondent à cette généalogie référée à l'image, au nom et à l'ordre du

signifiant, et que les filles qui naissent des hommes correspondent plutôt à l'ordre de la génération, à l'ordre de la chair. La corrélation de ces deux ordres dans la constitution de l'humain fait problème...

C'est devant cette situation qu'intervient le personnage divin et que commence, au ch. 6, le récit du Déluge, événement d'effacement du monde, et de la totalité des vivants : « Et Dieu dit : 'J'effacerai l'homme que j'ai fait de la face de la terre, depuis l'homme jusqu'aux bestiaux et depuis les reptiles jusqu'aux volatiles du ciel, car j'ai été irrité ⁵ de les avoir faits'. Mais Noé trouva grâce devant le Seigneur Dieu. » (6,7)

Le Déluge ⁶ est un événement qui concerne donc la totalité des vivants et l'éventualité d'une « reprise » ou d'une réversibilité de l'origine. Le créateur pourrait regretter sa création et revenir sur ce qui a été fait. Mais il n'y a pas de réversibilité : ce qui est à l'origine demeure. On verra comment la fin de Babel n'est pas une destruction du même genre, mais qu'elle entre aussi dans la dynamique du traitement de l'origine dans les premiers chapitre de la Bible.

À l'effacement programmé par le Seigneur Dieu se trouve soustraite une part de vivants : Noé, sa femme, ses fils et leurs femmes, et une part de tous les vivants. Le monde comme totalité ré-émerge de son effacement à partir de cette part séparée (on passe du « tout » au « tout-sauf »). La totalité se réinterprète à partir de là⁷ et à la fin du récit du Déluge, le Seigneur Dieu renonce à tout effacement de la création : on ne supprimera ni on ne recommencera ce qui fut à l'origine. « Jamais plus je ne maudirai la terre à cause des œuvres de hommes, parce que la pensée de l'homme s'attache soigneusement au mal dès sa jeunesse ; jamais plus donc je ne frapperai aucune chair vivante, comme je l'ai fait. Durant tous les jours de la terre, semence et moisson, froid et chaleur, été et printemps, ni de jour ni de nuit ne cesseront » (8,22).

⁵ Ou « je regrette » (traduction André Chouraki sur le TM)

⁶ Pour une lecture sémiotique de ce récit, nous renvoyons à Anne Pénicaud, « L'histoire de Noé », *Sémiotique & Bible*, n°91, 1998, 33-52.

⁷ La disposition du « tout » au « tout-sauf » se rencontre dès le début de la Genèse, en particulier dans le récit de création du ch. 2 : il y a dans le jardin d'Eden, tous les arbres beaux à voir et bons à manger, sauf l'arbre de la connaissance du bien et du mal et l'arbre de la vie, il y a tout Adam sauf la côte qui lui est soustraite et à partir de quoi Dieu édifie la femme... Voir sur ce point L. Panier, *Le Péché Originel*, Paris, Cerf, 1996, p. 77 et s.

Dans de cette disposition nouvelle, la relation de l'homme à Dieu se trouve scellée comme une « *alliance* » que vient manifester comme signe et comme aide-mémoire, *l'arc-en-ciel* : « Je place mon arc dans la nuée et je me souviendrai de mon alliance, qui est entre moi et vous et toute âme vivante en toute chair, et l'eau ne formera plus de déluge pour effacer toute chair » (9, 13-15). Avec cette alliance qui scelle la séparation entre le Seigneur Dieu et la terre des vivants, entre les eaux du ciel et la terre (plus jamais de déluge, c'est une des fonctions de l'arc-en-ciel), entre le destin de la terre et celui de l'homme (plus jamais la terre ne sera maudite à cause des œuvres de l'homme⁸), vient la loi qui règle les relations nouvelles entre l'homme et l'animal : les hommes dominent les animaux et provoquent l'effroi et la peur (9, 1-2), les animaux deviennent la nourriture de l'homme (9, 3), moyennant *la loi du sang*. Le sang est la part soustraite à la chair et dont Dieu demandera compte (« Vous ne mangerez pas la viande avec le sang de l'âme, car votre sang aussi, celui de vos âmes, je le réclamerai, à toutes les bêtes sauvages, je le réclamerai et à la main de l'homme frère, je réclamerai le sang de l'homme » (9, 4-6).

