

Des racines au ciel. Origines spirituelles du commentaire une définition

Anchoring the heavens defining the spiritual origins of comments

Daniel S. Larangé

Volume 43, Number 2, Summer 2012

Déclinaisons du commentaire

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1014729ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1014729ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Larangé, D. S. (2012). Des racines au ciel. Origines spirituelles du commentaire :
une définition. *Études littéraires*, 43(2), 151–163.
<https://doi.org/10.7202/1014729ar>

Article abstract

Comments are always construed as a higher-plane reference text centered on the opposition between man and God, the “me” and the “you”. Their identity is derived from the (theo)logical focus on language that characterises religious authority. The generic nature of the Text at the root of the comments gives rise to a genealogy chronicling the folding of the One into the Many (finite versus infinite). This transformation takes place at the level of both timeline and identity, showing an individual with a well-established self to be a deeply set aggregation of numerous different meanings. This internal diversity translates into an external homogeneity, however, since the sum of all heresies makes up the “universe” as (self-) defined for a given time and location.



POSTFACE

Des racines au ciel. Origines spirituelles du commentaire : une définition

DANIEL S. LARANGÉ

Le commentaire est une parole qui se place dans l'environnement immédiat du Texte : il est à la fois *méta-*, *péri-*, *para-*, *anti-*, *pré-* et *post-*texte. Il est le « lieu » du dialogue entre la parole dite et le sens à dire. Il se justifie en fonction d'une parole (λογός) encore présente ou déjà absente, qui reste la référence par excellence : il se situe dans l'altérité du texte, sa confirmation, son prolongement ou son opposition. La racine latine du terme, le verbe *commentor*, renvoie aussi bien à la réflexion ou la méditation qu'à la composition, à la discussion et, également, à l'imagination, puisque le *commentum* désigne autant la « fiction » que le « merveilleux ». Cette exubérance provient de l'opération exégétique qui s'effectue sur un discours premier. Ce « genre littéraire » trouve ses origines historiques dans la paralittérature qui accompagne une parole fondatrice ou fondamentale : la Torah, la Bible, le Coran, la Sa hit, etc. Il offre une lecture parallèle et distanciée du Texte en le modélisant — comme référence — et en le modalisant — en fournissant par des moyens linguistiques des indications sur le degré d'adhésion à ses propres énoncés : en tant que « mode », il diversifie les voies d'accès, ouvre ce qui passe alors pour hermétique et clos en apportant des clefs herméneutiques.

Il s'agit, pour nous, de réfléchir sur la sécularisation d'une pratique finalement liturgique visant à sacraliser, ou à profaner, une « parole » qui tend à être institutionnalisée en qualité de modèle. Le Texte est conçu « comme un appareil translinguistique qui redistribue l'ordre de la langue, en mettant en relation une parole communicative visant l'information directe, avec différents types d'énoncés antérieurs ou synchroniques¹ ».

Il faudra donc montrer comment l'écriture du commentaire et sa lecture relèvent d'exercices spirituels, notamment ceux de l'ascèse, de l'écoute et du dialogue intérieurs : l'immanence du commentaire doit répondre à la transcendance de la Parole. Les pratiques du commentaire, relevant d'une scholastique des sciences humaines, répondent au désir de déployer un arc herméneutique entre le Texte et

1 Julia Kristeva, *Le texte du roman*, 1970, p. 12.

son lecteur. Ces pratiques, courantes et communes à tous les discours, retrouvent, souvent involontairement, des réflexes théologiques hérités de la Mishna, de la kabbale, du *tafsir* (تفسير), etc. C'est au risque d'une perspective transversale et transdisciplinaire, au carrefour des sciences de la religion, de la linguistique, de l'histoire littéraire et des théologies que notre pensée nous conduit — remontant ainsi les escaliers de la tour de Babel —, à la rencontre des racines célestes et poétiques du langage.

Logocentrisme théologique

La Parole référentielle, en tant que principielle, est généralement considérée d'essence divine. En effet, nos traditions religieuses, limon de nos cultures actuelles, placent la Parole à l'origine même de l'être et de l'existence (Jn. 1,1). Dans le régime des représentations qui caractérise, en mémétique², notre manière d'être dans le monde, la nomination (divine) précède paradoxalement l'existence des choses : pour se distinguer — des autres —, il faut passer par l'acte de nomination, faute de quoi l'*être* ne possède pas d'*existence* reconnue. Dieu « dit » et les choses adviennent, au même titre que son Fils martèle « en vérité, je vous le dis », à partir de quoi sont institués les dogmes et les doctrines. Au fondement et à la fondation de toute ontologie, il y a un acte linguistique qui transcende notre volonté et s'identifie à la divinité (Gn 1,3). L'être s'engendre dans une violence faite à la langue. C'est pourquoi nos cultures et le savoir que chacune d'elles développe à sa façon sont éminemment logocentriques³. La Parole précède l'existence même et valide par un jugement tout événement en l'instituant comme avènement. La prédominance de la Parole dans les religions révélées, mettant notamment la prière et la liturgie au cœur de toute communication verticale entre le divin et l'humain, conduit à considérer le Texte (Bible, Coran, Avesta, etc.) comme la manifestation matérielle d'une Parole spirituelle. C'est pourquoi la Torah écrite n'est que l'image de la Torah orale et le Coran celle de l'Appel. Moïse, Salomon, les grands et petits prophètes, les évangélistes, Paul de Tarse, Mohammed ou Zoroastre, ne sont que des scribes, intermédiaires terrestres privilégiés qui auraient pris en dictée la Parole proférée sous forme d'inspiration. Dès lors, la Lettre n'est plus considérée que comme la trace matérielle de l'Esprit, et ce vestige possède encore une aura suffisamment séduisante pour appeler, inspirer et rassembler des communautés autour d'elle⁴. « [L']esprit n'est trouvé que si la Lettre n'est pas esquivée⁵ ». En ce sens, le Texte

