

De l'herméneutique juive à la morphodynamique urbaine au regard de l'anthropologie du dogme : une contribution aux sciences de la forme.

Bruno De Dominicis

Volume 45, Number 124, 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/022943ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/022943ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (print)

1708-8968 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

De Dominicis, B. (2001). De l'herméneutique juive à la morphodynamique urbaine au regard de l'anthropologie du dogme : une contribution aux sciences de la forme. *Cahiers de géographie du Québec*, 45(124), 9–35.
<https://doi.org/10.7202/022943ar>

Article abstract

The Jewish commentary of *Genesis* 2,7-14 shows a dynamic of differentiation of categories along two oriented axes. The urban morphogenesis of Paris, as Gaétan Desmarais has described it by importing René Thom's Catastrophe Theory in the study of urban establishment, is compared to this Hebrew schema. Pierre Legendre, founder of the Anthropology of the Dogma, enables us to ponder the fact that analogies and differences between those two schemata conform to the structural relationship prevailing between Judaism and Christianity.

De l'herméneutique juive à la morphodynamique urbaine au regard de l'anthropologie du dogme : une contribution aux sciences de la forme

Bruno De Dominicis

Cité des Sciences et de l'Industrie

Paris

b.dedominicis@cite-sciences.fr

Résumé

Un commentaire de *La Genèse* 2,7-14 selon les règles herméneutiques juives laisse apparaître une dynamique de spatialisation des catégories selon deux axes orientés. Ce schème est comparé à la morphogenèse parisienne telle que l'a décrite Gaëtan Desmarais en important la théorie des catastrophes due à René Thom dans l'étude de l'établissement urbain. Les travaux de Pierre Legendre, fondateur de l'anthropologie du dogme, permettent de montrer que les analogies et les écarts entre ces schèmes sont conformes aux rapports structurels qui prévalent entre judaïsme et christianisme.

Mots-clés : morphodynamique, Genèse, Juif, chrétien, lettre, forme, urbanisme, anthropologie, Paris, corps, dogme.

Abstract

From Jewish Hermeneutics to Urban Morphodynamics from the View-point of Dogmatic Anthropology: A Contribution to the Sciences of Shape.

The Jewish commentary of *Genesis* 2,7-14 shows a dynamic of differentiation of categories along two oriented axes. The urban morphogenesis of Paris, as Gaëtan Desmarais has described it by importing René Thom's Catastrophe Theory in the study of urban establishment, is compared to this Hebrew schema. Pierre Legendre, founder of the Anthropology of the Dogma, enables us to ponder the fact that analogies and differences between those two schemata conform to the structural relationship prevailing between Judaism and Christianity.

Key Words: morphodynamics, Genesis, Jew, Christian, letter, shape, urbanism, anthropology, Paris, body, dogma.

INTRODUCTION

Les sciences de la forme convoquées dans ce travail sont essentiellement le fait de deux fondateurs qui, depuis vingt ans, ont frayé des voies qui renouvellent le paysage intellectuel. À Pierre Legendre, romanocanoniste et psychanalyste, nous devons l'anthropologie du dogme inscrite dans le sillage freudien. Au mathématicien René Thom nous devons la fondation de la morphodynamique appelée aussi théorie des catastrophes (TC). Enfin, l'importation de la TC dans l'étude de l'établissement urbain est le fait de Gaëtan Desmarais (1995) qui nous permet de présenter le développement de Paris dans sa dynamique morphogénétique.

Le présent article se propose de rapprocher deux représentations de la dynamique des formes qui, à plusieurs millénaires d'intervalle, font état d'intuitions comparables. Nous nous proposons de montrer que le schème inscrit en filigrane dans les racines hébraïques des versets 2,7 à 2,14 de La Genèse présente avec la morphodynamique parisienne des analogies et des écarts conformes aux rapports structurels qui prévalent entre judaïsme et christianisme tels que l'anthropologie du dogme nous permet de les penser.

LES SCIENCES DE LA FORME

LA DONATION DE LA FORME

La forme est ce qui fait face à l'abîme de l'indifférencié, ce qui fait « qu'il y a l'étant et non pas plutôt rien » pour reprendre une formulation heideggerienne (1967 : 13). Dans la physique aristotélicienne christianisée, une substance est la rencontre d'une matière et d'une forme. La forme provient du *Deus Dator formarum*, le Dieu Donateur des formes, tandis que la matière est mondaine. Lors de la révolution des lumières, la forme est refoulée avec le Dieu chrétien qui la fonde, alors que les citoyens éclairés rassemblés en Nation se hissent à la place référentielle de la souveraineté. En physique, Laplace se pose en ce lieu référentiel extra-spatiotemporel en observateur d'un univers infini, homogène et isotrope contenant des corps sans forme réduits à leur centre de gravité. Ce triomphe des sciences galiléennes-newtoniennes de l'*analytique des forces* destitue l'univers aristotélicien de la *dynamique des formes* dans lequel le monde des sphères célestes surplombait le monde sublunaire de la corruption et de la génération, représentation qui avait perduré dix-sept siècles. Après 1850, cette mutation entraîne l'extinction silencieuse de la tradition dogmatique qui, depuis Platon, assumait en Occident la pensée de la forme du droit (Herberger, 1981 : 400 et suiv.)¹. Pour leur part, les sciences naturelles dépouillées de leur forme deviennent le terrain privilégié de chimères mythologiques et d'un invraisemblable fatras spiritualiste. Discréditées, elles sont publiquement condamnées à Berlin, en 1899, lors du 72^e *Naturforschertag*² (Petitot, 1992 : 39).

Depuis quelques décennies, les travaux de René Thom parmi d'autres courants théoriques en sciences exactes³, ceux de Pierre Legendre sur le versant des sciences humaines, réhabilitent la pensée de la forme fondée par les mathématiques pour les premiers et par la découverte de l'inconscient due à Sigmund Freud pour les seconds. Alain Boutot formule que :

Les nouvelles théories de la forme font revivre une vieille idée de la science, et peut-être la seule qui soit au fond tenable, celle d'une science qui permet de comprendre le réel, et pas seulement d'agir sur lui. Elles nous montrent, en tout cas, que la technique n'est pas la fatalité de l'esprit scientifique (Boutot, 1996 : 734b).

Pour sa part, Jean Petitot formule que :

L'idée philosophique essentielle sous-jacente à la TC est que tout phénomène, toute forme spatiotemporelle doit son origine à une distinction qualitative des modes d'action du temps dans les choses (Petitot, 1989, 722).

Pour Pierre Legendre, la culture est « l'ineestimable objet de la transmission » d'une génération à la suivante, « la créance généalogique », « le capital symbolique » qui permet à une génération de se penser issue et distincte de celle qui l'a engendrée. Dans ce sens, la culture est précisément un exemple de forme spatiotemporelle qui doit son origine à la distinction qualitative entre la temporalité longue et globale de la civilisation et la temporalité courte et locale du renouvellement des générations. Cette remarque permet de saisir l'intuition que partagent les pensées de R. Thom et de P. Legendre.

LA PLACE DU TIERS

Les travaux de P. Legendre permettent d'appréhender que l'animal parlant, pour se construire un monde dans le langage, ne peut faire l'économie d'un discours fondateur qui symbolise l'origine et la fin pour chacun et pour le groupe. Au nom de ce discours des fondements, métaphorisation d'une origine référentielle où les mots rencontrent les limites de la signification, se trouve institué le *lien qui sépare* les catégories (mot/ chose, nom/ corps, bien/ mal, homme/ femme, etc.) garant de la Raison aux plans social et subjectif. En Occident, la tradition juridique repérait sous les vocables d'*Origo* et d'*Auctoritas* – une autorité qui s'exerce au nom d'un discours sur l'origine – les deux figures de la causalité normative qui maintiennent l'édifice structural⁴. Ce discours des fondements, garant de l'ordre langagier qui se prolonge dans les institutions, repose sur un vide structural emblématisé par toutes les ressources esthétiques de la culture, et notamment l'architecture et l'urbanisme (Legendre, 1998 : 294).

Au plan individuel, le fantasme de l'origine du monde se superpose au fantasme de la scène originaire de notre conception. Cette scène est aussi le fantasme de là où nous n'étions pas encore : la scène de l'exclusion. C'est, pour chacun, la case vide inaccessible, qui nous transcende en tant que sujet : ce qui n'est à personne et que nous avons en commun, toutes générations confondues.

La vérité de la question des origines, c'est l'assomption du néant. On ne peut se représenter le néant, mais tout humain se représente qu'il est l'exclu de ses deux parents, c'est-à-dire dispose d'un scénario fantasmatique pour faire face à ce fait. Cette *représentation d'une exclusion* ne peut être structurante pour le sujet que si elle est représentation refoulée. Si elle devenait réalité d'une exclusion, dans le sens d'un rejet réel, ce serait la catastrophe. Tel est le sens du concept psychanalytique de *scène primitive*. Autrement dit, c'est la forme concevable de représentation de l'inconcevable (Legendre, 1988 : 178).

Fondé sur le « principe qui manque », sur l'assomption du néant, chaque culture bâtit ainsi un monde à son image, figure de l'espèce pour ceux qui s'en réclament, miroir de la scène intérieure par laquelle l'humain accède à la réflexivité et à la raison. Ce bouclage de l'origine garant de la raison du sujet se paye de l'allégeance de celui-ci aux choix de représentations du groupe. Cette place logique du Rien emblématisé par la culture par laquelle le fantasme originaire de chacun se trouve institué, qui assure le butoir causal rempart contre la déraison, est ce que P. Legendre appelle la *place du Tiers*.

DU STATUT DU RIEN AU STATUT DU LIEU

Pour ceux qui refusent l'image, Juifs, musulmans ou protestants, le Rien a statut de vide. Au contraire, pour les chrétiens catholiques ou orthodoxes, les Chinois et bien d'autres, le Rien a statut de plein et fait l'objet d'emblématisations⁵.

Nous avançons ici l'hypothèse qu'à l'instar du *Rien*, le *Lieu* a, selon les cultures, statut de vide ou de plein. En effet, pour les Japonais ou dans l'Inde védique, le lieu doit rester « un non lieu, un site insituable », tandis que « d'autres [sont] occupés à élever des murailles, à creuser des limites inviolables, à fonder solennellement des villes à l'échelle d'un monde dominé » (Détienne, 1990 : 1).

Nous appartenons à une culture du plein qui sature le monde de la figure de son Être sur le modèle du Fils Incarné. La conformation de l'établissement urbain, de l'architecture monumentale ou de l'habitat participent de cette emblématisation de la place du Tiers, du « pouvoir de donner forme à la vie, autant dire au fondement du *vivre* dans l'humanité » (Legendre, 1998 : 295).

