

## **Écriture et récit. L'esprit, la lettre et la substance du sens**

### **Narrativité et littéarité: écriture et dimension anthropologique de la littérature médiévale**

Le rapport entre anthropologie et littérature est une vieille question à repenser dans le cadre de la culture cléricale du Moyen Âge. Mon point de départ est de détacher un trait de la culture cléricale qui me semble fondamental : le fait qu'elle est une culture de textes. Cette attention accordée à l'écriture et à la textualité entend mettre en valeur le segment *littérature médiévale* et, à partir de là, penser la dimension anthropologique. Comment ? En disjoignant le couple *récit littéraire*. D'un point de vue lévi-straussien/greimassien, la dimension anthropologique de la littérature médiévale réside dans sa mythicité, i.e., dans les structures mythiques en tant que modèle des structures sémio-narratives<sup>1</sup>, ce qui conduit à définir le mythique par le narratif et, en ce qui concerne le segment *récit littéraire*, à assimiler *littéraire* et *récit*. Dans la

---

<sup>1</sup> Le corpus à partir duquel Greimas a déduit la théorie des structures sémio-narratives est notamment constitué de mythes et de contes folkloriques (cf. Greimas 1995:172sq). De même la formule canonique du mythe, de Lévi-Strauss, loi de la genèse des formes mythiques, est une instance de narrativité (comment la pensée mythique travaille pour engendrer des formes narratives)

perspective anthropologique, il est indifférent de dire *récit littéraire* ou *récit mythique* car tous les deux sont des récits. La disjonction récit-littéraire, que je propose de traiter ici, signifie que le littéraire n'est pas complètement assimilable au narratif. Pourquoi ? Parce que justement il est littéraire, c'est-à-dire qu'il est écrit, qu'il est texte. Aussi, la thèse que je soutiendrai est-elle que le roman n'est pas tout dans le récit, et qu' au-delà, ou plutôt en deçà de la narrativité, il y a la littérarité.

## 1. De l'esprit à la lettre

### 1.1.Culture textuelle

Les travaux d'anthropologues et d'historiens de la culture comme Jack Goody, Walter Ong et Brian Stock ont mis en évidence le rôle de l'écriture et de la textualité dans le changement des modes de communication qu'a expérimenté l'Occident à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, avec tout ce que cela implique de réorganisation de la vie sociale, politique, institutionnelle et intellectuelle<sup>2</sup>. Ce changement se

---

<sup>2</sup> La culture cléricale est une culture chrétienne. Cela veut dire essentiellement que le christianisme, en tant que religion révélée attribue une valeur primordiale au Texte comme lieu de la Vérité. Certes, le dogme de l'Incarnation distingue le christianisme d'autres religions révélées, mais cela n' affecte en rien la valeur du texte, me semble-t-il, car c'est dans le Texte que le Verbe a demeuré parmi nous après la mort de la chair. Or, cette valeur chrétienne du texte prend un essor remarquable avec la Réforme Grégorienne dont les objectifs politiques et sociaux exigeaient la formation de spécialistes de l' écriture et le développement de la production textuelle. C'est effectivement la Réforme Grégorienne qui ouvre la voie à la formation d' une culture de textes en Europe. Aussi, dans une culture de textes comme la culture cléricale, le texte devient une référence fondamentale et un modèle de structuration et d' interprétation de la réalité, soit la réalité extérieure, empirique, sensible (le livre de la nature), soit la réalité intérieure, psychique, spirituelle (la raison comme texte).

traduit dans le fait que le discours oral fonctionne de plus en plus dans un cadre textuel qui le contraint et que, par là-même, émerge une société dont les structures institutionnelles et intellectuelles dépendent de textes.<sup>3</sup> Cela fait voir que l'écriture n'est pas seulement un instrument au service de l'oralité.

Je voudrais, pour ma part, souligner deux effets du développement d'une culture de textes comme la culture cléricale: l'émergence de l'intériorité subjective, et la découverte d'une dimension du langage qui ne coïncide pas avec le discours. Qu'est-ce à dire ? L'écriture promeut une spatialisation, une dévocalisation et une autonomisation du discours par rapport au cadre concret de l'énonciation, ainsi que l'absence de ceux qui échangent un message différé. Autrement dit, l'écriture rompt la chaîne du discours et de la communication<sup>4</sup>, ce qui produit des conditions favorables aux deux phénomènes indiqués ci-dessus.

