

**PERS
PECT
IVES**

QUAND LA PAROLE FAIT EVENEMENT

PERSPECTIVES PROTESTANTES - SOCIÉTÉ, THÉOLOGIE ET CULTURE

**PROT
ESTA
NTES**

CE QUI EST DIT N'EST JAMAIS ENTENDU
TEL QUE C'EST DIT : UNE FOIS QUE L'ON
S'EST PERSUADÉ DE CELA, ON PEUT
ALLER EN PAIX DANS LA PAROLE, SANS
PLUS AUCUN SOUCI D'ÊTRE BIEN OU MAL
ENTENDU, SANS PLUS D'AUTRE SOUCI
QUE DE TENIR SA PAROLE AU PLUS
PRÈS DE SA VIE.

CHRISTIAN BOBIN
L'ENCHANTEMENT SIMPLE

SOMMAIRE	3
EDITORIAL	
Alexandre Winter	4
LA PUISSANCE DE LA PAROLE	
Article / Elisabeth Parmentier	6
DANS QUELLES CONDITIONS LA PAROLE PEUT-ELLE ÊTRE UNE ALTERNATIVE À LA VIOLENCE ?	
Article / Philippe Breton	18
STÉPHANE MALLARMÉ ET LA PAROLE EFFICACE	
Article / Annick Ettlin	27
« ELSA LÈVE-TOI ET MARCHE » ARAGON ET LES MIRACLES DE LA PAROLE	
Article / Fernand Salzmann	33

IMPRESSUM

Novembre 2015

Comité de rédaction : André Assimacopoulos, Jean-Jacques de
Rham, Sandrine Landeau, Laurence Mottier, Hyonou Paik,
Julie Paik, Jean-Yves Rémond, Bernard Rordorf,
Elisabeth Schenker, Alexandre Winter.

Association Perspectives protestantes
Rampe du Pont-Rouge 9A / CH-1213 Petit-Lancy
pprotestantes@gmail.com
www.perspectives-protestantes.ch

Web master : Micheline Gueissaz
Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot
Crédit Photo : AFP Presse

EDITO

C'est à la recherche d'une parole vive, d'une parole prise très au sérieux que sont partis les participants à la deuxième journée de réflexion de PERSPECTIVES PROTESTANTES au mois d'avril dernier. Alors que nos sociétés modernes cèdent toujours davantage à la facilité de la démagogie – dans le sens d'une communication visant d'abord un effet particulier avant d'être assurée de sa pertinence réelle – il fut bienfaisant pendant le temps des exposés et des échanges qui les suivirent de partager avec les personnes présentes la préoccupation d'un usage averti des richesses de la parole, tout à la fois libre, ardente et créatrice.

Ce numéro de notre revue, qui compile les textes des interventions de cette journée, propose ainsi un parcours à l'affût de la parole en tant qu'événement. D'abord « puissante » dans les mots d'Elisabeth Parmentier, professeure de théologie pratique à la Facul-

té de théologie de Genève, capable au-delà des intentions d'atteindre, en bien ou en mal, celui qui la reçoit, la parole se trouve ici présentée dans son indépendance et sa charge symbolique. Nous trouverons dans ces premiers développements des pistes pour mieux comprendre son importance dans le champ théologique et la sorte d'affinité qui lie Dieu et la parole dans la tradition judéo-chrétienne. La jeune recherche en littérature a occupé la suite du programme autour des œuvres de deux poètes français de la modernité : Stéphane Mallarmé et Louis Aragon. Grâce à la sensibilité des lectures proposées, l'ouverture à la littérature nous apprendra ici combien l'accès à une parole digne de ce nom, « authentique » chez l'un, « amoureuse » chez l'autre, fut chez ces auteurs l'objet d'une forme de drame et comble – comme la bénédiction à Jacob – « de haute lutte ». Prenant enfin un recul historique et

critique savant, l'intervention finale, menée par l'anthropologue Philippe Breton, désigne la parole comme l'alternative absolue à la violence. L'évoquant en termes de « manque » ou de « question » au sein de l'expérience de l'humain mortel, il en démontre la nécessité face à l'excès de soi, son contraire, que serait le recours à la violence. Riche journée donc, offerte ici à votre lecture : si votre intérêt est satisfait, pourquoi ne pas parler de notre revue plus loin et faire connaître ce petit bulletin qui ne demande que ça ?

Alexandre Winter

Pasteur de l'Église protestante de Genève (EPG)





LA PUISSANCE DE LA PAROLE

ELISABETH PARMENTIER

Elisabeth Parmentier a été professeure de théologie pratique à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, puis à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève depuis 2015 (chaire Irène Pictet du Pan), membre de l'Institut lémanique de théologie pratique Genève-Lausanne. Ses domaines de recherche portent sur l'herméneutique biblique, l'oecuménisme, les théologies féministes et théologies contextuelles ainsi que sur les recompositions et nouvelles formes d'Eglises. Ouvrages : *L'écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004 et, avec Michel Deneken, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Genève, Labor et Fides, coll Pratiques N°25, 2010, 272 pages.

«Prendre» la parole, attitude courante, est plus périlleux qu'il n'y paraît – car que fera cette parole de nous? C'est en tout cas l'arrière-question de ce titre: personne n'est vraiment maître d'une parole, celle-ci déploie également sa propre puissance. C'est de cette puissance, voire du pouvoir d'action de la

parole, de son «énergie» et donc des effets qu'elle suscite, qu'il sera question.

LA PUISSANCE EST À DISTINGUER DE L'AUTORITÉ

Une parole prononcée (ou même pensée) est d'abord d'une puissance brute – non maîtri-

sée: qui a des effets. La plupart du temps, ceux-ci demeurent minimes. Mais les auditeurs/trices reçoivent le message dans leur propre univers de pensée et de vie, si bien que même une parole banale peut être lourde de conséquences («une parole malheureuse»), alors qu'à l'inverse une parole très importante pour ceux/celles qui l'émettent peut engendrer un effet limité.

Ainsi l'autorité qui revient à une parole n'est pas d'abord celle qu'apporterait un lieu institutionnel. Même une parole qui n'émane pas d'une autorité reconnue peut avoir une puissance: on m'insulte dans la rue, on me critique, pire, une personne malveillante me maudit, et il s'avère que ces paroles recèlent une puissance brute, quelle que soit la personne! Mais plus les destinataires confèrent autorité aux locuteurs/trices, plus ces paroles gagneront en puissance. Celles qui font effet émanent de personnes auxquelles nous accordons autorité, ce qui décuple la puissance du message: il y a de meilleures chances qu'ainsi les destinataires se laissent toucher, mettre en question, convaincre, transformer?

Mais de quelles «paroles» est-il ici question? Le sens large du langage pourrait inclure une grande somme de réalités non verbales: gestes, ton, atmosphère, musique, autres sons, etc. Nous nous concentrerons sur l'ex-

pression verbale, les mots, organisés en unités de sens qui font «parole» au sens où ils deviennent «parlants». Mais les paroles prononcées ou reçues entrent dans tout un système de cohérence, de ce qu'elles «signifient», d'une part pour les personnes qui les disent, d'autres part pour celles qui les reçoivent, dans un cadre particulier, dans leurs connotations, dans l'imaginaire déployé – ce qui implique qu'une réception de sens ne peut jamais être garantie, et que le sens unique est impossible.

LE POTENTIEL CONSTRUCTIF ET DESTRUCTIF NE DÉPEND PAS DE LA LETTRE MAIS DES CIRCONSTANCES DE L'ÉNONCIATION ET DE LA MISE EN ŒUVRE

Le sens et l'imaginaire attaché à une parole, et donc ses effets dépendent de facteurs dont trois sont majeurs: les circonstances de l'énonciation, la personne qui parle et l'auditoire. Dans l'exemple qui suit, l'effet est spectaculaire: exactement la même parole a pu créer en l'espace d'une journée une intense communion, et en l'espace d'une autre, la détruire à nouveau!

Il s'agit de la parole «Je suis Charlie», écriture blanche enfantine sur fond noir, ou hashtag, ou logo en lettre capitales blanches et grises sur fond noir, adaptées de la typographie du journal. Cette parole, est née spontanément

de la plume du graphiste Joachim Roncin le 7 janvier 2015, en réponse au massacre des caricaturistes de *Charlie Hebdo* et à la prise d'otages dans un supermarché Casher parisien. Elle est devenue en quelques heures un « symbole » au sens technique du terme : en référence à l'élément de réalité (ici le nom du journal) et avec un sens élargi conférant une puissance d'expression par l'attachement qu'il suscite, un symbole de rébellion contre la violence, et même un symbole d'unité de la société française. Le symbole réalisa précisément ce que le terrorisme voulait nier : une unité profonde au-delà des fossés entre les cultures et les religions. De très nombreux Français et sympathisants étrangers, nullement attachés au journal lui-même (sens littéral), mais à ce qu'il représentait (un esprit de liberté d'expression), virent dans cette parole une sorte de pacte de conjuration. Dans ce contexte-là, cette parole qui ne signifiait rien en dehors des circonstances, a pu transmettre un sens collectif et une solidarité insoupçonnés.

Ce symbole a surtout gagné en force par la marche collective et les démonstrations de solidarité qui suivirent. Ainsi, par exemple, devant le supermarché où avaient péri les quatre victimes juives, un musulman avait posé un bouquet avec le mot suivant : « Je suis Charlie, je suis juif. Signé par un musulman ». Cette

parole a eu le potentiel de marquer une transformation intérieure des esprits.

Malheureusement, la suite montra aussi le potentiel de destruction de cette parole, qui à nouveau ne réside pas en elle-même mais dans sa mise en œuvre. Le mercredi suivant, le journal *Charlie Hebdo* publia à nouveau une caricature se moquant du prophète Mahomet ! Une décision incompréhensible, alors que les musulmans de France s'étaient exprimés en solidarité avec les victimes. Une fois de plus, leur sensibilité religieuse n'avait pas été prise au sérieux. Cette blessure supplémentaire fit de l'identification à « Charlie » un scandale, et inversa le potentiel symbolique qui venait de naître ; on ne pouvait plus s'identifier à cette parole parce qu'elle contenait le nom de ce journal ! Le symbole retomba alors sur son sens littéral, accompagné d'une grande déception et bien sûr d'une énorme agressivité dans le monde musulman, en particulier à l'étranger, où la dimension symbolique de la parole « Je suis Charlie » était encore moins accessible qu'en France.