Dans sa vaste fresque érudite, Müller (1961) présente des cultures où le *lieu* a statut de plein, entées sur un centre fondateur, nombril du monde situé au croisement de deux axes délimitant quatre quartiers. Quoique non universel, ce schème est repérable en Europe, en Asie et en Afrique, du mégalithique au XII^e siècle⁶.

À travers les exemples présentés, Müller montre que l'humain, pour s'établir, se constituer un *quelque part* qui ne soit pas un *nulle part*, est amené à fonder son Lieu et son Monde, miroir d'un cosmos ordonné à l'intérieur du chaos désordonné.

L'ABORD JUIF DE LA LETTRE

« Les Juifs se prêtent à des interprétations insensées » déclarait l'Empereur Justinien dès le VI^e siècle en instituant dans sa Nouvelle 146 que ceux qui ne pensent pas « à la romaine » sont des fous et les Juifs les premiers d'entre eux (Legendre, 1981). À sa suite, l'Occident a posé depuis quinze siècles la lecture juive comme paradigme de l'insensé, si bien que le lecteur peu familier avec l'abord juif de la lettre pourrait juger le commentaire qui suit quelque peu échevelé et les jeux de lettres sur lesquelles il se fonde, surévalués. Une présentation s'impose donc afin de situer les enjeux.

Il faut garder à l'esprit que le christianisme s'est construit *contre* le judaïsme, aux deux sens du terme. D'abord tout contre, en s'appropriant ses textes fondateurs et ensuite par antagonisme, en s'y opposant pour mieux s'en différencier. En instituant un point de vue évangélique extérieur au judaïsme au nom duquel la Torah est relue et réinterprétée, l'Église déclassa la lecture juive jusqu'à la diaboliser. De ce fait, le judaïsme constitue pour les chrétiens le socle ancestral par le refoulement duquel la légitimité de la lecture chrétienne prend valeur de vérité. Cette filiation refoulée rend le mode juif d'accès au texte problématique du point de vue chrétien.

Du côté chrétien, l'Église est le lieu du dépôt de la vérité de la foi. Romanisée, l'Église se façonne sur le modèle justinien réactivé aux XI^e-XIII^e siècles par la théocratie pontificale. La lecture chrétienne dite *spirituelle* se fait au nom de l'autorité impériale romaine, puis pontificale, quand, au Moyen Âge, l'Église reprend en le remaniant l'héritage institutionnel romain. Le pape devient alors l'interprète souverain qui, à l'instar de l'empereur antique, a « tout le droit dans l'archive de sa poitrine » (*omnia iura habet in scrinio pectoris sui*). Il tranche les conflits d'interprétation en dernier recours et constitue une instance oraculaire infaillible (Legendre, 1998 : 53). Pour Pierre le Chantre (XIII^e), « quelle que soit l'apparence sonore des mots, il faut toujours présumer que le pape ne peut rien prescrire que de juste et d'équitable » ou encore « tout rédacteur a écrit en fonction de significations et de réalités plutôt que de sonorités et de lettres » (de Libéra, 1998 : 72).

Pour les romanochrétiens, le fond (la signification, l'esprit) prime sur la forme (la lettre, le corps) d'où la destitution progressive de la forme. La raison scientifique est l'héritière de cette conception dans le sens où, pour le scientifique, la vérité objective réside en dehors de son corps, de ses affects, du message de ses sens. Comme la vérité de la foi déposée dans l'Église, la vérité scientifique est dans la Nature et l'instrument de mesure est conçu comme un prolongement du corps plus vrai que le corps, qui en se substituant à la parole interroge le Monde en s'affranchissant de la subjectivité de l'observateur, subjectivité perçue comme source d'erreurs d'observation et de mesure. C'est en quoi la vérité scientifique objective est l'héritière de la vérité spirituelle, toutes deux situées en dehors du corps du croyant ou du scientifique.

Côté juif, pas de garant institutionnel, Église ou État, pas de pape ni de hiérarchie consacrée, si bien que la Lettre assume les deux rôles qui, dans le christianisme, sont distribués entre le Texte et la Bouche oraculaire du pape. La lettre juive constitue le support de l'information en même temps qu'elle assure le bouclage de l'origine : à l'instar d'une œuvre d'art, elle est à elle-même la preuve de sa légitimité, elle a statut d'emblème (Legendre, 1998 : 59).

C'est pourquoi, pour les Juifs, « la première morphogenèse [est] celle des lettres de l'alphabet » (Draï, 1996 : 143) ; c'est-à-dire que le graphisme des vingt-deux lettres de l'alphabet constitue le premier choix de représentation. Envisagée jusque dans sa matérialité graphique, la lettre juive est la trace légitime qui fait sens sur le Rien de l'indifférencié, si bien que toutes les « positions de l'amour » avec la lettre sont explorées dans toutes ses dimensions, conformations graphiques, jambages, creux, saillances, valeur numérique, etc. Corrélativement à cette corporalisation, les écritures usagées sont déposées lors de funérailles solennelles

dans une *guéniza*, cimetière des écritures juives. Notons que la psychanalyse, en situant la vérité dans les signes produits par le corps à l'insu du sujet (rêves, lapsus, actes manqués) et son mode d'action exclusif dans la parole et l'écoute empathique à l'exclusion de toute médiation instrumentale, est l'héritière de la lettre-au-corps juive.

LES QUATRE FLEUVES : COMMENTAIRE DE LA GENÈSE 2,7-14

Ayant situé l'espace où se déploie l'abord juif de la lettre, venons-en au commentaire. Ces versets se situent immédiatement après la Création de l'homme (Gen 2,7) mais avant la Chute. Le Texte met en scène l'Éden et ses deux arbres, puis décrit laconiquement le monde d'En-bas⁷ qui accueillera le couple déchu après la transgression de l'Interdit. Ces versets se caractérisent par la profusion des noms propres. Étant donné le caractère organique du Texte qui ne laisse rien au hasard, ce travail postule une intention du rédacteur codée dans le choix des noms propres et cherche à l'explicitier à partir des champs sémantiques qu'ils recouvrent. Ce commentaire part du principe que les racines des diverses langues sémitiques, arabe, hébreu, araméen, etc., issues d'un protosémitique commun, éclairent chacune à leur façon un champ sémantique qui leur est commun, réservoir originaire de la signification, mais qui les dépasse toutes et qui s'est particularisé en se différenciant dans chacune des langues filles. C'est pourquoi, outre les règles herméneutiques juives traditionnelles, les significations de l'arabe et d'autres langues sémitiques pourront éclairer les sens véhiculés par le Texte hébreu qui suit.

2,7 Elohim forme le Glèbeux Adâm, poussière de la glèbe Adama. Il insuffle en ses narines haleine de vie et c'est le Glèbeux, un être vivant.

2,8 YHVH Elohim plante un jardin dans l'Éden, au levant, il met là-bas le Glèbeux qu'il avait formé.

2,9 YHVH Elohim fait germer de la glèbe tout arbre convoitable pour la vue et bon à manger, l'arbre de la vie, au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

2,10 Un fleuve נהר (*nahar*) sort de l'Éden pour abreuver le jardin. De là, il se sépare : il est en quatre têtes.

2,11 Nom de l'un, *Pishôn* פישון qui contourne toute la terre de 'Havilah חוילה, là où est l'or זהב (*zahav*)⁸.

2,12 L'or de cette terre est bien et là se trouvent le bdellium (*bdola'h*) et la pierre d'onxy (*shohem*)⁹.

2,13 Et le nom du deuxième fleuve : *Gui'hôn* גיחון qui contourne toute la terre de *Koush* כוש.

2,14 Et le nom du troisième fleuve : 'Hiddeqel חידקל, qui va au devant d'Ashour אשור. Et le quatrième fleuve est le *Perat* פרת, l'Euphrate (Chouraqui, 1989 : 21).

UN JARDIN DANS L'ÉDEN ET UN FLEUVE EN SORT

En 2,7, l'Adam est créé. En 2,8, le jardin est planté *dans* l'Éden et l'Adam y est placé et en 2,9, Dieu y fait germer, parmi d'autres, deux arbres, c'est-à-dire deux souverainetés, deux registres de l'existence : le registre maternel de la vie et le registre paternel de la Loi. Notons que le premier règne au centre tandis que le deuxième est sans localisation : le pouvoir biologique de la mère est premier, mais sous l'égide du Créateur unique, innovation du monothéisme d'Israël par rapport au panthéon oriental néolithique dominé par la Déesse-mère qui règne sur la vie et la mort (Cauvin, 1997 : 51).

2,10 Un fleuve sort de l'Éden pour abreuver (לחשקוֹת, *lehashqot*) le jardin. De là, il se sépare : il est en quatre têtes.

En 2,10 un fleuve *sort* de l'Éden pour abreuver le jardin, mais ce jardin a été planté *dans* l'Éden en 2,8. La cohérence de la scène évoquée implique qu'une étape reste implicite : entre 2,8 et 2,10, le jardin a migré depuis l'Éden vers l'extérieur de l'Éden. Cette expulsion du jardin de l'Éden est une représentation de l'exclusion qui reste refoulée de la trame narrative, contribuant ainsi au caractère structurant du Texte pour celui qui s'y réfère (cf. *supra*, p. 11).

En accord avec la tradition rabbinique, cet extérieur de l'Éden est situé vers l'En-bas. De même que les images successives se fondent lors de la projection du film, le Texte, par une succession d'états, décrit une dynamique qui se déploie depuis le monde d'En-haut vers le monde d'En-bas, si bien que le fleuve pourrait être pensé verticalement. Le fleuve *Nahar* est ainsi le vecteur d'un processus de naissance qui opère la différenciation du jardin de son origine édénique.

L'arabe *nahar*, نهر, désigne la journée, la durée. Le fleuve est aussi à comprendre comme le flux, l'écoulement du temps qui exile le jardin du socle édénique intemporel. Le fleuve, par sa présence et sa fonction, est la trace de l'origine et inflige la temporalité au monde qui naît.

En hébreu et en arabe, l'abreuvement (שקה, *shaqah*, شقى, *shaqa*) du jardin par le fleuve se fait dans la tranquillité (שקט, *sheqet*), les caresses (חשקות, *hishqot*), les baisers (נשקות, *neshiqot*), le silence (سكوت, *seket*) : l'enfant qui tête ne pleure plus.

UN FLEUVE ET QUATRE EFFLUENTS

2,10 De là il se sépare : il est en quatre têtes.