## 1.2. La lecture ambrosienne et le langage (à l') intérieur

---

<sup>3</sup> J. Goody, W. Ong et B. Stock soutiennent que l'écriture n'est pas qu'une simple transcription du discours, un simple instrument de communication à distance. Ong a surtout étudié les effets de l'écriture sur la psyché, notamment la réorganisation des mécanismes de la pensée. Goody et Stock se sont penchés sur les conséquences de l'écriture sur tous les plans de la vie sociale: la pénétration de la culture orale par l'écriture rompt et restructure les modèles d'interprétation, de pensée, d'action et des formes de vie fondés sur la parole orale. Elle implique une réorganisation sociale. Par exemple, la division entre lettrés et non lettrés – la vie de ceux-ci étant de plus en plus influencée par les compétences de ceux-là –, entre culture populaire et haute culture. Dans le cas particulier du Moyen Âge, Brian Stock souligne qu'il ne s'agit pas de passer de l'oralité à l'écriture mais de passer d'un état où la culture orale est prédominante à plusieurs combinaisons de l'oral et de l'écrit.

<sup>4</sup> Cette dépendance de la parole à l'égard des textes réorganise le mode de transmission des connaissances, et notamment des récits littéraires car "que l'oeuvre ait été composée ou transmise oralement, qu'elle soit plus tard interprétée, elle s'est nouée un instant au geste de la main, elle s'est soumise à la linéarité du signifiant graphique, s'est affrontée à la décontextualisation, à la virtualisation du sens, à la *différance*" (Cerquiglioni 1989:42). Discours dévocalisé et décontextualisé, le texte altère

Commençons par l'émergence de l'intériorité subjective. Le texte introduit l'absence (de l'émetteur ou du récepteur) et appelle à la lecture individuelle et silencieuse qui deviendra naturellement le destin logique de sa transmission. La culture cléricale a ainsi créé un mode intermittent d'être au monde, dans lequel le sujet s'éloigne de son prochain l'espace d'un coup de lecture. Le texte joue un rôle déterminant dans cet éclipse, cette auto-exclusion provisoire de l'individu à l'égard de son entourage et dans le développement d'une culture de l'intériorité subjective<sup>5</sup> au sein de ce que W. Ong appelle "the inward turning of the psyche produces by writing" (Ong2003:151). Le phénomène connu sous la désignation de lecture ambrosienne est symptomatique du texte comme condition du dénouement social du sujet. La façon dont Saint Ambroise lisait est décrite par Saint Augustin dans les *Confessions* :

---

profondément le mode de communication en présence pratiqué par la culture orale au moyen de ses rites (Stock1983:14-5; Ong2003:38-42, 68,71,73).

<sup>5</sup> Écoutons Saint Anselme dans son *Proslogion*: "Et maintenant, homme de rien, fuis un moment tes occupations, cache-toi un peu de tes pensées tumultueuses. Rejette maintenant tes pesants soucis, et remets à plus tard tes tensions laborieuses. Vaque quelque peu à Dieu , et repose-toi quelque peu en Lui. Entre dans la cellule de ton âme [*mentis tuae*], exclus tout hormis Dieu et ce qui t'aide à le chercher; porte fermée, cherche-le"(Saint Anselme 1986:237). Voyons maintenant comment Marc Richir caractérise la culture chrétienne de l'intériorité subjective:

"(...) le christianisme débouche sur une véritable culture, au sens actif, c'est-à-dire sur une véritable élaboration de l'intériorité humaine. Il en est résulté un changement profond, une réélaboration symbolique de la notion d'âme (psyché): alors que, chez les Grecs, l'âme gardait quelque chose de fondamentalement impersonnel (...), dans le christianisme, l'âme est, en vertu de l'incarnation, essentiellement individuelle, ultimement centrée sur un soi qui est le soi divin lui-même. (...) cette culture a été l'ancêtre de notre moderne subjectivité et de la manière dont, par centration sur le "moi", s'est constituée la psychologie que nous connaissons, au moins idéologiquement, comme manière de décrire et de classer nos "états d'âme" et nos "états d'esprit", qui sont toujours ceux d'un sujet individuel, et de rendre le monde, comme monde "extérieur", à l'état de la matérialité inanimée qui est l'objet des sciences objectives de la nature" (Richir1993:58-9)

“Quand il lisait, ses yeux parcouraient les pages et son intelligence en scrutait le sens, mais sa voix et sa langue se reposaient” (Saint Augustin 1964:109)

Ce qui frappait les gens qui épiaient Saint Ambroise en train de lire c'était justement le fait que sa lecture se passait de la médiation de la parole. Il y avait une communication directe entre le texte et l'esprit: par les yeux, l'intellect comprenait le sens du texte. Étant muette, la lecture ambrosienne était solitaire<sup>6</sup> et solidaire de l'intériorité subjective qu'elle promeut et construit, le texte apparaissant comme le miroir de l'espace psychique qu'il aide à constituer et à organiser. La lecture ambrosienne comporte alors deux implications: i) il y a une convergence ou même une identification entre le textuel et le mental; ii) il y a une modalité de saisie du sens qui exclut non pas le langage, évidemment, mais la parole effectivement énoncée et adressée à autrui<sup>7</sup>. Autrement dit, le texte c'est du langage silencieux, du langage qui ne communique pas,

---

<sup>6</sup> Celui qui fait de la lecture silencieuse, se retire provisoirement du monde, se sépare des autres, “de la foule de gens affairés qu'il aidait dans leurs besoins” (idem:idem). Le moment de la lecture est celui où le prédicateur se tait et coupe la communication et le lien social. Ce retrait, cette mise à part de la vie collective, est une absorption complète de l'esprit dans le texte, si bien qu'Augustin n'osait pas en distraire Ambroise. Ayant le lettré/clerc comme modèle, l'homme médiéval (même illettré) n'est pas tout dans le lien social.

<sup>7</sup> Cette modalité n'a besoin que des yeux et c'est d'ailleurs pourquoi, la vision était considérée le plus intellectuel et le plus spirituel des sens. On sait qu'il y a une liaison entre l'écriture et la hiérarchie chrétienne des sens, qui valorise la vision. Lire, et aussi écrire, c'est regarder à l'intérieur de soi-même. D'où la solidarité *lectio-meditatio*. “La méditation prend son départ dans la lecture, mais sans se contraindre à des règles ou des principes de lecture. Elle se plaît à parcourir un espace ouvert, sur lequel elle plonge en toute liberté un regard aigu pour contempler la vérité. Elle aime éteindre, ici ou là, les causes des choses, et aussi pénétrer tout ce qui est profond, sans rien laisser d'ambigu ou d'obscur. Le point de départ de l'enseignement réside donc dans la lecture, son accomplissement dans la méditation (...). En effet c'est surtout la méditation qui isole l'âme du vacarme des activités terrestres et qui permet, dès cette vie, d'avoir comme un avant-goût de la douceur du repos éternel” (Hugues de Saint Victor 1991:142).

du langage qui sépare de son prochain et ouvre un espace au-dedans dans lequel le sujet doit chercher un sens intérieur. Dans cette configuration chrétienne de l'intériorité subjective comme retrait, l'esprit réside moins dans la parole que dans le texte, le texte étant ce discours silencieux, mis au dedans, qui ne relie pas le sujet à autrui mais le délie et le retourne sur soi-même.

### 1.3. Le Verbe selon Anselme et la chose qui se tait dans le langage

Aussi, la déliaison sociale du sujet ne va-t-elle pas sans la découverte que le langage n'est pas tout dans la parole et la communication. Pourtant, il faut bien remarquer que, chez Augustin, le discours intérieur qu'est la lecture silencieuse est cela même: un discours susceptible d'être énoncé, extériorisé, verbalisé. Or, Saint Anselme fait un pas de plus dans la découverte d'une dimension muette du langage, insusceptible de devenir discours. En 1076, le *Monologion* accorde une priorité ontologique au langage muet, non énoncé, non extériorisé, purement mental et en deçà du sens.

