

## Lien entre analyses externe et interne du discours

André BILLETTE

Sémiologie et idéologie

Volume 5, Number 2, novembre 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001071ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001071ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this note

BILLETTE, A. (1973). Lien entre analyses externe et interne du discours. *Sociologie et sociétés*, 5 (2), 131–144. <https://doi.org/10.7202/001071ar>

# Notes de recherche

## Un discours d'anticipation

### Lien entre analyses externe et interne du discours\*

---

#### L'HYPOTHÈSE

On présuppose que la religion est une superstructure et l'hypothèse est que la conversion religieuse n'est pas un fait de changement mais un «discours sur» un ensemble variable de changements déplaçables selon le temps et le lieu, éventuellement sur une absence de changement ou enfin sur un changement anticipé. En poussant un peu plus loin, l'hypothèse consiste, à la limite, à considérer la

conversion «comme si» elle n'était qu'un discours<sup>1</sup>. Bien sûr, il ne s'agit pas là du point de vue du converti, ni d'une décision métaphysique, et il y a une part de facticité dans cette formulation. Il s'agit cependant d'une exigence de l'analyse dont l'objet se confine au vérifiable. Une hypothèse se juge à sa valeur heuristique en tant que vérifiable et falsifiable. Ainsi la question est: comment se constitue un récit de conversion, ne trouve-t-on

---

\* Il s'agit ici de l'introduction à ma soutenance de doctorat d'État (sociologie, Paris-Nanterre, 30 juin 1973) auquel j'ai ajouté des notes, des références et une emphase sur le discours en fonction du présent numéro. La thèse portait sur une analyse pluridimensionnelle d'entretiens enregistrés, de convertis au catholicisme français, sélectionnés dans les différentes classes sociales. J'ai retranché de ce compte rendu la problématique de l'ensemble des études sur la conversion et le changement, les questions de procédure, de définition, de sélection, d'analyse et d'interprétation. Quant à ces aspects, on pourra consulter la thèse elle-même (à paraître aux Presses de l'Université de Montréal). Il s'agit ici en somme non pas de questions particulières mais des résultats généraux.

1. Comment l'analyste est-il parvenu à cette hypothèse de la conversion-discours? Au départ, cette recherche postulait selon l'approche classique que la conversion était un changement. Il suffisait de transposer ici un schème d'analyse soit historique, soit surtout psycho-sociologique déjà très élaboré aux États-Unis sur les changements d'attitude, de comportement et d'appartenance. Mon optique se limitait donc, une fois reconstitué le changement, à en isoler les facteurs psychiques et sociaux. Mais ce cadre n'allait pas sans poser des difficultés dans son application, et surtout une circonstance fortuite obligea à le reviser. Il s'était écoulé environ deux ans entre la collecte des entretiens et le début de l'analyse systématique. Or j'ai dû, en cours d'analyse, revoir les convertis et leur demander des suppléments d'information: ce qui amena les convertis à raconter de nouveau leur conversion. Dès que je me suis mis à comparer les divers entretiens du même converti, j'ai été frappé des divergences. Certes le converti se référait toujours à l'expérience d'un événement comme point initial de son changement. Mais j'ai été frappé de constater que d'un entretien à l'autre, il arrivait que non seulement l'interprétation différât (ce qui était prévisible), mais que l'événement central lui-même différât, et que la constitution de l'«avant» et de l'«après» se trouvait forcément à varier. Comment l'analyste réagit-il devant ce constat? Ces conversions seraient-elles des pseudo-conversions? Mais comment discerner le pseudo du vrai surtout après toutes les précautions prises au plan de la sélection? En l'absence de critère évident ou absolu, il ne lui reste qu'à s'interroger sur le présupposé du cadre d'analyse mis en œuvre jusque là: la conversion est-elle bien un *changement* simplement parce que les récits des convertis parlent de changement? Mais les décalages entre les entretiens mettent en cause ce présupposé. Ils montrent que la conversion a ceci de particulier de se constituer toujours après coup, qu'elle est une interprétation, qu'elle n'est jamais sans discours bien qu'il arrive qu'elle soit sans changement. Ils montrent que la même étiquette de «conversion» attribuée à un récit, tient peut-être à une même manière de raconter plutôt qu'à un même contenu.

pas malgré les différences de contenu, une même manière de raconter, de se réclamer d'une intervention divine légitimant l'étiquette de conversion religieuse ?

Une fois posée l'hypothèse de la conversion-discours, précisons le rapport du discours avec le « fait » de changement. On pourrait imaginer à priori les trois sous-hypothèses suivantes : le discours peut être soit une pure adéquation du fait, soit une pure construction du fait, soit une modification interprétative du fait.