2 Howard K. Bloom, *The Lucifer Principle : a Scientific Expedition into the Force of History*, New York, Atlantic Monthly Press, 1995.

3 Walter J. Ong, *The Presence of the Word : Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven / London, Yale University Press, 1967 ; *Orality and Literacy : the Technologizing of Word*, London / New York, Methuen, 1982.

4 Daniel S. Larangé, *L'esprit de la Lettre : pour une sémiotique des représentations du spirituel dans la littérature française des XIX^e et XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan (Ouverture philosophique), 2009.

5 Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*, 1992 [1982], p. 12.

possède un potentiel « religieux », car il évite d'être négligé et oublié⁶ grâce à sa capacité à rallier et relier — selon l'étymologie latine de *religo* — autour de lui une communauté de lecteurs disposée à le répéter et à le propager dans des sphères toujours plus larges.

Dès lors, le philosophe-artiste⁷ occupe une fonction indispensable au ministère sacerdotal. Déjà le Veda (वेद = vision et savoir) est considéré par les sages anciens (ऋषि, ṛṣi) comme le produit de l'écoute (श्रुति, śruti), du son original émis grâce au mouvement, à la course (रीति, rīti) des mouvements cosmiques. La tradition védique est jusqu'à aujourd'hui orale et transmet de maître à disciple une parole (ऋग्वेद, Rgveda), modulée par un chant (सामवेदः, Sāmaveda, science de la mélodie), dotée d'une force incantatoire (यजुर्वेद, Yajur-Veda), fondée sur des mantras (मन्त्र, texte sacré ou discours), séries de sons répétés selon certains rythmes et employés comme outils cognitifs, canalisant ainsi le mental discursif, la sonorité devant ainsi aboutir à la visualisation.

Aussi l'incarnation de la Parole spirituelle dans la lettre matérielle, qui se réalise par l'intensité⁸ et la densité⁹ obtenues de la prosodie¹⁰, correspond-elle au transfert de l'explicite à l'implicite et du sens obvie aux sens sacrés. Les procédés rythmiques qui assurent autant la musicalité que la respiration du texte conduisent à sacraliser la langue¹¹. La manducation de la Parole — à force de répétitions et de scansion — fait du Texte une nourriture spirituelle¹². L'esprit du Texte agit sur le corps à travers la voix ou sa vocalisation¹³. Car l'organe vocal, spécifique aux humains, produit la voix puis la parole orale et ses modulations : n'est-ce pas le physique qui permet à l'intellect de se développer, et non le contraire, engendrant la voix et ensuite la parole, orale, ou écrite ? Tel est le processus de la révélation dont la lecture implique le témoignage, car elle est toujours un « Appel » (نارِقُلا / اَرَق).

6 C'est à la dimension profondément rituelle de la religion des Romains que renvoie le verbe « relire » indiqué par Cicéron (*De l'invention oratoire*) comme une étymologie de religion, opposée à *neglere* (négliger). Il s'agit de « relire » les rites accomplis pour s'assurer qu'ils sont faits selon les normes et pouvoir ainsi se considérer quitte. Il n'est nullement demandé de croire mais d'accomplir les rites du culte comme une obligation civique.

7 Jean-Noël Vuarnet, *Le philosophe-artistique*, Paris, Union Générale des Éditeurs (10 / 18), 1977.

8 Claude Zilberberg, *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, Pulim (Nouveaux Actes sémiotiques), 2006.

9 Dimitri Panine, *Théorie des densités*, traduction d'Issa Panine, Saint-Vincent-sur Jabron, Éditions Présence, 1990.

10 Pius Servien, *Les rythmes comme introduction physique à l'esthétique*, Paris, Boivin & Cie, 1930.

11 Dominique Urvoy et Marie-Thérèse Urvoy, « Procédés rythmiques », *L'action psychologique du Coran*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 33-51.

12 Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste II : La manducation de la parole*, Paris, Gallimard, 1975.

13 Henri Meschonnic, *Critique du rythme : anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; *La rime et la vie*, Lagrasse, Verdier, 1989.

Ce sont deux rhétoriques de l'oralité qui organisent, en hébreu comme en arabe, le texte comme *lecture* (et non *Écriture*, comme dans le christianisme), *Miqra* — la Bible — et le Coran, *al-qur'an*¹⁴.

