



HAL
open science

Texte, dynamique interprétative et communauté discursive

Alain Rabatel

► **To cite this version:**

Alain Rabatel. Texte, dynamique interprétative et communauté discursive. Texte, dynamique interprétative et communauté discursive, Sep 2008, Cluj-Napoca, Roumanie. pp.177-188. halshs-00503882

HAL Id: halshs-00503882

<https://shs.hal.science/halshs-00503882v1>

Submitted on 27 Mar 2018

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.

Sous la direction de

Ligia-Stela FLOREA,
Cristiana PAPAHAĞI,
Liana POP,
Anamaria CUREA

**DIRECTIONS ACTUELLES
EN LINGUISTIQUE DU TEXTE**

Actes du colloque international
Le texte : modèles, méthodes, perspectives

I

TRKE A
2010

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2010

Texte, dynamique interprétative et communauté discursive

Alain RABATEL
Université Lyon 1 - IUFM
ICAR - CNRS/Université Lyon 2

Abstract

Texts are only written and read as part of regulated social discourse practices. This article analyses the second aspect of this tension, the textual process linked to interpretation, with reference to chapters 16 and 17 of the First Book of Samuel in the Old Testament. These chapters frequently display incoherence *without ceasing to produce the effect of a text*. How does the reader think the text not in spite of these contradictions but with them? The hypothesis is based on the idea that questions of faith can be treated not only from a historical point of view but also from a narrative one, signifying the complexity of the relationship between men and God. This hypothesis will be examined from a theoretical point of view, using the notion of text construction through reading, a processus which will be compared critically with the hermeneutic process and the notion of interpretative community, in order to bring to the surface the idea of dialogical and interactional construction, in discourse communities.

Mots-clés : actualisation du texte, dynamique interprétative, communauté discursive

La métaphore du texte comme *tissu* rassemblant des éléments hétérogènes, mais convergents, sur les plans sémantique et (macro)syntaxique, ne saurait faire oublier que le texte n'est pas qu'une structure close (*textus*) : c'est aussi, ainsi que le disait Quintilien, un espace ouvert (*textum*) vers l'amont des textes antérieurs ou l'aval des interprétations. Cette tension entre clôture et ouverture est d'emblée constitutive du texte et légitime la complémentarité des approches du texte à l'aide des outils de la linguistique textuelle et de l'analyse du discours (Adam 2002 : 570-1).

Les textes ne s'écrivent, et aussi ne se lisent, que dans des pratiques sociodiscursivement réglées. C'est le deuxième versant de cette tension, du côté la dynamique textuelle en lien avec l'interprétation, que l'on voudrait analyser ici. Compte tenu de notre approche interne et externe du texte, nous n'accordons, comme Barbéris, qu'une importance circonscrite (mais, dans ses limites, réelle) à l'opposition cohérence/cohésion, parce qu'il n'existe pas de règles de fonctionnement sémantiques immanentes au texte et au fonctionnement linguistique qui seraient disjointes des règles de fonctionnement pragmatique. Ces interactions sont particulièrement sensibles lors de la production des textes, avec ses reformulations, ratages, inachèvements, reprises, mais elles émergent aussi lors du processus d'actualisation des textes (Barbéris 2001 : 350), au moment où la lecture repose sur des processus interprétatifs dialogiques.

L'exemple qui servira à notre démonstration concerne les chapitres 16 et 17 du Premier Livre de Samuel, dans l'Ancien Testament. Ces deux chapitres, consacrés à des moments décisifs de ce que l'on a coutume de nommer « la montée de David vers la royauté », ne comportent pas de problèmes de cohérence et de cohésion, à l'intérieur de chacun des deux chapitres ; en revanche, d'un chapitre l'autre, sans aucune transition ni explication, les incohérences sont nombreuses. Précisons d'emblée ce qui fait question par rapport à la problématique du texte. Certes, ces différences s'expliquent par deux versions historiques successives, ayant des auteurs (inconnus) distincts, et renvoyant à des traditions culturelles et théologiques spécifiques. La chose est bien connue des historiens du texte biblique et des exégètes, et ce n'est pas ce problème somme toute banal qui retient notre attention. En revanche, ce qui est passionnant pour notre propos, c'est le fait que, contrairement à des usages qui gommant les aspérités ou à tout le moins entremêlent les versions de façon à rendre moins voyantes les jointures¹, ces différences sont assumées, puisque les contradictions entre les deux chapitres sont exhibées, par le fait même qu'elles sont juxtaposées sans commentaires ni lissage. En sorte qu'il faut bien tenter d'expliquer pourquoi ce récit exhibe de telles contradictions *sans cesser de produire un effet de texte*. Bref, il faut tenter de comprendre les raisons du phénomène et aussi d'expliquer ce que le lecteur peut faire pour rendre compte de la contradiction, en l'inscrivant dans l'orbite de la notion de texte : à cette fin, il semble intéressant de penser le texte non pas *en dépit de* ces contradictions, mais *avec* elles, afin de voir en quoi elles éclairent d'un jour nouveau ce texte-ci, et au-delà, l'idée même de texte, voire la notion de textualité, dans son rapport avec la discursivité².