1) À la limite, le discours serait un simple rappel objectif et adéquat d'un fait (rapport photographique en ce sens). L'événement étant religieux, le discours le serait aussi. C'est le point de vue du converti, convaincu du « fait » que Dieu a changé son cœur. Le discours n'est que purement instrumental. Une certaine théologie catholique de la conversion adopte le même réalisme moyennant une même instrumentalisation du discours. Le mystère pascal accompli il y a deux mille ans, est éternel et parce qu'il a pu se réactualiser dans l'histoire du converti, celui-ci a pu passer de la mort à la vie, faire l'expérience directe d'une intervention divine. La signification religieuse serait déjà là dans le « fait religieux ». Le discours ne ferait que l'exprimer de façon objective et adéquate. Lui-même ne serait qu'accessoire.

Mais pour l'analyste, cette première hypothèse est à écarter. Comment peut-il dégager l'évidence que le « fait » est bien une intervention divine ? Ce « fait » se dérobe à son investigation. En tant qu'analyste, il ne voit pas comment valider ce pari ou cette prétention d'objectivité du discours religieux.

2) À la limite opposée, le « fait religieux » serait une pure construction du discours. On aurait des conversions construites comme on a des messies construits (Desroche), comme on a des saints construits (Delehay, De Certeau), par référence à des structures en l'air comme on dit qu'il y a des idées en l'air. Cette seconde hypothèse va dans le sens d'une théorie récente du discours qui distingue des « structures de surface » et « des structures profondes », empruntant de façon analogique ces termes à la linguistique. D'une part, les structures de surface seraient constituées par les événements, les personnages, les actions, une syntaxe de type anthropomorphe utilisant les catégories de l'échange et de la production, et comportant des opérateurs syntaxiques dotés de modalités de vouloir, savoir et pouvoir. De l'autre, les structures profondes seraient constituées par les catégories mentales, les structures logico-sémantiques, les systèmes de valeurs, économiques, politiques, culturels, etc. ; et cet ensemble de discours « donneraient » signification aux vides occasionnés à la surface par les chocs, les stimuli, les ruptures événementielles de l'histoire. En d'autres termes, la conversion personnelle serait une contingence de surface dont la signification serait déterminée par un discours impersonnel. En ce sens, à la fois l'événement de conversion et le converti seraient des produits du discours.

Mais pour l'analyste, cette seconde hypothèse est aussi à écarter. Comment peut-il prouver qu'aucun « fait religieux » n'est une intervention divine mais que tous sont exclusivement constitués par le discours ? En tant qu'analyste certes, il peut se

confiner à l'hypothèse méthodologique de la conversion «comme si» elle n'était qu'un discours, mais il ne voit pas en ce moment comment valider le pari ou la prétention philosophique qu'elle n'est que «discours» ou produit du discours.

3) Entre ces deux limites, le discours serait à la fois constitué et constituant. Sans discours, pas de signification, pas de conversion. Et cependant, sans fait, pas d'événement, pas de discours de conversion. Cette formulation est délibérément vague. Même le converti peut y trouver son compte. J'ai demandé à l'un d'entre eux: «Vous dites que Dieu agit. Pour vous, Dieu agit-il dans l'histoire, dans les événements, ou agit-il à travers la signification (ou le discours) qui émerge de vous? — Les deux, dit-il.» L'hypothèse ici reconnaît une fonction constitutive au discours sans pour autant nier un rapport à un événement même si cet événement est ambigu et son attribution divine, invérifiée.

L'analyse privilégie cette troisième hypothèse aux deux précédentes. À priori il ne peut nier la possibilité d'une intervention divine (d'où rejet de la seconde); et les variantes événementielles observées entre les divers entretiens du même converti lui fait rejeter la première. On peut regretter cette formulation vague de la troisième hypothèse. Mais il s'est agi de déterminer un champ où peuvent prendre place une variété de récits de conversion, les uns éventuellement plus près d'un discours photographique, les autres plus près d'un discours constructeur (en l'absence de critère précis de distinction entre les uns et les autres).

#### LA «CLÔTURE» MÉTHODOLOGIQUE

Cette hypothèse est suffisamment élaborée cependant pour en déduire des déterminations au niveau de la mise en œuvre. L'analyse ne saurait être seulement «externe» au discours puisque l'hypothèse a pour objet le discours. L'analyse cependant ne saurait être seulement «interne» au discours, car l'ensemble des changements externes et la situation du discours pour autant qu'ils sont vérifiables, sont des points de repère nécessaires à l'analyse du discours. La «clôture» du champ déterminée par l'hypothèse ne confine donc pas à une analyse interne mais à une analyse du vérifiable.