Ainsi est-il (presque) « naturel » que le Texte, sous l'impulsion de la lecture, soit composé (voire programmé) de manière à susciter des éclaircissements car la sacralité dont il fait l'objet lui attribue une « obscure clarté qui tombe des étoiles¹⁵ », supposant une ascèse propédeutique mettant en branle une lecture authentique. Plus sa forme est simple, plus son message gagne en profondeur. Car tout sacré sous-entend du secret : « Le Dieu caché ne peut se dévoiler qu'en se recouvrant d'ombre¹⁶ ». Dans le jeu du caché / révélé — *باطن* (*bāṭin*, occulte, secret, ésotérique) / *ظاهر* (*ẓāhir*, manifeste, exotérique) se terre également la dialectique du licite / illicite où le licite (*حلال*, *ḥalāl*) est profane et l'illicite (*حرام*, *ḥarām*) sacré. Le commentaire rend accessible à l'initié le Texte en lui montrant les accès au temple et les moyens d'en contempler la beauté. Le Texte est au temple¹⁷ ce que le commentaire est à la contemplation et à la méditation. Il devient espace sacré, alors que le commentaire donne à voir et à penser en termes plus profanes et temporels ce qui relève de l'inconnaissance et de l'ineffable¹⁸.

Cela signifie que le Texte révélé est à la fois un *entre-dit* (Dieu homme) et un *inter-dit* (Dieu homme). En tant qu'entre-deux, l'entre / inter, *בין*, *bin* = entre : *הניב*, *binah* = contemplation et compréhension) est au fondement de la relation religieuse entre le Je et le Tu, entre le modèle et son alter ego, qui se produit dans le mystère de la foi. Afin que la foi se fasse intelligible, la relation Je / Tu doit déployer le monde du Il et du Ça, de la référence mondaine à travers le commentaire¹⁹.

Dès lors, le commentaire devient explicite. Il témoigne de la compréhension d'une *opera* et prétend, plus ou moins ouvertement, accorder les clefs herméneutiques permettant de pénétrer au cœur / chœur de la cathédrale textuelle, à partir de la nef qui rassemble les fidèles. C'est pourquoi les grandes œuvres s'avèrent être des œuvres ouvertes²⁰. Homère, Platon, Aristote sont ainsi enténébrés par de longues et riches traditions de commentaires qui fondent la culture occidentale, voire orientale, alors que souvent le Texte peut se révéler plus clair et accessible que la littérature qu'il suscite. Héraclite, Démocrite, Protagoras et Celse, entre autres, ont marqué l'histoire de la philosophie seulement par les commentaires et les fragments cités sous forme d'aphorismes à caractère presque liturgique de leurs détracteurs. Car toute tradition suppose une trahison. Le commentaire détourne finalement le Texte

14 Henri Meschonnic, *L'utopie du Juif*, 2001, p. 190.

15 Pierre Corneille, *Le Cid*, IV, 3.

16 Stanislas Breton, *Écriture et révélation*, 1979, p. 107.

17 Jean Daniélou, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

18 Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 2002.

19 Robert S. Corrington, *Ecstatic Naturalism : Signs of the World*, Bloomington, Indiana University Press, 1994 ; *A Semiotic Theory of Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

20 Umberto Eco, *Opera aperta : forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milan, Tascabili Bompiani, 1988.

pour se l'approprier et l'adapter en temps et en espace. De l'exégèse, il passe à l'eiségèse par le jeu hérétique et erratique de la récupération. Il devient heuristique, premier degré vers le dogmatisme. L'idéal est aussi idéologisé en faveur d'une cause et d'une communauté. « Le commentaire dans l'énonciation instaure la réalisation d'une circulation idéologique des dires, il en est la condition²¹ ». D'où la contradiction fréquente entre les commentaires menant à des polémiques incessantes au fil des siècles et des pays, car l'essence du Texte suppose des sens pluriels, multiples, infinis²². Le texte aspire à être lu aux éclats, par lectures fragmentées, sa rédaction étant devenue désormais un jeu de collages et de réécritures, après être passée par la critique historico-textuelle, fragmentaire²³. La construction du temple textuel aboutit à une déconstruction sexuelle (*sexus*, division) où le plaisir dicible de la lecture conduit à une jouissance indicible de l'écriture²⁴.

Entre autres, l'œuvre littéraire de Pascal Quignard est une illustration contemporaine du travail du commentaire qui enfante du sens à chaque relation²⁵. Car la connaissance est nécessairement ambiguë depuis qu'Ève a invité Adam à en goûter la saveur. Le verbe *יָדַע* (connaître) en hébreu contient le rapprochement sémantique comme l'assonance entre savoir et saveur en français. C'est en ce sens que chaque re(vé)lation suppose l'altérité où l'identité (Je) est confrontée à la différence (Tu)²⁶.

De plus, dans les traditions chrétiennes, Jésus est l'incarnation de Dieu, comme le Nouveau Testament est l'image de l'Ancien et le commentaire du Texte. Le Fils est l'image vivante du Père : il en est l'accomplissement. Or cette tradition fondée sur la transgénération est aussi trahison transgénique : le Fils est le Père divin qui s'est fait homme par souci de perfection — force qui expérimente la faiblesse par la kénose. Le christianisme primitif rompt avec le modèle paternaliste des anciennes religions (d'Abraham à Joseph), *interrompant* dans la continuation l'ascendance de Jésus par sa mère Marie (Mt. 1,1-25) et par le principe de sa virginité, dont le christianisme et l'islam (Cor. 3 : 37-47) reconnaissent le miracle. L'ordre est ainsi transgressé pour régénérer le judaïsme et le paganisme à travers le mythe partagé de la résurrection.

