



Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie

Anne Fortin

Volume 52, numéro 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400994ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400994ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fortin, A. (1996). Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 327–338. <https://doi.org/10.7202/400994ar>

DU SENS À LA SIGNIFICATION : POUR UNE THÉORIE DE L'ACTE DE LECTURE EN THÉOLOGIE

Anne FORTIN-MELKEVIK

Le défi de l'interprétation en théologie n'est pas récent. D'Origène et Augustin à Bultmann, jusqu'à nous théologiens contemporains, c'est toujours la même question qui surgit : l'auteur est disparu et il ne nous reste que la force du texte pour comprendre — mais comment comprendre ?

La recherche du *sens* des textes est au cœur du travail théologique. Au fil des siècles la notion de *sens* s'est transformée en fonction des cadres épistémiques adoptés. Aujourd'hui, les théories du langage transforment les présupposés du travail théologique et opèrent des redéfinitions des cadres épistémiques de l'interprétation. Il s'est produit ainsi un passage de la notion de *sens* à celle de *signification* et, incidemment, du *savoir* à l'*interprétation*. Cette transformation implique une redéfinition du statut du sujet interprétant à l'intérieur de son *acte de lecture*. En effet, on observe un déplacement épistémique d'un sujet motivé par la quête du *sens de l'être* vers un sujet motivé plutôt par la quête de l'*être du sens*. Or, l'acte interprétatif se verra conditionné par ce déplacement, parce qu'il est fondé sur l'instance d'une théorie du langage bien précise, une théorie du langage qui permet la réflexion sur l'*être du sens*. Le passage se situe donc d'un paradigme du langage défini comme *sens de l'être* vers un paradigme du langage supposant une instance d'énonciation, un sujet de l'énonciation du discours, qui permet de penser l'*être du sens*.

Les conditions de ce passage doivent être examinées en fonction des *épistémès* sous-jacentes aux notions de *sens* et de *signification*. Pour cerner les enjeux de ce passage, deux modèles seront comparés : deux modèles idéaux-typiques qui permettront une mise en parallèle heuristique. Le modèle de l'arc herméneutique de Paul Ricœur servira de point de départ pour identifier une démarche herméneutique de recherche du *sens*. La reprise de cet arc herméneutique par la théorie sémiotique, qui

est pratiquée par les théologiens du Centre d'analyse du discours religieux (CADIR à Lyon), délimitera les conditions de la recherche de la *signification* des textes. D'une théorie de *sens* à une théorie de la *signification*, l'examen du statut du *sujet* de l'interprétation s'imposera au cœur de l'acte de lecture et d'interprétation. Nous verrons ainsi pourquoi les théories interprétatives ne peuvent être isolées des théories du langage qui les conditionnent.

Dans un premier temps, une mise en récit de mon propre itinéraire herméneutique permettra d'ancrer ce débat théorique dans des enjeux heuristiques concrets (1). Cette narrativisation d'un changement de paradigme mettra en relief les enjeux de l'exposé théorique proprement dit. L'arc herméneutique de Paul Ricœur sera d'abord présenté pour lui-même (2), puis examiné à la lumière du paradigme du langage qui l'organise et confronté à sa reprise par la sémiotique discursive (3). Les conséquences théologiques de cette remise en question seront ensuite examinées, afin de dégager les enjeux du choix d'une théorie du langage dans l'élaboration de l'acte interprétatif théologique (4).

I. ITINÉRAIRE HERMÉNEUTIQUE

Le point de départ de mes recherches a consisté dans un travail sur le statut de l'*acte d'écriture* en théologie. Je me suis alors intéressée au récit autobiographique comme nouveau modèle d'écriture théologique dans la modernité. À cette étape, ma perspective herméneutique voulait dégager le statut du *sujet de l'interprétation* au cœur de l'acte d'écriture théologique. Avec le récit écrit à la première personne du singulier, c'est-à-dire au « je », le langage théologique a changé de paradigme, délaissant l'organisation positiviste du savoir. Ce « je », cependant, n'était pas transparent à lui-même : le plus souvent, le « je » n'était pas là où il s'énonçait. Ce travail sur l'écriture au « je » ne pouvait cependant arriver à retracer un véritable sujet de l'énonciation, car il se perdait plutôt sur les traces du sujet-interprétant. La théorie herméneutique classique ne me donnait pas d'instrument satisfaisant pour saisir ce « je », manifestement ailleurs.