#### SENS DE DISCOURS

Dans un premier sens très large, discours renvoie à un système sémantique qui peut volontiers s'étendre aux institutions (par exemple, le discours de l'Église catholique). Marx a parlé de superstructures, Dilthey, de vision du monde, Max Weber, de l'esprit du temps, Durkheim, de représentation collective, Halbwachs, de mémoire collective. Aujourd'hui, en sciences humaines, on parle de discours. Le terme connaît une faveur que les termes précédents n'ont plus sans doute parce qu'il donne mieux prise à l'analyse. Une représentation collective comme telle n'est pas analysable, mais à travers un discours, elle le devient.

Elle le devient surtout quand la documentation permet un second sens de discours, celui d'«instance du discours» considéré non plus comme système mais dans sa production ou son surgissement: «acte par lequel la langue est actualisée en parole par un

locuteur<sup>2</sup>». Si on a privilégié les «entretiens» de conversion c'est justement parce qu'ils permettent d'accéder à une situation de communication entre un locuteur et un auditeur (2<sup>e</sup> sens de discours), donnant ainsi la meilleure prise à une analyse aussi bien externe qu'interne du discours<sup>3</sup>.

Ainsi les deux sens précédents n'ont rien de commun avec la «langue» et ma recherche ne pourra être une tentative d'utiliser des catégories transposées de la linguistique. Le discours se situe du côté de la «parole», mais la déborde. Ce sens englobe plusieurs langages (verbal et non verbal, articulé ou non) et se trouve même chez Saussure quand il dit: «Nous pouvons construire un *discours intérieurement* ou entendre intérieurement<sup>4</sup>» et qu'il considère la parole comme «tout ce qui est amené sur les lèvres par le *besoin du discours...*<sup>5</sup>» En ce sens «il semble possible d'imaginer un discours sans parole<sup>6</sup>». En d'autres termes, je retiens deux sens: le sens restreint de discours-parole, et le sens englobant de discours-système sémantique.

L'analyse d'un tel discours n'a rien de commun avec le distributionnalisme américain (Harris) procédant par classe d'équivalence, ni avec le

formalisme russe (Propp, etc.), ni même à strictement parler avec une recherche des règles d'enchaînement des suites de phrases (chaînes de Markov, etc.). La présente recherche n'en est pas encore à cette sophistication de l'analyse. Tout en gardant cette visée, elle reste à la phase du déblayage d'un langage dans son processus même de production.

#### ANALYSE DE DISCOURS ET NON D'ÉCRITURE

Il a fallu certes retranscrire l'enregistrement de l'entretien et dès lors on peut penser que l'oral a été traité comme un texte. C'est inexact. L'analyse a procédé quasi à rebours du «texte» et de la marque qui fige «tel qu'en lui-même» le vivant. L'accent a été mis sur la mouvance de la parole d'un entretien à l'autre. Loin de s'appesantir sur la transcription d'une parole fugitive, l'analyste a préféré renouveler les entretiens, saisir une «parole en situation», l'analyse de la situation (ou analyse externe) étant parfois plus éclairante que celle de la transcription (ou analyse interne). L'accent en somme a porté sur la dynamique de la conversion-discours en tant qu'interprétation qui sans cesse se réinterprète. J'ai cependant donné plus d'importance aux toutes pre-

2. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 251.

3. Cette question de procédure s'était posée au cours d'une enquête sur les convertis aux États-Unis, que j'avais réalisée dans le cadre du National Opinion Research Center de l'Université de Chicago. Elle s'était posée par suite d'un malaise. La procédure expérimentale, même l'observation participante, était apparue inopérante du fait qu'hormis le converti lui-même en pareil chose, il n'y a pas de témoin, et que d'autre part, les témoins indirects donnaient toujours une version divergente de celle du converti. Devant ces difficultés, il est apparu que le seul mode d'accès était le langage du converti. Mais ici encore, la procédure par questionnaire formalisée fut éliminée car elle supposait que d'avance l'analyste savait déjà à peu près tout sur la conversion. De ce malaise éprouvé dans mon enquête américaine, est né le projet de faire une recherche par de longs entretiens enregistrés, renouvelés à de longs intervalles, et de préférence «non directifs» afin de laisser émerger du converti lui-même, le discours de conversion.

4. Rudolf Engler, *Lexique de la terminologie saussurienne*, Utrecht, C.I.P.L., Spectrum, 1968, p. 20; Robert Godel, *les Sources manuscrites des cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève et Paris, Droz, 1957, p. 259.

5. R. Engler, *Lexique de la terminologie saussurienne*, art. *parole*, fragment 2560.

6. *Ibid.*, *Langage*, fragment 1101.

mières minutes du premier entretien, à ce monologue de départ, importance que comprennent volontiers les familiers de la psychanalyse.