MEDIUM FAIBLE OU INSTRUMENT DE VIOLENCE ?

Malgré cet exemple d'une parole puissante, ce qualificatif peut étonner aujourd'hui. La parole apparaît comme un medium faible dans une société séduite par l'image, la musique,

le sensoriel, le spectaculaire. Certes nous sommes inondés de parole souvent insipide, mais aussi d'informations permanentes, omniprésentes et conférant l'illusion de l'accession immédiate à une sorte d'ubiquité qui maîtriserait l'actualité. La toile donne accès à beaucoup de savoirs, de partages, d'échanges, et donc à l'impression d'effacement de frontières, et même de limites. Ainsi, ce qui est puissant ; ce sont avant tout les nouvelles technologies ; mais elles sont, à leur tour, vecteurs de paroles écrites et orales, lisibles et audibles. C'est pourquoi nous ne distinguons pas ici l'oralité de l'écriture, bien que ces modes de réception opèrent de manière différente et avec des atouts spécifiques. Nous nous concentrerons par contre sur la question : si l'on tient compte du potentiel de puissance brute, mais aussi de puissance investie par des locuteurs, comment éviter les paroles aux effets destructifs ?

C'est bien sûr le but et le défi des religions, de se faire l'écho d'une parole qui transforme, et qui est parole « adressée » de la part du divin¹. Audace folle d'affirmer qu'une parole humaine dise une « parole de Dieu », et de plus, agissante pour les personnes qui lui accorderaient autorité ! Et audace dangereuse : car que pourrait dire Dieu ?

Ainsi, une telle conviction peut aussi créer des

dramas humains, pour ceux qui risquent d'en faire une parole autoritariste et totalisatrice, sous prétexte d'être plus « inspirés ». L'histoire connaît par ailleurs de nombreux exemples de pouvoirs politiques totalitaires, dont la caractéristique est précisément ne laisser passer que le discours conforme à la ligne officielle. Politique et religion ont eu partie liée bien souvent. Nous en faisons aujourd'hui des expériences extrêmes, avec les diverses formes de fondamentalisme qui instrumentalisent le discours religieux, et en particulier dans le terrorisme islamiste qui est une guerre politique déguisée en combat religieux. Nous voyons à quel point une « parole » rapportée à Dieu lui-même embrigade par des accents identitaires et impérialistes, jusqu'à la déshumanisation !

Le propos de cet article était à l'origine d'insister sur la « parole agissante ». Or ce sujet a déjà été développé par Pierre Bühler dans le numéro précédent de cette revue. Comme il a déjà exposé ce que la parole suscite, il est intéressant de prolonger cette pensée, et d'en analyser les conséquences : cette « énergie » déployée par la parole humaine peut être,

1 Ce que l'allemand exprime très bien dans le sens de *Zusage* : parole adressée, c'est-à-dire envisageant dès le départ l'existence et la réaction de l'interlocuteur/trice, avec de surcroît une tonalité positive – une parole adressée dans le but de dire du bien !

comme on l'a vu, constructive ou destructive. En théologie, comment réfléchir à cadrer les risques et les dévoiements d'un témoignage chrétien, de paroles chrétiennes? C'est en quelque sorte le pendant négatif du sujet de Philippe Breton: où la parole religieuse (ici chrétienne) peut-elle être facteur de violence? Quels garde-fous et critères la théologie chrétienne doit-elle rappeler pour une transmission adéquate de la puissance de la parole chrétienne?

Nous partons de l'affirmation qu'une parole humaine au service de la parole de Dieu ne peut s'imposer, sous peine de perdre son âme. C'est une lecture biblique sérieuse et fidèle à l'esprit des textes qui doit donner ici des garde-fous au christianisme. Ceux-ci sont trop souvent peu reconnus, et c'est la tâche d'une théologie de type critique, quoique confessante, que de les faire valoir. Le pari chrétien est d'affirmer que la parole de Dieu, comme celle de l'humain, est un médium faible, mais qui exprime d'autant plus sa puissance qu'elle traverse la faiblesse de la condition humaine et l'assume. C'est une parole de conviction, mais non une parole de coercition. Elle manifeste précisément sa puissance en ne s'imposant pas! D'où nous vient cette affirmation? De la « parole de Dieu » qui fait autorité pour les chrétiens: Jésus-Christ lui-même. Car comme l'affirme l'évangile selon Jean 1,18:

« Personne n'a jamais vu Dieu. Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a révélé », ou selon Colossiens 1,15: « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création ». Cette clé de lecture qui interprète la parole de Dieu donne forme à une parole des témoins qui ne prouve pas et ne s'impose pas, sinon elle court le risque de devenir déshumanisante. Dans ce cas, comment interpréter ce qui ne se démontre pas mais exerce une puissance depuis deux millénaires?

INTERPRÉTER, RECRÉER LE SENS, SANS SE PRENDRE POUR DIEU

La théologie chrétienne doit tenir pour son lieu le langage humain simple et ordinaire. Mais ce non pour une répétition ou conservation, mais une arrivée actuelle de la révélation de Dieu et le passage vers une capacité de témoignage, quelquefois au prix de grandes difficultés de dire une parole qui « répond de Dieu ». Celle-ci présuppose la capacité d'interpréter.

L'interprétation exige de prendre conscience de l'absence de compréhension immédiate de la révélation de Dieu². D'où la méfiance des Réformateurs envers ceux que l'on qualifiait

2 Pour le rôle de l'interprétation, voir Werner Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique, Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995.

d'« enthousiastes », qui voulaient se passer de la Bible pour mieux donner puissance à l'inspiration directe de l'Esprit-saint.

Mais si la Bible fut pour la Réforme la seule fiabilité « objective », comment donner sens aujourd'hui à de vieux textes situés dans un cadre socio-culturel et historique spécifique? Ainsi ce premier pôle de l'interprétation, la Bible, ne permet pas de passage immédiat à la réalité d'aujourd'hui, et se limiter à en répéter les contenus risquerait de déboucher sur une parole littéraliste. Le second pôle, l'expérience de foi des croyant-e-s, peut exister sans grandes connaissances bibliques, si bien que le risque serait l'absolutisation de la subjectivité personnelle, et donc la parole de témoignage risquerait de n'exprimer que des fantasmes personnels. Le troisième pôle, la théologie, pourrait également mener une existence en soi et donc s'absolutiser en dogmatisme ou en historicisme, etc.

Interpréter revient à mettre en relation ces différents registres de savoirs, de langage et d'expérience. L'interprétation chrétienne se joue dans la mise en relation entre la Bible et ses expériences spécifiques, la théologie et ses affirmations sur la foi, l'expérience de foi individuelle et communautaire, et les réalités concrètes de la vie. En l'absence de continuité ou même de ponts entre ces pôles, le mes-

sage chrétien explore des langages qui font les liens entre ces pôles³. De ce point de vue, la parole chrétienne a rapport à l'art, parce que comme l'art, elle veut parler du monde, de la vie, du sens comme si elle les renouvelait pour les interlocuteurs toujours spécifiques auxquels elle s'adresse. Mais à la différence de l'art, la parole chrétienne n'a pas à rechercher l'esthétique, le beau, les effets spéciaux, mais l'adéquat. Il s'agit d'une triple adéquation comme on l'a vu avec « Je suis Charlie »: les paroles avec le sens voulu, pour cet auditoire, et cette circonstance. De la personne qui parle en adéquation avec son rôle, et avec l'auditoire et la circonstance. Et l'atmosphère de la mise en œuvre de cette parole, ainsi que ses fruits.

Pour les paroles de la foi chrétienne, ce sont les textes bibliques qui forment l'école de langage, comme une langue maternelle qui ne doit pas être apprise par la grammaire mais par la familiarité, ce qui permet de créer de nombreuses paroles possibles à partir de cette matrice⁴. D'où l'importance de la connaissance des textes, de leur époque et

3 J'ai montré comment divers théologiens expliquent cela, dans mon article « La corrélation. Des modèles, leurs chances et leurs limites », in: *La théologie pratique. Analyses et prospectives* (sous la dir. de E. Parmentier), PUS, Strasbourg, 2008, p. 69-87.

4 Cf. Gerd Theissen, dans l'introduction de *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2002.

leur « histoire », mais également de leur interprétation et du débat interne à la Bible.

UN RISQUE PROTESTANT POUR LA PAROLE CHRÉTIENNE: LE *SOLA SCRIPTURA* PRIS AU PIÈGE QU'IL VOULAIT ÉVITER

L'histoire protestante montre comment les Réformateurs ont voulu soustraire le témoignage au sujet de Dieu des pouvoirs humains, avec la confiance que la puissance inhérente à cette parole parlerait par elle-même, et comment ce principe s'est piégé lui-même.

Sola scriptura, « Seule l'Écriture » guide les croyant-e-s. L'on attribue cette expression à Luther (qui pourtant l'utilisa très peu). Non qu'il ait cru que d'autres lieux ne puissent pas guider la foi (comme l'expérience spirituelle, la prière, l'enseignement ecclésial) – mais il s'agissait de définir la source la plus fiable. Cette affirmation signifiait pour les premiers Réformateurs que les critères de l'interprétation fiables sont donnés par les textes: l'Écriture s'interprète elle-même. Cette affirmation signifiait une rébellion contre l'Église médiévale qui ne revenait pas aux textes eux-mêmes, mais leur préférait les élaborations des théologiens qui faisaient autorité. Le Réformateur craignait aussi la mainmise sur le sens par des individus et leurs projections personnelles. Enfin, il se méfiait de facteurs

non inhérents à la conviction de foi, comme les intérêts politiques ou des considérations économiques (comme les Indulgences). Il faut ajouter que cette conviction de l'Écriture seule guide fiable ne devait pas se concevoir en dehors des affirmations parallèles: « par Christ seul », « par la foi seule », « par la grâce seule », et nullement en dehors de l'Église, chose inconcevable au XVI^e siècle.