C'est pourquoi à partir de l'étude herméneutique du sujet de l'interprétation, j'ai été amenée à explorer le concept d'*identité* : identité narrative chez Paul Ricœur¹, identité religieuse à partir de Charles Taylor², identité argumentative chez Jean-Marc Ferry³, identité biographique chez Jürgen Habermas. Ces différentes théories de l'identité mettaient toutes à profit une théorie spécifique du langage, et mon travail a

-
1. Anne FORTIN-MELKEVIK, « Herméneutique et rationalité. L'apport des théories herméneutiques de Habermas et Ricœur à la théologie », *Le Supplément, Revue d'éthique et théologie morale*, 174 (1990), p. 123-142.
 2. A. FORTIN-MELKEVIK, « Identités religieuses et changement de paradigme : l'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor », Conférence donnée au Colloque Cerisy-la-Salle sur Charles Taylor, à paraître dans les Actes du colloque, aux Éditions du Cerf.
 3. A. FORTIN-MELKEVIK, « Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée », Conférence donnée à la Société canadienne de théologie, automne 1995, à paraître dans les Actes du colloque, aux Éditions Fides.

alors consisté à mettre en évidence les présupposés épistémiques de ces différentes théories.

Dans ce travail qui attaquait de front diverses *épistémès* contemporaines, mon objectif était d'élaborer une théorie de l'acte d'écriture théologique. Il s'agissait bien de prendre en considération certaines perspectives philosophiques (Taylor, Ferry, Ricœur, Habermas, mais aussi Anthony Giddens, Alain Touraine et d'autres) et de construire un modèle qui soit le plus adéquat possible pour la théologie. Il n'était cependant pas question alors de prendre appui sur *un* terrain philosophique, même celui de Ricœur, dont les théologiens ont pourtant fait grand usage ces dernières années. Le travail qui m'intéressait consistait plutôt à confronter des *épistémès* pour reprendre les conditions de possibilité de l'acte théologique à nouveaux frais. Cependant, je ne pouvais échapper à un foundationalisme normatif : à partir de quelle normativité établir l'acte théologique ? Les philosophes étudiés ne fournissaient pas de théorie de la théologie et, pour le faire, il fallait déjà procéder à une évaluation critique établie à partir d'un certain critère de l'acte théologique.

À cette étape, mon travail au confluent de la philosophie et de la théologie semblait se mordre la queue. En effet, puisque les philosophes que j'étudiais ne proposaient pas de théorie de l'acte théologique, ma réflexion épistémologique pour définir les conditions de possibilité de l'acte théologique dans la modernité devait nécessairement s'édifier à partir d'un modèle normatif venu d'ailleurs. Tout en voulant faire un travail d'ordre herméneutique, n'étais-je pas prise dans un modèle scientifique hypothético-déductif ? Comment éviter le foundationalisme normatif qui par définition est anti-herméneutique ?

C'est alors que j'ai compris que le travail herméneutique imposait une rupture du modèle positiviste établi sur la dichotomie du rapport sujet/objet, qui me détrônait de ma « neutralité » de sujet épistémique. Il devenait impératif de rendre compte de ma position de sujet-interprète au cœur d'une quête herméneutique sur les conditions de possibilité de l'acte interprétatif en théologie. La question devenait alors : « Comment comprendre, comment passer d'un savoir constitué qui manipule un *sens* déjà là, à une interprétation qui pose en abîme la question de l'interprète ? »

Une des voies prometteuses sur laquelle je me suis alors engagée fut celle de l'étude des reprises en théologie anglo-américaine du modèle dit « autobiographique » de saint Augustin. Les Confessions d'Augustin y sont en effet proposées comme un modèle du mode d'écriture d'un sujet qui « se dit » tout en étant à distance de son acte d'énonciation. Les études herméneutiques, narratologiques, structurelles, phénoménologiques ou rhétoriques des Confessions d'Augustin qui abondent depuis une quinzaine d'années dans le monde anglo-américain (mais de plus en plus également dans le monde francophone), me ramenaient toujours au problème du statut du sujet au cœur de son acte de lecture. Ma question demeurait donc, sous l'influence sans doute de mon intérêt constant pour Lacan : « le *je* est-il là où il se dit ? » Pour se dire, le sujet ne doit-il pas se perdre ? « *Je* ne suis pas là où *je* parle, *je* ne parle pas là où *je* suis ». Dans cette optique, les perspectives de Ricœur sur l'identité-*ipse* et

l'identité-*idem*⁴ répondent à certains égards à ce type de préoccupation. Cependant, les avenues ouvertes par Ricœur demeurant à l'intérieur d'une option herméneutique traditionnelle, ses réponses ne pouvaient me satisfaire complètement.