L'épisode du Déluge n'est pas un effacement total de la première création en vue d'une nouvelle création ; à partir de la part soustraite, il établit pour la totalité du monde, parmi les vivants, entre les hommes et les animaux, dans le cosmos entre les nuées du ciel et la terre, un régime de relations, de règles et de signes, signes de la différence et de la séparation : la construction d'un ordre.

À cette longue séquence narrative succède un bref énoncé généalogique : « Or les fils de Noé qui étaient sortis du coffre (l'arche) étaient Sem, Cham et Japhet ; Cham était le père de Chanaan. Ces trois-là sont les fils de Noé ; à partir d'eux *se fit la dispersion sur toute la terre* » (9, 18-19). Ainsi se trouve introduite la dispersion des humains sur toute la terre, elle a son origine dans la génération, dans la descendance de Noé ; elle se trouve ainsi attestée, dans ce passage et dans le chapitre 10, avant l'aventure de Babel. À la fin du récit de Babel, il sera aussi question de la dispersion des humains sur toute la terre, mais à partir d'une autre référence. Il y a donc un parcours figuratif de la *dispersion*, une transformation discursive de cette figure et de son contenu. La

⁸ On trouve à plusieurs reprises dans les chapitres précédents cette figure de la terre maudite

mise en discours recatégorise la figure, et la dispersion des humains qui conclut l'aventure de Babel doit être lue sur la base de ce parcours.

Faisant suite à la séquence du Déluge et à l'histoire de Noé et de son ivresse (9, 20-27), nous trouvons une nouvelle séquence généalogique au chapitre 10. À partir de Noé, trois listes de noms mentionnent d'abord « les fils de Japhet » (10, 2-5), puis « les fils de Cham » (10, 6-20) et enfin « les fils de Sem » (10, 21-31)⁹. Cette généalogie n'obéit pas à la règle que nous avons observée au ch. 5. Il y a ici trois listes successives de noms. Chacune des listes correspond à chacun des fils de Noé, et les noms des descendants sont liés à une répartition de l'espace, notée par des toponymes : l'ordre généalogique n'est plus seulement diachronique, il est spatialisé ; le texte ouvre ainsi une tension entre le *temps* (de la descendance) et l'*espace* (de la répartition des nations). On verra comment le récit de Babel travaille sur cette tension figurative.

Citons seulement la finale de chacune des trois listes ; on y observe en effet l'apparition de la question des langues en relation avec la répartition des peuples et des territoires.

10, 5 : (Fils de Japhet) – « C'est à partir d'eux que furent délimitées les îles de nations dans leur terre, chacune selon sa langue et dans leurs tribus et dans leurs nations ».

10, 20 (Fils de Cham) – « Tels sont les fils de Cham dans leurs tribus selon leurs langues dans leurs pays et dans leurs nations ». On trouve une formulation identique pour les fils de Sem en 10, 31.

En 10, 32 cette généalogie s'achève de la manière suivante : « Telles sont les tribus des fils de Noé, selon leurs engendremens, d'après leurs nations ; à partir d'eux se dispersèrent les îles des nations sur la terre, après le déluge ».

Il paraît assez remarquable qu'à la fin du récit du Déluge, on trouve une liste généalogique qui n'obéit plus, comme celle du chapitre 5 – qui s'originait, on se le rappelle, dans l'Adam créé à l'image de Dieu, mâle et femelle – à la règle du premier-né nommé et de l'ensemble multiple des fils et des filles non nommés ; mais qui articule la liste des noms à la répartition des nations, des langues et des lieux. La diversité et la répartition des langues dans

ou stérile à cause de l'homme : sentence de Dieu à Adam en 3, 17 ; à Caïn en 4, 12.