Ayant à expliquer comment l'univers a été créé à partir de rien, *ex-nihilo*, Anselme précise que, avant d'avoir été fait, avant d'exister matériellement, l'univers existait déjà dans la raison de Dieu où il était une forme, un modèle, un concept, un projet.

*"IX. Que ce qui fut fait de rien n'était pas rien avant d'être fait, eu égard à la raison de Celui qui (le) faisait:*

Il me semble voir quelque chose de vrai qui me force à discerner, sans négligence, selon quel (aspect) ce qui fut fait peut être dit (n') avoir rien été avant d'avoir été fait. Car, de nulle manière, rien ne peut être fait raisonnablement par quelqu'un si ne précède, en la raison de qui (le) fait, comme un exemple de la chose à faire ou, pourrait-on mieux dire, une forme, une ressemblance, une règle. Aussi est-il clair qu'avant d'être fait, l'univers était dans la raison de la nature suréminente selon le *quoi*, le *quel* et le *comment* il serait.

C'est pourquoi, puisqu'il est clair, eu égard à ce qu'elles n'étaient pas et sont maintenant, qu'il (n')était rien de quoi elles (pussent) être faites, les choses qui furent faites (n') étaient évidemment rien avant d'être faites; mais elles n'étaient pas rien eu égard à la raison de Celui qui les faisait par et selon cette raison" (1986:79).

Or, cette forme qui existe dans la raison divine avant que l'univers n'advienne à l'existence matérielle, est une parole mais une parole de nature spéciale.

*"X. Que cette raison est une parole(disant) les choses à la manière dont l'artisan dit d'abord auprès de lui ce qu'il va faire*

Cette forme des choses qui précédait les choses à créer dans la raison de Celui (qui créa), qu' est-ce d' autre qu' une certaine parole (disant) les choses dans cette raison même, à la manière dont l' artisan, sur le point de faire quelque oeuvre d' art, la dit d' abord en lui-même par une conception de son esprit [*mentis conceptione*]? Par parole de l' esprit ou de la raison, je n' entends pas ici la pensée des mots significatifs des choses , mais, dans la fine pointe de la pensée, le regard mental sur le choses mêmes, futures ou déjà existantes". (idem:idem)

Dans la première période ou phrase, la parole est définie comme une parole purement intérieure, mentalement énoncée, un se-dire silencieux. Mais dans la seconde, cette parole purement mentale est poussée dans la fine pointe de la pensée et transformée ou sublimée en regard: il ne s'agit pas du tout de signifier les choses

qui existeraient déjà mais de conce-voir les choses mêmes (*res ipsae*). On passe donc de la sémantique à l'ontologie.

Plus loin dans le même chapitre, Anselme distingue trois types de parole<sup>8</sup>. D'abord, parole extériorisée et parole intériorisée, puis, au sein de celle-ci, entre dire et voir, parole et chose. Or, cette distinction, en dégagant un type de parole, qui est de l'ordre du (conce)voir-la-chose, implique qu'il y a une dimension du langage qui n'est pas discours, qui n'est pas parole par laquelle les individus communiquent des significations et des valeurs partagées. Il y a quelque chose dans le langage qui est chose, chose muette, chose à voir, pure intellection en deçà du sens. On pourrait penser que, dans ce cas-là, il ne s'agit plus de langage. Mais Anselme parle toujours de parole, de trois types de parole, ce qui ne nous permet pas d'abandonner le champ du langage – le champ de quelque chose d'articulé, de structuré, qui relève du Logos. Ceci nous oblige également à tenir compte, en ce qui concerne ce troisième type de parole, d'une dimension du langage expropriée de sa fonction de communiquer, de signifier, de représenter. Bref, il s'agirait d'un

---

<sup>8</sup> Les 3 types de parole selon Anselme

1. plan extérieur

dire = énoncer la parole                      verbe

2. plan intérieur

2.1. **dire** mentalement = penser la **parole**                      verbe

2.2. **voir** mentalement = penser la **chose**                      Verbe



langage sans verbe, d'un langage-chose: un langage qui est moins une loi pour la production du sens (une grammaire) qu'une chose. Ajoutons finalement que ce troisième type de parole est ce qui, de la raison humaine, relève du Verbe créateur – de ce qui est cause (chose) de ce qui existe -, et qui est à distinguer soigneusement du verbe qui signifie la création. On sépare, encore une fois, le plan du sens et celui de la chose. D'où la dignité ontologique supérieure de la parole qui se tait pour (conce)voir la chose-même en son être.