Pour briser l'enfermement du modèle normatif, il a fallu reprendre le problème à la racine. L'acte théologique défini comme écriture s'articule à un écrivain et à un lecteur. Le rapport à la normativité ne dépend-il pas d'une interprétation du texte en l'absence du sujet lecteur ? Pour établir le lien entre le sujet lecteur et le sujet interprète, ne faudrait-il pas une théorie de l'acte de lecture ?

C'est alors que j'ai été conduite, et non par hasard, à la théorie de l'acte de lecture sémiotique, telle que proposée par les théologiens de Lyon (CADIR, Centre pour l'analyse du discours religieux). En effet, ce ne fut pas un hasard, car je crois que tout mon itinéraire m'y menait. Un chemin semblait s'être organisé depuis mes premiers écrits en herméneutique, dans lesquels je privilégiais le modèle herméneutique de Habermas par rapport à celui de Ricœur⁵. Toutes mes recherches se sont trouvées récapitulées et recatégorisées dans cette théorie de l'acte de lecture sémiotique. Cette théorie permettait une théorisation de la position d'interprétation du lecteur à partir d'une théorie du langage formalisant l'acte d'énonciation. C'est cette théorie de l'acte de lecture qui était en souffrance dans mon itinéraire herméneutique, puisque la théologie, comme acte d'écriture, dépend toujours d'un acte de lecture préalable qui n'était pas problématisé. La pratique de la lecture du texte biblique, qui avait été le lieu de la pratique de la théologie, le lieu théologique par excellence chez les Pères de l'Église, avait été oubliée au profit d'une écriture oblitérant son rapport d'altérité et d'intersubjectivité face au texte. C'est pourquoi les théologies contemporaines donnent l'impression de faire tourner des idées sur elles-mêmes, de faire tourner du sens à vide. Par contre, dans la théorie sémiotique, les conditions de production du sens sont au centre de l'investigation. La théorie de l'acte de lecture sémiotique, et c'est là son intérêt, fait éclater l'opposition entre expliquer et comprendre, entre l'acte de lecture du texte qui établirait le sens et l'interprétation de ce sens. L'acte de lecture devient plutôt construction de la *signification* en tant qu'organisation du sens du texte. Il ne s'agit plus alors de s'approprier *le sens* au terme du processus interprétatif qui passerait de la pré-compréhension, à l'explication jusqu'à la compréhension médiatisée, comme dans le schéma classique de l'arc herméneutique. Il s'agit plutôt maintenant de suspendre le lecteur à son acte de lecture, de lui permettre de se constituer comme sujet de l'énonciation au contact d'un texte.

II. L'ARC HERMÉNEUTIQUE DE PAUL RICŒUR

Pour Ricœur, le texte constitue un événement de découverte de soi pour le lecteur : le chemin le plus court vers soi passe par le détour du texte. L'interprétation du

4. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

5. A. FORTIN-MELKEVIK, « Éthique et rationalité », *Le Supplément, Revue d'éthique et théologie morale*, 169 (1989), p. 161-169 ; ID., « Herméneutique et rationalité. L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricœur à la théologie ».

texte représente une médiation privilégiée pour guider le lecteur dans son chemin vers soi. « La compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, car elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie. [...] Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs⁶. » Le texte peut exercer cette fonction de médiation pour le lecteur parce qu'il est autonome par rapport à son auteur et à la situation de son lecteur d'origine. Le but de l'interprétation est la compréhension du *sens* du texte lui-même pour aujourd'hui, et non la reconstitution du *sens* que l'auteur aurait pu vouloir inscrire dans le texte. Le texte peut revendiquer l'universalité d'un auditoire qui transgresse les limites de son contexte historique, car le *sens* du texte serait devant le texte, et non derrière ou à côté du texte. Le travail interprétatif consiste en l'appropriation d'une « proposition du monde ; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée à reconstituer, 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 monde⁷. »