L'hypothèse mise à contribution repose sur l'idée d'une problématisation de la foi et, concomitamment, sur le fait que les incohérences et les contradictions de l'histoire ne doivent pas être pensées au plan diégétique, mais à celui de la narration. Il s'ensuit que les contradictions s'estompent devant le projet cohérent de signifier la complexité du rapport des hommes à Dieu, selon l'analyse que Zumstein a proposée pour rendre compte des contradictions (d'un autre ordre) qui truffaient les chapitres 20 et 21 de l'Évangile selon saint Jean (Zumstein, 2001 : 3-4). Autrement dit, l'« éclatement » du texte demande à être saisi dans l'interprétation, qui met en dialogue les fragments considérés, afin d'affirmer la cohérence d'un rapport au monde du sujet, par-delà les contradictions ou incohérences. L'hypothèse de cette problématisation de la foi (I.) sera ensuite examinée d'un point de vue théorique, à travers la notion d'actualisation du texte par la lecture (II.), processus qui sera pour finir confronté de façon critique avec le processus herméneutique et la notion de communauté interprétative, afin de faire émerger l'idée d'une actualisation dialogique et interactionnelle, dans des communautés discursives (III.).

I. La problématisation de la foi dans les chapitres 16 et 17 du *Premier livre de Samuel*

Les différentes versions de la royauté de David dans les chapitres 16 et 17 du Premier livre de Samuel renvoient à des récits contradictoires, sur plusieurs points. Comme les textes sont accessibles et relativement longs, nous ne les reproduisons pas ici, ni n'en donnerons quelques citations qui n'apporteraient rien à notre propos. D'autant que l'analyse précise du chapitre 17 a notamment fait l'objet d'une publication dans Rabatel 2007. Nous nous limiterons donc au relevé des principales contradictions entre les deux chapitres.

La différence essentielle repose sur le fait que dans le chapitre 16, 1-13, David reçoit secrètement l'onction des mains de Samuel (celui-là même qui avait reconnu en Saül un roi) : l'oint du Seigneur signifie que David est choisi par Dieu avant d'avoir fait quoi que ce soit. En revanche, dans le chapitre 17, David, en affrontant Goliath et en sauvant le peuple d'Israël, manifeste par ses mérites personnels qu'il est digne de devenir roi d'Israël. Ces différences fondamentales dans la manière dont David accède progressivement à la royauté sont accompagnées de bien d'autres contradictions dans les deux chapitres. En 16, 14-23 : David est présenté à Saül dont il devient ménestrel et écuyer. Or, en 17, 12ss, David est inconnu de Saül ; en 17, 55-58 : David est présenté à Saül après sa victoire sur Goliath... alors que Saül le connaît déjà, si l'on en croit les renseignements fournis en 16, 14-23. Ces contradictions concernent David, mais il en est d'autres, moins nombreuses, qui affectent l'autre personnage central du point de vue de la royauté, Saül. En effet, dans le chapitre 16, le roi d'Israël, Saül, est abandonné de Dieu, ce qui n'est pas explicitement le cas dans le chapitre suivant. De plus, Saül reconnaît de lui-même les qualités de David en l'appelant à son service et en faisant de lui un de ses serviteurs préférés.

Certes, ces différences renvoient à deux versions historiques et culturelles distinctes (voir Fokkelman 1986 : 202-204 et Vermeylen 2000 : 81). Le chapitre 16 oppose une tradition *théologique* à la tradition *folklorique* du chapitre 17. Semblablement, la *sphère privée* de 16 s'oppose à la *sphère publique* de 17 (Alter 1999 : 200-207). Le problème n'est pas dans l'existence de sources et de versions différentes, mais dans leur confrontation dans toutes les versions autorisées ; nous nous appuyons sur la version de l'Ancien Testament dans la traduction œcuménique de la Bible, dite TOB, mais la consultation du site www.unboundbible.org confirmerait la chose pour toutes les traductions. On ne peut alléguer, au sujet des deux récits contradictoires de 1 Samuel, des maladresses d'une narration primitive, qui ne saurait comment gérer des mises en récit différentes, dans la mesure où d'autres livres de la Bible ont mieux lissé les contradictions des différentes sources. Quoi qu'il en soit des motivations des multiples sources qui sont intervenues sur le texte, il n'en reste pas moins que, du point de vue du lecteur de la Bible, les deux chapitres posent un défi interprétatif, car les différentes versions des chapitres 16 et 17, conservées telles qu'elles, ne peuvent se borner au constat de l'empilage de versions successives, ni n'invitent d'une façon ou

d'une autre à privilégier un récit au détriment de l'autre : il faut penser ensemble ce nœud de contradictions, il faut également penser ensemble dans son historicité et dans sa synchronie le fait que l'existence reconnue de contradictions, dans les commentaires, dise quelque chose de l'ordre d'une *mise en récit problématisante*, problématisation qui concerne tout ensemble la personnalité de David dans l'histoire³, et, au-delà, le rapport des Hommes à Dieu, et, réciproquement, le rapport de Dieu aux Hommes, à travers le rôle respectif des Œuvres, de la Foi et de la Grâce.