Mais cette affirmation, isolée des autres et devenue slogan, fut dès le départ mal comprise, et par la suite absolutisée. Martin Luther fut considéré à son époque comme voulant imposer les scrupules de son esprit tourmenté ou sa liberté de conscience (ce qui est encore couramment pensé aujourd'hui mais représente en fait une projection du XVII^e valorisant la liberté de conscience de l'individu autonome). En réalité, pour Luther, la liberté de conscience n'est pas l'absolutisation de la subjectivité individuelle, mais l'acceptation de la souveraineté de l'Écriture même là où l'Église peut se tromper. Ainsi, devant la Diète de Worms où il est sommé de se rétracter, Luther s'affirme « captif de l'Écriture ». Ce n'est donc pas l'expression de la subjectivité individuelle mais celle de la puissance de la parole de Dieu, où l'Écriture interprète ses lecteurs/trices. Ainsi il opère un retournement central pour la Réforme en rappelant que c'est l'Écriture seule qui a sou-

veraineté sur l'Église, par la puissance de l'Évangile. Calvin ajoutera l'importance du témoignage intérieur du St Esprit.

Mais n'était-ce pas risquer d'ouvrir la porte au malentendu qu'il voulait éviter: des individus contestent la tradition à cause d'une inspiration personnelle? Ce fut la critique des Églises orthodoxes et catholique-romaine, qui se fient à la tradition millénaire, aux Pères, aux évêques, à la liturgie, aux textes doctrinaux. En effet s'est produit l'effet pervers de cette orientation: les héritiers de la Réformation ont connu des mouvements qualifiés « d'orthodoxie », qui ont cru nécessaire de protéger le sens, jusqu'à une interprétation littéraliste des textes, qui voit un sens intemporel, où la Bible ne peut pas se tromper. Ces tentations, plus courantes en protestantisme, et toujours présentes aujourd'hui, considèrent que la Bible manifeste sa puissance en prouvant, ou en apportant des solutions, ce qui en réalité occasionne non seulement l'étouffement de son feu, mais une fixation imposée aux textes sous couvert de protection.

L'espace d'interprétation exige en effet, comme on l'a vu avec « Je suis Charlie » que les paroles ne soient pas comprises dans un sens unique, mais dans ce qu'elles signifient dans leur résonance par rapport à un certain cadre, une réalité socio-historique, des desti-

naires précis. De plus, toute parole biblique évoquant Dieu est révélation, mais dans le voilement. L'interdit d'image dans l'Ancien Testament n'est pas seulement formel, il implique l'empêchement de main mise même dans l'imaginaire, et la liberté de toute idolâtrie, même du texte lui-même. La présence de Dieu apparaît dans des réalités humaines qui gardent une ambiguïté: dans une création confrontée au chaos, des humains qui vivent dans les réalités de violence, voire de barbarie, une vie qui n'échappe pas à mort, une éternité qui reste soumise au temps.

Face à ces ambivalences, la clé de lecture est décisive: l'Évangile avec majuscule, la bonne nouvelle de Jésus Christ. Ce n'est pas là une affirmation douceuse, mais un principe subversif qui déränge les puissances établies (comme le pouvoir de la culture, des idées comme les idées de l'air du temps, des habitudes, des traditions, etc.). Le texte biblique n'est pas à protéger mais à libérer pour que ses paroles déploient leur propre potentiel, qui est constructif si on le mesure à ce cœur qu'est la parole de Dieu en Jésus-Christ. Il est donc nécessaire de maintenir le risque de l'interprétation car la parole de Dieu n'est pas domesticable.

GARDE-FOUS POUR LES PAROLES DE LA FOI CHRÉTIENNE

Que pouvons-nous donc dire des garde-fous que la Bible elle-même pose aux paroles chrétiennes? Quand Dieu parle, il fait – mais que fait-il? Ou: que ne fait-il pas, que ne dit-il pas?

La « parole de Dieu » n'est pas une auto-définition, mais une parole adressée

Elle se constitue comme relation avec des individus, un peuple, des nations. Elle n'explique pas le mystère divin mais le rend au contraire plus profond. Elle n'est pas une révélation directe, mais la marque imprimée dans sa création de l'Homme (à son « image » et selon sa « ressemblance ») comme sujet parlant, en relation, responsable « devant Dieu », et pourtant doué de liberté et de capacité créative. Le double récit de la création Gn 1 et Gn 2, qui fait grande place à la parole (parole du Créateur et parole naissante de l'homme puis de la femme, parole également du tentateur!) ne condamne ni le savoir ni la liberté des humains, mais leur absolutisation pour le pouvoir personnel. L'un des enjeux de Gn 2 et 3 est précisément de ne pas confondre la parole humaine et sa volonté avec celle du divin.

La « parole de Dieu » ne se décrète pas, mais demande à être reconnue comme autorité

Elle se donne comme non saisissable et non domesticable, car Dieu ne se définit que par un verbe, élément grammatical dynamique: « Je suis qui je suis » ou « je serai qui je serai » (Ex 3, 14). C'est la Parole (de Dieu) qui crée le monde, non pour le dominer mais dans l'espérance d'être « reconnue par les siens » (« Le Verbe était Dieu (...) Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu », Jean 1,1b.10). Mais comment les fidèles peuvent-ils reconnaître qu'il s'agit bien de cette parole de Dieu? Une importance première est conférée à la mémoire de son action: le « Dieu des pères » est celui qui a libéré le peuple et reste fidèle. La mémoire se développe par l'écoute: « Écoute Israël, Yahvé notre Dieu est seul Seigneur » (Dt 6,4), et par la transmission: « Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront présentes à ton cœur ; tu les répéteras à tes fils ; tu les leur diras quand tu resteras chez toi et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout » (6,6-7). Est-ce là le début de l'intolérance? Plus précisément c'est le cadre fiable: la Torah n'est pas un enfermement autoritariste, mais le lieu où Yahwe, dans sa relation d'alliance avec son peuple, est reconnaissable. De même, les « Dix commandements » sont en hébreu les « Dix paroles », non à prendre dans une attitude de légalisme, mais comme apprentissage de la liberté nouvellement acquise après l'exode.

La « parole de Dieu » est de l'ordre de la *promissio* (*Zusage*), qui n'est pas une promesse pour l'avenir, mais une parole en action

Qu'elle soit de création, de libération, de justice, de consolation, la parole de la part de Dieu est présentée de nombreuses manières et selon diverses formes comme celle qui agit en faveur des petits, qui confère force et joie de vivre, suscitant la louange et la confiance. Ainsi la parole des témoins ne vient pas d'eux-mêmes, mais du débordement de la puissance créatrice. La Réforme a souligné le renversement: ce n'est pas le croyant qui « fait » sa foi ou sa réponse de témoin, c'est la *promissio* elle-même.

La « parole de Dieu » ultime (selon la Bible) est Jésus-Christ

Cela change tout: les fidèles n'ont pas le droit de se faire une autre image de Dieu que celle qu'il a lui-même montrée en Jésus-Christ. Le nom même de Jésus-Christ est en soi un symbole. Il réunit le nom d'un homme et le titre de Messie par un simple trait d'union! Plus encore, ce que dit l'évangile de Jean: « la parole faite chair », représente une association scandaleuse (tout comme « fils de Dieu »): Dieu mêlé à la « chair » humaine, donné à toucher, à voir, dans une histoire humaine!

Il serait alors logique qu'une parole de Dieu, telle que Jésus-Christ, ait récolté un succès énorme (comme certaines de ses Eglises aujourd'hui!). Mais ce fut le contraire: l'image d'un destin humain faible, méprisé, torturé, finalement crucifié. L'apôtre Paul ne s'y trompe pas lorsqu'il parle de la « folie » et du « scandale » de la prédication de la croix: la croix est elle-même une prédication puissante. Car plutôt que de répondre par la violence, la parole de ce Dieu-là se laisse mettre en échec, à mort. Le dernier mot même, Pâques, dont on aurait attendu qu'il fût triomphant et glorieux, est une parole discrète, sans signe manifeste, avec un témoignage apporté par des femmes! Ce respect devant la liberté humaine qui est appelée à reconnaître autorité à cette parole est une marque de fiabilité.

La « parole de Dieu » est une parole improbable et dérangeante

Ces paroles bibliques qui annoncent le passage de Dieu ne jouent sur l'analogie qu'en apparence, car ce qui est visé est tout autant le dérangement de l'analogie, qui en exprime la puissance. La paternité est subvertie notamment dans la parabole du fils prodigue et dans d'autres images maternelles, tout comme l'affirmation de la toute-puissance est contredite par celle de la paternité. Jésus est roi, mais pas comme on l'attend, le Règne de

Dieu est là mais pas dans le Temple; etc. La paternité est subvertie notamment dans la parabole du fils prodigue et dans d'autres images maternelles, tout comme l'affirmation de la toute-puissance est contredite par celle de la paternité. Les textes disent le tout nouveau, l'incroyable, l'impensé, et non le conventionnel! Mais ce type de langage n'est pas compris sans interprétation et connaissance! La même difficulté vaut pour les symboles et les codes liturgiques, certaines expressions chrétiennes. Ainsi le « sacrifice du Christ » est souvent compris comme l'exigence d'une victime par Dieu, alors que l'affirmation est contraire: Dieu en Christ se livre à la violence des hommes! De même, l'affirmation liturgique du « sang du Christ » est comprise faussement comme nécrophile, disant la mort violente, alors que c'est une expression métonymique pour dire toute la vie offerte par Dieu.