On peut objecter dans la ligne de «*Tel quel*» (et Derrida) que la parole est toujours en arrière de l'écriture. Pas toujours, surtout pas quand il s'agit d'entretien biographique de conversion. Comme dit Barthes lui-même: «*L'entretien biographique n'est-il pas le seul à pouvoir recueillir ce que l'écriture ne peut assumer: la première personne du passé simple*<sup>7</sup>.» À cet égard, la parole est au devant de l'écriture lorsque le locuteur est sollicité d'énoncer ce qu'il ne peut pas écrire. C'est pour la même raison que je récuse ici l'opposition faite par Benveniste entre discours (personnel) et récit (impersonnel) justement en raison de la dimension biographique du récit<sup>8</sup>.

#### ANALYSE PLURIDIMENSIONNELLE

Il s'agit donc de déblayer un langage ordinaire (et non littéraire, discursif ou scientifique). Or comme le langage ordinaire vise à une communication dont la validité est pragmatique (en vue d'une pratique de vie), son sens est multiple, aussi multiple que ses situations. Plus que les autres langages, il fait donc appel aussi bien à une analyse externe qu'interne, sans que la multiplicité de lectures soient forcément cohérentes et réductibles.

#### QUELS SONT LES RÉSULTATS?

Le discours est constitué, je dirais, par quatre dimensions (au

minimum), et en particulier par une dimension performative et d'anticipation (ce qui échappe évidemment aux approches structurales).

#### PREMIÈRE DIMENSION DU DISCOURS

Il paraît tout d'abord constitué par des faits d'histoire. Ce discours se présente en effet comme on l'a déjà noté, comme un rappel objectif et adéquat de faits, d'événements, de changements. Il est donc spontanément considéré comme récit autobiographique. Telle est sa première dimension et qui commande une batterie de méthodes traditionnelles apparentées à la fois au reportage journalistique, parfois même à l'enquête quasi judiciaire, ou même clinique, dimension relevant en somme de l'investigation historique. Il s'agissait de rapporter et de vérifier. Cependant cette vérification s'est avérée difficile pour ne pas dire impossible: non-concordance habituelle des témoignages indirects, absence de témoins directs hormis le converti, et variantes importantes entre les diverses versions du même converti. Quoiqu'il en soit, quel est le résultat global, comment cette première dimension du discours le révèle-t-elle?

Il y a eu dans le passé une séquence d'événements et souvent un événement de sens, instaurateur d'un changement personnel, d'un projet, d'une décision, du choix d'un style de vie, changement global en somme présenté comme expression, déploiement de l'événement dans la durée du sujet personnel. Il y a donc eu

7. Roland Barthes, «*Réponses*», *Tel quel*, n° 47, automne 1971, p. 105-106.

8. Au sujet de cette distinction entre discours et récit chez Benveniste, voir J. Dubois *et al.*, *le Dictionnaire linguistique*, Paris, Larousse, 1973, art. *discours*.

dans le passé, un événement de sens d'une richesse telle qu'il rend compte du présent. Cet événement, dans son potentiel de sens est ouvert à des reprises successives dans le temps selon les multiples situations nouvelles. Tout le sens dont le converti est conscient aujourd'hui n'a pas sa source en lui, il a sa source à travers l'événement dans une autre parole elle aussi issue du passé, parole d'Évangile, etc. Tout le sens était déjà là dans l'événement, le converti n'a fait par la suite qu'en déployer le potentiel, et toujours en continuité du passé au présent. C'est ainsi que le discours apparaît comme pur rappel objectif et adéquat d'un événement et d'un sens déjà là, rappel d'une objectivité qui selon le converti, se vérifie du dedans, de façon moins scientifique qu'éthique, par une cohérence de conduite du présent par rapport au passé.

Le langage réflexif de l'analyste se calque ici sur le langage réflexif du converti sur sa propre histoire. L'avantage est de laisser parler le converti avec ce qu'il peut porter d'inconnu et de mystère. Le danger pour l'analyste est à la limite d'être dupe de cette naturalité du récit, de sa factualité, de se laisser entraîner ou polariser par la fonction la plus apparente de ce langage; et par là même de glisser vers la redite, la paraphrase, la ratification de ce mode de parler, et éventuellement, de l'idéologie qu'il véhicule.

#### DEUXIÈME DIMENSION

Les difficultés issues de la première dimension forcent l'analyste à

élaborer une seconde dimension analytique qui ne se calque plus sur le langage du converti mais qui se situe systématiquement à contre-courant de celui-ci. L'événement passé ne rend pas compte du présent. C'est le présent qui reconstitue le passé en fonction de l'agencement commandé par la situation actuelle<sup>9</sup>. Le récit est analysé comme résultant de l'opération d'agencer postérieurement des souvenirs d'événements qui de soi auraient pu être sélectionnés et agencés d'une toute autre façon si les besoins de la situation actuelle du converti avaient été différents. Cette perspective renversée du récit est constituée non plus à partir du passé mais à partir des conditions immédiates de l'énonciation et surtout de la projection de l'identité actuelle du converti sur son passé.