Par conséquent, il faut que le texte meure pour perdurer dans le commentaire et fasse l'expérience de sa propre négativité qui est nativité. L'appropriation du Texte par le commentaire détourne par un jeu de mystification son essence (religieuse) vers un sens incarné et profane. Le commentaire cherche finalement à effacer son modèle afin d'être élevé et institué comme modèle, suscitant à son tour de nouveaux commentaires.

21 Fred Hailon, *Idéologie par voix/e de presse*, 2011, p. 155.

22 David Banon, *La lecture infinie : les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

23 Marc-Alain Ouaknin, *Lire aux éclats : éloge de la caresse*, Paris, Éditions du Seuil (Points / essais), 1994.

24 Voir Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, 1982 [1973], p. 36.

25 Daniel S. Larangé, « Les silences de Dieu : sur les voies perdues de la nostalgie », *L'Esprit Créateur*, vol. LII, n° 1 (2012), p. 120-132.

26 Marc-Alain Ouaknin, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelle : au-delà du principe d'identité*, Paris, Éditions Balland (Méta ora), 1991.

Commentaires de(s) commentaires

La littérature philologique dans son ensemble (pas seulement à propos de textes religieux ou philosophiques) fonctionne de la sorte, comme commentaire de commentaires. Les histoires de la littérature et de la philosophie pourraient presque se résumer à des généalogies où les idées se contaminent et portent leurs fruits d'un esprit à l'autre, du Je au Tu, sous couvert d'allégeance du Tu au Je. Le couple Je-Tu est condamné à une relation mystique et érotique, alors que la production du tiers-exclu, troisième terme mondain indispensable à l'émergence de la comparaison entre l'écriture et la lecture, ouvre le religieux au profane et à la sécularisation. De cette façon, le commentaire devient de la sorte une altérité tierce, à condition que celle-ci assume son rôle d'interprétation :

Thus a complete act of comparison involves such a "third", such a "mediating" image or idea, — such as "interpreter". By means of this "third" you so compare a "first" object with a "second" as to make clear to yourself wherein consists the similarity and the difference between the second and the first. Comparison must be triadic in order to the both explicit and complete. Likeness and differences are the signs that a comparison is needed. But these signs are not their own interpretation²⁷.

En réalité, tout commentaire aspire à devenir un Texte. Il s'inscrit certes dans une école par l'usage de la scholie, mais à force d'éclaircir il efface et remplace la Parole par une nouvelle parole toujours plus incarnée. Cette filiation spirituelle est essentielle car elle maintient l'unité continue (دحويد, *tawīd*) dans la discontinuité de la diversité, tout en régénérant la tradition à grand renfort de traductions, toujours plus belles et moins fidèles. Il en résulte que les idées les plus abstraites finissent par prendre corps en se fondant sur un corpus de textes relégués comme autant de reliques, sacro-saintes mais intouchables et incunables.

Une métaphore récurrente permet de comprendre le rapport établi entre le Texte Oral et le Texte Écrit. La Torah Orale (הפ לעבש הרוות) va sustenter l'imaginaire rabbinique qui se répand dans le Midrash (שרדמ), la Mishna (הנשמ), le Talmud (דומלת), les *responsa* (תובושתו תולאש) et l'ensemble de la littérature rabbinique. L'Islam partage cette tendance dans ses innombrables collections d'*'ahādīth* (ثدياح). Ibn 'Arabi, père du soufisme, *taṣawwuf* (فوصت), commente ainsi le récit du péché originel :

Le noble Envoyé a notamment rapporté de la part de Dieu — le Très-haut, le Sage — dans le Livre révélé qui est le Coran sublime : « Ô fils d'Adam, Nous vous avons envoyé un vêtement pour couvrir votre nudité et une parure (*rīsh*). Mais le vêtement de la piété (*Llibaās al-taqwā*) vaut encore mieux » (7 : 26). Ce qui, dans le vêtement extérieur, cache la nudité (*saw'at*) constitue le vêtement indispensable lequel est le vêtement de la piété (*taqwā*) est tout ce qui vient s'ajouter à ce strict nécessaire et constitue donc l'ornement (*zīna*) qui n'est que l'« ornement de Dieu qu'Il a extrait pour Ses serviteurs » (7 : 32) des trésors de Ses

mystères et qu'Il a réservé aux croyants en cette vie et au jour de la Résurrection, et au sujet duquel ils n'ont pas de compte à rendre²⁸.

Puisque la langue est un vêtement plus ou moins efficace qui cache la nudité du Savoir au monde, le commentaire se fait d'abord traduction afin de revêtir le texte des (uni)formes d'une culture en fin de compte toujours homogène, au-delà des brassages qu'elle traverse. Elle induit ensuite la glose qui commente l'usage linguistique, grammatical et rhétorique, du Texte. Ce revêtement — étoffe rapiécée de loques bigarrées (تَعْيِيرٌ, prétexte) — suppose alors une appropriation désirée par le Texte qui appelle les commentaires :

Pour ma part, le fondement de l'investiture de la *khirqa*, selon ce que Dieu a projeté en moi et révélé dans mon cœur, se trouve dans le fait que Dieu Se revêt du cœur de Son serviteur. En effet, Il a déclaré : « Ma terre et Mon ciel ne Me contiennent pas mais le cœur de Mon serviteur Me contient »²⁹.