Le christianisme assume d'être une religion d'histoire(s) et non de sagesse

Une importance fondamentale est conférée à la traversée historique et donc humaine de l'expérience avec Dieu. L'histoire n'est pas ajoutée mais en constitue le cadre et les conditions, manifestant que le christianisme n'est pas une sagesse ou une philosophie intemporelle. De même, l'inculturation de cette expérience dans différentes sociétés a

marqué les textes bibliques, si bien que l'exégèse historique ne leur est pas étrangère mais aide à éviter grand nombre de projections idéologiques, tout comme à découvrir celles qui marquent les textes eux-mêmes. Si elle n'est pas une démarche de foi, elle prend au sérieux l'affirmation de la pleine humanité de Jésus, et des humains. L'affirmation de Jean 1,18b « Le Fils nous l'a révélé » emploie en grec *Exégésato* (en a fait l'exégèse), en latin *enarravit* (l'a raconté). Le genre narratif dit une dynamique, des transformations, avec la médiation d'autres personnages. La Bible ne montre pas un monde idyllique, mais les réalités de l'ambivalence humaine (des traîtres, des faibles, des incapables), et des situations en évolution. La révélation n'est pas conceptuelle et peut exprimer le débordement des catégories figées⁵.

Finalement, plutôt que d'être une parole enseignante, la parole biblique qui révèle Dieu tout en le voilant est avant tout une parole impliquante, qui aspire à entraîner à sa suite. Cette puissance-là ne rend pas les humains puissants, mais les accompagne.

L'on rapporte que les paroles de Luther avant

⁵ Pierre Bühler, Jean-François Habermacher, *La narration: quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988

sa mort furent « Nous sommes mendiants, cela est vrai » - une acceptation de la pauvreté fondamentale des humains, mais aussi confiance en la rencontre possible de la générosité et la surabondance de Dieu.

Elisabeth Parmentier

Université de Genève
Institut lémanique de théologie pratique
Genève-Lausanne



DANS QUELLES CONDITIONS LA PAROLE PEUT-ELLE ÊTRE UNE ALTERNATIVE À LA VIOLENCE ?

PHILIPPE BRETON

Philippe Breton est sociologue, directeur adjoint du laboratoire CNRS « Cultures et sociétés en Europe » et chercheur au laboratoire de sociologie de la culture européenne du CNRS de Strasbourg. Professeur des Universités, il enseigne la communication et l'histoire des techniques à l'université Paris-I-Sorbonne et le journalisme à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg. La relation entre parole et violence est un thème central dans son oeuvre. A cet égard, signalons : *La parole manipulée*, La Découverte, 1997, *Eloge de la parole*, La Découverte, 2003, *Une brève histoire de la violence*, J.C. Béhar, 2015.

Cette intervention est placée sous le signe de l'altérité : non compétent en théologie, mon approche est celle de l'anthropologie sociale de la parole et de la violence. Altérité n'exclue pas résonnance : je partage avec les autres orateurs la compréhension de la parole comme une force, force disjointe de la domination.

LE DOUBLE PROPRE DE L'HOMME

Je voudrais revenir en premier lieu sur ces deux particularités de l'espèce humaine : l'aptitude à la parole et l'aptitude à la violence. L'homme est bel et bien le seul être vivant à montrer ces deux aptitudes¹.

La parole

Je définis la parole comme une instance bien au-delà du langage et des langues ; la parole est ce que j'ai à dire au monde, à dire sur le monde. Nous n'avons pas d'autres moyens pour définir la parole que la parole elle-même. Nous ne pouvons donc pas surplomber la parole et il faut renoncer à tout en comprendre. On peut cependant poser des éléments d'analyse.

Tout d'abord, ne confondons pas parole et communication, parole et signal. Tous les animaux, et même les plantes², communiquent très bien entre eux et avec d'autres espèces. Ce n'est donc pas la communication qui est spécifique de l'homme, mais bien la parole. Cela pose donc une question : quand est apparue la parole humaine ? Il n'y a pas de réponse à cette question puisque la parole n'a pas laissé de trace sur laquelle l'historien pourrait travailler. L'anthropologie sociale formule cependant une hypothèse intéressante, que je retiens ici, qui permet de dater à la fois l'humain et la parole autour de – 100 000 ans. Cette datation correspond à l'âge des plus anciennes sépultures volontaires connues³. Dans certaines de ces sépultures, des objets, des armes et des fleurs (hémérocalles) ont été enterrés avec les corps, témoignant de rites spécifiques autour de la mort. Les animaux

et les premiers hominidés n'enterrent pas les corps de leurs congénères décédés. La mise des corps en terre, avec respect et dignité, peut donc être identifiée comme l'inauguration qui a fait passer de l'hominidé à l'homme et de la communication à la parole. Elle suppose en effet qu'on imagine un autre monde succédant à celui-ci, ou extérieur à celui-ci, or c'est précisément au moment où on imagine un au-delà du réel qu'a pu apparaître la parole au sens où on l'entend ici⁴, puisqu'elle est précisément l'instance qui permet d'imaginer autre chose que le réel.

Première caractéristique de la parole : elle est soudée au corps, ce qui n'est pas le cas de la communication (ainsi les ordinateurs communiquent très bien entre eux, mais ne se parlent pas). La parole n'est pas transférable hors du corps : c'est le corps qui parle ; la parole n'est pas purement cérébrale : elle met en jeu tout le corps.

1 Remarque : l'outil, longtemps considéré comme la spécificité de l'homme, n'a pas été inventé par *Homo sapiens*, mais par des ancêtres hominidés beaucoup plus lointains, pas plus que la domestication du feu. Le premier outil spécifique de l'homme est l'aiguille.

2 Voir par exemple les travaux de Jean-Marie Pelt, qu'il vulgarise dans *Langages secrets de la nature*, Paris, Fayard, 1998.

3 Sépulture d'El-Tabun (Israël, -170 à -120 000 ans, *Homo neandertalensis*) et sépultures de Skhül et Qafzeh (Israël, -120 à -100 000 ans, *Homo sapiens*).

4 Un langage articulé existait bien avant la date de -100 000 ans, mais langage articulé n'est pas encore parole.

Deuxième caractéristique : née dans une espèce constituée d'individus bien distincts, ayant chacun une intériorité propre, la parole est singulière. Il y a bien dans le règne animal une singularité, mais non une individualité. L'intériorité propre à l'humanité isole chaque individu des autres et implique que le lien entre individus est toujours à nouveau à reconstruire. A partir de là, la parole déploie trois potentialités distinctes : une descriptive, une expressive (partager ce qui s'origine de façon très singulière dans notre intériorité) et une argumentative (convaincre l'autre, le faire changer de point de vue). Ces trois potentialités ou fonctions de la parole ne se déploient pas de la même manière dans chaque société.

Troisième caractéristique : la parole ne sert pas uniquement le dialogue avec les autres, mais aussi le dialogue intérieur. Cette double dimension est fondamentale et les deux ont un lien étroit.

La violence

L'aptitude à la violence est une autre aptitude spécifique de l'homme. On peut l'approcher de deux manières différentes : à partir de son évaluation morale et à partir de la souffrance qu'elle engendre.

Sur le plan moral, nous qualifions la violence

de sauvage, d'animale, d'inhumaine. Pourtant quand on écoute les auteurs de violences, par exemple les exécuteurs d'un massacre, on voit bien que leur violence a des raisons, qu'ils sont prêts à dire. La violence dont l'homme est capable relève donc toujours d'une rationalité et non pas d'une sauvagerie qui la renverrait au monde animal. Les grandes formes de violences pratiquées par l'homme (anthropophagie, esclavage, homicide, violence sexuelle, etc.) sont présentes depuis que l'homme existe⁵.

Toute culture humaine, depuis l'origine, dit ce qui est légitime ou pas en matière de violence ; la violence est encadrée par un certain nombre de règles, qui ont évolué dans le temps. La prédation sexuelle (rapt d'un partenaire sexuel en vue de la reproduction) a été non seulement réglée mais légitimée pendant très longtemps. De même, l'esclavage a été une pratique universelle depuis le néolithique (-10 000 ans) et normativement acceptée dans l'ensemble du monde jusqu'au milieu du 19^e siècle et l'est encore dans certaines sociétés. La violence relève donc de l'humain, de la norme sociale, et non de l'animalité.

5 Y compris chez les populations de chasseurs-cueilleurs du paléolithique, contrairement à ce que l'on pensait il y a une vingtaine d'années : on chassait alors indifféremment l'homme ou l'animal pour se nourrir, ce que les animaux ne font pas.

LA DIMINUTION DE LA VIOLENCE AU COURS DE L'HISTOIRE

Nous avons tendance à idéaliser le passé et à penser que nos sociétés sont plus violentes qu'avant, que le passé était beaucoup plus pacifique. Or il suffit d'un peu de connaissances historiques pour se rendre compte de la fausseté de cette affirmation⁶.

Les travaux des historiens ont permis de constater, pas partout, et non sans retours en arrière, la diminution de certaines formes de violences :

- L'anthropophagie a pratiquement disparu : seule l'anthropophagie de vengeance subsiste, notamment en temps de guerre, pratiquement plus l'anthropophagie de subsistance (pourtant très présente en Chine lors de la famine qui a accompagné le Grand Bond en avant)⁷.
- Le taux d'homicide⁸, bon indicateur du taux de violence d'une société, est passé de 100/100 000 habitants à la fin du Moyen-Âge en Europe Occidentale à 0,8/100 000 en France en 2012 (pour la plupart des homicides de proximité). On observe la même tendance sur d'autres indicateurs.

Il y a donc bien ce qu'on pourrait appeler une pacification des mœurs. Même l'anthropologie des guerres montre, de manière contre-in-

tuitive, que la guerre n'a pas fait plus de victimes au 20^e siècle qu'elle n'en faisait dans les sociétés traditionnelles, si on rapporte le nombre de morts à la population totale : il n'y a certes pas diminution, mais il n'y a pas d'augmentation, alors même que les moyens techniques sont considérablement plus puissants.

QUELLES SONT LES RAISONS ET LES MOTIVATIONS DE CETTE BAISSÉ DE LA VIOLENCE ICI OU LÀ ?

Pour quelle(s) raison(s) certaines sociétés, pas toutes et pas toutes en même temps, ont-elles pris, prennent-elles ce chemin de la diminution de la violence ?