« Là » renvoie au jardin, donc « de là » signifie la sortie du jardin. On est donc dans le monde d'En-bas. « Il » renvoie au *Nahar*, le flux légitime, celui qui fonde, au nom duquel on s'autorise. « Il est en quatre têtes » le cordon ombilical du *Nahar*, qui est aussi bien sein nourricier que pénis fécondant ou flux temporalisant, c'est-à-dire instance qui transmet la vie sur les versants biologique et symbolique, mute pour donner naissance à des souches autocéphales : les quatre têtes, qui trouvent en elles-mêmes leur raison d'être, leur *ratio*. L'Éden d'En-haut est désormais un paradis perdu pour le monde d'En-bas, la naissance est accomplie et quatre fleuves, c'est-à-dire quatre modalités relationnelles de l'être, quatre types d'autorités sont issues du *Nahar*, lui-même issu du monde d'En-Haut.

PISHÔN

2,11 Nom de l'un, *Pishôn*.

Le nom du premier fleuve, *Pishôn* (פִּישׁוֹן), est construit sur la racine פִּשׁ (*push*), elle-même en relation avec la racine פָּטַח (*puts*). La première signifie « jaillir » mais aussi « se reposer », elle est une base secondaire du vocable נֶפֶשׁ (*nefesh*, l'âme), tandis que פָּטַח signifie « être dispersé », « éparpillé », mais aussi « parler ». Cette dernière racine est connexe de l'arabe فَيَض (*fidh*) qui signifie « surabonder », « être en excès », « déborder ». *Pishôn* est donc connoté très favorablement par les idées de jaillissement surabondant, de générosité débordante et dispersante sur le versant actif et par les idées de repos, de parole et d'âme sur le versant contemplatif.

'HAVILAH

2,11 qui contourne toute la terre de *'Havilah*, là où est l'or.

Quelle est cette terre contournée par le fleuve *Pishôn*? חַוִּילָה *'Havilah* est construit sur la racine חוּל (*'hól*) qui désigne le sable et les douleurs de l'enfantement. חָל (*'hol*) renvoie à ce qui est profane, sécularisé, connexe de חֵיל (*'hil*), la souffrance, l'anxiété, de l'ougaritique *khl* et de l'akkadien *khallu* : peiner, souffrir au travail.

On peut en déduire que la peine du travail profane de subsistance physiologique s'oppose au sacré des rites. En arabe, تحويلية (*ta'HWiLiat*) désigne l'industrie de transformation. L'hébreu חַיִל (*'hail*) et l'arabe حَوْل (*'haul*), signifient la force, le pouvoir, tandis que حَوَال (*'hawal*), signifie le strabisme.

Toutes ces significations concourent vers l'idée que le travail, l'activité industrielle, les soucis de la vie matérielle qui limitent la vue au bout du nez (strabisme) éloignent de la prière, des rites, de la réflexion sur les origines et les fins, des horizons de la pensée. C'est bien contre cet état d'asservissement par le travail que fut institué le repos sacré du Chabbat, l'institution centrale du judaïsme.

GUI'HÔN ET KOUSH

2,13 Et le nom du deuxième fleuve : *Gui'hôn* גִּיחוֹן qui contourne toute la terre de *Koush* כּוּשׁ.

גִּיחַ (*gi'h*), connexe de l'arabe جَاح (*ja'ha*), signifie : se montrer tout à coup, jaillir. C'est le flux bouillonnant, proliférant de la nature immaîtrisée qui peut entraîner la destruction, en arabe جَوْح (*ju'h*), ou l'épidémie, en arabe جَانَح (*ja'i'h*). Dans גִּיחַ on retrouve le caractère jaillissant de פִּשׁ (*push*) mais connoté négativement, sur le versant catastrophique. גִּיחוֹן *Gui'hôn* est aussi proche de גִּיחֹנוֹם, *Gihinom*, la Géhenne, qui désignait initialement une vallée située au sud-ouest de Jérusalem où les enfants étaient sacrifiés au dieu Moloch.

Le pays de *Koush* כוש désigne traditionnellement l'Éthiopie, pays des Noirs. Le sens de *Koush* כוש peut se comprendre en considérant son *hipoukh*¹⁰, c'est-à-dire son renversement שוכ (*shou'h*) qui signifie mettre des barrières. De là, on peut déduire que *Koush* est le pays sans barrières, sans tabous, sans lois, livré à la pulsion. L'arabe كؤس (*kou's*), le vagin, confirme cette interprétation. Le fleuve instinctuel impétueux *Gui'hôn* ceint le pays où la Nature règne sans présence divine, c'est-à-dire sans institutions au sens où la Torah l'entend.

'HIDEQEL ET ASHOUR

2,14 Et le nom du troisième fleuve : 'Hideqel חִדְקֵל, qui va au devant d'*Ashour* אשור.

חִדְקֵל ('hideqel) peut se lire חד + קל ('*hd* + *ql*). חד signifie « tranchant » est proche de אחד (*e'had*) unique, de חדים ('*hadim*) calomnieux, et renvoie à l'araméen אחד (*a'hd*), fermé, il ferma, ainsi qu'à l'arabe حديد (*hadîd*) le fer. קל (*qol*) signifie « tout » tandis que קול (*qôl*) désigne la voix. 'Hideqel est donc le fleuve du tout en un, de la pensée unique, de la calomnie, de la langue de fer.

Ce fleuve « va au devant d'*Ashour* ». אשור, le dieu national de la tyrannie assyrienne, peut se décomposer en אש ור (*esh ve resh*) ce qui se lit « feu et tête », c'est-à-dire le couplage de la passion incendiaire avec la souveraineté, soit un pays de tyrannie où la parole est asservie aux désirs du chef.

PERAT, L'EUPHRATE

2,14 (fin) Et le quatrième fleuve est le Perat פֶּרַת l'Euphrate.

Le Texte n'en dit pas plus. La racine פרת (*prt*) signifie diviser. On peut la rapprocher de son homophone פרט avec un *têt* au lieu d'un *tav*, qui désigne le détail, l'individu, ce qui est privé. Donc *Perat*, l'Euphrate, peut s'entendre comme le nom du flux qui légitime le pouvoir de diviser au plan du sujet privé, c'est-à-dire que *Perat* légitime le statut qui fait de chaque Juif l'interprète de la Loi en mesure de différencier le pur de l'impur, le casher du non casher, etc. *Perat* marque aussi la limite du monde juif : « Ainsi a parlé l'Éternel, Dieu d'Israël; c'est au-delà du fleuve – que la tradition rabbinique identifie à l'Euphrate – qu'habitaient jadis, *Tera'h*, le père d'Abraham et le père de *Na'hor* et ils servaient d'autres dieux » (Josué 24,2).

Le renversement (*hipoukh*) de פרת (*prt*) en תרפ (*trp*) donne תרפים (*terafim*), les idoles domestiques. Donc *Perat* est le fleuve qui s'oppose aux idoles domestiques, ce qui nous permet d'avancer que la Loi légitimée par *Perat* refuse la figuration du pouvoir conçue comme une idolâtrie. La direction de *Perat* est celle du projet juif, c'est aussi sa frontière.

Ce Monde d'En-bas, scène préparée pour la venue de l'humain, consiste en quatre flux issus d'une autorité unique, le *Nahar* (figure 2). Cet abreuvement est issu de la matrice édénique où deux arbres furent plantés (figure 1). Sur la figure 2, *Perat* est disposé du côté du droit, donc à droite. L'observateur tourné dans le sens de l'écoulement de *Perat* voit le territoire faste ('*Havilah*) sur sa droite. Les deux autres éléments néfastes se situent à l'opposé des deux premiers.

Figure 1 Le monde d'En-haut

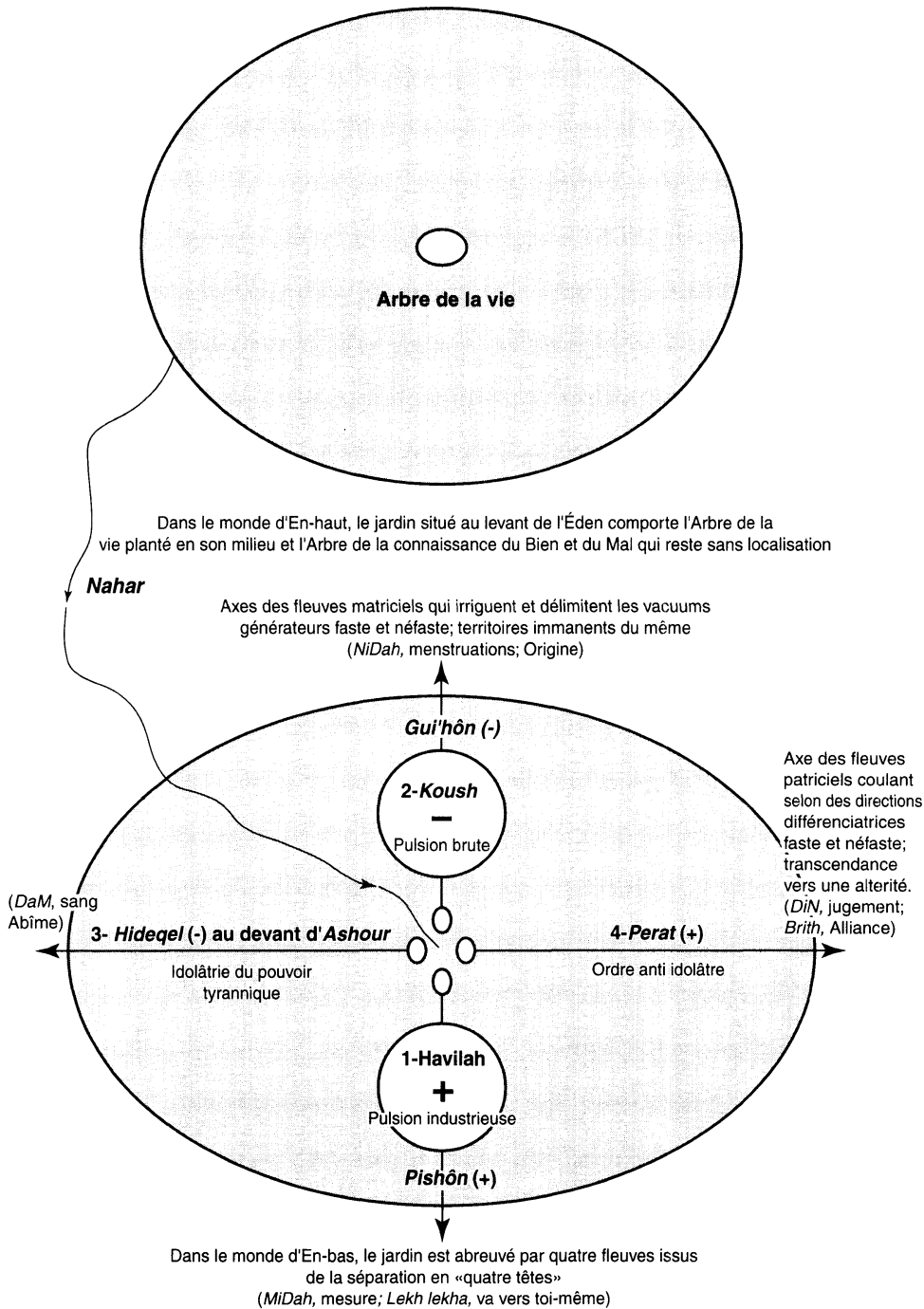


Figure 2 Le monde d'En-bas

L'EMPIRE DE LA MÈRE¹¹

Pishôn et *Gui'hôn* sont deux flux jaillissants, l'un faste (+) et l'autre néfaste (-). De même, *Koush* (-) est un pays livré à la pulsion, l'anarchie, la loi de la jungle, tandis que *'Havilah* (+) est dédié à l'activité pénible et profane, mais industrielle (figure 2).