Cette investiture soufie s'effectue en deux étapes : la *khirqat at-tabarruk* قوربتنا (le manteau de la bénédiction) matérialisant la succession des disciples depuis le fondateur de l'ordre jusqu'au cheikh actuel et la *khirqat al-ward* تفرخ درولاً (manteau de la prière mystique) commémorant la succession « apostolique » depuis le Prophète jusqu'au fondateur de l'ordre. Le Texte produit et est le produit d'une généalogie toujours fondatrice, liant les êtres entre eux à travers le temps et l'espace et assurant une continuité indispensable à la cohérence et cohésion de toute signification. En ce « sens », le Texte est par essence « religieux ».

De plus, l'ensemble des activités commentatrices sont caractérisées par le fait que le Texte est toujours au cœur de la liturgie. Il en est à la fois le prétexte et le centre car la liturgie a pour but de répondre collectivement à l'Appel de la Révélation, *al-khawat* (قوع), d'une part par la Lecture du Texte, d'autre part par la prédication de son kérygme. La lecture en est la Lettre, le sermon la Voix³⁰. « La prédication [...] est le lieu privilégié où la chose écrite devient parole vive³¹. » C'est pourquoi tout un appareil technique est affiné depuis des siècles, voire des millénaires, pour débusquer le message évangélique³². Enfin, le sermon s'extrait du Texte à partir de l'actualisation d'une de ses problématiques.

Premier temple « sacramental » de la Parole de Dieu, la Bible est constitutivement faite pour être proclamée comme telle dans l'assemblée d'Église : là est son espace de vie originaire, espace d'autant plus prégnant qu'il fonctionne [...] comme « site illocutoire » .

28 Ibn 'Arabi, *Le livre de la filiation spirituelle*, 2000, p. 34-35.

29 *Ibid.*, p. 36.

30 Daniel S. Larangé, *La Parole de Dieu en Bohême et Moravie : la tradition de la prédication dans l'Unité des Frères de Jan Hus et Jan Amos Comenius*, Paris, L'Harmattan (Religions & spiritualité), 2008, p. 9-18.

31 Antoine Delzant, « Écriture, Esprit et Parole », dans Jean-Louis Souletti et Henri-Jérôme Gagey (dir.), *La Bible, parole adressée*, 2001, p. 25.

32 Daniel S. Larangé, *La Parole de Dieu en Bohême et Moravie : la tradition de la prédication dans l'Unité des Frères de Jan Hus et Jan Amos Comenius*, op. cit., p. 19-39.

En effet, judaïsme, christianisme et islam distinguent nettement le travail exégétique de la tâche homilétique à laquelle l'exégèse contribue. Commentaire et prédication se rejoignent néanmoins sur l'effort d'actualisation. « L'existence même du commentaire est intimement liée à la façon dont on conçoit la relation entre la vérité et le temps. [...] [L]a vérité est là dès l'origine, mais elle a peu à peu été voilée, si bien que la tâche des commentateurs est précisément de la retrouver et de l'explicitier³³. » La *vérité* est posée comme objectif pour orienter le commentaire dont l'actualisation exige l'*authenticité*.

D'ailleurs, le commentaire procède à la déconstruction du Texte, réduit à un ensemble de fragments disséminés et analysés, comme si chaque détail embrassait virtuellement le Tout. Ainsi, le premier mot de la Bible, תְּשִׁיבָה (« au commencement ») contient déjà en lui l'essentiel de Gn 1³⁴. Cette décomposition participe à la destruction de l'idolâtrie textuelle et à son élévation en icône : le Texte se voit attribuer une profondeur spéculaire qui renvoie, dans son unité, à la multiplicité des sens. Il est de la sorte détruit en tant qu'espace, à l'image du Temple de Jérusalem, afin que le commentaire le libère de sa temporalité, car le temps dédié à la rédaction du commentaire menace la pertinence de la lecture du texte. Ce démantèlement du Texte se solde par une déstructuration qui devient délitération : la segmentation du Texte aboutit à son atomisation. La kabbale (הַלְבָבָה) juive, puis chrétienne, loi secrète et orale révélée à Moïse par YHWH sur le mont Sinaï qui inspire la loi écrite publique appelée Torah (תּוֹרָה), correspond alors à la science des lettres (علم فوِرحِل, 'ilm al-ḥurūf) si vivante en milieu chiïte. Chaque lettre et signe diacritique contenaient une valeur significative (et numérique) qui met en abyme le Texte dans ses propres constituants³⁵. La science opérative des lettres (*al-sīmiyā* < تِسْمِيَا < το σσημειον, le signe) devient alchimie, autrement dit une science de la transmutation de la Parole³⁶.