Le *sens* du texte peut être découvert par de multiples instruments. L'histoire et la philologie sont des outils importants, mais ils ne sont plus les seuls pour dire le sens du texte. Ricœur réintroduit ainsi de façon originale la dimension méthodologique au cœur de l'herméneutique. La compréhension du texte passe par son explication méthodologique, qui inclut tous les instruments disponibles de lecture du texte : l'histoire, l'archéologie, la critique des textes, l'analyse structurale, la linguistique, la sémiologie, sont autant d'instruments qui ont désormais droit de cité dans l'approche interprétative du texte. La coordination de ces multiples instruments au cœur de l'interprétation sera formalisée dans l'arc herméneutique. Cet arc herméneutique est fondé sur une conception du *sens* qu'il faut mettre en évidence.

Sur cet arc, Ricœur situe d'abord la *pré-compréhension*, c'est-à-dire le moment existentiel, subjectif mais non subjectiviste, qui détermine le rapport fondamental au texte. Dans ce rapport au texte, le sujet n'entre pas avec une intention « d'objectivité », mais avec l'intention de *se comprendre devant le texte*. Le souci pour « l'objectivité » est un souci défunt avec le paradigme positiviste. Ce rapport de *pré-compréhension* c'est le moment que Rudolf Bultmann a appris aux exégètes à reconnaître pour poser une question au texte qui renvoie à la position dans l'être de l'interprète.

Dans un deuxième temps, Ricœur pose le moment de l'explication du texte : moment des spécialistes des différentes disciplines de lecture du texte, et à l'intérieur duquel il donne une place autant aux méthodes historico-critiques qu'aux disciplines

6. P. RICŒUR, « De l'interprétation », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Esprit/Seuil, 1986, p. 29.

7. P. RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action*, p. 116-117.

contemporaines de lecture du texte, la linguistique et tous ses dérivés. Chaque méthode impose sa rigueur, son ascèse et sa précision dans la lecture, mais on ne revient pas pour autant à l'idéal de l'objectivité face au texte : tout en rencontrant le texte dans sa *résistance*, dans sa densité propre qui exclut de lui faire dire ce que l'on veut, l'interprète se sait situé dans son rapport au texte. Ricœur n'exclut *a priori* aucune méthode : le problème n'est pas de savoir si une méthode a davantage droit de cité qu'une autre, mais bien plutôt de permettre la création d'un espace qui attribue une légitimité à la coexistence des différentes méthodes. Le débat ne consiste pas à établir la priorité d'une approche sur l'autre, mais bien plutôt à en faire voir la complémentarité dans une perspective explicative qui cherche à profiter de tous les apports scientifiques disponibles.

Dans un troisième temps, Ricœur pose le moment de la compréhension médiatisée du texte : cette compréhension médiatisée intègre toutes les disciplines ayant contribué à expliquer méthodiquement le texte. C'est le retour réflexif sur les deux étapes précédentes, l'intégration de la pré-compréhension et de l'explication. La dimension subjective est mise en confrontation avec la résistance du texte : que me dit ce texte, comment me transforme-t-il ? Cette compréhension médiatisée est formalisée en tant qu'appropriation du *sens* du texte.

Dans une telle optique, l'exégète peut reconnaître son implication dans les étapes un et deux de l'arc herméneutique. Bultmann avait ouvert la porte à l'étape un, et Ricœur l'établit solidement en fonction d'une analyse de l'acte herméneutique, d'une phénoménologie du comprendre. L'étape trois n'est pas encore complètement ouverte à l'exégète, car Ricœur n'a pas le pouvoir d'allonger les journées des exégètes au-delà de 24 heures : en effet, la part d'investissement à l'étape deux devient d'une telle complexité et d'une telle envergure, que l'on peut comprendre que l'exégète tire souvent sa révérence après avoir accompli son travail d'explication du texte. Le plus souvent, lorsque l'exégète s'avance dans l'étape trois, il n'a techniquement pas le temps de développer une réflexivité herméneutique face à ses interprétations. Il n'a pas non plus les instruments d'ordre philosophique et théologique qui seraient nécessaires pour réaliser une interprétation qui pourrait demander autant de temps que le travail qu'il a déjà investi à l'étape deux. C'est pourquoi le paradigme de « l'objectivité » se réintroduit souvent implicitement, faisant des interprétations des exégètes des propositions « objectives » sur le texte, qui découleraient immédiatement de l'étape d'analyse scientifique du texte. L'exégète n'aurait pas le temps d'investir sur les implications de sa propre démarche herméneutique. Ce que j'appelle la réflexivité sur les interprétations impliquerait que l'exégète développe la même rigueur, la même patience et la même vision nuancée qu'il a dans son analyse explicative par rapport à son interprétation. Le problème de la théologie biblique chez les exégètes se situe ainsi à cet endroit très précis : ce problème ne consiste pas en ce que les exégètes se risquent à interpréter le texte, mais bien plutôt en ce qu'ils ne mettent pas la même rigueur réflexive sur le genre littéraire impliqué dans l'interprétation que dans leurs analyses scientifiques. L'étape trois reviendrait ainsi en force entre les mains du théologien qui aurait le bagage philosophico-théologique nécessaire pour reprendre