Ces deux territoires sont de type matriciel, puisqu'ils sont entourés par les fleuves qui les irriguent et les délimitent, et sont immergés dans l'immanence. Le premier est la figure maternelle faste (signe + sur la figure 2); tandis que le deuxième figure la toute puissance génésiaque maternelle et néfaste réduite à l'indifférenciation incestueuse et mortifère, sujette à la destruction, aux épidémies (signe - sur la figure 2).

L'EMPIRE DU PÈRE

Le troisième fleuve (*'Hideqel*) indique la direction d'une organisation politique où la parole est monopolisée par un pouvoir tyrannique (*Ashour*, signe - sur la figure 2). Le quatrième fleuve (*Perat*) s'oppose aux dieux personnels (*terafim*) des anciennes religions orientales. Suivons E. Dhorme, selon qui :

l'un des faits qui nous aide le mieux à comprendre la préhistoire du monothéisme est la distinction que faisaient les anciennes religions orientales entre les divinités locales (par exemple *Ashour*) et les « dieux personnels » [les *terafim*] (par exemple *Ilabrat*) attachés à une personne et à sa famille (1937 : 345, cité par Ortigues, 1981 : 19).

La nouveauté du judaïsme naissant que l'axe horizontal *Ashour-'Hideqel/Perat* met en scène, consiste à élaborer une direction symbolisée par *Perat*, tiers terme qui se situe en dehors des catégories traditionnelles du Moyen-Orient antique, qui ne concevait que l'alternative *Ashour/terafim*. Ce projet inédit implique le refus de l'idolâtrie au niveau collectif et individuel en instituant l'allégeance de chacun et du groupe au Dieu unique non représentable. Ce choix historique suppose de maintenir la direction du projet juif et l'écart, symbolisés par le fleuve *Perat/Euphrate*, entre les Juifs et les nations afin de ne pas renoncer à penser ce choix dans la durée (signe + sur la figure 2).

LA SPATIALISATION DE LA SCÈNE INTÉRIEURE DE L'HOMME

Le schème hébraïque propose une figure de l'origine qui met en scène l'exclusion, l'exil d'une origine bipolaire (les deux arbres édéniques, figures parentales indivises de l'enfant sans distance réflexive vis-à-vis de ses parents) vers un monde quadripolaire dans lequel les figures parentales sont catégorialisées et spatialisées selon deux axes orientés, symbolisant ainsi la scène primitive pour le sujet réflexif disposant d'un libre arbitre.

Pour la tradition rabbinique, cette formulation de la spatialisation biaxiale de la scène intérieure n'est pas unique. Une autre métaphorisation consiste à identifier l'axe patriciel avec une direction orientée de l'Abîme vers l'Alliance avec Dieu בְּרִית (*Brith*), tandis que l'axe matriciel supporte une direction orientée de l'Origine fusionnelle jusqu'au « Va vers toi-même » לֵךְ לְךָ (*Lekh lekha*), l'injonction divine faite à Abraham de s'arracher à son origine territoriale (Gen, 12,1).

Une troisième expression de la même axiologie consiste à rapprocher מדה (*MiDah*) la mesure, de נדה (*NiDah*), les menstruations. En effet, le Talmud enseigne que la tromperie sur les poids et mesure peut être plus grave que l'inceste, lui-même en rapport avec l'impureté menstruelle (Draï, 1999 : 235). Les *hipoukh* (renversements) de *MiDah* et *NiDah* donnent respectivement דם (*DaM*) le sang et דן (*DeN*) juger ou דין (*DiN*) le jugement. Ces quatre termes peuvent être disposés sur les deux axes du schème hébraïque. Dans ce cas, l'axe patriciel va de *DaM* vers *DiN* : le jugement évite de faire couler le sang, tandis que l'axe matriciel va de *NiDah* vers *MiDah* : l'échange juste stipule à chacun sa place et évite la mêlée fusionnelle (figure 2)¹².

Ces différentes métaphorisations spatialisées figurent un champ herméneutique, c'est-à-dire un espace de signes qui font sens pour ceux qui s'en réclament, carte de la scène intérieure fondée sur une rencontre axiologisée des figures parentales. Cette métaphore de la scène originaire est aussi scène de l'exclusion et assumption du néant par laquelle chaque Juif peut repérer sa situation existentielle dans la trame de sa vie (cf. note 1).

Le point de rencontre des deux axes, nœud de la structure, origine du monde et de l'homme, est également travaillé par la tradition rabbinique qui en propose une symbolisation sous l'espèce de l'*Even Chetiyah*, la pierre du fondement.

EVEN CHETIYAH, PIERRE DU FONDEMENT

Pour le judaïsme antique, la souveraineté territoriale légitime est couronnée par le Temple. Depuis sa destruction en 70, le Talmud de Jérusalem a conservé la mémoire de cette fondation du fondement (Müller, 1961 : 182 et suiv.) :

Lorsque l'arche de l'alliance fut enlevée, on trouva à sa place une pierre remontant au temps des premiers prophètes (David et Samuel), et nommée *Chetiyah* שתייה; cette pierre (haute de trois doigts) servait de reposoir. Rabbi Yohanan questionne : pourquoi cette pierre a été nommée ainsi? Parce qu'à partir d'elle le monde fut fondé (Traité Yoma 5,3).

Chetiyah, outre la pierre du fondement, signifie la satiété par la boisson. שתייה est construit sur la racine שת (*chet*, boire, la soif) et יה (*yah*, Dieu), ce qu'on peut lire שתי יה, *chti yah*, c'est-à-dire l'impératif bois Dieu!

Par ailleurs, אבן *EVeN*, la pierre, peut se lire אב + בן (*AV + BeN*), soit « père et fils ». La pierre *Even Chetiyah* est donc le Référent, roc gravé qui signe la ligature entre le père et le fils au nom du Tiers divin abreuvant toutes les générations. Les développements précédents relatifs à l'abreuvement par le fleuve édénique (cf. *supra* : 15) nous permettent de situer la *Chetiyah* au lieu où le *Nahar* se différencie en quatre têtes.

Consécutivement à la colonisation romaine, la patrie juive et le Temple où reposait l'*Even Chetiyah* disparaissent et deux nouvelles religions émergent sur les décombres du judaïsme antique. D'une part, le judaïsme rabbinique qui fait du Talmud la nouvelle patrie juive transportable dépositaire de la mémoire du Temple et de ses rites abolis et, d'autre part, le christianisme qui naît au cœur du judaïsme et pour lequel Jérusalem devient la scène originelle de la Passion et de la Résurrection.

Tout se passe comme si le christianisme primitif et le judaïsme talmudique étaient deux réponses différentes et rivales à la crise institutionnelle, sociale, culturelle et morale qui risquait de faire disparaître purement et simplement l'héritage de la civilisation hébraïque constituée autour de la loi de Moïse et des prophètes d'Israël (Atlan, 1999 : 294).

La mémoire scripturaire de l'*Even Chetiyah* est conservée dans le Talmud tandis que le Golgotha devient le lieu de la nouvelle origine chrétienne territorialisée. Müller (1961 : 196 et suiv.) montre que cet antique lien entre l'homme et la pierre plonge ses racines dans les traditions mégalithiques moyen-orientales ou européennes. Les *perrons*, petits édifices munis de marches surmontés d'une colonne qui jalonnent les croisements urbains, aussi bien que les pierres colorées qui, en Europe du nord, marquent les carrefours, témoignent d'une tradition mégalithique autochtone qui, au XII^e siècle, se superpose au schème hébraïque repris par le christianisme pontifical (cf. *infra* : 30).

LA GENÈSE DE PARIS, DES ORIGINES AU XII^E SIÈCLE

NAISSANCE DE LUTÈCE : LE CULTE DRUIDIQUE ET LA COLONISATION ROMAINE

Initialement, les territoires de quatre tribus gauloises entouraient celui d'une cinquième tribu, les *Parisii*, dévolue au culte des morts conformément au schème du centre fondateur et organisateur d'une quadripartition de l'espace (Müller, 1961 : 93 et suiv.). Ce culte était établi dans la plaine du Lendit au tumulus de la Montjoie, au nord de Paris, lieu récemment fortement réactivé par le choix d'y implanter le Grand Stade de France. Sur ce lieu, nombril de la Gaule, une pierre plate, le *Perron*, était utilisée par les druides comme autel pour l'accomplissement des rites sacrificiels. Ce lieu dévolu aux morts et interdit de résidence devait néanmoins se situer ni trop près ni trop loin des vivants, afin que l'*ici* des vivants soit en relation avec l'*ailleurs* des morts (Desmarais, 1995 : 121).

La colonisation romaine impose la dissociation de la fonction religieuse druidique qui reste au Lendit, du pouvoir économique gaulois qui se trouve délocalisé à Lyon. Ainsi, Paris devra sa puissance plus à ses fonctions politiques qu'à son rôle économique comme en témoignent encore les photographies nocturnes prises depuis les satellites sur lesquelles Paris apparaît exclue de la « banane bleue » dessinée par les lumières de la mégapole industrielle ininterrompue de Londres à Milan.

NAISSANCE DE PARIS : LE CULTE DES SAINTS

Au début du V^e siècle, le culte des saints migre depuis l'Afrique du Nord vers l'Europe. Un renversement de la relation à la mort en résulte si bien que :

à la fin du VI^e siècle, les tombes des saints, qui se trouvaient dans les aires cémétériales à l'extérieur des murs de la plupart des cités de l'ancien empire d'Occident, étaient devenues des centres de la vie ecclésiastique de leur région (Brown, 1984 : 14).