Le discours est ainsi considéré comme énonciation, toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier, l'intention d'influencer l'autre<sup>10</sup>, et supposant chez le second, un conditionnement du premier selon l'image que ce dernier se fait de l'autre. En tant qu'énonciation donc, le discours du converti est constitué par ses propres coordonnées et ses propres conditions de production. À ce titre, il est l'expression ou le reflet des variations de conditions d'un entretien à l'autre: variations par exemple du lieu, du champ d'écoute, de l'image de l'auditeur, variation du statut de l'auditeur inférieur ou supérieur au locuteur, etc. Il y a aussi plus marquantes, les conditions du locuteur lui-même, établi dans un rôle de

9. Maurice Halbwachs, *les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1952, 296 p. «La mémoire religieuse ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit à l'aide [...] de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent» (p. 221).

10. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 242; aussi: «Le discours est à la fois porteur d'un message et instrument d'action» (p. 78).

converti: variations de sa situation, ou de sa position d'un entretien à l'autre. Le poids en somme du passé et du présent, psychique et socio-économique joue sur la constitution du récit de conversion et commande quelques-unes des méthodes élaborées en sciences humaines.

L'approche psychanalytique du discours a montré combien les variations au sujet des relations les plus intimes et «naturelles» et ce qu'elles impliquent au plan fantasmatique, combien la configuration sexuelle et affective du locuteur (révélée par l'énonciation), telle reviviscence du conflit œdipien, telle formation réactionnelle, marquent largement la formulation des représentations divines et de leur dite action de conversion sur le sujet<sup>11</sup>.

En second lieu, l'approche sociologique a montré combien la situation socio-économique et historique, la position et la classe sociale du locuteur sont déterminantes du discours. Un seul exemple suffit à le montrer: ceux qui ont tendance à se formuler leur conversion comme se référant à des événements personnels privilégiés, exceptionnels, différenciés du reste des expériences communes, viennent effectivement de milieu exceptionnel, privilégié de grande bourgeoisie<sup>12</sup>. En revanche, ceux dont le noyau du récit se réfère non tant à une expérience personnelle, mais à une imposition du conjoint, au catéchuménat et au baptême, viennent de classes populaires. Leur discours ne va pas dans le sens d'une différenciation mais d'une intégration sociale. Et l'événement autour duquel

ces entretiens se constituent n'est pour aucun, une «expérience mystique», ou «exceptionnelle» ou «privilegiée», mais le baptême qui leur a permis de ne plus être «comme des chiens», d'être au contraire «comme tout le monde».

L'ensemble des résultats de cette seconde dimension conduit à se demander si le converti peut se réclamer d'un passé toujours identique à lui-même et donné une fois pour toutes, comme le suggère pourtant la première dimension, et si le passé auquel le converti se réfère pour garantir un présent en continuité, n'est pas inévitablement un passé reconstruit à partir des exigences subséquentes du présent, en particulier celui de l'énonciation? Bref, il paraît évident que le discours de conversion n'est pas constitué seulement par les faits d'une chronologie passée, mais par les conditions de production de l'énonciation; le discours n'est pas que rappel du passé, il est aussi reflet du présent.

#### COMPARAISON ENTRE LES DEUX PREMIÈRES DIMENSIONS

On vient de voir en quoi les deux premières dimensions diffèrent. Mais elles se ressemblent peut-être plus qu'elles ne diffèrent. Elles se ressemblent en ceci que, partant du langage, elles consistent toutes deux, en des analyses «externes» au langage. La première vise la reproduction exacte d'une chronologie vécue. La seconde tente d'isoler l'impact sur le récit, des conditions présentes de l'énonciation. En commun donc, ces deux dimensions visent

11. S. Freud, «Un événement de la vie religieuse», in *l'Avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971, p. 97; voir aussi S. de Sanctis, Harms, Berg, Fromm, Vergote, Pohier, Chasseguet-Smirgel, Erikson, Mendel, Warner et Bilette.

12. Roland Barthes, «Le mythe aujourd'hui», in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970, spécialement la fin de la 2<sup>e</sup> partie qui recoupe les mêmes résultats, p. 224-247.



à vérifier l'adéquation du discours avec un réel non langagier, et en ce sens sont «externes» au langage.