⁹ La généalogie de Sem sera reprise après le récit de Babel (11, 10-32).

l'espace sont référés à l'ordre de la génération (« telles sont les tribus des fils de Noé selon leurs engendremens »)¹⁰.

C'est sur cette donnée que s'ouvre le récit de Babel qui réarticule la diversité des langues et la dispersion des humains sur la terre sous un autre principe.

LA VILLE ET LA TOUR : DE « BABIL » A « BABEL »

La mise en situation du récit de Babel que nous venons de proposer a pu paraître un peu longue, mais quelle que soit l'histoire complexe des diverses traditions auxquelles on peut référer ces récits, il faut être sensible aux effets particuliers du montage final et aux lignes de forces que dessine la mise en perspective des parcours figuratifs de l'ensemble. Ces unités discursives, généalogiques et narratives, dans leur enchaînement, constituent un ensemble discursif complexe qui interprète chacune des parties qui le constituent. « Le global régit le local »¹¹, et le récit de Babel, dont les structures narratives et discursives peuvent être étudiées pour elles-mêmes¹², assure une fonction dans la construction du sens de l'ensemble du cycle des origines dont il signe en quelque sorte la fin. A sa manière, il propose, pour le monde comme totalité et comme unité, une forme qui fait sens par rapport à ce que manifestent les textes précédents, non pas dans un rapport d'alternative, mais dans la succession d'une dynamique des origines, d'une *création tendue*.

Pour l'étude de ce récit, nous porterons particulièrement attention à l'organisation des grandeurs figuratives, c'est-à-dire à la disposition des figures de temps, d'espace et d'acteurs et aux effets sémantiques de cette disposition.

¹⁰ Avant Babel, la division des langues et la dispersion dans l'espace son déjà attestées. Si l'on s'intéresse, comme nous le faisons en sémiotique, à la mise en discours du texte en son état final, on n'explique pas ce fait comme des répétitions, ou des redoublements liés à la compilation de traditions diverses, mais on tentera de rendre compte des transformations sémantiques produites par cette mise en discours. Nous prenons le texte en son état final et dans sa globalité : *le global régit le local* et il n'y a à proprement parler pas de répétition d'une figure.

¹¹ Selon l'expression de François Rastier.

¹² Nous renvoyons par exemple à Groupe d'Entrevernes : *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, P.U.L., 1979 qui propose une analyse sémiotique du récit de Babel. Voir également Bruno Avitabile, « Babel. La ville et la tour. Violence, parole et construction langagière », *Sémiotique & Bible*, n°85, 1997, 9-34.

Pour plus de clarté, notre exposé prendra la forme d'une analyse linéaire et cursive et tentera au fur et à mesure de proposer des modèles interprétatifs de l'univers sémantique globalement manifesté par le texte.

1. Et toute la terre était une seule lèvre et c'était une seule voix pour tous. 2 Et il arriva, tandis qu'ils faisaient mouvement à partir du Levant, qu'ils trouvèrent une plaine sur la terre de Sennaar et ils s'établirent là. 3 Et chacun dit à son voisin : « Allons, fabriquons des briques et cuisons-les au feu. » Et la brique leur tenait lieu de pierre et pour bitume ils avaient la glaise. 4 Et ils dirent : « Allons, édifions pour nous une ville et une tour dont la tête arrivera jusqu'au ciel, et faisons-nous un nom avant d'être dispersés sur la face de toute la terre. » 5 Et le Seigneur descendit voir la ville et la tour qu'édifiaient les fils des hommes. 6 Et le Seigneur dit : « Voici, il y a une seule race et une seule lèvre pour tous, et ils se sont mis à faire cela, et maintenant il n'y aura aucune défaillance en tout ce qu'ils entreprendront de faire. 7 Allons, descendons et confondons, là même, leur langue, afin que nul ne puisse entendre la voix de son voisin. » 8 Et le Seigneur les dispersa à partir de là sur la face de toute la terre, et ils cessèrent de construire la ville et la tour. 9 Voilà pourquoi le nom de la ville fut Confusion parce que le Seigneur confondit là les lèvres de toute la terre et que, à partir de là, le Seigneur Dieu les dispersa sur la face de toute la terre.