Le commentaire plonge de la sorte dans la profondeur du Texte. Il procède au dénombrement des lettres. Celles-ci sont autant de chiffres (< רַפְסָה, *sepher* = livre, chiffre : رِفْصَالًا, *ṣifr* = *zéro*) que de nombres (< *numero*, avoir de l'importance : *numerus* = ῥυθμός, rythme, cadence)³⁷. Leurs combinaisons et leurs sommes produisent du sens tout comme leur forme, car les alphabets hébreu et arabe sont issus des hiéroglyphes égyptiens. La chaîne des mots dessine un sens total, comme dans la calligraphie religieuse et le calligramme littéraire qui contournent l'*interdiction* de la représentation de l'irreprésentable par leur profération (diction). La lettre y est image. Elle représente et présentifie à la fois. Certaines lettres sont fortes, d'autres faibles, les unes visibles, les autres invisibles ou effacées. L'analogie

33 Marie-Odile Goulet-Cazé, « Avant-propos », dans *Le commentaire entre tradition et innovation*, 2000, p. 6.

34 *Le Zohar*, traduction de Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier (Les Dix Paroles), 1981, t. 1, p. 91-125.

35 Rajab Borsi, *Les Orient des lumières*, traduction d'Henri Corbin, Lagrasse, Verdier (Islam spirituel), 1995.

36 Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, Paris, Dervy (Esprit de lettre), 2004.

37 Matila Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, Payot (Aux confins de la science), 1971 [1952].

sert de viatique entre fini↔infini³⁸ et d'approche onto-théologique³⁹. Le jeu du caché et du révélé se retrouve ainsi dans la texture textuelle, puisque contenant et contenu se contaminent et s'autodéterminent. À ce titre, il existerait bien une « forme interne du mot » qui renverserait l'arbitraire saussurien Sa / Sé et témoignerait en faveur du rapport émotionnel entre les idées et la langue⁴⁰. Il en découle que toute la poétique de la foi se décline sur la rhétorique, l'arithmétique, l'étymologie et la musicalité.

Dogmatismes et hérésies littéraires

Le commentaire représente le produit herméneutique du Texte. Donc interpréter un Texte, c'est le « jouer » et s'en « déjouer ». Le commentateur est comme l'acteur face au personnage qu'il incarne. Par le travail de l'identification, le commentaire récupère le Texte et y introduit sa propre différence par déférence, qui devient différence par l'instauration d'un écart, d'une espace, d'un vide, appel d'air pour faire respirer la tradition par régénération et reports⁴¹. Ainsi, le *commentaire*, composé à partir de la racine verbale latine *mentior* — mentir, ne pas dire la vérité, manquer de parole, promettre fausement, feindre — est affilié à la mention (lat. *mentio, ōnis*) qui « accompagne » (*cum*), qui est aussi motion, ouverture, proposition. Il y a ainsi dans toute « duplicité » — copie — une possibilité de différenciation et d'altérité, de sorte qu'il n'y a jamais deux copies conformes car la perfection ne saurait être franchement dupliquée sans éviter de modifier la signification originelle⁴².

La prépondérance accordée à la Lettre comme signe ouvre la voie au commentaire littéraire. Le Texte littéraire est partagé entre sa filiation à son auteur et son aspiration à l'autonomie. Si le Texte religieux est foncièrement théologique, tenant un discours sur / de Dieu, le Texte littéraire reste le produit d'un tempérament et d'une époque : il revient à l'écrivain d'en imaginer le contenu et d'en déterminer la forme. La biographie a fini par phagocytter la lecture du Texte et orienter le commentaire, tout comme la christologie influence le commentaire de l'Ancien Testament. Le commentaire sert d'alibi à la biographie. Or le structuralisme et la sémiotique ont notamment sonné le glas de cette lecture historicisante consacrant le Texte littéraire comme œuvre en soi. Dans ce cas de figure, le Texte littéraire rassemble une communauté d'interprétants qui le (con)sacre en en faisant la promotion autour de ces espaces liturgiques que sont les congrès, les colloques et

38 Charles de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini : introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris, Aubier (Théologie), 1957.

39 Jean-François Courtine, *Inventio analogiae : métaphysique et ontothéologie*, Paris, J. Vrin (Problèmes & Controverses), 2005.

40 Wilhelm Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Dümmler, 1836 ; Alexandr A Potebnja, *Мысль и Язык [Pensée et langage]*, Москва, Лабиринт, 2007 [1862] ; Gustav G. Chpet, *La forme interne du mot : études et variations sur des thèmes de Humboldt*, traduction de Nicolas Zavialoff, Paris, Kimé, 2007 [1927].

41 Jacques Derrida, « Genèse et structure et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967 [1959], p. 229-251.

42 Umberto Eco, *La guerre du faux*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1985.

les hommages, et soutient des polémiques fondées sur le conflit des interprétations⁴³ indispensables à la constitution d'écoles. Homère, exemple canonique, a disparu derrière l'*Illiade* et l'*Odyssée*, tout comme Virgile derrière l'*Énéide*, Dante derrière la *Divine comédie*, Shakespeare derrière *Roméo et Juliette*, *Othello*, *La tempête*, *Le roi Lear*, etc., au point que leur paternité est, pour certains, sujette à caution. Jean-Baptiste Poquelin est-il Molière ? Combien y a-t-il de Shakespeare ? Les commentaires de ces œuvres majeures, fondatrices de la culture occidentale, sources de toute une mythologie encore vivante, sont aussi devenus des références, et les auteurs les ont composés en s'en inspirant, tels les Anouilh, Bauchau, Borgès, Calvino, Cohen, Gogol, Pouchkine, Simon, Tournier, Voltaire, etc. Si toute écriture est dans une certaine mesure réécriture⁴⁴, tout nouveau Texte est commentaire d'un Texte idéal(isé) qui en devient prétexte d'écriture, donnant accès au monde interne de l'intertextualité. Si l'auteur s'efface devant le succès de son œuvre, il lui arrive même de se démultiplier et d'adopter des noms et des voix diverses et contradictoires, comme le montre *Écrivains* d'Antoine Volodine où l'auteur se fait lecteur des textes signés de ses hétéronymes⁴⁵. Cette disparition de l'auteur l'élève sur le piédestal du mythe en faisant de lui un porte-parole et un prophète condamné au Panthéon. Le *summum* : l'Ascension de son vivant par l'un de ses pairs qui immortalise en en faisant un héraut des temps modernes⁴⁶.