On pourrait reformuler les oppositions précédentes en soulignant que la différence des deux points de vue réside dans le fait qu'en 17, David s'avance vers son élection (d'essence royale et divine) par ses actions, tandis qu'en 16, l'élection de David « a l'aspect d'un absolu », elle correspond à un « choix divin sans équivoque », à une sorte de Grâce :

elle s'explique peut-être parce que Dieu connaît la nature profonde de David, mais elle n'en est pas moins signifiée comme un don, ou un destin, sans aucune initiative de la part de celui qui la reçoit. Dans ce cas, l'élection de David correspond à un trajet descendant, de Dieu vers les hommes. Dans le second récit, c'est David qui fait, de sa propre initiative, le premier pas dans l'ascension qui le mènera du troupeau au trône. (Alter 1999 : 206)

Samuel 17 correspond à un trajet ascendant, des hommes vers Dieu : émerge l'image quasi prométhéenne d'un homme qui, sans aller jusqu'à se faire Dieu, s'élève énergiquement jusqu'à lui. Ces deux versions historiquement différentes ont pu exprimer deux façons historiquement situées dans ces ancrages différents de penser la façon d'être sauvé : dans le premier cas, l'homme (à travers le personnage de David) est sauvé par un don de Dieu, indépendamment de toute action (David ne fait rien), dans le deuxième, il est sauvé par ses actes contre le méchant, Goliath – même si ses actes sont guidés par la foi de David en son Dieu, c'est par eux que David se sauve en sauvant les siens. Or l'intérêt de la mise en texte des contradictions est de souligner que ces deux approches ne se sont pas seulement historiquement succédées, mais qu'elles sont scripturairement (et ontologiquement) concomitantes, du fait de leur juxtaposition dans le même espace du texte. La contradiction ne renvoie plus seulement à des lectures différentes selon les époques, elle montre la dimension transhistorique d'une « inévitable tension entre liberté humaine et projet divin dans l'histoire » (Alter 2003 : 155). Autrement dit,

la juxtaposition des deux récits nous laisse osciller entre deux théologies, entre deux conceptions de la royauté et de l'histoire, deux visions de l'homme et de David (Alter 1999 : 2007),

cette dualité devant être pensée non dans l'ordre de la successivité, mais dans celui de la simultanéité.

Ainsi, ces contradictions dans l'histoire sont dépassées dans le cadre d'une interprétation qui explique ces incohérences et ces contradictions à partir d'une mise en récit problématisante de questions elles-mêmes complexes. Mais il nous semble qu'il faut aller au-delà même de l'interprétation pour nous attacher à préciser ce qui,

d'un plan méta-théorique, autorise une telle démarche. Nous traiterons d'abord du processus d'actualisation du texte avant d'aborder la question des communautés discursives.

II. L'actualisation du texte par la lecture

Nous voudrions proposer l'idée d'une *actualisation du texte par le lecteur*, à la condition de ne pas oublier que ce lecteur s'inscrit d'emblée dans des communautés discursives et interprétatives déterminées. La notion d'actualisation est empruntée à Barbéris (2001 : 354-355), et, au-delà, à la théorie praxématique, en ce qu'elle insiste sur le fait que les processus de production des textes ne sont jamais réduits à un vouloir dire coupé du monde, puisque la dimension intertextuelle et interdiscursive pèse sur lui, comme sur le processus interprétatif. Le lecteur n'est pas seulement à l'extérieur du texte, sa démarche interprétative tient compte de ses attentes, de celles de son époque. Bien sûr, nous ne défendons pas une conception transhistorique ou ahistorique de l'interprétation, comme si le Lecteur Modèle cherchait religieusement à décoder le sens enclos dans un texte immanent et sacralisé, en s'affichant comme le pendant fantasmatique d'un Auteur Modèle ou d'une instance individuelle créatrice et sacrée.

Ce n'est pas du tout en ce sens que nous concevons l'actualisation du texte par le lecteur, car le lecteur auquel nous faisons allusion est un lecteur réel, ancré dans une spatialité et dans une temporalité définies. Nous plaçons par conséquent pour une visée située, dans l'après coup, qui ne cherche pas à restituer une visée cohérente initiale immanente, mais qui prend en compte toutes les aspérités du processus scriptural, son historicité, sa dimension intertextuelle, avec ses différentes versions, ses ratages et ses réussites, qui vise une certaine cohérence en opérant une « synthèse de l'hétérogène » du texte et de ses lectures, qui rend compte de cette historicité et de cette intertextualité par la confrontation du monde du texte (de la diégèse et de sa mise en narration) avec le monde du lecteur, ici et maintenant. C'est en ce sens que Barbéris parle d'un travail interprétatif qui parachève la dynamique dialogique et interactionnelle de production des textes (Barbéris 2001 : 350-351). C'est aussi, d'une certaine façon, ce que propose Citton, lorsqu'il oppose aux lectures « exhumantes » relevant de l'histoire littéraire, censées dégager l'*intentio operis*, les « lectures actualisantes », qui réinventent les textes (littéraires ou non) et les interprètent par rapport aux préoccupations actuelles des lecteurs (Citton 2007 : 25-26, 46-48).