Saint Jérôme note qu'en rendant un culte aux saints, « la cité a changé d'adresse », *movetur urbs sedibus suis* (Jérôme, *Ep.*, 107 : 1 dans Brown, 1984 : 59). Du coup, et dans tout l'Empire, disparaissent les cités gallo-romaines évacuées par des pèlerins qui cheminent vers les cimetières périurbains. Rayées de la carte, seules subsistent jusqu'à nous, celles qui, à l'instar de Lutèce qui devient Paris à cette époque, sont pourvues d'un évêché. À Paris, cette évacuation des pèlerins vers les cimetières périphériques engendre un espace vide qui sera urbanisé par les emprises ecclésiastiques à l'exception de deux espaces dont le destin marquera la ville : le cimetière des Innocents, au nord, et le clos Bruneau, au sud.

PARIS MÉROVINGIEN : LE TRIOMPHE DE LA RICHESSE ÉPISCOPALE

Ces cimetières transfigurés en espaces de vie rassemblent des tombes privées où les riches familles rivalisent dans l'ostentation de richesses lors de réjouissances en l'honneur de leurs morts. Ces *laeticiae* familiales favorisent la privatisation de ces espaces, d'où un enjeu politique majeur :

Ce qui est bien attesté, c'est la rencontre de la prétention d'une nouvelle élite de riches laïcs chrétiens, hommes et femmes, avec la détermination d'une élite épiscopale, tout aussi nouvelle, issue souvent de la même classe, à être, chacun exclusivement, les *patroni* des communautés chrétiennes établies, devenues officielles (Brown, 1984 : 48).

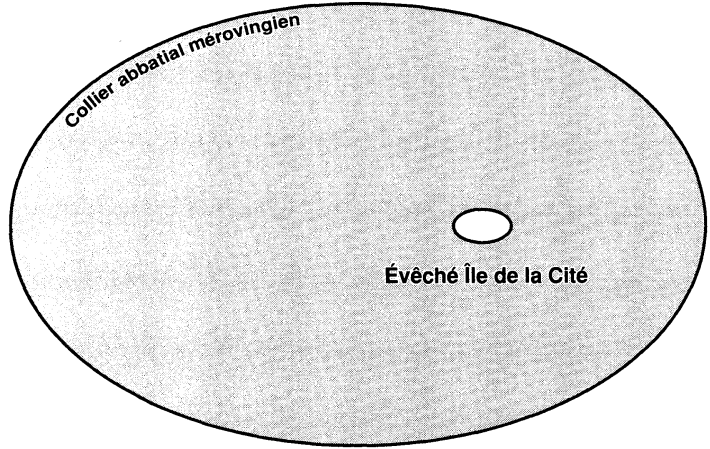
Le clergé finit par triompher du fait de l'enrichissement considérable de l'Église consécutif à un courant séculaire de donations :

Ce fut la masse des nouveaux biens et non la masse des nouveaux convertis qui exerça sur les évêques la pression la plus forte (*id.* : 56).

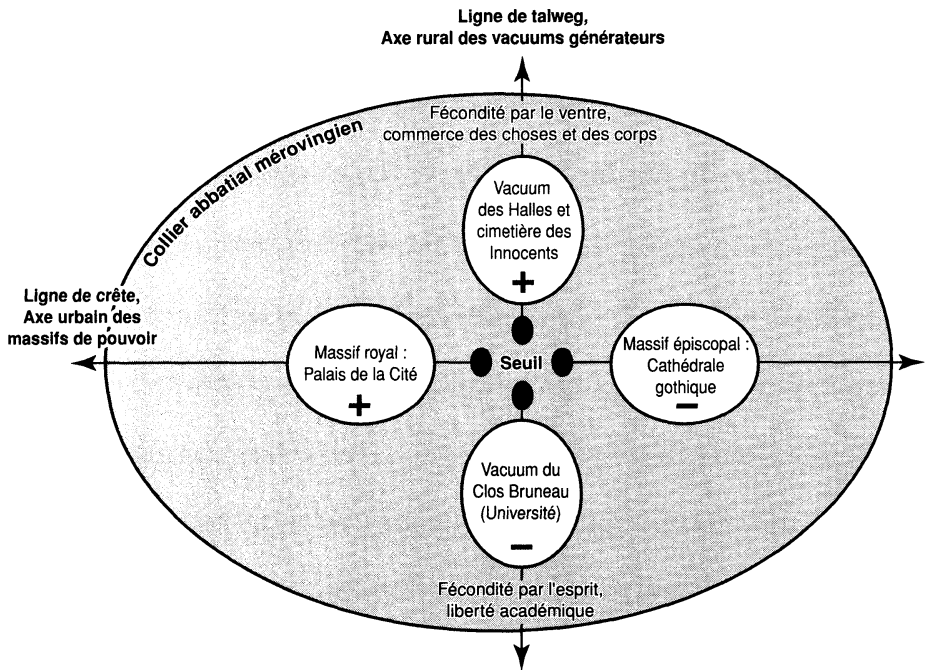
En effet, les évêques disposent de tous les moyens de domination sociale mais n'ont aucun moyen d'en faire état de façon acceptable, si bien qu'ils se trouvent contraints d'inventer des moyens originaux de dépenser de l'argent. Les cimetières deviennent ainsi l'exutoire qui s'offre pour de nouveaux édifices de culte et la multiplication des cérémonies. Cette richesse épiscopale n'étant pas privée, elle est une « non-richesse » qui, nulle part mieux qu'à l'emplacement d'une « non-tombe » située au milieu de tombes magnifiques et privées, peut trouver son lieu de légitimation sociale (*id.* : 57 et suiv.)¹³.

À l'issue de cette période mérovingienne, l'Église est devenue l'unique facteur structurant territorialisé, tandis que l'Empereur reste contraint à une sempiternelle pérégrination avec trésor et archives pour dire le droit et manifester son pouvoir : Paris n'est pas encore capitale d'un royaume (figure 3).

Figure 3 Paris mérovingien



Avant Philippe Auguste, Paris est lovée dans un collier abbatial mérovingien contrôlé par l'Évêché de l'Île de la Cité. Le pouvoir royal est déterritorialisé : le droit se dit là où est le roi qui ne cesse de pérégriner en son royaume, portant avec lui trésor royal et archives.



Avec les Capétiens, le pouvoir royal se territorialise et Paris devient capitale du royaume : Philippe Auguste peut s'absenter en laissant trésor et archives en sa capitale. Par des acquisitions foncières disposées sur un axe nord-sud, il perce le collier abbatial mérovingien et s'impose face au pouvoir ecclésiastique.

Figure 4 Paris capétien

PARIS, CAPITALE DU ROYAUME CAPÉTIEN

Avec les Capétiens, Paris devient la capitale du royaume. Un signe de la stabilité politique ainsi acquise par le roi est repérable dans le fait que Philippe Auguste peut, pendant ses absences, laisser sans crainte archives et trésor royaux à Paris. Cette mutation s'opère par le biais d'une affirmation du pouvoir royal, notamment sur le territoire parisien.

Entre 1110 et 1180, les rois capétiens procèdent à des acquisitions foncières sur un axe nord-sud qui percent le collier mérovingien contrôlé par les seigneurs ecclésiastiques. Corrélativement, les rois acquièrent des réserves foncières sur l'axe est-ouest, empêchant par là leurs rivaux ecclésiastiques de développer leurs bourgs abbaciaux.

Paris se structure alors selon un axe est-ouest occupé par des massifs architecturaux connotés par le pouvoir, l'urbanité, et un axe nord-sud organisé autour de *vides générateurs* que sont, au nord, le cimetière des Innocents et, au sud, le clos Bruneau. Le premier est porteur d'une *fécondité par le ventre* héritée de la relation fusionnelle mérovingienne avec les morts et reste un terrain de socialisation sauvage, commerce des choses et des corps dont la dynamique pulsionnelle sera canalisée par le pouvoir royal pour favoriser la création du marché des Halles qui le jouxte. Le deuxième véhicule une *fécondité par l'esprit* porteuse d'une « liberté académique » qui engendrera l'Université médiévale par laquelle Paris détrône Bagdad, jusque là capitale des savoirs (figure 4).

Ces deux axes capétiens se rencontrent au niveau de l'Île de la Cité qui constitue un seuil, le point nodal de la structure, cumulant le signe positif de l'axe est-ouest connoté par la valence urbaine, et le signe négatif de l'axe nord-sud, connoté par la valence rurale. Par ce seuil s'opère l'équilibre dynamique des quatre pouvoirs qui structurent la vie de la capitale des Capétiens jusqu'à la césure révolutionnaire du XVIII^e siècle : le pouvoir temporel du roi à l'ouest en son palais de la Cité, le pouvoir spirituel de l'évêque à l'est en sa cathédrale, le pouvoir économique des bourgeois au nord au marché et le pouvoir intellectuel des universitaires au sud au Quartier latin (figure 4). G. Desmarais a bien repéré les valences opposées des deux axes (urbain/rural) que nous identifions au couple de catégories (patriciel/matriciel). Dans la suite, l'analyse de Desmarais est prolongée par le repérage des valences de chacun des quatre pouvoirs portés par chaque demi-axe.

COMPARAISON DES SCHÈMES HÉBRAÏQUE ET PARISIEN

ANALOGIES ENTRE LE SCHÈME HÉBRAÏQUE ET LA DYNAMIQUE PARISIENNE

Entre les deux schèmes étudiés, les analogies formelles sont repérables. Pour la phase originaire (figure 1, Éden/figure 3, Paris mérovingien) organisée autour d'un monopole structurant (Arbre de Vie/Évêché), la structure matricielle est commune. L'analogie se poursuit lors de la transition par laquelle advient la structure biaxiale : le Paris capétien à partir de la matrice mérovingienne d'une part (figure 4), le Monde d'En-bas issu de l'Éden d'En-haut d'autre part (figure 2).

Ce monde d'En-bas est structuré par quatre fleuves et deux territoires. D'une part deux fleuves matriciels, *Pishôn* et *Gui'hôn*, ceignent deux territoires, l'un dévolu à l'activité industrielle ('*Havilah*) et l'autre livré à la pulsion (*Koush*), identifiables pour Paris à l'axe rural (nord-sud) porté par les vides générateurs par l'esprit (clos Bruneau) et générateur par le ventre (cimetière des Innocents). D'autre part les deux fleuves patriciels, l'un porteur de la marque juive anti-idolâtre (*Perat*) et l'autre d'un pouvoir tyrannique ('*Hideqel*) sont rapportables, pour Paris, à l'axe urbain (est-ouest) porteur des pouvoirs épiscopal et royal. Le moyeu de la structure, source des quatre fleuves, est analogue au seuil parisien localisé sur l'Île de la Cité, carrefour des quatre pouvoirs.