De même que le commentaire philosophique est philosophie, le commentaire littéraire aspire à la littérature et le commentaire historique à l'historicité. Le commentaire est toujours témoignage de lecture. Il en tire sa force et sa faiblesse. Soljenitsyne, dans l'*Archipel du goulag* (Архипелаг ГУЛаг, 1973-1974)⁴⁷, « essai d'investigation artistique » (Опыт художественного исследования), puise dans l'Histoire comme Texte la matière à une réflexion à la fois politique, métaphysique et esthétique. Par ce biais, « l'objet poétique marginal » du post-exotisme dénonce l'échec du politique et le désenchantement du réel face à la folie du monde, plongeant l'actualité dans un cauchemar apocalyptique : le commentaire à force de « révéler » épuise l'aura poétique de l'œuvre en découvrant et démontant les mécanismes magiques de la création⁴⁸.

Or le Texte lui-même, aussi principiel qu'il soit, n'en est pas moins mythologisé. Le commentaire le démythologise autant qu'il le mystifie en mythifiant. Il peut être conçu dans un sens extrêmement large, comme l'ensemble d'une production

43 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil (L'ordre philosophique), 1969.

44 Monique Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval, VIII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2005 ; Anne Claire Gignoux, *La réécriture : formes, enjeux, valeurs, autour du nouveau roman*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2003.

45 Antoine Volodine, *Écrivains*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

46 Emmanuel Carrère, *Limonov*, Paris, Éditions P.O.L., 2011.

47 Le terme ГУЛ (*goul*) mis en majuscule dans le mot гулаг (*goulag*) signifie « brouhaha », renvoyant justement au « bruissement » de toute la machine discursive de la société soviétique.

48 Frédéric Detue et Pierre Ouellet, *Défense et illustration du post-exotisme en vingt leçons avec Antoine Volodine*, Montréal, Éditions VLB, 2008.

significative cohérente⁴⁹. Marc Angenot commente ainsi l'ensemble des discours tenus en 1889. En analyse du Discours social, le Texte est le produit d'une société à un moment donné. Par conséquent, le commentaire reste sensible aux « règles de production et d'organisation des énoncés, [aux] typologies et topographies, [aux] répertoires topiques et [aux] présupposés cognitifs, [à] la logique de division du travail discursif qui, pour une société donnée, semblent organiser et délimiter le dicible — le narrable et l'argumentable si on pose que narrer et argumenter sont les deux modes prédominants du discours⁵⁰ ». Pour devenir Texte, l'oralité de l'œuvre fait disparaître son auteur⁵¹ : « L'écrivain qu'on appelle classique — du moins en France — sacrifie en lui la parole qui lui est propre, mais pour donner voix à l'universel⁵² ». Est Texte, ce qui « fait signe » au commentaire. Texte, cotexte et commentaires s'articulent afin de (re)produire l'esprit d'une époque dans un processus coconstructiviste où le monde extérieur et notre esprit collaborent à la formulation d'une réalité. À ce titre, le langage devient totalitaire⁵³.

La sécularisation de la société n'implique aucunement sa démythologisation. Les mythes perdurent sous des avatars de plus en plus diffus et envahissants. Le Texte sanctionné comme autoritaire s'efface pour laisser place à l'abondance des commentaires dont l'autorité est de moins en moins identifiable. Toutefois, dans ce déversement de commentaires de moins en moins pertinents, de plus en plus homogènes, de moins en moins précis, de plus en plus techniques, les valeurs que le Texte instituait auparavant ne sont désormais plus ni démontrées ni contestées. Sans doute y a-t-il le péril en la demeure⁵⁴.

La notion même de « texte », longtemps opératoire pourtant, en finit presque par s'effondrer, aussi bien pour le livre écrit que pour la toile peinte ou la musique jouée : le « tissu » tendu par l'œuvre et auquel on l'a longtemps réduite n'est qu'un chiffon qu'on agite pour exciter dérisoirement celui qui la regarde, ou au mieux un écran qui occulte ce dont il prétend être la trame, le canevas (la toile et le support)⁵⁵.

L'excès de commentaires surchargeant les étagères des bibliothèques spécialisées autant qu'ils pullulent sur le réseau Internet participe à l'affadissement du monde, à la relativisation générale des valeurs, et finalement à la désinformation mondialisée. Le commentaire ne possède que deux desseins possibles : l'un heuristique, en formatant les lectures dans une visée dogmatique, l'autre hérétique, en déviant les lectures possibles du Texte pour s'instituer à son tour comme référence. Par la

49 Youri Lotman, *Структура художественного текста* [La Structure du texte artistique], dans *Об искусстве* [De l'art], Санкт-Петербург, Искусство-СПБ, 2000.