#### 1.4. La lettre et la substance du sens

On s'interrogera alors sur ce qui, dans les textes empiriques, a bien pu matérialiser cette région du langage en deçà du discours et du sens. Qu'est-ce qui, dans un texte quelconque, reste inchangé dans sa matérialité de chose, après que la lecture l'a transformé en discours (mental ou énoncé) et en sens, après que la parole (énoncée au dedans ou au dehors s'est évanouie ? C'est la lettre.

C'est grâce à la lettre que l'écriture donne à voir le langage en son être de chose. La conception anselmienne du Verbe et de la création n'aurait pas été possible sans l'écriture et son pouvoir de sublimation, c'est-à-dire d'aller au-delà du monde des rapports humains, qui est celui de la parole.

Cependant, dans la deuxième épître aux Corinthiens, Saint Paul dit que "la lettre tue, c'est l'esprit qui fait vivre" (3:6.). Pourquoi la

lettre est-elle liée à la mort ? Parce que, si la nature textuelle de l'esprit (établie par la lecture ambrosienne) ne peut pas vivre sans la lettre, la fixité matérielle de celle-ci coince le déplacement du sens, déplacement infini ou vers l'Infini. Hugues de Saint Victor définit la lettre, dans sa matérialité de trait, comme ce qui se met de travers dans l'intelligence spirituelle (1991:219-20). Aussi la lettre est-elle éprouvée comme hétéronome au sens et pouvant donc en être séparée. Tout comme matière et esprit.

## 2. La littérarité comme reste de la narrativité ou l'insaisissable du sens

### 2.1. la substance du sens

Or, l'hétéronomie de la lettre par rapport au sens en fait un élément bien placé pour poser la question: comment le sens est-il produit/saisi ? Il s'agit là d'un problème de sémiotique narrative. Greimas avait théorisé le processus de production du sens par conversion de la sémantique profonde (carré sémiotique) en syntaxe actantielle (modèle actantiel): c'est la narrativité. Dans le cadre de l'épistémologie naturaliste sous-jacente à la version morphodynamique de la sémiotique narrative, la narrativité est redéfinie comme morphogénèse du sens, ce qui implique forcément l'existence d'une substance du sens, la morphogénèse étant la

genèse de la forme à partir du substrat matériel d'où elle émerge (cf.Álvares2000). Précisons: la forme du sens, qui est forme narrative, émerge d'un sémantisme substantiel (que le logicisme de Greimas déniait). Cela veut dire que la production du sens est enracinée dans une substance qui est la pâte de la sémantique profonde. Pour bien préciser cette dimension substantielle de la sémantique profonde, Petitot introduit la notion biologique de prégnance<sup>9</sup> et redéfinit les sèmes comme prégnances sémiques – celles-ci constituant donc la substance à convertir en forme actantielle. C'est pourquoi la narrativité est morphogenèse actantielle des prégnances sémiques. Celles-ci sont assimilables aux universaux de l'imaginaire. Il écrit:

“Un des grands intérêts de la théorie des structures sémio-narratives est de faire de la narrativité l'élément privilégié où se manifestent les structures profondes de l'imaginaire. C'est dire qu'elle postule (plus ou moins explicitement) qu'il existe à la base du *sens de la vie* un **défaut constitutif de représentation** (un trou noir) et que ce défaut se voit suppléé, médiatisé, par des opérations narratives trouvant dans cette fonction leur sens anthropologique”. (Petitot1985:220; je souligne en noir)