1) Une situation initiale.

Le v.1 installe un acteur, *la terre* en sa totalité et en précise les données figuratives : cet acteur est tout à la fois *singulier* et *collectif*, *total* et *unifié* par des caractéristiques touchant au langage, ou plus précisément au « parler ». On a mentionné plus haut la diversité des langues et leur répartition dans « les îles des nations », ici l'activité linguistique est figurée par *la lèvre* et *la voix* (ou la lèvre et *les paroles* dans le texte hébreu. Il ne s'agit donc pas d'une unique langue parlée par tous les hommes (une sorte de *koinè*, d'espéranto ou de langue originaire parfaite) ou d'un unique discours (propos) qu'ils tiendraient ; mais plutôt des conditions premières du « parler », celles qui inscrivent la parole au plus près du corps ou de la chair (la lèvre et la voix), une sorte de

langue « maternelle » commune¹³. Cette condition commune du parler produit non pas tant un discours unique qu'une interlocution réciproque, en écho ou en miroir.

Cette unité du parler va trouver dans un unique lieu une occasion de réalisation, un point de représentation, le simulacre d'une référence. Le v. 2 organise en effet les figures de l'espace et les conditions d'une narrativité (un sujet mis en relation distante avec un sujet). L'espace est orienté, directionnel (« à partir du Levant ») et correspond à la possibilité d'un déplacement. On peut parler d'espace *tensif*, mais qui ne correspond pas ici à l'émergence d'une visée, ni à la position d'un sujet du vouloir en quête d'un objet. L'actant collectif (la terre) se déplace, mais sans but, il n'est affecté d'aucune modalité. En effet le lieu nommé (« la plaine sur la terre de Senaar ») est *trouvé* (et non pas cherché comme le terme d'une quête), l'installation qu'on y fait n'est pas le terme d'une performance accomplie, mais seulement *l'arrêt du déplacement*, l'occasion qui trace un point dans une temporalité indéfinie.

2) Les conditions d'un programme.

Au v. 3, cette occasion déclenche un programme narratif, la décision d'un faire, mais ce programme présente un style particulier. L'instauration des sujets collectifs du faire se réalise dans (par) la réciprocité de l'interlocution, et dans la symétrie des propos : chacun dit à son voisin la même chose, chacun reçoit de son voisin l'injonction qu'il lui transmet¹⁴ : symétrie sans écart ni distance, simulacre de communication, sans médiation. La réciprocité joue ici sans tiers-actant, un sujet collectif s'élabore de lui-même pour une performance sans finalité (« faire des briques ») alors que n'est mentionné encore aucun projet de construction¹⁵. On notera en outre que dans le texte TM les allitérations renforcent l'effet de miroir du discours réciproque : « briquetons des briques et flambons-les à la flambée »¹⁶ ; les objets produits ne sont que la

¹³ Oserait-on actualiser ce texte jusqu'à parler de l'« instinct du langage » ou d'un « gène » de la parole ?

¹⁴ Il est question ici de ce que chacun dit à son voisin, à la fin du récit, on insistera sur l'impossibilité de l'écoute : « nul ne peut entendre la voix de son voisin ».

¹⁵ On notera une grande différence avec le récit de la construction de l'arche de Noé où les moindres détails (matériaux, mesures, disposition) sont communiqués par Dieu à Noé : le plan précède la réalisation.