50 Marc Angenot, *Théorie du discours social : notions de topographie des discours et de coupures cognitives*, 2006, p. 7.

51 Roland Barthes, « La mort de l'auteur », *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 61-67.

52 Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, 1988 [1955], p. 23.

53 Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann (Philosophie), 1972 ; *L'expérience narrative et ses transformations*, Paris, Hermann (Philosophie), 2010.

54 Tzvetan Todorov, *La littérature en péril*, Paris, Flammarion (Café Voltaire), 2007.

55 Arnaud Rykner, *Pans : liberté de l'œuvre et résistance du texte*, 2004, p. 13.

répétition, la tradition se dogmatise et se sclérose : par la trahison, elle se régénère pour perdurer. Le tout reste une question de traduction...

Dans le verger (Pardès) du Paradis (en arabe *firdaws* فردوس) se dressent deux arbres : celui de la vie et celui de la connaissance. Le couple primitif en est chassé pour avoir enfreint l'interdit divin et goûté du fruit de l'arbre de la science, risquant ensuite de cueillir celui de l'arbre de la vie. La science donne, selon la kabbale juive et le soufisme, sens à la vie. Le Pardès est composé des quatre lettres (פְּדֵס) invitant à considérer un degré de lecture de la Torah : פְּשָׁט (*pesbat*), le sens littéral qui ne traite que du monde sensible : זְמַר (*remez*), *allusion / insinuation*, niveau plus élevé de l'étude : דְּרָשׁ (*derash*), *interprétation figurée*, qui est la parabole, la légende, le proverbe : סוֹד (*sod*), le *secret*, ésotérique traitant de la métaphysique et de la révélation des réalités surnaturelles. Ces quatre niveaux de l'étude de la Torah correspondent aux quatre niveaux de l'âme (נֶפֶשׁ הַרוּחַ הַמְּשַׁנָּה הַבְּיָהוּבָה *nefes, ruah, nešamah et bayah*).

Ainsi, le voyage vers la Torah est une introspection, voyage du monde extérieur vers le monde intérieur. L'arbre qui fournit le papier au Texte devient l'arbre à palabres où les commentaires devraient construire des puits vers le savoir depuis l'exil de l'Éden⁵⁶. L'Arbre de la connaissance donne accès aux dix puissances créatrices que sont les *sephiroth* de l'Arbre de la Vie. Ces deux arbres forment l'Arbre-Monde ou l'Arbre Universel du Coran 2 : 35 et 7 : 22⁵⁷.

Le Texte est alors un arbre dont les racines se perdent dans le ciel et dont les embranchements s'enfoncent dans la terre. La quête de son sens se poursuit dans le labyrinthe des commentaires car le sens bourgeonne à l'improviste⁵⁸. D'une feuille tombe parfois une semence qui germera peut-être si la terre qui la reçoit est suffisamment inspirée pour l'accueillir et développer ses racines vers le ciel.

56 André Neher, *Le puits d'exil : tradition et modernité : la pensée du Mabarat de Prague (1512-1609)*, Paris, Éditions du Cerf (Patrimoines Judaïsme), 1991.

57 Ibn 'Arabi, *L'Arbre du monde*, traduction de Maurice Gloton, Paris, Les Deux Océans, 2000.

58 Umberto Eco, *De l'arbre au labyrinthe*, traduction d'Hélène Sauvage, Paris, Grasset, 2010.

Références

- ANGENOT, Marc, *Théorie du discours social : notions de topographie des discours et de coupures cognitives*, Montréal, Presses de l'Université McGill (Discours social), 2006.
- BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil (Points), 1982 [1973].
- BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei), 1992 [1982].
- BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard (Folio / essais), 1988 [1955].
- BRETON, Stanislas, *Écriture et révélation*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei), 1979.
- CHAUVET, Louis-Marie, « La Bible dans son site liturgique », dans Jean-Louis SOULETIÉ et Henri-Jérôme GAGEY (dir.), *La Bible, parole adressée*, Paris, Éditions du Cerf (Lectio divina), 2001, p. 49-68.
- CORNEILLE, Pierre, *Le Cid*, Paris, Hachette, 1999 [1637].
- DELZANT, Antoine, « Écriture, Esprit et Parole », dans Jean-Louis SOULETIÉ et Henri-Jérôme GAGEY (dir.), *La Bible, parole adressée*, Paris, Éditions du Cerf (Lectio divina), 2001, p. 25-47.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), « Avant-propos », dans *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, J. Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2000, p. 5-12.
- HAILON, Fred, *Idéologie par voix/e de presse*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- IBN 'ARABI, *Le livre de la filiation spirituelle*, traduction de Claude Addas, Marrakech, Al Quobba Zarqu, 2000.
- KRISTEVA, Julia, *Le texte du roman*, La Haye / Paris, Mouton (Approaches to Semiotics), 1970.
- MESCHONNIC, Henri, *L'utopie du Juif*, Paris, Desclée de Brouwer (Midrash), 2001.
- ROYCE, John E., *The Problem of Christianity*, Chicago, University Press of Chicago, 1968.
- RYKNER, Arnaud, *Pans : liberté de l'œuvre et résistance du texte*, Paris, José Corti (Les essais), 2004.