Il faut d'abord bien comprendre qu'il n'y a pas de substantialité, c'est-à-dire pas de peuple qui serait « par nature » plus pacifique qu'un autre (la population historiquement la plus violente, les vikings, a donné l'une des socié-

6 On ne parle ici que de violences physiques.

7 On peut citer le cas de l'équipe d'Uruguay de rugby, victime d'un crash d'avion dans les Andes en 1972, dont les membres survivants du crash ont décidé de consommer les cadavres de leurs camarades morts lors du crash pour survivre jusqu'à l'arrivée des secours. Ce qui est intéressant dans cette histoire, c'est le fait qu'en décidant cela, les survivants décident en même temps d'inventer des rites – c'est-à-dire de mettre de la parole – pour humaniser ce qu'ils sont contraints de faire par les circonstances.

8 Nombre d'homicides pour 100 000 habitants.

tés les plus pacifiques aujourd'hui, la population scandinave). Il n'y a pas non plus de sens unique de l'histoire (il peut y avoir des retours en arrière, comme l'Allemagne ou le Japon de la Seconde Guerre Mondiale).

Ceci étant dit, on peut avancer une première raison pour cette pacification: le développement de l'économie. On observe cela par exemple en Europe de l'Ouest avec le développement des centres urbains au Moyen-Âge. Les villes peuvent être des centres importants du commerce à condition qu'on ne s'y fasse pas assassiner à chaque coin de rue: la bourgeoisie marchande a donc œuvré pour une pacification à l'intérieur des murs de la cité (à l'extérieur tout reste possible) et le long des voies de communication⁹. De la même façon, il y a une rationalité économique qui fait passer les grecs anciens de l'anthropophagie à l'esclavage.

Une seconde raison est la sensibilité à la souffrance provoquée par la violence. L'idée que la violence provoque malheur et souffrance est apparue petit à petit (par exemple dans les tragédies grecques) et a mis du temps à s'imposer, mais elle va faire reculer la violence. Si on prend l'exemple des violences sexuelles, on voit que jusqu'au milieu du 19^e siècle ces violences sont jugées sur des critères moraux. On condamne donc aussi bien

l'agresseur que la victime. C'est seulement à partir des années 1850 que des médecins témoignent de ce que des personnes ayant subi des violences sexuelles semblent en souffrir pendant plusieurs années et qu'on prend cela en compte dans l'évaluation et le jugement de la violence.

Un troisième facteur, que je ne développe pas ici, est la progression de la morale chrétienne dans la trame des différentes sociétés, qui fait peu à peu reconnaître le tabou de l'homicide.

LA PAROLE COMME ALTERNATIVE À LA VIOLENCE

Au-delà des raisons du recul de la violence déjà évoquées, je pose l'hypothèse que, à chaque fois que la violence recule, c'est que d'une certaine façon la parole a pris une place plus importante. C'est cette hypothèse que j'aimerais maintenant examiner au travers de trois exemples de médiation instituée par la parole.

Premier exemple: le dispositif judiciaire. Le tribunal, pièce maîtresse de ce dispositif, a été inventé en Grèce comme une alternative à la vengeance privée¹⁰, qui était une source majeure de violence dans les sociétés antiques (système de la vendetta)¹¹. La délégitimation de la vengeance est en effet un point essentiel pour le processus de pacification. Elle ne peut se faire que par des dispositifs de paroles

qui impliquent toujours et nécessairement un tiers; or le tribunal institue précisément un tiers qui écoute l'accusé, qui équilibre les paroles. Cette écoute de l'accusé est fondamentale. Célia Gissinger-Bosse a ainsi montré dans sa thèse de doctorat, *La conversion démocratique. Analyse du dispositif de parole de la cour d'assise*, que, si la plupart des jurés d'assise viennent pour demander vengeance, le processus du tribunal les amène à sortir de ce désir de vengeance. Et cette transformation est d'autant plus forte que les jurés n'ont pas le droit de parler, seulement celui d'écouter les propos contradictoires. Il faut cependant rappeler que ce dispositif ne fonctionne que s'il y a par ailleurs criminalisation des homicides, des violences sexuelles et autres violences. Il a fallu aussi dévaloriser la figure du guerrier, c'est-à-dire dissocier la question de la virilité – donc de l'identité masculine – de la capacité à exercer la violence. Jusqu'à la fin du 19^e siècle, le « gendre idéal » est celui qui a fait la preuve qu'il est capable de défendre, par la violence, la femme et la famille. Seule la parole donne une force qui ne soit pas violence, une force qui permet d'obtenir quelque chose par la conviction, sans violenter l'autre. Deuxième exemple: la séparation physique entre les individus et l'invention de la civilité. Nous n'avons plus conscience ici et aujourd'hui de l'extrême promiscuité dans laquelle on vivait aux siècles précédents ou dans

laquelle on vit encore dans certaines régions du monde. Pour en reprendre conscience, voici une petite anecdote: Erasme pour définir ce que c'est que « quelqu'un de bien » nous dit que c'est quelqu'un qui, quand il voyage, ne se serre pas contre la personne qu'il ne connaît pas dans le lit qu'il a loué. En effet à l'époque on ne loue pas une chambre d'hôtel, mais une place dans un lit! La promiscuité est un facteur important de violence, tout comme l'étréitesse des chemins et le port d'arme. La dévalorisation de la pulsion, dans la vie de tous les jours, pacifie les relations. Dans les sociétés anciennes se laisser aller à la colère était très positif, alors qu'aujourd'hui c'est le contrôle qui est valorisé. Inversion complète des valeurs.

Dernier exemple: le jeu politique. Il est de bon ton aujourd'hui de critiquer le politique, la politique politicienne, etc. Mais en faisant cela on oublie un peu vite que la scène politique est le substitut pacifique à la guerre civile. Le politique a permis de passer des affronte-

⁹ C'est ainsi que pendant longtemps, le crime le plus grave dans le droit français – avant l'homicide – était de voler le long des voies de communication.

¹⁰ Voir le rôle du tribunal d'Athènes pour mettre un terme au cycle de vengeances dans *Orestie* d'Eschyle.

¹¹ Compte-tenu de cela, le message pacifique de Jésus est un exotisme absolu dans la société de son époque, et aura du mal à être entendu.

ments armés dans les rues entre factions rivales à des affrontements verbaux sur écrans entre chefs de partis...

LE RETOUR DE LA VIOLENCE: LE CAS DU TERRORISME DANS LES SOCIÉTÉS OCCIDENTALES

Le processus de pacification des mœurs, la capacité de maîtriser nos pulsions, de mettre de la parole là où la violence pourrait être une manière de régler le problème, l'intériorisation du tabou de la violence comme moyen de régler les problèmes, tout cela est nouveau dans nos sociétés. Certains individus intègrent plus que d'autres ces éléments.

En France, on découvre ici et là avec horreur que des jeunes gens d'origine chrétienne se sont convertis à l'islam de Daesh et ont chanté le chant de revendication des attentats du 13 novembre. Les parents de ces jeunes disent tous « on n'avait rien vu », et effet la violence n'est pas toujours immédiatement visible, elle est d'abord vécue dans la tête.

Quand on regarde la biographie des jeunes radicalisés, on s'aperçoit qu'ils ont un passé très fort de violence, avant leur rencontre avec le discours islamiste¹². Si on dit les choses simplement on peut dire qu'il s'agit de personnes qui à la fois ont fait l'expérience de la violence subie dans leur enfance et ont par la suite fait

l'expérience d'une violence positive, d'une violence qui permet d'obtenir ce qu'on veut (on vous fiche la paix dans la cour de l'école, les filles vous prennent pour un héros). Ces jeunes témoignent d'un grand sentiment de frustration, car leur expérience d'une violence positive n'est pas reconnue, n'a pas sa place dans nos sociétés. C'est à ce moment-là qu'ils entendent le discours djihadiste, qui est en substance une relégitimation de la violence qu'on peut résumer ainsi: « tu veux tuer, tu veux être violent, tu veux donner libre cours à tes pulsions, y compris sexuelles? viens chez nous, chez nous c'est légitime! ». Ce discours est ensuite enrobé d'un habillage religieux¹³.

Ce qui caractérise en fait ces jeunes, c'est leur difficulté avec la parole, qui ne leur apparaît pas comme le moyen de créer du lien, d'établir le lien avec les autres (parents, école, pairs...). Il faut ici distinguer entre la culture et la parole: on peut être très cultivé et ne pas avoir d'accès à la parole comme lien. Or la difficulté avec la parole va de pair avec une relégitimation de la violence.

¹² De la même façon que les grands criminels ont un passé très fort avec la violence avant leur passage à l'acte.

¹³ Pour comprendre cet habillage, on peut (re)voir *Orange mécanique*, film de Stanley Kubrick dans lequel le héros lit assidument la Bible non pas dans un but pieux mais pour se repaître des scènes de violences.

QUESTIONS, ÉCLAIRAGES ET PRÉCISIONS

L'incarnation de la parole ?

L'espèce humaine est le produit d'une déviation dans la longue histoire des hominidés. Il s'est passé quelque chose qui a fait que les hommes ont quitté le réel, quelque chose dont le signe visible est la sépulture des morts. On ne sait pas ce qui s'est passé exactement pour que la parole apparaisse. Leroy-Gourhan affirme que c'est la manipulation des outils qui a permis cela, c'est sans doute vrai, mais il y a eu autre chose, quelque chose de plus, car la manipulation de l'outil est antérieure de 3 millions d'années à la parole. A l'origine de l'espèce humaine, il y a cette nécessité que nous avons vue, parce que nous avons été détachés du réel, d'y mettre la parole. C'est la parole, comme pouvoir de dire quelque chose au-delà du réel, qui nous remet dans le réel. C'est parce que nous sommes détachés du réel que nous avons inventé une parole qui n'est pas simplement une parole objective, une parole de communication, une parole de signal, mais qui est une vraie parole qui essaie de comprendre quelque chose dont nous avons été éloigné.

La violence des paroles ?