C'est en marquer l'intérêt mais aussi la limite. Pourquoi en effet se confiner à un réel non langagier présentant des difficultés d'accès quasi insurmontables alors que s'offre à l'analyste une expérience langagière enregistrée et observable? Pourquoi surtout réduire le discours au seul critère de vérité et de fausseté comme s'il n'avait pour fonction que de calquer adéquatement le réel non langagier? Cette problématique conduit à ébranler l'application sans discussion des méthodes «externes» à ce genre particulier de documentation. En somme, les deux premières dimensions méthodologiques ne trouvent ici de débouché une fois accomplies, que dans leur négation même, et que pour autant qu'elles poussent à mettre en place une troisième dimension analytique qui soit «interne» au discours.

#### SELON LA TROISIÈME DIMENSION

Le discours est considéré comme forme et fait appel à des méthodes élaborées depuis la *Formgeschichte* jusqu'aux analyses structurales contemporaines<sup>13</sup>. L'attention se porte sur les «formes» déjà existantes constituant la narration du converti. Celle-ci apparaît alors comme le résultat de l'opération

d'agencer après coup des souvenirs d'événements selon certaines «formes» déjà existantes, de perception, de sélection et d'interprétation, conscientes ou inconscientes. Cela dit, existent-elles ces formes et que sont-elles? On peut tout d'abord partir de l'évidence que le converti comme tout le monde, hérite d'une langue qu'il n'a pas inventée, y compris d'un lexique, d'une grammaire, d'une stylistique, etc., et peut-être même sur un plan plus général d'un genre littéraire qu'il n'a pas instauré, très voisin du genre traditionnel des «confessions ou professions<sup>14</sup>».

À partir de ce premier cadrage, on peut énumérer trois ou quatre *patterns* ou formes plus précises dont la combinaison rend compte en gros, des discours possibles à l'intérieur de l'ensemble recueilli de récits de conversion. La première est la structure de salut. Cette structure narrative déjà très bien identifiée par la *Formgeschichte*, par certains interprètes de la conception marxiste de l'histoire<sup>15</sup>, ou de contes et de récits mythiques tel «La geste d'Asdiwal<sup>16</sup>», est fréquente dans les récits de conversion. Elle consiste selon un ordre de succession, en un état initial, une transgression, en un renversement grâce à une médiation<sup>17</sup>, puis en un état final, à la fois retour et dépassement de l'état initial; ou encore, selon la succession non arbitraire d'un contenu inversé à un

13. Herman Gunkel, «Genesis», in *Handkommentar zum Alten Testament 1,1*, Göttingen, 1910; Claude Lévi-Strauss, «La structure des mythes», in *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 227-255.

14. G. Gusdorf, *la Découverte de soi*, Paris, P.U.F., 1948, p. 18-23, cité par Alain Girard, *le Journal intime*, Paris, P.U.F., 1963, 638 p., p. 44 et s.

15. François Châtelet, «La notion de salut est inconsistante», in *Qui est Jésus-Christ?* Paris, Desclée de Brouwer, «Recherches et débats», 1968, p. 154-158, 181-182.

16. C. Lévi-Strauss, «La geste d'Asdiwal», *les Temps modernes*, mars 1961, p. 1080-1123.

17. Sur le plan narratif d'après Pavel (voir note 18), le terme médiation selon Lévi-Strauss correspond au terme transformation selon Greimas. Peut-être faudrait-il dire qu'une façon dialectique de raconter sous-tend ces récits de conversion aussi bien que beaucoup de mythes et de contes, aussi bien que la conception hégélienne et marxiste de l'histoire.

contenu posé par une médiation progressive<sup>18</sup>. La plupart des récits de conversion en effet reproduisent cette forme: un «je» de malheureux, déséquilibré, pécheur, se dit devenu grâcié, équilibré, heureux par la médiation d'un autre que lui, à la fois transcendant et immanent à l'ensemble des termes dichotomiques utilisés. D'où le thème si fréquent dans les récits recueillis, de la «réconciliation» entre père et mère, entre jeunesse et âge mûr, entre deux aspects du moi (*id* et sur-moi), entre classes différentes, entre religions différentes, entre monde moderne et Église, entre péché et grâce, entre mort et vie, etc. En ce sens, le récit de conversion serait une façon dialectique de se raconter. Mais il y a des exceptions.

Une deuxième forme d'articulation pourrait être qualifiée de structure «vocationnelle». Comme dans la structure de salut, il y a une référence primordiale à l'événement mais sans le vocabulaire dichotomique, contradictoire. Ce qui est typique, c'est que d'appelant, le converti se dit appelé, structure aisément discernable par un renversement grammatical des verbes du mode actif au mode passif, ou encore par une interversion de fonction entre les actants<sup>19</sup>. En d'autres termes, dans ce genre de récit, il y a recours à la notion de médiation d'un événement finalement perçu comme appel. Évidemment cette forme n'est pas exclusive de la précédente.