ÉCARTS ENTRE LE SCHÈME HÉBRAÏQUE ET LA DYNAMIQUE PARISIENNE

Nous avons identifié les valences de chacun des demi-axes du modèle hébraïque : (*Koush* -/'*Havilah* +) et ('*Hideqel* -/'*Perat* +). Des valences peuvent être également attribuées aux quatre pouvoirs parisiens : (vacuum des Halles +/Clos Bruneau -) et (Palais royal +/Cathédrale -). Nous allons montrer que l'inversion des signes repérable entre le schème hébraïque (figure 2) et le schème parisien (figure 4) est en rapport direct avec les choix de représentation des cultures juive et chrétienne relativement à la corporalité.

L'axe nord-sud, les valences +/- des vides générateurs

Sur le schème hébraïque, le territoire matriciel faste situé au sud ('*Havilah*, figure 2) met en œuvre l'activité pulsionnelle canalisée par le sujet qui en est maître vers des buts socialisés, d'où le signe positif (+) qui lui est attribué. Au contraire, dans l'autre territoire (*Koush*), le corps est livré à la pulsion sans report vers des buts socialisés, d'où la valence négative (-).

Dans le cas parisien, les deux territoires matriciels disposés sur l'axe nord-sud se différencient selon un autre principe. À l'Université règne une logique abstraite et décorporalisée. Il ne s'agit pas ici de canaliser la pulsion, mais conformément au clivage psychosomatique (corps/âme) caractéristique du christianisme, d'y renoncer pour accéder à un monde décorporalisé, abstrait, où le langage est considéré indépendamment de son enracinement pulsionnel, conformément à la conception juridique romanochrétienne de la *personne* dénuée d'affects. Le signe négatif correspond à la « déroute doctrinale du corporel » et à l'objectivation corrélatrice du monde, de l'Homme et de Dieu qui caractérise cette époque, mais cette valence négative se trouve aussi associée à une activité abstraite hautement valorisée socialement : le bien est affecté du signe négatif (-) (Le Goff, 1985 : 123).

Inversement, aux Halles et au cimetière des Innocents, la corporalité est mise en jeu dans le commerce des choses ou des corps réifiés. Le pulsionnel est canalisé vers des échanges marchands indépendamment des injonctions épiscopales. Le signe positif indique le rapport à la pulsion et connote l'antagonisme à la morale dominante : le mal est affecté du signe positif (+)¹⁴.

Ces deux vides générateurs parisiens qui restent à la marge des interdits de l'Église peuvent être rapprochés de la *Summa Divisio* propre au droit romain qui différencie la *personne*, raisonnable et sans affect qui masque le corps, son sublime et sa souillure, de la *chose*¹⁵, l'objet du litige ou de l'échange entre les personnes, indépendamment des objectifs de salut.

L'invention de la personne et, corrélativement, la censure du corps humain s'imposèrent, dans la civilisation romaine, comme les conditions indispensables pour que le droit des hommes puisse gérer la matière [chose] humaine (Baud, 1993 : 59).

Ainsi, côté université, la parole abstraite, désarrimée de la pulsion par le masque de la personne, triomphe dans la « déroute doctrinale du corporel », tandis qu'au cimetière des Innocents, l'échange marchand des corps et des biens reste à l'écart des injonctions morales de l'Église.

L'axe est-ouest, la nature des pouvoirs

Examinons à présent l'axe est-ouest porteur des pouvoirs patriciens divisé en deux demi-axes affectés de signes opposés : ('*Hideqel* - / *Perat* +) et (Palais royal + / Cathédrale -).

Du côté juif, les pouvoirs sont de nature *vectorielle*. Ils indiquent une direction, une potentialité, l'une tyrannique (-) et l'autre anti-idolâtre (+) porteuse du projet juif.

Le judaïsme s'est constitué « en arrachant le Texte aux murs des temples [...] glorifiant les hauts faits de tyrans » (Florentin-Smith dans Détienne, 1990 : 63). Il a ainsi inauguré le Texte portable comme Temple. De ce fait, la sédentarisation est toujours une menace d'idolâtrie du pouvoir corrélatrice à une territorialisation assimilée à une nidation incestueuse. La préservation de l'unité de l'Être qui constitue le cœur du projet juif se paye d'une marginalisation de l'enracinement politique et territorial.

Le projet des nomades de l'Un reste, pour une part, à l'état de projet. Il naît dans le « quitte ta terre », donc soumis à un régime d'alternative. Ou l'on pèrègrine pour se stabiliser dans l'ordre de Soi, de sa parenté et de sa généalogie; ou l'on s'ancre dans sa terre natale, auquel cas l'on reste ballant quant à son inscription dans son identité (Zacklad, 1981 : 101).

C'est pourquoi le projet juif est symbolisé par une direction, une potentialité, *Perat* sur le schème hébraïque, restée déterritorialisée de 70 à 1948.

Au contraire, dans le schème parisien, les pouvoirs royal et épiscopal disposés sur un axe est-ouest sont des *massifs territorialisés* inscrits dans un exercice politique concret. Situons rapidement les enjeux. Lors de la Querelle des Investitures (1075-1122), la papauté assure sa prééminence et son indépendance en imposant le célibat au clergé dont elle s'arroge le monopole de l'investiture et, d'autre part, en imposant le sacrement du mariage aux laïcs.

Corrélativement, et en rivalité mimétique avec le modèle ecclésiastique, le pouvoir royal s'affirme au nom de Rome, face à l'Église¹⁶. Le roi Philippe paré du titre romain d'Auguste revendique pour son royaume l'universalité romaine avec

« à la clé, au nom de Rome réincarnée dans la monarchie capétienne, l'effet de légitimité : exercer les prérogatives de la patrie en fondant la légalité » (Legendre, 1988 : 371).

Le monde chrétien se clive alors très brutalement sur le modèle de la division psychosomatique, le corps impur sur le versant laïc et l'esprit pur sur le versant clérical (Berman, 1983 : 531). Ainsi se dessine un envers et un endroit de la chrétienté latine. L'envers (signe -) constitué du clergé détaché de ses intérêts lignagiers par le célibat ecclésiastique et lié par une allégeance univoque à un pape détenteur du pouvoir d'investiture. L'endroit (signe +) constitué des lignages de laïcs reproducteurs qui, soumis à une stricte exogamie, assurent, par les mécanismes successoraux, la pérennité de l'enrichissement foncier de l'Église (Boureau, 1993 : 223 et suiv.).

Clergé et laïcs sont alors en rapport de miroir l'un pour l'autre, la norme de l'un renvoie à l'exception de l'autre : selon le cas, les sujets chrétiens peuvent exercer une activité sexuelle (+) ou s'abstenir (-). Les signes affectés aux pouvoirs de l'axe est-ouest en découlent : (Palais royal +/Cathédrale -).

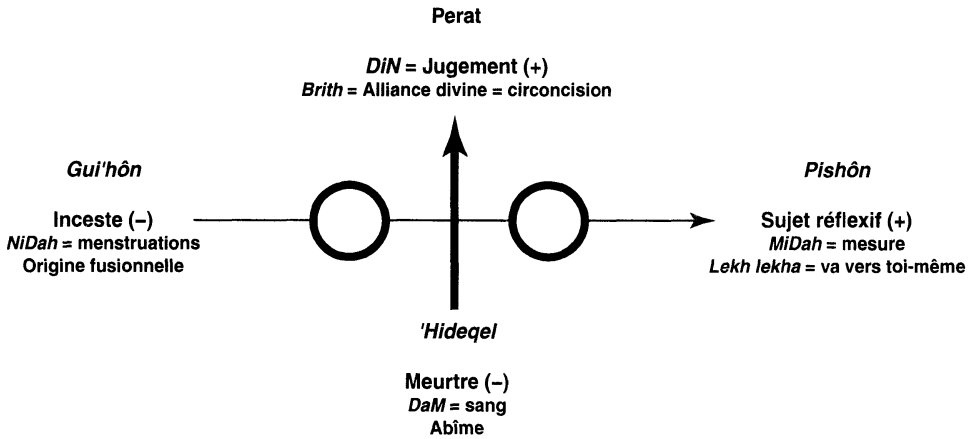
AXIOLOGIES JUIVE ET ROMANOCHRÉTIENNE

Les schèmes hébraïque et parisien théâtralisent, chacun à sa façon, la refente d'une matrice unipolaire par un principe phallique qui dialectise le vide matriciel de l'Origine en deux vides générateurs de valences opposées (figures 5 et 6). Ce schème de genèse qui institue le Monde et l'Homme dans la représentation de l'Origine catégorialisée se retrouve vraisemblablement dans toutes les civilisations, ainsi du *tao* chinois à l'origine du *yin* et du *yang* ou du *Big Bang* à l'origine de la matière et de l'anti-matière. Si le schème est universel, la conversion figurative qui le rend manifeste est multiple. En d'autres termes, si l'origine imparlable est la même pour tous, la manière de la fendre, c'est-à-dire la catégorialisation du réel par la représentation langagière ou encore le pouvoir de diviser les mots et les choses, est l'objet d'une infinie diversité.

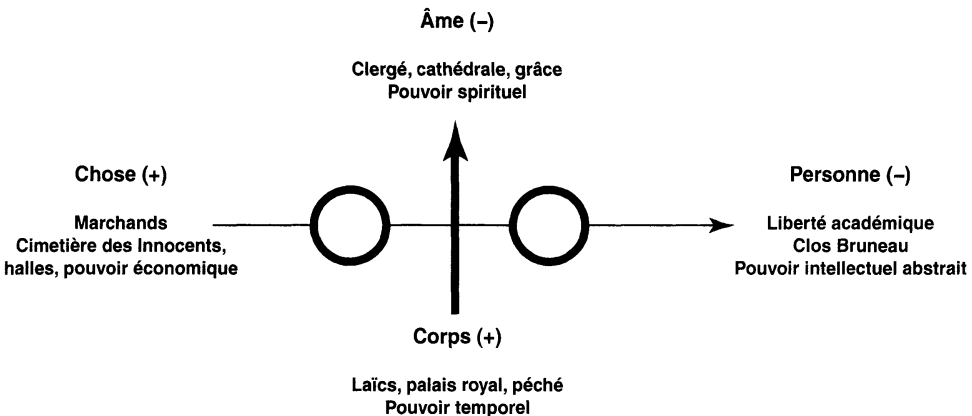
Ainsi, le judaïsme est une pensée de l'engendrement des générations (*toladot*) qui fonde son axiologie sur l'être avec de sujets corporalisés et sexués limités par l'inter-dit, le dit qui s'interpose entre les corps enclins à la fusion meurtrière ou incestueuse. Autrement dit, l'axiologie juive assure le refoulement de l'effusion sanglante sur les versants paternel (*DaM*) et maternel (*NiDah*) par une *orthopraxie* dont la marque rituelle de la circoncision constitue le socle instituant par lequel advient le sujet juif corporalisé et différencié dans son sexe et sa généalogie (figure 5).