réflexivement les différentes étapes du travail de lecture du texte, et pour en donner une *application* à la situation contemporaine.

Ce modèle de l'arc herméneutique mérite d'être repris à partir de questions qui mettent en évidence les présupposés épistémiques. Quelles sont les conditions du passage d'une problématique du *sens* à une problématique de la signification ? Pour dégager ces conditions de passage, il sera nécessaire de soulever les questions suivantes : Quelle théorie du sujet est impliquée dans la perspective de l'arc herméneutique ? Quelle est sa théorie de la lecture et du lecteur ? Quelle est sa théorie de l'interprétation ?

III. L'ARC HERMÉNEUTIQUE CONFRONTÉ À SA THÉORIE DU LANGAGE

Chacun des éléments clés de l'acte d'écriture théologique devra être repris dans une perspective qui dégage l'écart entre différents paradigmes qui organisent les productions du savoir. Ainsi, nous analyserons la nature de l'acte *interprétatif* selon qu'il se réalise à partir du cadre de la théorie du langage de Paul Ricœur ou de celui de la sémiotique ; les théories du *sujet* et du *lecteur* ; les théories du *sens* ; et finalement les théories de l'*acte théologique*.

Lire et interpréter

Selon l'arc herméneutique de Ricœur, l'interprétation procède d'un jugement porté après coup, par un sujet du *savoir* qui aurait la maîtrise du *sens* du texte. La compréhension de soi survient au terme de l'arc herméneutique. La notion de sujet est ainsi centrale dans la perspective herméneutique de Ricœur et elle mérite d'être soulignée. En effet, Ricœur est l'un de ceux qui ont le mieux développé la critique du sujet abstrait du paradigme de la philosophie de la conscience : lorsqu'il pose la compréhension de soi comme terme du travail de lecture du texte, il est sorti du paradigme positiviste du rapport objectif entre « sujet/objet », et il est sorti d'une philosophie de la conscience pour laquelle les résultats d'une analyse de texte s'établissent dans un rapport d'extériorité par rapport au sujet qui n'en serait nullement affecté.

Cependant, malgré sa critique, *lire le texte* selon Ricœur reste encore un acte de décodage des éléments signifiants du texte. Le décodage consiste à rapporter chacun de ces éléments à un *sens* renvoyant à une référence extérieure au texte. Le travail de Ricœur est habité par la distinction entre le sens du texte et sa référence. Le texte est conçu comme ayant un message auquel on accède par l'analyse des signes. Les théologies narratologiques qui se sont constituées à partir de la perspective de Ricœur posent les questions suivantes au texte : « quel est *le sens* du texte ? qu'est-ce qu'il raconte ? quel est son *contenu* ? quelles sont les stratégies rhétoriques que met en place le texte pour poser une intrigue, et comment la narration met-elle en place des personnages, des événements des lieux et des temps — temps du récit, temps de la narration — pour livrer ce message ? » L'herméneutique de Ricœur procède d'une théorie du langage qui cherche le *sens de l'être*. Le sujet qui se réapproprie *le sens*

n'est certes pas le sujet transcendantal, mais *le sens* construit le sujet comme une référence qui s'impose à lui de l'extérieur. L'interprète doit trouver le sens qui est donné, qui existe en soi. Ce sera sur ce point que la perspective de Ricœur sera confrontée à la théorie de la signification élaborée par les sémioticiens. L'appropriation du sens du texte et son actualisation dépendent de la transmission d'un *message* du texte qu'il faudrait traduire pour le monde d'aujourd'hui. L'identité narrative du sujet est en quelque sorte limitée par un sens donné : l'appropriation du sens implique la conformation à un sens préétabli.