¹⁶ Traduction de E. Fleg sur le texte hébreu.

déclinaison de l'action qui les réalise, sans autre finalité. La fin du verset manifeste d'ailleurs ce fonctionnement figuratif particulier : « la brique devint pour eux pierre et le bitume mortier ». L'équivalence figurative et fonctionnelle brique/pierre – bitume/mortier nous introduit bien dans la configuration pratique de la construction, mais le texte manifeste cela comme une transformation indépendante des sujets et de leur projet : cela leur arrive, comme la découverte de la plaine où ils s'étaient installés.

3) Les enjeux d'une construction.

Il faut attendre le v. 4 pour entrer dans la perspective d'une performance et d'un objet-valeur. Ici encore les acteurs s'instaurent eux-mêmes comme sujet-opérateur et comme destinataire : « Edifions pour nous une ville et une tour dont la tête arrivera jusqu'au ciel, et faisons-nous un nom avant d'être (pour ne pas être – TM) dispersés sur la face de toute la terre ».

On peut observer que ce programme narratif avec sa double dimension, *pratique* (construction de la ville et de la tour) et *mythique* (établissement du nom) est valorisé à partir d'un anti-programme, dysphorique, la « dispersion sur la face de toute la terre ». Cette perspective narrative centrée sur l'anti-programme est intéressante puisqu'elle fait de la construction de la ville et de l'établissement du nom des précautions ou des protections contre la dispersion : il s'agit là de nier les valeurs dysphoriques plus que de promouvoir les valeurs positives. Tout se passe comme s'il s'agissait de sauvegarder l'acquis obtenu à partir de la communauté et de l'identité de lèvres et de voix.

Il y a une ville et une tour, deux figures pour l'objet de la construction, une différence à analyser. Compte tenu des précisions figuratives données pour la tour (« sa tête arrivera dans les cieux »), on peut articuler ces deux figures sur le plan de la spatialité : la ville obéit à un repérage horizontal et en cela elle achève le déplacement et atteste l'établissement en un lieu sur la surface de la terre, lieu capital, puisque c'est là que l'arrêt du déplacement met en jeu la construction en miroir des sujets réciproques. La ville est le produit de ce « *babil* », l'émanation de cette forme du langage ; mais l'on verra plus loin comment c'est cette ville elle-même qui portera le nom de « Confusion » ou de

« Bab-el ». C'est là même, dans ce produit du langage, que la question des langues doit être traitée.

La tour, quant à elle, est caractérisée par la verticalité et par son anthropomorphisme. Sa verticalité la dresse jusqu'au ciel (« sa tête dans les cieux » selon la traduction Fleg), sans que le texte toutefois paraisse insister sur l'idée d'une intrusion dans le domaine divin. Cette disposition spatiale indique plutôt une relation - liaison entre la terre et le ciel ; et en cela elle diffère du dispositif de relation - séparation mis en place dans l'alliance entre Dieu et la terre et manifesté par le signe d'arc-en-ciel. L'arc-en-ciel placé par le Seigneur Dieu (« Je place mon arc dans la nuée et il sera un signe d'alliance » 9, 13) fait sens avec la tour élevée par « toute la terre ».

La ville et la tour, avec les valeurs thématiques qu'elles acquièrent ici, manifestent à elles deux une unité fusionnante, une continuité de la terre et du ciel qui est l'effet de la réalisation immédiate (un effet de réel) et sans autre de la capacité de la langue (lèvre et voix). Et là où les acteurs (toute la terre) voient l'achèvement de leur parcours et la protection contre la dissémination, le Seigneur Dieu (11, 6) voit le début d'une entreprise sans fin et sans limite, comme si cette capacité d'établissement (d'installation) comportait en elle-même, à son insu, une dynamique inéluctable.