La narrativité est donc une opération qui manifeste et par là apporte à la représentation les structures de l'imaginaire (sémantique

---

<sup>9</sup> Parmi les formes saillantes [des *Gestalten* définies par leur bord, leur morphologie interne et une localisation spatio-temporelle précise], il existe des formes dont la perception suscite dans le métabolisme du sujet des réactions psychophysiologiques (affectives, motrices, etc) spécifiques et de grand ampleur (attraction sexuelle, programmes neuromoteurs de capture, agressivité, peur, etc), des formes dont la reconnaissance est nécessaire à la survie. Ce sont les formes immédiatement biologiquement signifiantes (...). Pour les distinguer des formes simplement saillantes, Thom a proposé de les appeler formes prégnantes (Petitot1992:315). L'introduction du concept de prégnance enracine la sémiotique dans une problématique de régulation biologique et en fait une métapsychologie (idem:305). La métapsychologie est la version substantielle de la sémiotique structurale (idem:323)

profonde), irréprésentables en elles-mêmes. Cette opération est la conversion en structures actantielles des prégnances sémiques qui constituent la *pâte* de l'imaginaire (ses universaux substantiels).

Lisons Petitot:

"La sémantique profonde fonctionne de façon *contextuelle* et *globale*. Elle *sélectionne* certes dans les figures lexicales superficielles (hautement surdéterminées) des traits sémantiques (des sèmes) spécifiques. Mais les contenus qu'elle articule (Vie/Mort, Nature/Culture, Homme/Femme, Divin/Humain, etc) **ne sont pas des significations référentiellement définissables**. Ce sont des sortes de "**prégnances**" psychiques (des pulsions et/ou des idéaux) "donnant sens à la vie" et *dont le sens n'est jamais appréhendable comme tel mais seulement à travers sa conversion en structures actantielles*. De façon plus précise: **les catégories sémantiques profondes sont des universaux de l'imaginaire**". (Petitot1985:50; italique de l'auteur; je souligne en noir).

Petitot assimile les prégnances – qui sont asémantiques dans la mesure où leur sens n'est saisissable qu'à travers la forme actantielle – aux sèmes profonds. Ils constituent l'imaginaire, c'est-à-dire la substance du sens où s'enracine et d'où émerge la forme narrative (actantielle). Dans celle-ci, les universaux de l'imaginaire deviennent valeurs circulant sous forme d'objets entre sujets et anti-sujets.

"Ce point de vue [assimilation des sèmes profonds aux prégnances] permet de comprendre pourquoi les **sèmes profonds** sont si peu nombreux et sont en fait des **universaux substantiels**. Il permet aussi de comprendre la fonction anthropologique et psychique des structures sémionarratives supposées manifester les racines de l'imaginaire. Traits du "sens de la vie", les sèmes profonds constituent en quelque sorte un "**trou noir**" de la représentation. Bien que lexicalisables par plongement de la métalangue dans la langue objet ils ne sont pas représentables comme tels. Ils ne le sont que *médiatement et dynamiquement* à travers des parcours syntaxiques les faisant *circuler* comme valeurs. De nature régulatoire,

ils sont "**indicibles**". (Petitot1992:374; italiques de l'auteur; je souligne en noir).

Petitot insiste sur le fait que la substance du sens est asémantique et que la fonction de la narrativité est de, tout en donnant forme à la substance de l'imaginaire, en saisir le sens. Autrement dit, la narrativité convertit la prégnance en signification.

"Il nous semble essentiel d'insister sur le fait que le *sens greimassien n'a rien de "sémantique"*, si l'on entend par "sémantique" ce qui a trait à la signification. Il est même incommensurable à la signification. Il est *indicible*. Il concerne un *imaginaire* de nature métapsychologique, un imaginaire *du corps* dont le contenu est *régulateur et pulsionnel*, affectif, bref, *thymique*. C'est un imaginaire organisé par des prégnances. Il serait à son propos nécessaire de reprendre le concept husserlien de chair (de *Leib* dans son rapport à *Leben*).