Par ailleurs, la pratique sémiotique de lecture et d'interprétation des théologiens et exégètes du CADIR à Lyon, se fait à partir du paradigme du *langage* de l'acte d'énonciation. Ils proposent une pratique de l'interprétation qui place le lecteur du texte biblique dans un acte de lecture « qui a sa place au point même où s'articulent l'Écriture biblique et la théologie, au point que fut celui de la *lectio divina*, et où s'est opérée à partir du XVII^e siècle une coupure épistémologique, une séparation entre d'une part, des textes bibliques soumis à l'étude critique plus qu'à la lecture, et d'autre part, une théologie laissée aux régulations ecclésiales et dogmatiques⁸ ».

La compartimentation de l'arc herméneutique de Ricœur éclate lorsque l'on pose le lecteur comme sujet d'énonciation pour qui interpréter est l'acte premier qui autorise la lecture. Alors que pour Ricœur la constitution du sujet se situe au terme du processus herméneutique, pour les sémioticiens de Lyon, le sujet-lecteur est construit dès le point de départ de l'acte de lecture. L'opération de lecture est déjà une pratique théologique. Voilà la première conséquence radicale du paradigme du langage de l'acte d'énonciation : l'acte de lecture est une pratique théologique. Les notions clés de sujet, de sens et d'interprétation sont imbriquées dans une théorie du langage qui transforme les conditions de la pratique du travail du théologien et de l'exégète.

Interpréter est alors l'acte premier qui autorise la lecture et dans lequel le lecteur s'actualise comme sujet relatif au discours. L'acte d'interprétation consiste à construire une signification, non plus *derrière* le texte, comme pour les lectures traditionnelles, ni *devant* le texte, comme pour Ricœur, mais *dans* l'acte de lecture du lecteur. Le sens n'est pas donné, comme il l'est pour Ricœur. La réflexion théologique est insérée dans l'acte de lecture lui-même parce que le lecteur est à la fois interprète du texte et interprété par le texte : le texte crée un effet sur le lecteur et dans le lecteur, ce qui permet l'édification de son identité en relation avec le texte, dans l'altérité du rapport au texte. Le texte n'est plus un objet à manipuler, ou un support pour un sens qui est donné, mais un sujet d'interlocution — non substantiel — en dialogue avec le sujet lecteur : le texte parle. La constitution de l'identité herméneutique du lecteur n'est plus une conséquence d'un processus en trois étapes, car c'est dans le corps à corps de l'acte de lecture lui-même que le lecteur est de part en part un sujet herméneute. Voilà la transformation qu'opère le paradigme du langage de l'acte d'énonciation. Ce rapport d'altérité avec le texte est premier, car interpréter n'est pas projeter sur le texte sa question : c'est entrer dans un dialogue qui vise la prise de parole de

8. Louis PANIER, « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations », *Recherches de science religieuse*, 78, 2 (1990), p. 209.

la part du lecteur. Le lecteur se construit dans et par son propre acte d'énonciation. « Il y a acte d'interprétation parce qu'un lecteur construit la signification du discours, s'y risque et s'y accorde⁹. » On cherche ainsi à définir les conditions d'émergence d'un sujet dans l'acte de lecture, et à réfléchir sur cette constitution discursive du sujet. Le statut du sujet s'en trouve complètement modifié : le sujet, en tant que lecteur interprétant les traces d'une instance d'énonciation qui se donne dans le texte, n'est pas conçu sous la catégorie d'être ou de conscience. Le « je » de l'énonciation énonçante, le « je » de l'énoncé, le « je » du centre de perspective construit par l'organisation du texte, sont autant d'instances discursives par rapport auxquelles le sujet interprète est amené à se situer de façon formelle. La théorie sémiotique du texte permet de penser les passages entre la forme de l'expression et la forme du contenu, passages qui ne sont pas directs, mais construits dans et par le langage.

Le lecteur est celui qui se découvre à partir de l'organisation signifiante qu'il réalise dans la lecture ; ainsi posé comme sujet de l'énonciation, il est un effet de la lecture¹⁰. Le lecteur découvre qu'il est parlé de lui comme sujet dans le texte qu'il lit. Le lecteur devient alors sujet d'énonciation à partir de son acte d'interprétation : c'est l'interprétation qui construit la parole propre du lecteur. La sémiotique discursive donne ainsi une théorie du sujet et de l'identité, par la médiation d'une théorie de l'acte de lecture. C'est en cela que l'on peut dire qu'elle procède du paradigme du langage, car c'est l'instance du langage — dans l'analyse que l'on fait de l'acte de lecture — qui conditionne l'articulation des éléments clés de l'acte d'écriture théologique.