Ville et tour s'articulent sur le plan spatial, mais d'autres isotopies sont également en jeu. Si la ville peut assurer une fonction sociale, pratique, politique, la tour peut en être l'emblème, la manifestation de ce qui est au principe de la cité¹⁷. La tour est à la ville comme la sanction d'une performance réussie, l'objet message glorifiant le sujet, le manifestant et l'identifiant. En cela la tour comporte des traits communs avec le « nom ». Le texte ne développe pas plus le parcours de ces figures, il ne dit rien de l'occupation de la ville, de son organisation sociale¹⁸, rien sur la tour, son architecture, sa forme (qui pourtant ont beaucoup inspiré les représentations de ce récit dans la peinture).

Mais il est également question du nom qui permettra de résister à la dispersion. Ce nom a la fonction unificatrice du signifiant unique dans son rapport stable, installé, au signifié ; nom propre, nom de peuple ou nom de lieu,

¹⁷ Et cela n'est pas sans faire écho à des événements tragiques récents...

¹⁸ Même si l'on peut penser, en se fondant sur la figure de la « tête » (texte hébreu), que la tour est à la ville comme la tête au corps, et qu'elle est une figure du pouvoir politique.

nom que le récit manque à nous donner, mais dont on sait qu'il est celui qu'on se fait (« faisons pour nous un nom »). Cette nomination est « auto-référencée », elle ne présuppose aucun autre pour donner le nom. Il n'y a avec ce nom aucune appellation du sujet, aucune réponse, aucune responsabilité. Ce nom, cette auto-nomination scelle l'unité de l'un (toute la terre) et protège de la menace de l'autre et de la dispersion. En fin de récit, le disposition de nomination est transformé, c'est la ville qui sera nommée.

Le nom qu'on se fait garantit les acquis du sujet, il est lié au parcours qu'il achève : un nom pour un lieu où le chemin s'est arrêté, pour un peuple qui s'est condensé dans une ville et cela au nom de l'unique compétence du langage. Le parcours figuratif du nom peut être comparé avec ce qu'indiquait, dans la succession généalogique du ch. 5, la chaîne des noms des premiers-nés. Faut-il établir une opposition entre le déploiement générationnel d'une humanité temporalisée (de génération en génération, avec la tension qu'on a dite entre l'ordre du nom et l'ordre de la chair) et la condensation spatiale sous un nom, qui marquerait l' « anti-histoire », la fin de la loi des générations, le figement des jeux de la langue¹⁹ et le début d'une entreprise illimitée. Pourrait-on alors paraphraser ainsi le constat du Seigneur Dieu : dans une telle position d'arrêt, de blocage ... plus rien n'est susceptible de les arrêter ! Il est d'ailleurs assez remarquable que, dans le texte, c'est au moment de l'entrée en scène du Seigneur Dieu que l'acteur collectif « toute la terre » est refiguré comme « *les fils des hommes* » (11, 5).

L'entreprise de « toute la terre » reposerait-elle sur un oubli de la génération, de l'engendrement ?

3) L'arrêt de l'arrêt.

La suite du texte fait donc intervenir un nouvel acteur, le Seigneur Dieu et une nouvelle dynamique de l'espace : là où la tour des « fils des hommes » montait dans le ciel pour parfaire l'arrêt et la concentration, le Seigneur descend, et ce lieu devient le point de départ de la dispersion. Le Seigneur descend « pour voir », il ne s'inscrit pas dans ce récit comme un rival des

¹⁹ Le nom serait la consécration du signe, de la correspondance figée du Signifiant au Signifié sans qu'aucun acte d'énonciation n'apporte du jeu dans la langue, du différé dans le discours : ce qu'annonçaient sans doutes les figures des briques et du bitume ...

humains (pour la possession du ciel par exemple), ni comme un adversaire dans la construction de la cité et de la tour, il ne détruit pas ce que les fils des hommes construisent : il évalue la performance réalisée et ses enjeux (v. 6) assumant ainsi un rôle de Destinataire ou de tiers-actant. Il opère en amont de la performance, pour neutraliser ses conditions mêmes de possibilité, telles que le récit les avait données au v. 1 : « Voilà, il y a une seule race et une seule lèvre pour tous » (v. 6).