L'actualisation du texte, si on l'envisage sous l'aspect de sa dynamique énonciative interne, repose sur des phénomènes d'empathie qui concernent les rapports du lecteur avec autant avec les personnages de la *fabula* qu'avec le narrateur (Rabatel 2008a et b). L'actualisation du texte repose sur une mise en relation concertante et dialogique interne et externe, faisant en sorte que les personnages et le(s) narrateur(s) répondent aux questions que se pose le lecteur. Selon cette hypothèse, l'actualisation par le lecteur de textes profondément hybrides au plan de la narration implique de prendre en compte l'existence d'un archi-énonciateur, par delà les énonciateurs des différents récits, qui explique la coexistence de récits premiers

contradictoires, dans le cadre d'un processus dialogique, mais aussi dans le cadre de systèmes de valeurs moins homogènes qu'il y paraît à courte vue.

Ce méta-énonciateur premier est en premier lieu, une sorte d'archi-énonciateur *interne*, résultat de l'ensemble des positions tenues par le narrateur, directement, dans le récit premier, ou dans les différentes sources composites du récit premier (sans compter, bien sûr, celles qu'il est susceptible d'imputer aux autres énonciateurs seconds qui parsèment son récit) : l'archi-énonciateur est donc un syncrétisme, résultat du cumul diachronique et synchronique des discours et des mises en narration qui se trouvent en définitive former l'œuvre, telle qu'elle s'offre au regard. Cet archi-énonciateur subsume les énonciateurs historiques partiels, plus ou moins anonymes, des versions folklorique ou théologique de 1 Samuel 16 et 17, il incite à une interprétation globale qui dépasse les contradictions (entre deux versions du texte et deux histoires, deux théologies) et les articule comme des tensions d'un rapport complexe à l'intérieur d'un même texte, *bic et nunc*.

Un tel archi-énonciateur n'a pas qu'une existence interne à l'œuvre, il repose indissolublement sur l'activité située du lecteur interprétant. C'est pourquoi l'actualisation du texte, à l'aide de catégories énonciatives et narratologiques, n'est pas le énième avatar de l'intentionnalité de l'auteur modèle, ni ne prétend à un savoir définitif sur le texte, mieux que son (ou ses) auteur(s). En l'occurrence, c'est l'archi-énonciateur qui fait apparaître, par-delà l'historicité bien réelle du processus scriptural, deux approches complémentaires de la foi et du rapport du croyant à Dieu ou du problème du mal. Plus généralement, c'est lui qui prend en compte les lectures antérieures sur les textes et qui, tout en mesurant qu'elles sont d'abord tributaires des circonstances historiques dans lesquelles elles ont émergé, dépasse le cadre de ces lectures et relectures opérées par des lecteurs réels, ancrés dans un contexte spécifique, en les confrontant avec les questions qui naissent de sa lecture située dans un temps et un espace donnés. C'est lui qui opère en fonction d'une saisie globalisante et concertante. C'est lui qui interprète des contradictions qui contreviennent aux lois du discours, à partir d'une conception de la textualité qui joue avec les normes traditionnelles de la discursivité ordinaire, en pensant le texte avec (et en fonction de) ses contradictions mêmes. L'archi-énonciateur⁴ est donc à la fois interne et *externe*, ou plutôt il correspond au parcours interne à l'œuvre auquel se livre un lecteur qui est à la fois dedans et dehors, fortement ancré dans son temps. Le moment est donc venu de parler de la dimension socio-historique des communautés discursives qui se constituent notamment autour de certains textes et de certaines pratiques.

III. « Se comprendre devant le texte », dans le cadre des communautés discursives

Quel rapport entre ce processus d'actualisation interne/externe et le processus herméneutique ? Il semble qu'il faille prendre quelques distances avec certaines conceptions du processus herméneutique qui accordent une trop grande importance à l'idée d'un face à face singulier entre le lecteur et l'œuvre.

L'appropriation a pour vis-à-vis ce que Gadamer appelle « la chose du texte » et que j'appelle ici « le monde de l'œuvre ». Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde ; celui-ci n'est pas *derrière le texte*, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition du monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le *soi* est constitué par la « chose du texte ». (Ricoeur 1986 : 130)

Le processus herméneutique de compréhension des textes, et *a fortiori* des textes religieux, ne peut relever du seul rapport singulier entre une œuvre et un lecteur, il ne fait sens que dans des communautés discursives déterminées⁵, et dans un contexte donné. C'est pourquoi « *se comprendre devant le texte* » renvoie à une activité réfléchie et réciproque qui ne se réduit pas à un face à face solitaire avec le texte : en ce sens, les propos de Ricoeur sont ambivalents : ils ont le mérite de souligner la dialectique interne/externe de l'interprétation du texte dans le monde, mais ils présentent la faiblesse de limiter ce dialogue à une dimension duelle⁶.