Dans ce contexte, la lecture est l'acte du sujet : elle est construction par le lecteur d'une hypothèse de signification, d'un *modèle de signification* du texte, qui ne peut jamais prétendre être « *le sens* » du texte. Le théologien et l'exégète se retrouvent sur un même plancher, celui d'une lecture qui procède d'une interprétation du texte, et la division entre sens et savoir se trouve recatégorisée par la construction de la signification.

La perspective sur le *récit* change par conséquent du tout au tout par rapport à la perspective narratologique inspirée de Ricœur : selon la perspective sémiotique, le récit n'est plus un cadre qui supporte un message, mais plutôt, « un *fait de discours* [...] [et] sa signification théologique met en jeu sa fonction anthropologique : il met en jeu les structures du langage et la place en elles d'un sujet humain¹¹. » Nous touchons ici à une spécificité du renversement de perspective qu'opère le paradigme du langage de l'acte d'énonciation : les structures du langage renvoient le lecteur à ses structures anthropologiques fondamentales. Les parcours des figures qui dessinent des structures ont leur écho dans les structures anthropologiques fondamentales de l'humain. La structure même du texte interpelle la structuration la plus radicale du

9. L. PANIER, « Une lecture sémiotique des textes : questions de théologie biblique », dans *Sémiotique et Bible*, n° 56, p. 25.

10. L. PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 206.

11. *Ibid.*, p. 285.

devenir humain. La *forme* du récit devient un enjeu pour la compréhension de soi, contrairement à l'approche de Ricœur selon laquelle ce ne sera que le message du récit qui jouera ce rôle.

Du point de vue théologique, la perspective sémiotique ouvre à une anthropologie du croire, car elle travaille sur les conditions d'émergence du sujet dans son rapport à l'autre. Croire au réel en tant que principe de ce qui est cru, et en tant que principe de l'acte de croire. La croyance pose la question du sujet et des conditions d'émergence réelle de son identité.

Changement de paradigme

Dégageons donc, sous forme de grandes thèses, quelques éléments clés du changement de paradigme qui s'est opéré avec la sémiotique discursive.

Le paradigme du langage de l'acte d'énonciation procède d'une « métaphysique » de l'énonciation, plutôt que de la représentation. La théorie de la vérité passe d'une conception de la vérité-adéquation, ou du couple sens/référence, à une théorie de la signification : le travail du lecteur porte ainsi sur la mise en discours, plutôt que sur le message communiqué. On ne cherche pas à isoler un savoir à transmettre au terme du processus interprétatif, « on ne va pas directement des signes au sens (ou au message), mais on va de l'observation des figures à une hypothèse d'interprétation de leur enchaînement signifiant¹² ». Le lecteur est suspendu à l'enchaînement figuratif, il doit passer par la séquence textuelle pour imaginer une hypothèse de signification : le lecteur subit la perte du sens plein pour risquer un rapport interprétatif au texte, un rapport d'acte d'interprétation soumis au déroulement figuratif du texte.

« La question posée en sémiotique sera, "qu'est-ce qu'il a donc, ce texte, pour signifier, qu'est-ce qu'il énonce ?", ou encore "disant ainsi ce qu'il dit, quelle signification manifeste-t-il, de quelle signification est-il le symptôme¹³ ?" » Le « comment du dire » reçoit une attention nouvelle, portée par une théorie du langage au carrefour des anthropologies contemporaines. « La théologie sera "biblique" lorsqu'elle tentera de prendre la "forme du contenu" du texte-lu comme "modèle interprétatif", comme structure du "pensable" (et du dicible), comme une forme du discours capable de s'articuler à nos propres langages, de les interpréter ; et lorsqu'elle tente d'évoquer la place d'un "sujet" accordé à cette articulation du sens¹⁴. »

IV. CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES

Le passage du *sens de l'être* à l'*être du sens* implique des pratiques de la théologie fort différentes. Une théologie articulée à une théorie du langage sémiotique sera, d'une part, une théologie ancrée dans une théorie de l'acte de lecture et attentive à la

12. L. PANIER, « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », dans *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?*, Paris, Les Éditions du Cerf (« *Lectio divina* »), 1994, p. 125.