« Descendons et confondons, là même, leur langue ». Le Seigneur est un acteur parlant (un énonciateur dans l'énoncé) dont la parole et le discours sont représentés. Le Seigneur Dieu parle au pluriel, et ce pluriel fait écart avec l'interlocution réciproque et unifiante de « toute la terre » : les multiples parlent d'une seule voix ; l'unique parle au pluriel et introduit la pluralité dans la langue. Telle qu'elle est développée dans le v. 7, la « confusion des langues » atteint l'écoute plutôt que l'expression : les fils des hommes n'ont pas de difficulté à parler²⁰, mais à s'entendre (« afin que nul ne puisse entendre la voix de son voisin »). Dans le grec de la LXX comme dans le texte TM, il est plus précisément question de « mélanger », de « mêler ». L'opposition ne porte pas seulement entre l'unité et la diversité (un/multiple), ou entre la clarté et la confusion, on proposerait plutôt la construction d'un écart entre la ponctualité discrétisante d'un nom unique et l'expansion diversifiante du mélange, entre le figement du symbole et l'expansion du discours.

Le mélange de la langue est très précisément référé au lieu de la ville et de la tour. « Confondons *là même* leur langue ». Au lieu même où quelque constituant quasi physiologique ou quelque données naturelle du parler humain (une seule lèvre, une seule voix pour toute la terre) semblait pouvoir fonder une indéfectible unité dont la tour reliant la terre au ciel est l'emblème, au lieu même où s'inscrit cet acquis, l'opération du Seigneur Dieu vient apporter un « trouble » (mélange, confusion, malentendu, dissémination). Là où

²⁰ Malgré une imposante tradition d'interprétation, ce texte n'insiste pas autant qu'on le voudrait sur la diversité des langues et des dialectes dans le monde. Tel qu'il est souvent interprété, le récit de Babel entretient et dramatise le rêve d'une langue adamique perdue à cause de l'orgueil des hommes (variante « linguistique » du péché originel » mentionnée par Saint Augustin), mais nous avons lu, dans le ch. 10, avant le récit de Babel, dans la généalogie des fils de Noé, que la dispersion des langues dans « les îles des nations » est déjà acquise. Mais sans doute faut-il s'interroger : de quelle unité, de quelle diversité parle-t-on ? Qu'est-ce qui fait que les hommes « parlent » et que « font »-ils ensemble en parlant ?

le langage « collait » avec son sujet et avec son objet, au lieu de cette immédiateté, la confusion du langage introduit l'écart, le décrochement, le manque, et par là fonde la possibilité du langage articulé, dans le risque de la dispersion.

L'opération de construction de la ville et de la tour viserait à une activité sans limite (11, 6), qui paradoxalement est aussi une immobilité (un arrêt) qui ignore la possibilité même de la limite. La confusion de la langue (de la lèvre) et la dispersion des humains réalisent l'arrêt de l'arrêt ²¹, installent en ce lieu même la limite : c'est la langue elle-même qui fait limite si chacun n'entend plus la voix de son voisin, c'est l'espace lui-même qui fait limite entre les fils des hommes dispersés sur la face de toute la terre. Mais pour autant cette dispersion n'est pas une dissolution, ou une disparition des humains, elle s'adosse à ce lieu (là même) auquel sera donné un nom. « Le nom de la ville fut Confusion » (« Babel » dans le texte TM).

Et le nom même de la ville pose un problème de compréhension. Il peut y avoir, dans le texte hébreu, un jeu de mots entre Babel et le verbe « *bâlal* » qui signifie brouiller, confondre. Mais Bab-El, ce pourrait être aussi la « porte de Dieu ». Et il serait intéressant de voir comment cette figure de la « porte de Dieu » (lieu de passage et de séparation, de départ et de venue) vient au lieu de « la tour dont la tête arrivera jusqu'au ciel ». Un « autre » indique là sa présence / absence et c'est à partir de cette altérité et de l'inachèvement qui en témoigne que se trouve recatégorisée la dispersion et qu'elle peut devenir une « dissémination » qui suppose, comme les semilles, un point de référence et une expansion fructifiante .