La notion de communauté interprétative⁷ développée voilà plusieurs décennies par Stanley Fish présente une alternative intéressante, dans la mesure où elle permet de dépasser l'opposition aporétique entre un texte illusoirement défini par des propriétés internes stables et suffisantes et des lecteurs illusoirement dotés d'une capacité illimitée d'interprétation. Selon Fish, les communautés interprétatives sont « responsables à la fois de la forme des activités d'un lecteur et des textes que cette activité produit » (Fish 2008 : 55). Notons que compte tenu du fait que les communautés interprétatives ne se contentent pas d'interpréter, mais qu'elles produisent des textes (des analyses ou des textes littéraires), compte tenu également des dimensions intertextuelles et interdiscursives qui pèsent sur les échanges, il nous paraît plus conforme de renommer ces communautés des communautés discursives. Ce changement vise non seulement à souligner le lien entre l'interprétation et la production, voire la création, il entend aussi mettre en relief l'importance de la circulation des discours, du caractère non seulement dialogique de l'interprétation, mais encore sa dimension socialisée, à travers les formes diverses du dialogue externe.

On comprend mieux, peut-être, notre choix d'un corpus de textes bibliques. Les textes religieux, qui ont fait l'objet de tant de gloses, de tant de controverses, de tant de lectures plurielles devant des communautés rassemblées en « église », mettent en valeur la dimension dialogique et interactionnelle de la dynamique interprétative, actualisant le texte en situation, alimentant des jugements de cohérence, de complétude et de pertinence, ou tenant de donner sens aux incohérences, dans telle communauté discursive, tant par le biais d'un dialogisme interne qui peut se suffire d'un (illusoire) dialogue intérieur solitaire avec le texte que par le biais des échanges de la parole vive, qu'elle prenne la forme des enseignements de la doxa ou des polémiques les plus acérées. C'est pourquoi les analyses présentées ci-dessus ne proviennent pas de la perspicacité de tel ou tel (même si le génie interprétatif est plus ou moins développé), elles nécessitent pour se déployer un terreau favorable.

Quel est ce terreau ? C'est celui des communautés discursives théologiques et/ou exégétiques, et c'est aussi, par surcroît, celui de théologiens et d'exégètes (catholiques, protestants ou juifs) férus de narratologie, c'est-à-dire de penseurs qui traitent des textes religieux selon des analyses savantes plus ou moins décalées des logiques religieuses institutionnelles, du fait des habitudes de travail universitaires. Ces communautés de spécialistes, ouvertes à l'apport de la narratologie, considèrent que l'analyse du message évangélique ne passe pas seulement par l'étude (certes capitale) des paroles divines, des paroles et des actions de Jésus et des prophètes, ou encore par celle des Pères et des docteurs de l'Église. Elles mettent en avant l'étude de ces sortes de paroles et d'actions spécifiques que sont la mise en narration des récits, qui sont susceptibles de donner, à leur façon, des indications sur le message biblique. C'est à la croisée de ces communautés discursives qu'émerge le concept de théologie narrative (voir notamment Vermeylen 2000, Marguerat 2003, Zumstein 2007), qui ouvre de nouveaux territoires à l'exégèse et enrichit les analyses narratologiques, à partir d'une vision non normative, questionnante, de la foi. C'est pourquoi de telles hypothèses sont âprement discutées par les gardiens d'une norme théologique comme par ceux pour qui la seule approche scientifique des textes est l'approche historique, comme si une telle approche, nécessaire par ailleurs, pouvait prétendre atteindre un état du texte originel par où pourrait se contempler une Parole enfin débarrassée de ses scories.

Si les exemples précédents offrent une bonne illustration de la prégnance des communautés discursives, sur le plan des idées, ils permettent aussi d'appréhender avec une certaine visibilité les enjeux institutionnels liés aux Paroles autorisées, institutionnalisées. En effet, les textes religieux ne sont pas des textes comme les autres, ce sont, outre leur dimension littéraire, des textes constituants, qui alimentent des discours constituants. Cette situation spécifique, qui va de pair avec la présence de membres autorisés (les apôtres, les premiers Pères, le clergé, les théologiens, les exégètes) dont la parole porte plus ou moins selon les époques, complexifie encore le régime de lecture. Celui-ci n'est pas seulement un régime pluriel, dialogal, c'est encore un régime qui, à l'instar de la montée en puissance de l'*auctor*, et de son autorité, s'érige en instance surplombante édictant une pertinence surplombante, puis, de proche en proche, une norme surplombante qui tend à occuper tout l'espace négocié de la construction de la pertinence.