Dans le langage, il peut y avoir des échanges

qui ne relèvent pas de la parole, notamment les insultes, qui ont pour but de blesser et qui sont dites sous le coup d'une pulsion. L'insulte est une limite à la définition limitée que nous pouvons avoir de la parole. Tout langage n'est pas parole. La parole est quelque chose de l'ordre du langage qui a du sens et qui met de l'ignorance là où le reste comble; la parole met en scène une question, un mystère, une ignorance (alors que le signal est plein du point de vue de la communication). La parole nous échappe donc toujours, alors que l'insulte ne nous échappe pas: on sait ce qui blesse et on l'utilise. En somme la violence du langage est extérieure à l'exercice de la parole. L'insulte n'est pas une parole !

Emergence d'une parole sans sujet (par exemple sur les réseaux sociaux) ?

Je ne suis pas si pessimiste sur les réseaux sociaux. Hannah Arendt, au procès d'Eichmann, a écouté cet artisan du génocide commis par les nazis et a été très surprise et s'est interrogée « est-ce qu'il se rend compte de ce qu'il dit?! ». Elle découvre alors que la langue nazie, remodelée pour en faire une langue très particulière, est purgée de paroles, on pourrait dire une langue sans sujet, avec pour conséquence qu'effectivement les nazis ne se rendent pas compte de la réalité des choses. Il n'y a plus de signification dans cette langue de

lieux communs. Si nous n'échangeons que des lieux communs, nous purgeons nos échanges de la parole possible.

Comment faciliter l'accès à la parole personnelle ?

Le lieu initial d'apprentissage de la parole, c'est en premier lieu la mère, et la famille en second lieu. Si ça ne se passe pas là, il est extrêmement difficile de rattraper la chose. C'est dans la famille qu'on donne l'exemple de la parole et qu'on favorise l'accès de l'enfant à la parole, en donnant du poids à cette parole. C'est dans la famille que l'enfant peut s'apercevoir que sa parole lui permet d'exercer un pouvoir sans entraîner de domination.

À l'école, la parole a un statut très ambigu, notamment parce que l'école est un lieu de lutte de pouvoir. Les jeunes ont une immense difficulté à dire une parole qui les engage. Il n'y a pas de recette miracle pour réintroduire la parole engageante, mais on peut par exemple proposer de former à la parole argumentative, c'est-à-dire à la parole qui peut changer les choses, avoir un pouvoir sur l'autre.

La place de l'image par rapport à la parole

Aristote commente (ou invente on ne sait pas très bien) la catharsis : la représentation de

la violence peut, sous certaines conditions, nous purger de nos passions qui conduisent à la violence. Si l'on interroge sous cet angle les images auxquelles sont soumis les enfants, on s'aperçoit très vite que souvent il n'y a aucune dimension cathartique et qu'au contraire ces images peuvent au contraire mener à la violence.

Parole et écoute

La moitié de la parole, c'est l'écoute. Ecouter quelqu'un, c'est activer une parole. Ecouter quelqu'un c'est sortir de la tentation de la réification de la personne qu'on écoute. Il y a une vingtaine d'années, le Front national, celui de Jean-Marie Le Pen, était très fort dans les terres protestantes d'Alsace. Les pasteurs s'interrogeaient sur cette corrélation. Il y a eu des ateliers citoyens pour inviter chacun à écouter leurs voisins tentés par l'extrême-droite : cela paraît difficile car on le juge d'avance, au lieu de prendre le risque de la parole, de se laisser convaincre par lui. Ce risque est difficile, extrêmement difficile : peut-on écouter avec des gens d'extrême-droite ? peut-on écouter un terroriste ? Ecouter n'est pas valider, mais, pour qu'il y ait parole, l'écoute est absolument nécessaire.

Philippe Breton

Sociologue



STÉPHANE MALLARMÉ ET LA PAROLE EFFICACE

ANNICK ETTLIN

Maître-assistante en littérature française à l'Université de Genève, Annick Ettlin consacre sa recherche à la poésie moderne. Elle a rédigé une thèse sur Mallarmé et prépare actuellement un livre sur Paul Valéry. Elle a publié plusieurs articles sur ces deux auteurs, et travaille depuis quelques mois à un projet post-doctoral qui la mènera jusqu'à Edimbourg, dans le laboratoire de recherche « The Edge of Words ». Elle y observera comment plusieurs poètes modernes, notamment Arthur Rimbaud, T.S. Eliot et Francis Ponge, produisent de la valeur littéraire en s'appuyant sur la formation et la défense de croyances littéraires.

Le poète français Stéphane Mallarmé (1842-1898) a consacré l'un de ses derniers poèmes en prose au récit de la mise en spectacle d'une parole poétique, la sienne en l'occurrence, dans un théâtre pour le moins insolite : la scène d'une baraque de fête foraine. De ce texte aussi obscur que piquant, intitulé « La Déclaration foraine », le lecteur d'aujourd'hui peut retenir deux choses, d'une part que la

parole, lorsqu'elle se donne pour poétique, est capable de transformer l'événement le plus banal qui soit en une véritable performance, et d'autre part que cette même parole obtient un tel résultat non pas parce qu'elle est constitutivement différente de toute autre parole, mais parce que du moment qu'on se met à la considérer comme poétique, elle acquiert une efficacité – un peu magique, peut-être il-

lusoire – qui mérite d’être discutée. En effet, la parole poétique pourrait être considérée ici comme un modèle, auquel on aurait tout simplement pensé plus longuement, de toute parole humaine ; et comprendre comment elle acquiert l’efficacité qui la caractérise reviendrait ainsi à réfléchir à la manière dont toute parole peut se transformer en événement.

Dans «La Déclaration foraine» (1887)¹, le personnage du poète déambule à la tombée du jour accompagné d’une jeune femme, d’un spectacle de rue à l’autre, jusqu’à s’arrêter devant une baraque vide, qui retient son attention. Bien qu’il ne s’y passe rien, il la qualifie d’«humain spectacle, poignant» ; elle lui paraît d’autant plus saisissante qu’elle appelle sa participation et son engagement. Sur l’initiative de sa compagne, le poète entreprend d’y donner à voir une performance d’un type particulier, qui tranche avec les attractions foraines alentour. Tandis qu’il se charge d’appâter le badaud en proférant un «invariable et obscur pour [lui]-même d’abord “Entrez, tout le monde, ce n’est qu’un sou, on le rend à qui n’est pas satisfait de la représentation” », en encaissant aussi le dit sou, qui permet d’instituer la représentation improvisée en un spectacle à proprement dire, la jeune femme quant à elle grimpe sur une table et se donne à contempler, «sans supplément de danse ou de chant», «à défaut de tout»,

en une sorte de *tableau vivant* qui n’exhiberait nulle «jarretière hautaine» et répondrait de ce fait très imparfaitement aux attentes du public, décevant à la fois son goût de la performance et sa curiosité grivoise. Si le poète, lui, comprend que le spectacle suffit «amplement [à] pay[er] l’aumône exigée» à l’entrée de la baraque, il s’inquiète aussitôt de ce que le quidam pourrait ne pas être de son avis : il «compre[n]d]» en effet «[s]on devoir en le péril de la subtile exhibition, ou qu’il n’y avait au monde pour conjurer la défection dans les curiosités que de recourir à quelque puissance absolue, comme d’une Métaphore». Afin que le spectateur ne se sente pas floué, qu’il ne réclame pas le remboursement du sou sacrifié aux quelques minutes d’un divertissement reconnu et apprécié comme tel, le poète s’empresse de «dégoiser jusqu’à éclaircissement, sur maintes physionomies, de leur sécurité qui, ne saisissant pas tout à coup, se rend à l’évidence, même ardue, impliquée en la parole et consent à échanger son billon contre des présomptions exactes et supérieures, bref, la certitude pour chacun de n’être pas refait». Il «dégois[e]», c’est-à-dire qu’il récite un poème, et précisément l’un des poèmes de Mallarmé, reproduit quelques années plus

2 Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, 2 vol., Paris, Gallimard, 1998-2003, t. 1, p. 423-428.

tard dans son unique recueil de vers, *Poésies* (1898). Ce poème ou cette «parole», qui devra être la garante de «présomptions exactes et supérieures», c’est-à-dire d’un sens dont on peut mesurer la valeur, que le poète utilise donc pour donner le change à un auditoire sur le point de manifester son mécontentement, il reconnaît déjà qu’on n’en «saisi[ra] pas tout à coup» et qu’elle constitue certes une «évidence», mais pour le moins «ardue» à comprendre.

Dans «La Déclaration foraine», le poème se trouve ainsi utilisé pour faire spectacle, ou pour transformer une représentation défailtante en un événement satisfaisant, dont la valeur – le prix qu’on a payé pour y assister – est reconnue comme adéquate. Le poème y joue un rôle performatif, au sens que le philosophe John Austin a donné à ce terme : avant de manifester un contenu ou un sens, la parole *poétique* agit, et ici sauve un spectacle dangereusement menacé d’être hué par son auditoire. Même avant qu’on en saisisse le sens, le poème fonctionne ; bien qu’encore vide, comme la scène qu’ont investie le poète et sa compagne, il fait spectacle, et même peut-être «humain» et «poignant», surtout si l’on se fie à ce que l’on sait ou ce que l’on croit de la poésie, et qu’on admet en particulier qu’elle peut fournir des *pensées profondes*, *une vision de l’absolu* ou tout simplement des

idées, ce que Mallarmé appelle ici des «présomptions exactes et supérieures». Mais par ailleurs, en suppléant à l’illusion dont le spectacle manque, la parole poétique fonctionne aussi à la manière d’une mystification ou d’un mirage, un «boniment d’après un mode primitif du sonnet», indépendamment du contenu ou du message qu’elle est passible de manifester. En réalité, le poème donne le change non pas parce qu’il déploie une pensée, mais parce qu’il a la forme et toutes les apparences d’un poème, de sorte que l’on s’imagine qu’il en fournira une : on lui en fait pour ainsi dire crédit.