Enfin certains récits se présentent sans mettre l'accent sur les deux précédentes, non que ces dernières structures soient absentes (elles

y sont parfois sous des formes miraculeuses), mais elles n'articulent plus le récit lui-même. Celui-ci s'articule par exemple sur l'événement du baptême qui a permis au converti «d'être comme tout le monde». Cette manière de raconter se réfère sans doute comme les autres récits, à l'expérience d'un événement, mais elle paraît être une expérience d'intégration sociale; aussi cette troisième forme pourrait être qualifiée d'«intégrative», ou encore de «cosmologique» quand l'intégration déborde le cadre social pour atteindre le cadre du cosmos. Cette façon de raconter consiste à interpréter son itinéraire comme participant à un ordre naturel, à une finalité, à un sens, à une justification où tout s'enchaîne et où un ordre plus global finit par donner sens aux désordres apparents. (Seulement cette forme même si elle s'enchevêtre avec les formes précédentes, leur est-elle compatible épistémologiquement puisqu'elle ne peut que remettre en cause le pivot événementiel des autres?)

Quelle que soit la structure narrative (salvifique, vocationnelle, agrégative ou cosmologique), le récit de conversion est ici une façon de se raconter, une façon d'agencer après coup, un vécu épars en l'articulant sur une structure narrative qui a été transmise, apprise ou déjà là chez le converti avec ou sans sa reconnaissance. À ce titre, le récit de conversion n'est pas la pure transcription du concret passé ou présent, mais la concrétisation et parfois même la théâtralisation d'une structure narrative abstraite ou profonde. Au-delà

18. Terminologie utilisée par T. Pavel, «Some Remarks on Narrative Grammars», 1973, à paraître dans *Poetics* (8).

19. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966.

des variantes de contenu, le discours de conversion apparaît constitué par l'une ou l'autre de ces structures ou par la combinaison de plusieurs, participant elles-mêmes à la constitution du réel pour le converti.

COMPARAISON ENTRE LA  
DEUXIÈME ET LA TROISIÈME  
DIMENSION

Cette troisième dimension diffère de la deuxième en ceci qu'elle est interne au langage alors que l'autre est externe. Mais malgré tout, l'une et l'autre dimension exercent, je dirais, la même opération, une fonction de reproduction. Tout comme d'ailleurs la première dimension est constituée par une chronologie vécue et la reproduit, la seconde dimension est constituée par les conditions de l'énonciation et finalement, par les structures des rapports psychiques et sociaux, et les reproduit; de même la troisième dimension est constituée par des formes ou des structures narratives et, en les combinant, les reproduit.

Si l'on veut pousser la logique de la reproduction jusqu'au bout, la troisième dimension elle-même reproduit les deux autres. En effet, on peut interpréter que les trois structures narratives déjà dégagées ont ceci de commun d'interpeller le locuteur en personne-sujet acceptant son assujettissement au divin, et en même temps, à l'ordre social<sup>20</sup>.

Et pour l'illustrer, on pourrait mettre l'accent sur le style conven-

tionnel et le conformisme aux valeurs dominantes, des récits recueillis et dire que le réseau des catéchuménats de l'Église dominante en France est encore lui-même dominé par des gens de classe ou de formation bourgeoise; que les structures narratives d'assujettissement au divin ou à l'Église, reproduit donc la structure de domination bourgeoise majoritaire, ou en tout cas, indirectement, certaines conditions de cette domination; que même plus, chacune des trois dimensions se soutient avec l'autorité empruntée à l'autre et que grâce à ce circuit de mutuelle reproduction et confirmation, s'investit un sens de réalité sociale à la limite absolue.

Seulement en poussant cette logique de la reproduction, on omet de considérer qu'en fait, il n'y a jamais de pure reproduction<sup>21</sup>, qu'une reproduction est fonction d'une production et que cette production se transforme sous peine de disparaître. On perd de vue qu'en fait il arrive que le circuit se rompe, telle dimension du système étant contestée, puis telle autre jusqu'à ce que le système global le soit entièrement au profit d'un nouveau. Dans la logique de la reproduction, on ne voit pas ce qui de l'intérieur du système peut le dissoudre et le transformer. Il faut donc sortir de cette logique à tous les niveaux, au niveau interne de la dimension langagière aussi bien qu'au niveau des dimensions non langagières du réel. Au-delà donc de la fonction de reproduction, il est nécessaire de pousser plus avant l'analyse interne

20. Louis Althusser, « L'idéologie religieuse chrétienne », « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche sur la reproduction des conditions de la production », *la Pensée*, n° 151, juin 1970, p. 3-38, en particulier p. 33 et s. Voir aussi J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, 270 p.