Or, face aux prétentions de la vérité universelle de la norme ou de la pensée orthodoxe, face aux prétentions tout aussi néfastes du communautarisme qui enferme les individus dans des essences, des identités et des vérités non discutables, la notion de communauté discursive est capable du pire comme du meilleur, selon les règles de fonctionnement qu'elle se donne. Mais, si la communauté discursive est ouverte sur d'autres communautés, d'autres valeurs, entre ouverture et clôture, elle peut permettre de penser les textes et surtout les utilisateurs, ceux qui « se construisent devant le texte », comme des entités en devenir. Elle peut aussi aider à se prémunir contre des lectures uniques, non seulement celles des dogmes, mais aussi celle de toutes les doxas, y compris les doxas critiques ou scientifiques qui n'aiment rien tant que les points de vue monologiques au nom d'une prétendue cohérence systémique.

L'actualisation du texte, dès lors qu'elle s'efforce de prendre en compte et de faire se répondre des points de vue contradictoires – ainsi qu'on l'a exemplifiée –, permet de penser le complexe à partir de perspectives croisées et complémentaires. Il y a là une dimension dialogique qui émerge dans l'actualisation du texte, sur la base même des stratégies d'écriture de ce dernier.

Or cette dimension dialogique (ou polyphonique, selon les paradigmes scientifiques de référence⁸) est souvent mise en relation avec l'idée de modernité romanesque, dont les spécialistes de la crise du roman (Raimond 1968) ont souligné à l'envi qu'elle allait de pair avec l'affaiblissement de la « sphère » du narrateur (Bakhtine 1978, 1984) et la montée en puissance de la « sphère » des personnages. Mais cette évolution du roman, qui n'est pas niable, du point de vue de certaines de ses caractéristiques internes, n'est pourtant pas si unidirectionnelle que semblent le dire les approches du roman moderne. Ainsi, les textes antiques, à l'instar de nos exemples empruntés à la Bible, posent à leur façon la question de la complexité. Certes, de nombreuses formes linguistiques de la modernité (littéraire) telles le discours indirect libre, le point de vue, le discours direct libre, les modalisations autonomiques, le monologue intérieur, témoignent des phénomènes de contamination de la voix des personnages par celle du narrateur (et réciproquement) et concourent à l'affaiblissement de la structure narrative, par le biais de la confusion des instances, des personnes et des époques temporelles avec les récits en *je*, les récits au présent, etc. Toutes ces formes « modernes » expriment la complexité et la diversité des points de vue et se trouvent bien dans certains textes littéraires depuis la deuxième moitié du XIXe siècle. Il n'en reste pas moins qu'il ne faut pas ériger en absolu ces formes et l'expression de la complexité à laquelle elles participent, dans la mesure où la complexité trouve à s'exprimer dans les textes antiques autrement que par les moyens répertoriés de la modernité romanesque, bref, autrement que par les sophistications de la vie intérieure et la dilution du narrateur, ou, du moins, d'un narrateur qui hiérarchise les informations et étalonne les valeurs.

En ce sens, le texte biblique est un bon exemple de ce qu'un texte ancien est susceptible de lectures complexes, en appui sur un processus scriptural lui-même complexe dans un refus de lissage qui fait coexister des versions différentes, dans le récit primaire, sans procéder à une homogénéisation secondaire. C'est pourquoi les avatars de la « crise du roman » ne sauraient être le modèle absolu du complexe, sauf à ériger certaines formes datées de l'expression de la modernité en un type trans- ou plutôt ahistorique de cette dernière.

IV. Conclusion

Les remarques précédentes soulignent combien le processus d'actualisation du texte est lourd d'enjeux artistiques, critiques ou idéologiques de premier plan. Mais nous concluons sur ses enjeux théoriques, en résumant les principaux points qui ont accompagné notre interrogation sur la notion de texte. L'examen d'un cas particulier, en dépit de ses spécificités (ou plutôt grâce à elles), nous a permis d'isoler des mécanismes

textuels de portée générale. Ainsi que nous l'avons vu, les critères de cohérence et de cohésion, dont il n'est pas question de nier l'intérêt, ne suffisent pas pour rendre compte du texte comme dynamique fermée/ouverte, dès lors que certains textes exhibent de fortes contradictions, *sans pour autant atténuer en quoi que ce soit l'effet texte*.

Sans doute le singulier est-il d'ailleurs restrictif, et mieux vaudrait parler, comme fait Jeandillou, d'*effets de texte* au pluriel. 1 Samuel 16 et 17 exemplifie le pouvoir des textes, qui « forcent à repenser la dynamique de production en ne la subordonnant à des modèles (discursifs, génériques, typiques, etc.) que pour mieux les transcender » (Jeandillou 2008 : 19). *La textualité va donc plus loin que la discoursivité* en « outrepassant les catégories communes de la langue » (Magné 1989 : 200, *apud* Jeandillou 2008 : 8-9), par exemple en se jouant des lois du discours relatives à la non contradiction des énoncés, *pour mieux montrer le complexe*. C'est pourquoi, dans la situation que nous avons analysée, ce qui doit être pris en compte, ce sont moins les contradictions des contenus informationnels de l'histoire que les « contradictions » de la narration, afin de leur donner un sens positif, dans le cadre d'une saisie complexifiante, pour l'auteur comme pour le lecteur.