*

Mallarmé est notamment l’auteur de textes en prose, les *Divagations* (1897), dans lesquels il produit quelque chose comme une théorie de la parole poétique. Il y envisage surtout son action, pour arriver à la conclusion qu’elle n’est ni divine, ni même inspirée, mais simplement humaine. La parole poétique, ramenée à sa matérialité la plus simple, chercherait néanmoins à produire une certaine transcendance qui partirait d’en bas : la parole du poète, mais c’est peut-être aussi le lot du philosophe, de l’enseignant, du psychologue ou dans certains cas du pasteur, contribuerait tout autant à hisser les idées dans le ciel abstrait auquel on les associe depuis Platon,

qu'à les introduire et à les faire vivre dans le monde réel. Si le premier mouvement, vers le haut, relèverait toujours d'un régime de la fiction, le second en revanche appartiendrait bel et bien au monde réel, conférant dès lors à la transcendance poétique non seulement sa réalité, mais aussi son efficacité.

La capacité de faire événement, peut-être à la faveur d'une illusion, c'est aussi ce dont Mallarmé semble créditer la parole poétique dans le poème « Petit air I » (1894)²:

Quelconque une solitude
 Sans le cygne ni le quai
 Mire sa désuétude
 4 Au regard que j'abdiquai

 Ici de la gloriole
 Haute à ne la pas toucher
 Dont maint ciel se bariole
 8 Avec les ors de coucher

 Mais langoureusement longue
 Comme de blanc linge ôté
 Tel fugace oiseau si plonge
 12 Exultatrice à côté

 Dans l'onde toi devenue
 14 Ta jubilation nue

Divisé en deux parties contradictoires, séparées par un « mais » (v. 9), le poème distingue deux expériences, l'une associée à un « je », l'autre à un « tu » féminin, deux expériences du même paysage dont on déduira au minimum qu'il implique une rivière, un quai et un cygne. Ce qui diffère dans l'une et l'autre situation, c'est qu'elles sont marquées l'une par l'absence, et du cygne, et du quai (v. 2), l'autre par leur retour métaphorique ou allusif. En effet, la deuxième moitié du poème fait ressurgir au moins fictivement le cygne et le quai, donnant ainsi à éprouver l'efficacité de la parole poétique, son pouvoir d'évocation : les vers 9 à 11 rétablissent la présence d'un « fugace oiseau » qui « langoureusement longe[rait] » quelque chose que le poème ne mentionne pas mais qui se prête du moins à ce qu'on le « longe », c'est-à-dire, selon la solution la plus plausible à mes yeux, un quai, le quai disparu précisément dans la première partie du poème, réapparu ici en même temps que le cygne. On ajoutera encore que cette double réapparition, ou récupération, ou refiguration du paysage se fait à une condition précise, qu'indique, au vers 11, un « si » : c'est seulement dans l'éventualité d'un certain « plong[eon] » lui aussi métaphorique que les métaphores prennent vie, le plongeon de « ta jubilation nue » « dans l'onde toi devenue ».

2 *Ibid.*, p. 34-35.

À travers un mouvement vers le bas, le poème accomplit pourtant une sorte d'élévation triomphale, passant d'un lieu marqué par l'« abd[ication] » et la « désuétude », par la « solitude » aussi, « mir[ant] » sa propre obsolescence, à un lieu adressé – on a relevé en effet le passage du « je » au « tu » – lieu de l'« exulta[tion] » et de la « jubilation ». Plus encore, un tel bonheur substitue une joie sensuelle et descendante à la vision ascendante, mais contrefaite, qu'évoquaient les vers 5 à 8 : l'apparition glorieuse du soleil couchant, que le poète de « La Déclaration foraine » délaissait lui aussi pour se rendre disponible à une expérience plus « humaine » et « poignante », devient une « gloriole » dont « maint ciel se bariole », la rime soulignant ici l'inauthenticité du paysage, dont la « haut[eur] », quoique impressionnante, reste intouchable (v. 6), manquant de ce fait de susciter le plaisir sensuel obtenu plus tard par d'autres moyens. On peut dire que le poème de Mallarmé accomplit une inversion : il neutralise le pouvoir d'un mouvement ascendant qui serait faux, et qui de toute façon semble désuet, pour célébrer la puissance et l'efficacité d'un mouvement vers le bas, ce plongeon sensuel qui fait revenir aussi les attributs disparus du paysage, sous une forme poétique, furtive, métaphorique, mais sous une forme qui peut être perçue, et goûtée – le quai se donne à longer « langoureusement » (v. 9) et le cygne évoque la nudité

du corps féminin. Enfin, on peut encore dire que « Petit air I » a pour particularité, lorsqu'il se met sur le tard à évoquer des analogies, celle du cygne-linge et celle de l'onde-femme, de les déployer toutes deux pour ainsi dire à l'envers, en donnant les correspondants métaphoriques là où l'on s'attendrait à trouver leurs référents réels. Le linge dont se dévêt la femme est l'objet plutôt que le sujet de la comparaison, puisque c'est le cygne métaphorique qui est *comme* le linge. C'est encore plus clair dans le deuxième cas : au vers 13, ce n'est pas la femme qui devient « onde », comme on s'y attendrait, mais l'« onde » qui se transforme en « toi ». Ainsi, à partir du vers 9, le poème de Mallarmé choisit de faire intervenir la fiction en premier, de façon à insister peut-être sur la puissance d'incarnation, mais fictive, qu'acquiert la parole d'en bas, en opposition à la relative stérilité d'une parole d'en haut qui, pour être moins directement marquée par la fiction, n'en est pas moins reléguée du côté de l'inauthenticité.

Rappelons que le miracle ne se produit dans ce poème qu'à partir du moment où la femme désignée par le « tu » accepte de « plonge[r] » dans une « onde » qu'on ne nous donne pas à voir, si ce n'est sous une forme déjà métaphorique, en tant que la femme elle-même – « dans l'onde toi devenue ». La jouissance à la fois idéale et matérielle que promet la

poésie est au prix d'une telle descente à l'intérieur de soi : en effet, la parole du poème ne fait pas événement toute seule et de façon essentielle, mais seulement parce qu'elle engage la participation, l'investissement d'un autre, ici incarné par le « tu ». On peut dire ainsi que la poésie de Mallarmé ne vise pas tant à prendre en charge elle-même une transcendance, cette élévation vers le haut dont le poète révoque en doute l'authenticité, dans la première partie du poème, qu'à toucher un sujet, qu'elle plongera pour une part dans les délices de ses évocations sonores et fictives, et pour une autre part qu'elle invitera à fabriquer sa propre transcendance, dans un mouvement d'élévation inversé, qui n'est plus dirigé vers le ciel des idées mais vers le cœur de l'homme, à la faveur, encore une fois, d'un « humain spectacle, poignant ».

Annick Ettlin

Université de Genève



« ELSA LÈVE-TOI ET MARCHE » ARAGON ET LES MIRACLES DE LA PAROLE

FERNAND SALZMANN

Assistant en 2^e année au Département de langue et littérature françaises, réalise sa thèse sous la direction de la Prof. Nathalie Piégay-Gros. Ses recherches se concentrent essentiellement autour des questions du signe, des langues et du nom dans la poésie d'Aragon, en particulier dans son poème de 1963 *Le Fou d'Elsa*. Toutes ces questions relèvent de la problématique plus large de l'imaginaire du langage.

Le poème intitulé *Le Fou d'Elsa* (1963) constitue une étape importante dans la réflexion du poète Aragon quant à son système de croyance, car l'entreprise poétique est pour lui l'occasion de mettre en scène l'exercice d'un verbe créateur, fidèle à une tradition de l'imaginaire du langage et qui remonte en tout cas à la Renaissance.

Dans l'avant-dernière partie de ce long poème qui se passe à Grenade au XV^e siècle, alors que la ville vient d'être reprise par les armées catholiques, le Medjnoûn (le Fou, figure du poète) est emmené dans les grottes du Sacromonte qui surplombent la ville et qui sont habitées par les Gitans. Très affaibli et fiévreux, il tombe peu à peu dans une véritable

démence. Les Gitanes lui font croire, sous prétexte que c'est le seul moyen de le maintenir en vie, qu'il est possible de faire venir Elsa (la femme qu'il aime et qu'il chante mais qui doit vivre cinq siècles plus tard, au XX^e siècle) et de rompre la distance temporelle qui le sépare d'elle; elles lui proposent alors de réaliser un rituel magique incantatoire. Lorsque tous les préparatifs sont prêts, le Medjnoûn est amené hors des grottes, en vue de Grenade. Et voici ce qu'il profère, dans le poème intitulé «L'incantation détournée» :

«[...] et je demeure
En proie à l'amour sans sommeil à cette
perpétuelle clameur
De toi dans mon âme et ma chair dans ce
désert immense de mes bras
Ah que ne puis-je à l'univers imposer par-
tout le sceau de ton pas
Faire où je vais où je veux où je vis où je
vois surgir ta présence
Et scandaleusement modeler l'argile des
mots à ta semblance
C'est si peu que parler de toi si peu que
l'image et l'obsession
Sans le pouvoir incantatoire et dire à l'ob-
jet de sa passion
Elsa sur le ciel dessinée ainsi que le signe
au sortir de l'Arche
Elsa je te crée et te crie à la craie Elsa
lève-toi et marche¹»

Le cri que constitue cette incantation est l'expression de la douleur de l'homme face à l'absence de celle qu'il aime. Corrélativement, c'est bien le désir intense de la présence du corps de l'aimée qui est exprimé ici. Pour l'amoureux, le besoin de la présence de l'autre est double. D'une part il souhaite pouvoir serrer ce corps désiré pour combler le «désert immense de [s]es bras» et ainsi assouvir un besoin vis-à-vis de lui-même. D'autre part, pour qu'il puisse vivre la réalité de son amour, il faut que celui-ci devienne public, que la collectivité puisse en témoigner, que le monde soit marqué de la présence de la femme aimée, qu'il en porte la trace, qu'il en porte le signe. Tel est le second besoin exprimé dans le vers suivant : «Ah que ne puis-je à l'univers imposer partout le sceau de ton pas». À quoi fait écho la fin de la tirade «Elsa lève-toi et marche» : en effet, il ne s'agit pas simplement qu'Elsa se dresse, mais qu'elle marque la terre de son empreinte. Ainsi, c'est ce besoin profond de la présence du corps de l'autre qui pousse le Fou à lancer l'incantation.