"Cet imaginaire comme chair, cet **imaginaire asémantique**, *n'est pas subjectivable* en tant que tel. Il doit par conséquent être subjectivé – c'est-à-dire transformé en signification – à travers un procès de subjectivation. Ce procès est précisément celui que décrit le parcours génératif: ce qu'on appelle la *saisie* du sens. La saisie du sens est l'assomption en significations subjectivables de prégnances constitutives de l'imaginaire comme chair. Et dans une certaine mesure la thèse fondamentale de la sémiotique narrative est que cette assomption *ne peut se faire qu'à travers une syntaxe actantielle*: la narrativité est l'instance fonctionnelle de subjectivation des prégnances. Comme l'énonce René Thom: "*dès que l'imaginaire se verbalise en syntaxe le signifié réapparaît, et avec lui l'objectif destiné à devenir concret*"(Petitot1992: 375; italiques de l'auteur; je souligne en noir)

Les sèmes profonds étant prégnants quant à leur substance, l'imaginaire n'est pas seulement anthropologique mais bio-anthropologique. En faisant coïncider imaginaire bio-anthropologique

et sémantique profonde<sup>10</sup>, Petitot précise que cet imaginaire organisé par des prégnances est un imaginaire du corps, un imaginaire asémantique, car le sémantisme substantiel dont il est question est *incommensurable à la signification*. Il doit être transformé en signification et cela ne peut se faire qu' à travers une syntaxe actantielle. Le sens, en tant qu' il est en état de signifier, habite les structures narratives<sup>11</sup>; et l' imaginaire bio-anthropologique, l' imaginaire comme chair, est le domaine d' un en deçà du sens, d' un sens insaisissable.

## 2.2. Récit et lettre

Mais est-ce que tout du sémantisme substantiel est transformé et transformable en signification, en forme actantielle, intégralement sublimé? L' assumer revient, à mon avis, à une conception intégrativiste de la structure qui ne laisse rien dehors, qui absorbe tout extérieur, tout hétérogène, dans son ordre signifiant. Or, l' une des erreurs du structuralisme logiciste et hégélien, qui explique en partie son statisme, a été justement cette poussée totalisante et intégrativiste, qui me semble d' ailleurs relever d' un idéal humaniste et anthropomorphiste qui fait rentrer l' être, le monde, tout ce qui

---

<sup>10</sup> La notion de prégnance sert à clarifier l' assimilation greimassienne entre sèmes profonds et universaux de l' imaginaire, entre la nature linguistique de la valeur/catégorie sémique (structurale) et sa nature anthropologique/code inconscient (axiologique) (Desmarais 1998:89)

<sup>11</sup> "La génération de la signification ne passe pas, d' abord, par la production des énoncés et leur combinaison en discours; elle est relayée, dans son parcours par les structures narratives et ce sont elles qui produisent le discours sensé articulé en énoncés" (Greimas 1970:159).

existe, dans l'ordre du sens (en tant qu'il est saisissable), dans ce qui est susceptible d'être nommé et discursivisé: le langage-parole. Cette conception intégrativiste de la structure finit par éliminer l'autre de la structure et faire régner celle-ci toute seule au-dessus de ce qui se trouvait à sa genèse et qui, ayant été complètement converti, n'aurait plus aucun rôle à jouer<sup>12</sup>.

Je ferai, au contraire, l'hypothèse qu'il n'est pas possible de saisir le sens en le coupant radicalement de ce qui se trouve à sa genèse: le sémantisme substantiel (la prégnance sémique) en tant que chose du corps (l'imaginaire comme chair). La production de tout récit, oral ou écrit, laisse un résidu asémantique, un reste de la substance du sens qui n'a pas été converti en valeur signifiante et qui interfère en tant que tel, i.e., en tant qu'insaisissable du sens, dans la forme du récit. Ce reste est la lettre. On comprend peut-être mieux pourquoi les théologiens attribuaient à la lettre une lourdeur corporelle entravant la légèreté du sens: la lettre est une sorte de pâte dont l'asémantisme ferait pâtir le sens<sup>13</sup>.