Sous ce nom²², il n'y a plus l'unité de toute la terre condensée en un lieu, mais il y a la ville inachevée (définitivement incomplète) et la dispersion à partir de ce lieu. La ville et la tour ne sont pas détruite, mais « ils cessèrent de construire la ville et la tour » (11, 8). Ce lieu manque à tous les dispersés, mais il est le point de départ pour une dissémination des hommes sur toute la terre et on peut l'appeler « porte de Dieu »

²¹ Selon l'une des catégories de la sémiotique tensive de C. Zilberberg.

²² À la différence du nom que les fils des hommes se font (« faisons pour nous »), il s'agit ici d'un nom donné sans qu'on sache qui nomme. « Le nom de la ville fut... » ; « On l'appela ». Dans la traduction d'André Chouraki, c'est Yahvé lui-même qui nomme la ville.

On pourra comparer cette nouvelle disposition de l'espace (« À partir de là le Seigneur Dieu les dispersa sur la face de tout la terre ») avec celle qu'indiquait la fin du discours généalogique précédant le récit de Babel : « telles sont les tribus des fils de Noé, selon leurs engendremens et d'après leurs nations ; à partir d'eux se dispersèrent les îles des nations sur la terre après le déluge » (10, 32). À la fin de cette séquence généalogique, à partir des engendremens des fils de Noé, les nations sont dispersées comme des îles, comme de multiples « uns » sur la terre. En 11, 9, il s'agit que tous soient dispersés, disséminés sur la face de la terre à partir de ce lieu : autre forme d'espace, autre répartition signifiante des humains, autre forme de « mondialisation » ?

Faisant suite au récit de Babel, une autre liste généalogique développe (à nouveau) la descendance de Sem. Sa structure est assez particulière : elle est constituée d'abord comme la généalogie du chapitre 5 avec le premier-né nommé et l'engendrement ultérieur « des fils et des filles ». Puis, en 11, 26, avec Thera, on retrouve le modèle de la descendance de Noé : trois fils nommés, dont Abram²³. Enfin, à partir de 11, 27, le discours généalogique mentionne les femmes : « Abram et Nakhor prirent des femmes », et à propos de Sara, il est question de la stérilité (« Et Sara était stérile, et n'enfantait pas » 11, 30). Cette dernière généalogie s'achève ainsi sur la stérilité de Sara et sur la sortie d'Abram hors du territoire paternel.

Ainsi se trouve clos le cycle des origines.

Les pages qui précèdent proposent plus des notes de lecture qu'une mise en forme théorique de l'univers sémantique du texte. La lecture continue du cycle des origines est sans doute un chantier important pour une étude sémiotique qui chercherait à dégager les axes sémantiques principaux d'une représentation du monde comme totalité et de l'humain. Nous avons vu ici que cette visée de la « mondialisation » à partir de Babel articule *l'espace* de la terre dans son rapport au ciel, le *temps* des humains scandé par la généalogie (sous ses divers régimes), la *génération* (où se joue la tension de la chair et du nom). Le

²³ Qui recevra plus tard dans le récit le nom d'Abraham.

récit de Babel introduit dans cette problématique la question du langage humain, de ses principes et de ses effets. Il évoque les conditions auxquelles le parler humain échappe au babil pour entrer dans l'articulation et la différence, il pose l'altérité qui fait référence pour que de la fusion rêvée, et du maintien des acquis, diffère une articulation signifiante.

Louis PANIER

Université Lumière Lyon 2

UMR-I.C.A.R. (Equipe LS3)

Université Catholique de Lyon

Centre pour l'analyse du discours Religieux (CADIR)