Toutefois, ce cri intervient dans un énoncé dont la structure n'est pas tout à fait évi-

1 ARAGON, *Œuvres poétiques complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 866. Toutes les citations du *Fou d'Elsa* d'Aragon seront extraites de cette édition. Nous indiquerons en note simplement le numéro de la page de la citation.

dente à déceler et il convient de s'y pencher attentivement. La dernière phrase de l'extrait qui contient l'injonction finale et que l'on peut faire commencer à «C'est si peu que» présente des difficultés de compréhension et d'interprétation dues à sa syntaxe. La difficulté réside notamment dans la lecture que l'on fait de la proposition introduite par «et dire». Sans entrer dans des considérations trop techniques, je voudrais proposer la lecture suivante : après avoir déploré la vanité du langage si celui-ci n'est pas efficace («C'est si peu que parler de toi [...] sans le pouvoir incantatoire»), le Medjnoûn ne parle plus ni *de* sa passion, ni *de* l'objet de sa passion, mais subitement s'adresse directement à cet objet, c'est-à-dire à Elsa. Dans une syntaxe qui semble éclater, l'énonciateur est comme dépassé par sa propre parole d'une manière similaire à ce qu'on peut lire dans un autre poème intitulé *Les Poètes* :

« Et je n'ai plus maîtrise de ma langue à la fois torrent et ce qu'il roule² »

Le flot de la parole devient ce qu'il charrie : alors que le Fou parle du «pouvoir incantatoire», la parole poétique, dans toute la violence de son surgissement, se substitue à sa pensée et s'autonomise, devenant parole incantatoire et créatrice. C'est comme s'il y avait là un débordement³ de la parole du

poète par le Verbe poétique lui-même, comme si la parole que le poète est en train de prononcer s'emparait de son discours. En d'autres termes, la parole poétique passe du régime lyrique («C'est si peu que parler de toi») au régime performatif de l'action («Elsa je te crée»). Tandis qu'elle était utilisée pour parler d'Elsa, la parole devient invocation d'Elsa.

Le vers final de cette incantation apparaît donc comme l'irruption d'une parole poétique supérieure à celle du Medjnoûn à travers la bouche de celui-ci, comme si le Fou «n'[avait] plus maîtrise de [s]a langue». Certes, c'est toujours le Medjnoûn qui parle, mais nous avons vu que sa parole change soudainement de tonalité et d'adresse. Au contraire du Verbe créateur biblique où chaque énoncé se fait sous le régime de l'harmonie («Dieu vit que cela était bon⁴»), l'évocation d'Elsa relève ici du *scandale* et se fait dans une douleur et une violence profondément dissonantes, comme

2 ARAGON, *Œuvres poétiques complètes II*, op. cit., pp. 358-59 : « Et je n'ai plus maîtrise de ma langue à la fois torrent et ce qu'il roule. Je n'ai plus le choix de ne point préférer ces sons chargés d'ivresse comme les grains d'un raisin noir. Je ne puis faire que je ne les ai point prononcés. Avec toute la violence de l'élocution surhumaine qui me roule me tourne me renverse ».

3 Ou un excès, si l'on veut parler comme Olivier Barbarant dans *Aragon, la mémoire et l'excès*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1997.

4 Cette idée apparaît à sept reprises en Genèse 1.

le suggèrent à la fois l'allitération en [kR] et le *cri* proféré. Par ailleurs, cette réitération du son [kR] fait bien entendre comment un tel vocalisable marque le réel et explique parfaitement le lien quelque peu surprenant entre le *cri* et « la craie ». Il s'agit de la trace que le vers parlé ou crié, exprimé oralement, imprime au monde. Par l'apparition de la craie dans cette scène d'incantation, le poète cherche à donner sens à ces traits, à ces *dessins* (« Elsa [est] sur le ciel dessinée »), à leur donner corps. À ces éléments qui montrent bien à quel point l'imaginaire du langage d'Aragon tel qu'il se présente dans cet extrait du *Fou d'Elsa* relève de l'idéal d'une parole poétique efficace, s'ajoute la clausule christique sur laquelle il me faut m'arrêter.

En déclarant « Elsa lève-toi et marche », le Medjnoûn reprend à son compte les paroles d'autorité prononcées par le Christ dans deux épisodes de guérison⁵. Ce qui est intéressant, c'est que le réemploi de cette injonction convoque l'imaginaire du miracle rendu possible par une parole qui s'accomplit aussitôt qu'elle est exprimée. Ce vers s'ancre donc dans un système de croyance similaire à celui du chrétien. Étant donné le dispositif cérémonial dans lequel le Medjnoûn prononce cette phrase, on serait alors tenté de lire cette clausule comme une formule magique, c'est-à-dire une formule qui trouverait la source de

son efficacité par le simple fait de reproduire les paroles exactes d'une figure d'autorité, en l'occurrence le Christ. Toutefois, ce serait limiter la signification de cet emprunt. En réalité, cette citation néotestamentaire se trouve ici motivée pour deux raisons d'ordre poétique. Tout d'abord, nous avons vu précédemment l'importance de la thématique de la marche en ce qu'elle constitue un moyen pour Elsa d'« imposer partout le sceau de [s]on pas ». Mais surtout, il faut se rappeler que dans l'imaginaire de la versification, le vers est composé métaphoriquement de pieds. Et pour comprendre l'enjeu décisif ici, je dois prendre en compte le scandale que l'entreprise du Fou provoque.

Immédiatement après les paroles du Medjnoûn, l'auteur comme personnage intervient de manière magistrale pour empêcher l'incantation d'aboutir, d'où le titre du poème. Se moquant des prétentions de celui qu'il rappelle « n'[être] que [s]a créature », l'Auteur déclare au Medjnoûn qu'« il [lui] sera dénié le droit d'évocation majeure et dénié la faculté d'incarner l'inatteignable⁶ ». À ses yeux en effet, son personnage est allé au-delà des limites

5 Le récit de la guérison du paralytique amené par des gens (Matt 9.16, Mc 2.11, Lc 5.24) et le récit de la guérison du paralytique à la piscine de Bethesda (Jn 5.8).

6 P. 866.

qui lui avaient été assignées. Voici comment il s'explique :

« Je t'ai laissé chanter partout tes amours
par les miennes
Tant que la créature de ton vertige demeure
hors de vue où nul n'aurait rêvé la
comparer à la vie à ma vie
Comprends-tu que je ne puis aucunement
supporter ton ambition nouvelle
Comprends-tu
Que si tu prends par la main cet être de
magie
Si tu lui fais franchir la porte qui battait sur
le rêve à minuit
Si tu lui donnes corps et mouvance au milieu
des hommes
Comprends-tu que je ne puis plus supporter
plus longtemps ce culte d'hérésie [...]
Comprends-tu qu'il ne peut moi vivant ou
mort y avoir qu'un seul miracle d'Elsa⁷ »

Cet extrait montre bien que ce qui pose problème à l'Auteur dans l'initiative de son personnage, c'est la représentation de la femme aimée. Tant que celle-ci reste dans le domaine de l'imaginaire poétique, « hors de vue » des habitants de Grenade, figurée uniquement à travers le chant d'amour, le Fou demeure à la place pour laquelle il avait été créé. Mais dès lors qu'Elsa est extirpée de cette poésie et devient matière, et donc objet de connaissance,

de comparaison pour le monde, le Fou devient hérétique, car pour l'Auteur, il ne peut y avoir de connaissance d'Elsa en dehors du langage. Je rappelle à ce titre la plainte du Medjnoûn : « Ah que ne puis-je [...] / scandaleusement modeler l'argile des mots à ta semblance » (je souligne). On le voit, la matière d'Elsa, c'est le langage ; et ce langage, c'est évidemment le nom, le nom propre. C'est pourquoi, dans le système de croyance qui est celui de l'Auteur, il est impensable et impossible de donner chair à l'aimée. Elsa est le verbe qui ne peut s'incarner. Le seul espace où le créateur, c'est-à-dire le poète, peut « modeler l'argile des mots », peut travailler la matière qu'est le langage, c'est le poème. Le poème constitue donc le seul lieu dans lequel Elsa peut exister.

Ainsi, Elsa se mettant en marche, c'est la manifestation de la parole qui se fait efficace, c'est le vers poétique qui s'accomplit absolument. Mais si c'est là le profond désir du Fou, telle n'est pas la volonté de l'Auteur, son créateur. Car pour ce dernier, si Elsa sort du royaume du langage dont elle est la reine, si Elsa s'incarne, si Elsa prend chair, alors le travail poétique n'a plus de sens. Elsa doit rester langage. Et c'est bien ce que déclare l'Auteur :

7 P. 867, je souligne.

« [...] j'étouffe l'impiété naissante
Au chenil au chenil

Perversion de mon souffle Au chenil per-
sonnage échappé des liens imaginaires

Que sur chaque mot dit règne la seule
Elsa » (p. 867)

Si le souffle qui anime le Fou lors de cette incantation désespérée est bien un souffle de vie, un appel à la vie d'Elsa sous sa forme incarnée, la parole qui s'élève de la voix de l'Auteur est en revanche une parole castratrice qui coupe l'élan passionnel de sa créature. « Elsa lève-toi et marche » : parole de vie au yeux du Medjnoûn, parole scandaleuse aux yeux de l'Auteur. Puisque la volonté de la créature ne s'accorde pas sur celle du créateur et que celui-ci a, l'espace d'un instant, le dernier mot, alors le miracle de la parole ne peut s'accomplir.

Fernand Salzmänn

Université de Genève

ABONNEMENTS 1 AN

ABONNEMENT SEUL	15 FR (POUR L'ÉTRANGER 20 FR)
ABONNEMENT ET COTISATION	30 FR
ABONNEMENT ET COTISATION DE SOUTIEN	50 FR

La cotisation sert à financer la journée annuelle d'études.

Numéro de compte PostFinance : 14-547590-4
IBAN : CH75 0900 0000 1454 7590 4 / BIC : POFICHBEXXX

26^e PRIX FAREL
21-23 octobre 2016

PRIX FAREL

FESTIVAL INTERNATIONAL
DU FILM À THÉMATIQUE
RELIGIEUSE
NEUCHÂTEL SUISSE
WWW.PRIXFAREL.CH