La spécificité du récit écrit réside dans ce que la textualité met en évidence: que le langage n'est pas tout dans la parole et dans le sens. Il y a un en deçà du sens, une substance du sens qui est,

---

<sup>12</sup> Je ne pense pas que considérer la structure comme intotalisable puisse être interprété comme renoncement à la raison; bien au contraire il me semble que tenir compte de l'irréductibilité du donné au pensé est la condition même de la rationalité. "(...) au seuil même de cette entreprise de totalisation par le langage qu'est la *Phénoménologie de l'esprit*, ce qui n'y sera jamais totalisé, mais y jouera toujours comme le silence contenu dans la parole (...)" (Lyotard 1985:37-8; je souligne)

<sup>13</sup> D'où également la méfiance théologique par rapport à l'être de lettre de la littérature associé au corps et à la pulsion sexuelle (Leupin 1993:84).

comme on l'a vu, asémantique, et que la lettre matérialise. Peut-être que sans l'écriture on n'aurait jamais pu théoriser cette notion d'une couche où le sens est insaisissable dans la mesure où il est en deçà du verbe. Le récit littéraire, un roman, par exemple, est une expérience et une expérimentation de la lettre, ou plutôt, des rapports possibles entre littérarité et narrativité. C'est pourquoi le roman n'est pas réductible à son récit. Il faut penser une fonction, disons, radicale de la lettre. Radicale en ce sens qu'elle enfouirait le récit non pas dans des textes mais dans l'imaginaire comme chair, dans la substance asémantique du sens. C'est la lettre dans sa fonction de déliaison, de dénouement. Pour la repérer, il faut faire attention aux lieux de fracture du discours narratif, à ses bords: les silences, les non-dits<sup>14</sup>, les points de regard. Les points de regard sont des lieux d'où le texte nous regarde, en arrêtant la lecture et en fixant notre regard à la chose. Des lieux *pensifs*. Qu'est-ce que Perceval regardant les gouttes de sang sur la neige sinon l'indication, l'index qui pointe ce qui se passe dans la lecture ? C'est en ces lieux scopiques du texte que, en suivant Saint Anselme, le regard l'emporte sur la voix, la chose l'emporte sur le sens.

## **Bibliographie**

---

<sup>14</sup> (...) *les moments de crise de question et réponse que Gadamer a placé à la base des actes de réception*



Álvares, Cristina, "A viragem morfodinâmica e a naturalização das ciências humanas. O caso da semiótica narrativa", *Diacrítica*, 15, 2000, p.155-87

Desmarais, Gaëtan, *Dynamique du sens. Autour des thèses sémiotiques de Jean Petitot*. Sillery (Québec), Septentrion, 1998

Cerquiglini, Bernard, *Éloge de la variante*, Paris, Minuit, 1989

Goody, Jack, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979

Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Gallimard, 1995 (1986)

Greimas, Algirdas Julien, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970

Hugues de Saint Victor, *L'art de lire. Didascalicon*, Paris, Cerf, 1991

Leupin, Alexandre, *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1993

Lytard, Jean-François, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1985

Meneghetti, Maria Luisa. "Permanence et renouveau des études médiévales (innovations théoriques et méthodologiques)" in Kremnitz, G., Czernilofsky, B., Cichon, P. & Tanzmeister, R., eds., *Le rayonnement de la civilisation occitane à l'aube d'un nouveau millénaire. Actes du VI<sup>e</sup> Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes, Vienne, 12-19 Septembre 1999*, Wien, Praesens, 2001, p.3-12

Ong, Walter, *Orality and Literacy*, London & N.Y., Routledge, 2003 (1982)

Petitot, Jean, *Morphogenèse du sens. Pour un schématisme de la structure*, Paris, PUF, 1985

Petitot, Jean, *Physique du sens*, Paris, CNRS éditions, 1992

Richir, Marc, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993

Saint Anselme, *Monologion. Proslogion*, Paris, Cerf, 1986

Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964

Saint Paul, "Deuxième épître aux Corinthiens" in Osty, E & Trinquet, J., trad., *Le Nouveau Testament*, Paris, Siloé, 1974

Stock, Brian, *The implications of literacy: written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, Princeton UP, 1983

Vincensini, Jean-Jacques, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, 2000

---

(Meneghetti2001:8).