Au contraire, l'engendrement des générations et la sexualité constituent le socle par le refoulement duquel l'homme de la Nouvelle Alliance se trouve libéré de la marque et de la prison corporelle depuis que l'Esprit s'est incarné dans le corps du Christ. Pour l'axiologie romanochrétienne, l'action juridique sur la scène du droit, en conjurant la « *force des choses* » irrationnelle, fait advenir la personne raisonnable qui est une non-chose au nom d'une *orthodoxie* par laquelle le sujet romanochrétien, qui n'est pas une chose du commerce et autre que son corps pécheur, advient en tant que sujet de droit, *personne* dotée d'une *âme* pénitente en quête de salut (figure 6).

Figure 5 Axiologie juive



L'axe vertical = l'axe paternel de l'assomption du collectif.
 L'axe horizontal = l'axe maternel de l'assomption de l'individu.
 Le principe (flèche verticale) est orienté du - vers le + : le sujet (corps et âme) est à l'image de l'Être (l'Éternel).
 L'enracinement territorial et l'amour du pouvoir sont des idolâtries :
 les Juifs privilégient le temps et la subjectivation.
 Le schéma subit une rotation d'un quart de tour vers la gauche par rapport à la figure 2.



L'axe vertical = *Origo* = Jérusalem = l'axe totémique chrétien, dichotomie corps/âme.
 L'axe horizontal = *Auctoritas* = Rome = *Summa divisio* chose/personne.
 Le principe (flèche verticale) est orienté du + vers le - : le renoncement au corps est la condition du salut de l'âme confié à l'institution territorialisée (Église puis État).
 Le pouvoir romanochrétien privilégie le pouvoir politique territorialisé.
 Le schéma subit une rotation d'un quart de tour vers la gauche par rapport à la figure 4.
 Notons que la rotation d'un quart de tour revient à orienter l'est vers le haut, conformément à la conception médiévale.

Figure 6 Axiologie romanochrétienne

RITUALISATION DE LA CORPORALITÉ ET TERRITORIALISATION DU POUVOIR

Une culture est ce qui assure le transit des corps parlants de la naissance à la mort et leur reproduction dans la parole. Faire naître des parlants au langage est donc l'enjeu politique majeur si bien que le choix de représentation du corps, c'est-à-dire le mode de ritualisation de la corporalité, détermine la *forme* d'une culture, son dedans et son dehors, ce qu'elle fait sien et ce qu'elle rejette.

La corporalité est donc la métaphore corporelle instituée, la Vérité de la représentation du corps pour une culture. Ainsi chez les Juifs, la circoncision, en assurant la ligature de la corporalité au corps, garantit l'unité de l'Être du sujet et la longévité du peuple juif, seul pérenne parmi les contemporains des pharaons. Corrélativement, l'investissement territorial et institutionnel est marginalisé : le judaïsme privilégie le temps et la subjectivation.

Côté chrétien, au nom du véritable dépôt de la foi localisé dans l'Institution, la Vérité de la représentation du corps est reportée sur le *corpus mysticum* de l'Église du Christ. Ce corps mystique incorporé par le fidèle sous l'espèce de l'Eucharistie après la rémission des péchés par la confession lui assure la légitimité de sa place sociale et subjective.

L'institution de la corporalité romanochrétienne construit ainsi l'allégeance, à l'Église, du sujet clivé par celle-ci, au dépens de l'unité de son Être déléguée à une autorité centralisée. La hiérarchie qui en résulte permet une ramification administrative sur un espace politiquement investi : les romanochrétiens privilégient le pouvoir territorialisé.

DIGESTE CONTRE TALMUD : DE LA GUERRE SAINTE DES TEXTES À L'EMPIRE DU TEXTE

À partir du XII^e siècle, l'Église qui était l'assemblée invisible des chrétiens (*populus christianus*) opère au nom de l'Incarnation, la conversion figurative qui fait d'elle une corporation visible dotée d'une autorité légale, universelle et indépendante qui préfigure l'État. De même, l'Empire, qui restait une autorité militaire et spirituelle, se constitue en entité géographique sur le modèle impérial romain (Berman, 1986 : 89 et suiv.). À ce moment, l'hérésie qui était combattue théologiquement devient un crime contre la loi, tandis que le Christ qui était le vainqueur de la mort devient en Occident le vainqueur du péché (*id.* : 177).

Au nom de l'Incarnation, le pouvoir pontifical, en destituant juridiquement la lettre hébraïque, garantit le chemin du salut aux pécheurs pénitents. Rachetant la Chute originelle, ce nouveau *Nahar* inversif qui draine vers le Ciel les péchés du Monde institue la croyance qu'une Réforme de ce monde (*Reformatio Totius Orbis*) est propre à préparer les conditions du salut dans l'autre, libérant des forces inouïes qui entraînent l'Occident sur la voie du salut par ce Progrès qui est encore le nôtre (*id.*, 1986 : 118)¹⁷. Corrélativement, l'Église s'assure le titre de *Verus Israël*, ce qui suppose le refoulement du socle identitaire juif :

N'oublions jamais que l'État [version sécularisée de l'Église] est un concept anti-juif et que la culture romano-canonique a construit l'État comme discours universel de la Raison aussi bien contre la normativité juive qu'à l'encontre des interprètes du Coran (Legendre, 1999 : 160).

Dans cette Guerre sainte des Textes¹⁸, l'Église associe aux Évangiles (discours sur l'Origine) le Digeste romain réusiné par les canonistes (discours sur les catégories). Cet édifice référentiel hétérogène qui sépare la théologie du droit est ligaturé par la parole oraculaire du pontife « qui a tous les écrits du droit dans l'archive de sa poitrine » incarnant ainsi la *Lex vivendi*, la Loi vivante (Legendre, 1999 : 94).

Corrélativement, le Talmud, dépôt de la normativité rivale qui lie organiquement le droit et la théologie et pour lequel la délégation de l'Être du sujet à un pouvoir centralisé constitue une apostasie, devient progressivement l'ennemi public n°1 et subit la destruction publique par le feu à partir de 1242 (Dahan, 1999).

ROME ET JÉRUSALEM RÉINCARNÉES DANS LA CAPITALE CAPÉTIENNE

Dans le schème hébraïque, le *Nahar* est le lien *transitoire* qui fonde l'écart entre l'En-haut de la matrice édénique et les quatre fleuves de l'En-bas, écart garant de la liberté et de la responsabilité subjective du sujet expulsé de l'Éden. Au contraire, l'Église, en rachetant la Chute, est la manifestation *permanente* de l'En-haut matriciel dans le monde de l'En-bas cruciforme. La fusion du cercle et de la croix sous l'espèce du cercle croisé ⊕, emblème de la Jérusalem terrestre, lieu d'origine du christianisme, en est le raccourci emblématisé (figure 7).

Cette origine urbaine est deux fois réinvestie au XII^e siècle quand la société médiévale se représente à elle-même le surgissement qui l'anime par la métaphore de la ville sainte au moment où la légalité romaine se réincarne dans le royaume capétien qui fait de Paris sa capitale (Legendre, 1988 : 371). Les deux « figures de la causalité normative » (cf. *supra*, p. 11 et figure 6) deviennent alors repérables sur le schème parisien, avec :

- Jérusalem en position d'*Origo* qui institue la coupure psychosomatique (corps +/âme -), dont le couple de massifs (palais royal +/cathédrale -) sur l'axe est-ouest est la manifestation urbaine et,
- Rome en position d'*Auctoritas*, garante de la *Summa Divisio* (choses +/personnes -), dont le couple (vacuum des Halles +/Clos Bruneau -) est l'actualisation au plan urbain.

Cette actualisation du schéma directeur romanochrétien ⊕ par lequel les villes (*urbs*) surgissent dans toute l'Europe s'accomplit :

- à l'image du macrocosme terrestre, *orbs*, *Orbis Terrae* (figure 8);
- au nom de la Jérusalem céleste où le Fils Incarné règne seul à l'instar du pouvoir pontifical centralisé (figure 9, Müller, 1961 : 54 et suiv.);

- par le refoulement du schème hébraïque corporalisé tridimensionnel fondateur de l'espace herméneutique de l'interprète juif au profit du cercle croisé ⊕ qui écrase l'espace individuel de l'interprétation en le reportant vers la bouche oraculaire du pape.

En effet, engagée dans la Réforme du Monde, la chrétienté d'Occident, occupée à construire la place de l'Interprète souverain en oblitérant l'espace de la Lettre juive par le corps du Christ, ne peut montrer ce qu'elle masque. De ce fait, la refente cruciforme de la matrice urbaine mérovingienne qui actualise sur un mode inversif le schème hébraïque dans le surgissement urbain, oblitère la pensée de sa dynamique au moment de son effectuation : la Chrétienté latine gagne en emprise politique et territoriale objective ce qu'elle perd en espace de subjectivation. Le schème hébraïque corporalisé devient l'impensé structural agi dans l'insu sur un mode décorporalisé.

DE LA LIBERTÉ DU SUJET À LA MALLÉABILITÉ DE LA RÉFÉRENCE

La fusion des registres matriciel et cruciforme, qui écrase la liberté subjective par l'allégeance à un pouvoir qui tranche en dernier recours, a pour corollaire la spécificité de la Référence romanochrétienne qui institue un degré de liberté inédit en constituant la théologie en science autonome vis-à-vis du droit, reportant sur la parole infaillible du pape le soin d'assurer le bouclage de l'édifice dogmatique.

Là où le judaïsme assure la pérennité de son édifice référentiel par une *orthopraxie* entée sur la Lettre qui laisse à chacun la responsabilité de son engagement subjectif, le contrôle de l'*orthodoxie* par l'Inquisition et la confession auriculaire assure le verrouillage de la structure romanochrétienne. Ce verrouillage ouvre la possibilité d'une malléabilité inédite de la Référence dogmatique dont les États sécularisés hériteront et qui fera de l'Occident le maître du monde : la liberté subjective perdue par les chrétiens est reportée sur la souplesse de la structure dont le pontife est le sceau vivant.

L'ÉCHÉANCE HISTORIQUE DE LA LIGATURE ENTRE SALUT ET PROGRÈS, POUVOIR ET VÉRITÉ

Depuis le XII^e siècle, ce montage de métaphores conceptualisées par le droit qui monopolise la *forme* au service d'un pouvoir centralisé sécularisé au XVIII^e siècle, en levant la culpabilité collective aux dépens des Juifs mis en position d'ancêtres refoulés dépositaires de la culpabilité fondatrice de l'édifice référentiel¹⁹ a ouvert le chemin du Progrès mondain comme propédeutique du salut.