Or cet auteur(-interprète) comme ce lecteur(-interprète) ne se déploient que dans des communautés interprétatives, qui sont le garant des effets textes, surtout dans les cas complexes. Ces communautés, qu'on préfère considérer comme des communautés discursives – du fait du dialogisme foncier qui intervient à toutes les étapes du processus textuel, depuis sa production, parfois fortement hétérogène, jusqu'à sa réception, elle-même traversée par de fortes divergences, comme le rappelle l'histoire du texte biblique – présentent un caractère fondamental pour la saisie de la *dialectique interne et externe constitutive du texte*, puisqu'elles sont le lieu, en réception – sur laquelle nous avons porté notre attention, sans exclure que nos conclusions concernent la dynamique de production du texte – des *mécanismes d'actualisation du texte situés, historicisés, dialogiques et interactionnels*. En sorte que nous plaçons pour une conception de la textualité sans rivage, qui joue avec les catégories linguistiques à l'œuvre dans la discoursivité, tout en se jouant d'elles.

Références

- ADAM, Jean-Michel (2002) : Article « Texte », in CHARAUDEAU, P. et D. MAINGUENEAU (éds) : *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 570-572.
- ALTER, Robert [1981] (1999) : *L'art du récit biblique*. Bruxelles, Éditions Lessius.
- ALTER, Robert et Franck KERMODE (éds) (2003) : *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard.
- BAKHTINE, Mikhaïl [1975] (1978) : *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- BAKHTINE, Mikhaïl [1979] (1984) : *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
- BARBERIS, Jeanne-Marie (2001) : Article « Texte/textualité », in DE'TRIE, C., P. SIBLOT et B. VERINE (éds) : *Termes et concepts pour l'analyse du discours*, Paris, Champion, 349-356.
- BOUCHARD, Robert, Bruno MARTINIE et Alain RABATEL (2002) : « Déclencher le mécanisme... de la construction/déconstruction du texte romanesque », in ROULET, E. et M. BURGER (éds) : *Les modèles du discours au défi d'un « dialogue romanesque » : l'incipit du roman de R. Pinget, Le Libera*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 153-211.
- BRES, Jacques, Pierre-Patrick HAILLET, Sylvie MELLET, Henning NØLKE et Laurence ROSIER (éds) (2005) : *Dialogisme, polyphonie : approches linguistiques*, Bruxelles, Duculot.

- CHARLES, Michel (1995) : *Introduction à l'étude des textes*, Paris, Éditions du Seuil.
- CITTON, Yves (2007) : *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Paris, Éditions Amsterdam.
- CITTON, Yves (2008) : « Puissance des communautés interprétatives », préface à S. FISH, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les prairies ordinaires, 5-27.
- DAUNAY, Bertrand (2004) : « L'infini processus de disqualification du lecteur ou contre une didactique bathmologique », in ROUXEL, A. et G. LANGLADE (éds) : *Le sujet lecteur. Lecture subjective et enseignement de la littérature*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 233-243.
- DAUNAY, Bertrand (2006) : « Lecture littéraire et disqualification scolaire », *Lidil* 33, 19-35.
- DAVIDSON, Donald (1984) : *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, OUP.
- DESCOMBES, Vincent (1996) : *Les institutions du sens*. Paris, Éditions de Minuit.
- FISH, Stanley (2008) : *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les prairies ordinaires.
- FLAHAULT, François (2007) : *Adam et Ève. La condition humaine*, Paris, Mille et une nuits.
- FOKKELMAN, Jan (1981, 1986, 1990) : *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 3 volumes. Assen, Van Gorcum.
- JEANDILLOU, Jean-François (2008) : *Effets de texte*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas.
- JOUBE, Vincent (1992) : *L'effet personnage dans le roman*, Paris, Presses universitaires de France.
- JOUBE, Vincent (1993) : *La lecture*, Paris, Hachette.
- MAGNE, Bernard (1989) : *Perecollages*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- MARGUERAT, Daniel (éd.) (2003) : *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides.
- PERRIN, Laurent (éd.) (2006) : *Le sens et ses voix. Dialogisme et polyphonie en langue et en discours*, Recherches linguistiques 28, Metz, Université Paul Verlaine.
- PICARD, Michel (1986) : *La lecture comme jeu*, Paris, Éditions de Minuit.
- RABATEL, Alain (2006) : « La dialogisation au cœur du couple polyphonie/dialogisme chez Bakhtine », *Revue romane* 41-1, 55-80.
- RABATEL, Alain (2007) : « Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17, 4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath », in R. RENAB (éd.) : *Regards croisés sur le texte biblique. Etudes sur le point de vue*, Paris, Éditions du Cerf, 15-55.
- RABATEL, Alain (2008a) : *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit. Tome 1. Les points de vue et la logique de la narration*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas.
- RABATEL, Alain (2008b) : *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit. Tome 2. Dialogisme et polyphonie dans le récit*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas.
- RAIMOND, Michel (1968) : *La crise du roman, des lendemains du naturalisme aux années 20*, Paris, José Corti.
- RICEUR, Paul (1986) : *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROUXEL, Annie et Gérard LANGLADE (éds) (2004) : *Le sujet lecteur. Lecture subjective et enseignement de la littérature*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- ZUMSTEIN, Jean (2001) : « Lecture narratologique du cycle pascal du 4^e évangile », *Études théologiques et religieuses*, tome 76, fascicule p. 1, 1-15.
- ZUMSTEIN, Jean (2007) : *L'évangile selon saint Jean (13-21). Commentaire du Nouveau Testament. 2^e série*, Genève, Labor et Fides.
- VERMEYLEN, Jean (2000) : *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des écrits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*, Louvain, Leuven University Press.