13. *Ibid.*, p. 119.

14. L. PANIER, *La naissance du fils de Dieu*, p. 363.

dimension littéraire du texte biblique et, d'autre part, une théologie interprétative qui redéfinit le statut du sujet interprétant.

Le langage est le lieu de structuration de l'humain. Le langage humain ne suit pas la logique du schéma de la communication de Jakobson parce que le langage ne s'épuise pas dans la transmission du message. L'œuvre appelle une interprétation : l'œuvre n'enseigne pas, la fonction du texte est autre que le message. La conception anthropologique du langage ne fait pas du langage un instrument au service du message, mais l'instance même d'édification des relations entre des sujets d'interlocution. L'écriture ne vise pas à combler un manque, à informer, à édifier un savoir plein et un sujet satisfait du sens qu'il contrôle, qu'il s'approprie et manipule. La recherche du sens n'est pas un décodage qui pourrait se faire en l'absence du sujet d'interprétation. L'acte de lecture est plutôt un travail non référentiel, car si l'on concevait le sens du texte comme étant à l'extérieur du texte, on n'aurait pas à lire le texte comme tel : on pourrait faire l'économie de l'acte de lecture, puisque le sens serait ailleurs que dans le texte. En identifiant les mots et les choses le sens du texte devient substantialisé, figé dans un état de choses. C'est ainsi que l'on peut en arriver à confondre le « je » de l'énonciation avec le « je » de l'énoncé.

Cependant, le travail de lecture amène à voir que la structure anthropologique du langage transforme le statut du texte en un livre ouvert sur nous : c'est à nous d'aller y voir. Il n'y a pourtant pas de représentation directe de celui qui parle dans le discours, car on n'a que des traces de l'énonciation et il faut un lecteur pour interpréter ces traces.

Qu'est-ce que faire de la théologie ? Les textes ne sont plus des objets à interpréter mais des propositions de modèles anthropologiques qui peuvent être formalisés et qui donnent à penser et à croire. S'interroger sur la portée d'une théorie du sens au cœur de l'acte herméneutique en théologie n'est donc pas périphérique ou réservé à des spécialistes d'épistémologie. Tout acte d'interprétation procède de présupposés qui orientent et déterminent le sens de la recherche du *sens*. Les différentes herméneutiques théologiques s'intéressent toutes au sujet interprète, ainsi qu'au changement qui s'opère en lui dans l'acte même d'interprétation. Cependant, selon les présupposés, selon les cadres épistémiques sous-jacents, la notion de « sujet » sera fort différente¹⁵. L'acte théologique est imbriqué dans ces présupposés qui sont les fondements du pluralisme théologique aujourd'hui. Une théologie interprétative qui redéfinit le statut du sujet interprétant doit rendre compte et justifier ses choix, non pour les imposer à d'autres, mais pour permettre un véritable dialogue.

15. À cet égard, les recherches actuelles en herméneutique mettent de plus en plus en évidence les présupposés qui organisent les différentes modalités de l'interprétation : Pierre BÜHLER et Clairette KARAKASH, éd., *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genève, Labor et Fides, 1995 ; Jamer FODOR, *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; William SCHWEIKER, *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, New York, Fordham University Press, 1990. Il faut cependant noter que la perspective de Ricœur est le plus souvent adoptée sans critique par la majorité de ces théologiens.

CONCLUSION

Le sujet de l'interprétation est posé à la croisée des choses et des signes, du monde et du langage, de la perception et de la parole. Chaque théologie définit différemment ces paradigmes et les structure dans une métaphysique spécifique. La question centrale n'est pas tant « comment interpréter ? », mais « pourquoi lire la Bible ? » En effet, les modalités peuvent être diverses, les constructions du sens prendre de multiples avenues, mais le problème de la finalité demeure central. *Pourquoi lire la Bible ?* Pour que le lecteur se construise dans l'instauration du lien intersubjectif dans et par le langage. L'altérité du texte est à recevoir comme une « *Idée de la Raison* », comme ce qui est normatif sans avoir de contenu préétabli, comme ce qui appelle la suspension des savoirs dans l'élaboration d'un chemin intérieur à la rencontre de l'autre.