Au XX^e siècle, la conflagration qui s'étend de 1914 jusqu'à la Shoah et Hiroshima accomplit ce dont l'effacement au siècle précédent de la tradition dogmatique qui maintenait l'édifice référentiel avait été l'indice (cf. *supra* : 10). L'Occident subit alors le retour de la culpabilité que les Juifs épongeaient théologiquement depuis l'aube du christianisme et juridiquement depuis neuf siècles en assumant le versant négatif de la fondation de la Référence romanochrétienne²⁰. Le Progrès se trouve de ce fait atteint dans sa valence salvatrice et le montage romanochrétien rencontre son échéance historique.

Il s'agit de saisir qu'un long cycle historique probablement s'achève, entre la Révolution médiévale de l'interprète (XII^e-XIII^e siècles) et les secousses, totalitaires, puis libérales, qui affectent la constitution normative au XX^e siècle (Legendre, 1998a : 6)²¹.

Depuis, la ligature distendue entre Salut et Progrès, entre Pouvoir et Vérité, a rendu la *forme* disponible pour la pensée, nous permettant avec notamment Pierre Legendre, René Thom et Gaëtan Desmarais, d'apercevoir et de penser par delà l'écran déchiré du Progrès, ce refoulé de l'Occident romanochrétien resté codé dans le Texte hébreu.

NOTES

- 1 L'ouvrage de Jhering, « *Geist des römischen Rechts* », paru en 1857, marque l'avènement de la représentation scientifique et positiviste du droit qui décline la tradition dogmatique.
- 2 72^e Congrès des chercheurs en sciences naturelles.
- 3 Citons la théorie des fractales de Benoît Mandelbrot, la théorie des structures dissipatives d'Ilya Prigogine ou encore la théorie du chaos et des attracteurs étranges de David Ruelle.
- 4 P. Legendre, séminaire 14/01/97.
- 5 P. Legendre, séminaire 18/01/96.
- 6 Notons que le français *quartier* ou l'allemand *Stadtviertel* gardent la trace de cette quadripartition de l'espace urbain.
- 7 Les « monde d'En-bas » et « monde d'En-haut » sont des expressions traditionnelles que nous traduirons respectivement par monde matériel des choses et corps périssables (temporalité du sujet) et monde des métaphores instituées éternelles, c'est-à-dire dont la pérennité dépasse l'horizon du renouvellement des générations (temporalité de la culture).
- 8 Par manque de place est laissé au lecteur le soin de commenter *zahav* = zav + H, sachant que H est en hébreu « la racine de l'âme et sa source » (Draï, 1996 : 415) et aussi ce que reçoit Abram qui devient AbraHam lors de sa circoncision.
- 9 De même, le lecteur peut commenter *bdola'h* = bdl (diviser) + dl'h (réunir) tandis que *shoHem* = shem + H (le nom + H); = mshH, Moïse; = Hshm, le Nom.
- 10 Les langues sémitiques ont la particularité, qui défie la logique aristotélicienne, de pouvoir se lire dans les deux sens. Le renversement *cba* ou *ba* d'une racine sémitique *abc* ou *ab* qui signifierait blanc, a le plus souvent une signification en relation avec le non blanc : le refoulé reste à fleur de texte. Cette particularité se retrouve en chinois (Ryjik, 1980 : 57, cité par Draï, 1996).
- 11 L'*Empire de la Mère* et l'*Empire du Père* selon les traductions proposées par Legendre des formulations de Bachofen « *Muttertum* » et « *Vatertum* », les figures parentales institutionnelles que toute société théâtralise, ainsi par exemple du clocher phallique lié et séparé du corps matriciel de l'Église.
- 12 R. Draï, séminaire du 18/09/00.
- 13 Notons que cette présentation s'éloigne du modèle classique « à deux niveaux » (un antagonisme entre un culte populaire et une tradition savante) que réfute Brown, mais que Desmarais reprend à son compte.
- 14 Le Romantisme prolonge cette position en explorant « le bien dans le mal », ce dont les médecins nazis héritent en revendiquant hautement la licéité de la bonne mort (« euthanasie ») dans le but de purifier le corps social de la vie indigne d'être vécue, la *lebensunwertes Leben* (Lifton, 1990).

- 15 Plutôt que *chose*, le latin *res* est mieux rendu par le français *affaire* qui désigne la propriété (mes affaires) aussi bien que l'activité qui peut se situer en dehors des exigences morales (les affaires sont les affaires).
- 16 « La séparation, la concurrence et l'interaction des juridictions séculières et spirituelles ont été les principales sources de la tradition juridique occidentale » (Berman, 1986 : 99).
- 17 La temporalité chrétienne du 1^{er} millénaire se pensait, à partir d'une origine vénérée, comme un déclin jusqu'au jugement dernier. Ce n'est qu'au 2^e millénaire que l'idée d'un progrès apparaît avec l'idée de Réforme du monde.
- 18 Pour P. Legendre « le Texte est un concept à valeur géographique » et il ajoute « le Texte est un Empire possible », remarques que les développements présentés ici viennent corroborer (Legendre, 1988 : 375).
- 19 « L'invention du concept de toute une nation coupable de déicide est l'une des grandes contribution du christianisme dans le développement de l'expiation par sacrifice humain. Le Juif éternel (*der ewige Jude*) garantit dès lors la permanence du salut obtenu par la Crucifixion » (Maccobi, 1999 : 181).
- 20 « Aussi longtemps que les Juifs poursuivent leur existence de souffrances mystérieusement prolongées, les chrétiens sont assurés de leur salut. Le moindre signe qui laisse penser que ces souffrances puissent arriver à un terme plonge la chrétienté dans un état d'anxiété intolérable » (*ibid.*).
- 21 Voir également (Berman, 1983 : v-vi et 40).

BIBLIOGRAPHIE

- ATLAN, Henri (1999) *Les étincelles du hasard, tome 1. Connaissance spermatique*. Paris, Seuil, 392 p.
- BAUD, Jean-Pierre (1993) *L'affaire de la main volée, une histoire juridique du corps*. Paris, Seuil, 252 p.
- BERMAN, Harold, J. (1983) *Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge et Londres, Harvard University Press, 657 p.
- BOUTOT, Alain (1996) V^o Sciences - Science et philosophie. *Encyclopaedia Universalis*, Vol. XX, Paris, pp. 725-735.
- BOUREAU, Alain (1993) *L'événement sans fin. Récit et Christianisme au Moyen Âge*. Paris, Les Belles Lettres, 302 p.
- BROWN, Peter (1984) *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris, Cerf, 165 p.
- CAUVIN, Jacques (1997) *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. Paris, Flammarion, 310 p.
- CHOURAQUI, André (1989) *La Bible, présentation et traduction*. Paris, Desclée de Brouwer, 2430 p.
- DAHAN, Gilbert, (1999) *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*. Paris, Cerf, 256 p.
- DESMARAIS, Gaëtan (1995) *La Morphogenèse de Paris, des origines à la Révolution*. Paris, L'Harmattan/ CELAT, 285 p.
- DESMARAIS, Gaëtan (1998) Trois concepts-clés pour les modèles morphodynamiques de la ville. *Cahiers de Géographie du Québec*, 42(117) : 399-419.
- DETIENNE, Marcel éd. (1990) *Tracés de fondation*. Louvain-Paris, (Coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses », vol. XCIII), Peeters, 329 p.

- DHORME, Étienne (1937) *La religion des Hébreux nomades*. Bruxelles, NSE.
- DRAÏ, Raphaël (1996) *La pensée juive et l'interrogation divine, Exégèse et épistémologie*. Paris, PUF, 446 p.
- DRAÏ, Raphaël (1999) *L'économie chabbatique*. Paris, Fayard, 555 p.
- HERBERGER, Maximilian (1981) *DOGMATIK, Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*. Frankfurt am Main, Klostermann, 490 p.
- HEIDEGGER, Martin (1967) *Introduction à la métaphysique*. Paris, Gallimard, 226 p.
- LEGENDRE, Pierre (1981) Les Juifs se livrent à des interprétations insensées, expertise d'un texte. Dans *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Paris, Seuil, pp. 99-113.
- LEGENDRE, Pierre (1988) *Leçons VII, Le désir politique de Dieu, Études sur les montages de l'État et du Droit*. Paris, Fayard, 436 p.
- LEGENDRE, Pierre (1998) *Leçons I, La 901^e conclusion, Étude sur le théâtre de la raison*. Paris, Fayard, 463 p.
- LEGENDRE, Pierre, dir. (1998a) *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*. Bruxelles, Travaux du laboratoire européen d'étude de la filiation [2], Yves Gevaert, 221 p.
- LEGENDRE, Pierre (1999) *La question dogmatique en Occident*. Paris, Fayard, 368 p.
- LE GOFF, Jacques (1985) *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 352 p.
- LIBERA, Alain de (1998) Les mots, les concepts, les choses, théorie du signe et sémantique des propositions chez Roger Bacon. Dans Legendre (1998a) : 71-98.
- LIFTON, Robert Jay (1990) *The Nazi Doctors, Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Londres, Macmillan (1^{ère} éd. 1986), 561 p.
- MACCOBY, Hyam (1999) *L'exécuteur sacré, le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*. Paris, Cerf, 254 p.
- MÜLLER, Werner (1961) *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*. Stuttgart, Kohlhammer, 324 p.
- ORTIGUES, Edmond (1981) *Religions du livre et religions de la coutume*. Paris, Le Sycomore, 191 p.
- PETITOT, Jean (1989) V^o Forme. *Encyclopaedia Universalis*, Vol. IX, Paris, pp. 712-728.
- PETITOT, Jean (1992) *Physique du sens, de la théorie des singularités aux structures sémiotico-narratives*. Paris, Éditions du CNRS, 449 p.
- RYJIK, Kyril (1980) *L'idiot chinois, initiation élémentaire à la lecture intelligible des caractères chinois*. Paris, Payot.
- THOM, René (1990) *Apologie du logos*. Paris, Hachette, 664 p.
- THOM, René (1993) *Prédire n'est pas expliquer*. Paris, Flammarion, 175 p.
- ZACKLAD, Jean (1981) *Pour une éthique, Livre II, l'Être au féminin*. Paris, Verdier, 143 p.

DICTIONNAIRES

- KLEIN, Ernst (1987) *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Carta Jerusalem et The University of Haifa, Jerusalem, 721 p.
- REIG, Daniel (1983) *Dictionnaire As-Sabil arabe-français, français-arabe*. Paris, Larousse.
- SANDER, Nathaniel Philippe et TRENEL, Isaac Léon (1979) *Dictionnaire hébreu-français*. Genève, Paris, Slatkine, 811 p.
- WEHR, Hans (1976) *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, J. M. Cowan (ed.), Spoken Language Service Inc., 1110 p. (3^e édition).
- YASTROW, Marcus (1950) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York.