NOTES

¹ C'est le cas des deux récits composant la Genèse : le premier raconte la création du monde en six jours. Ce récit, dit sacerdotal, intégré aux Écritures vers le VI^e siècle avant notre ère, est plus récent que le récit qui raconte l'histoire d'Adam et Ève (récit yahviste des Xe ou IX^e siècles avant notre ère, sans qu'on exclue des remaniements postérieurs). Dans le récit sacerdotal, l'homme et la femme sont créés en même temps, à la différence du récit sacerdotal. De même, le dieu du récit sacerdotal est moins anthropo-

morphique, tandis que l'homme est théomorphique : « Dieu créa l'homme à son image » est une phrase qui figure dans le récit de la Création mais pas dans celui de la naissance d'Adam et Ève (Flahault 2007 : 25). Le processus scriptural rapproche les traditions polythéistes et monothéistes donnant au christianisme l'occasion de recycler des thèses platoniciennes. Ainsi, avec le triomphe du monothéisme, le récit de la transgression de l'interdit prend un sens nouveau : l'infraction (ne pas toucher à l'arbre) n'émane plus d'un personnage mythologique, mais du Dieu unique qui avait donné sa loi à Israël, en sorte que la transgression devient une véritable faute, un péché, sentiment qui ira croissant avec le culte de la Vierge, à partir du VI^e siècle, qui durcira la lecture rétrospective de la chute avec Ève (ibid. : 40-41).

² Dans d'autres cas, plus modernes, les contradictions sont voulues par le narrateur premier, sans qu'il ait à gérer des fragments provenant de sources différentes : ainsi du *Libera* de Pinget. On allègue, par-dessus les incohérences de la narration, le projet esthétique-philosophique de l'écrivain, en lien avec la *Weltanschauung* ou l'épistémè d'une communauté discursive : voir Bouchard et alii, 2002. Ces obscurités affectent donc différents genres de discours, volontairement (à l'instar des oracles) ou non, et ne se bornent pas au sacré, même si leur fréquence dans ce domaine n'est pas fortuite.

³ Au moment où est écrit le Premier Livre de Samuel, à la différence des récits de la genèse, il n'y a pas un grand laps de temps qui s'est écoulé entre l'écriture du récit et l'événement.

⁴ La présence de cet archi-énonciateur confirme en la déplaçant la question de l'autorité associée au texte. Selon Charles (1995 : 33), « On supposera que le texte a, d'une manière ou d'une autre, un rapport essentiel à l'autorité et que, de ce fait, il implique ou impose une sorte de respect », mais il est possible de considérer que le respect est moins une qualité intrinsèque du texte – au même titre que la littérarité, d'ailleurs – qu'une caractéristique des praticiens du Texte, dans des communautés discursives particulières.

⁵ C'est vrai pour les catholiques, mais aussi pour les protestants, même si la lecture privée de la Bible a représenté, historiquement, un trait clivant entre catholiques et protestants. Mais la lecture privée de la Bible était prolongée par les sermons, dans les temples ou dans les déserts. Et, *mutadis mutandis*, il en est de même pour toutes les religions.

⁶ Cet oubli traverse aussi nombre de travaux sur la lecture. Picard 1986 et Jouve 1992, 1993 insistent sur des variations du régime de lecture confinées au cadre d'un sujet et d'une activité largement solitaires. Le *lu*, le *liseur* et le *lectant* de Picard, le *lu*, le *lisant* et le *lectant jouant* ou *interprétant* de Jouve sont pensés dans le cadre d'hétérogénéités psychologiques et cognitives, mais pas dans le cadre d'hétérogénéités (sociales, idéologiques, culturelles) en interaction. Un ouvrage récent, comme *Le sujet lecteur. Lecture subjective et enseignement de la littérature* (Rouxel et Langlade 2004) marque une avancée dans la prise en compte des lecteurs réels et de leur subjectivité, mais les régimes de lecture sociologiquement différents (voir notamment Daunay 2004, 2006), modes de lecture « illégitimes » (au yeux de la doxa enseignante) restent souvent pensés comme des monades.

⁷ Voir également la notion de « communauté d'interprètes » développée par Davidson en 1984.

⁸ Voir Bres et alii 2005, Perrin 2006, Rabatel 2006.