21. Effectivement, cette imposition sur le plan des catéchuménats a provoqué de vives contestations, à Nancy par exemple. Voir sur un plan plus général, les interrelations entre les mythes et les conflits de pouvoir dans: Greg. Bateson, *la Cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971; P. Bourdieu, *le Marché des biens symboliques*, Paris, Centre de sociologie européenne, 1971, p. 88-89.

du langage, en une quatrième dimension où il exerce une production qui lui est propre.

#### QUATRIÈME DIMENSION

Il y a une productivité propre au langage et qui se manifeste par une nouveauté de mots, de combinaison de mots, de métaphores, de jugements, d'agencement de phrases, de style, etc. La plupart des récits recueillis témoignent à cet égard, du moins au premier abord, d'une combinaison conventionnelle effectuée à travers une série d'écrans culturels traditionnels. Certains font même penser à du bricolage<sup>22</sup>.

Il y a cependant une autre productivité du langage qui se manifeste par le degré variable de force d'un récit à l'autre, et pour autant, le discours est considéré ici comme «actes de parole». Il fait appel à la théorie du *speech act*, élaborée par l'approche analytique anglo-saxonne connue sous le nom de philosophie du langage<sup>23</sup>. À côté des fonctions de prédication et d'identification propres au langage, ce courant discerne une fonction de «faire». Cette fonction elle-même se distingue en deux niveaux: celui de la force illocutionnaire, c'est-à-dire le faire immanent au dire (en disant: «je promets», je fais, et ce faire opère cela même que je dis), et celui de la force perlocutionnaire qui se réfère aux effets extérieurs du langage (par le fait de dire: «je promets», mon interlocuteur est rassuré). Laissons de côté la force perlocutionnaire puisque le matériel analysé ne donne qu'un accès indirect

aux effets externes de l'élocution. Revenons à la force illocutionnaire.

Il suffit de varier les verbes: je constate, je souhaite, je promets, je décide, pour que la distinction du degré de force apparaisse. Cette dernière est aussi repérable par les paradigmes verbaux soit par une différence de formes (passif, actif), soit par une différence de modes (optatif, impératif, indicatif), soit encore par une différence de temps (passé, présent, futur).

Considéré à la lumière de ces différents critères, selon le même ordre de succession, le discours de conversion apparaît paradoxal. Il se caractérise, on l'a vu, par un curieux revirement de la forme active à la forme passive et, en ce sens, ce discours n'a rien de prométhéen: c'est au moment où le locuteur appelle au secours que soudain il se dit «appelé». À ce titre, ce discours paraît faible. D'autre part, ce récit peut utiliser une variété de modes verbaux: ce que le converti dit, il peut le dire sur le mode de la velléité et s'arrêter là; il peut le dire sur le mode de l'optatif, de la supplique; il arrive aussi qu'il le dise avec la force de l'impératif, de l'anticipation, de la promesse et de la décision. Paradoxe donc d'un discours qui de forme passive, se révèle en même temps, dans certains cas, sur un mode actif, puisque décisionnel. Enfin, le récit peut utiliser une variété de temps verbaux. S'il ne s'agissait que du récit autobiographique, le converti s'exprimerait au temps de passé, ce qui a été le cas d'un converti nostalgique et d'un

22. Terme utilisé par Lévi-Strauss et critiqué par P. Ricoeur dans une recension de *la Pensée sauvage*: «Structure et herméneutique», *Esprit*, novembre 1963, p. 596-627.

23. J. C. Austin, *How to do Things with Words*, trad. du G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, 184 p.; P. Ricoeur, *Discours et communication*, Montréal (sous presse); John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969; Evans, *The Logic of Self-Involvement*, repris par Jean Ladrière, *l'Articulation du sens*, Paris, B.S.R., 1970, chap. IV, p. 97 et s.

ex-converti. Mais habituellement, le converti s'exprime aussi au présent. La nuance active du récit devient alors si forte que la décision de conversion racontée glisse du temps de passé au temps de présent: ce qui démontre que l'acte de parole passé est repris dans le présent de l'entretien; et par là même que la conversion-discours réactualisée par l'entretien, peut être identifiée ou rendue identique à l'entretien. Après avoir raconté sa décision de projet prise trente ans auparavant, Paul finit en effet son entretien, en disant: «Je reste d'accord avec ce projet (de foi)... je renierais des choses pour moi très réelles, si je rompais avec la foi.»

Le discours d'entretien on le voit, ne fait pas que raconter une conversion-décision-discours passé, il «fait» au sens où cet acte de parole opère cela même que Paul dit, une promesse, une décision d'avenir, une anticipation. Le discours d'entretien «est» cette conversion. À ce titre, l'action auto-constitutive propre à la quatrième dimension, apparaît avec évidence sans être réductible aux autres dimensions. Et c'est par cette dimension que le discours de conversion se distingue le mieux des genres voisins comme la chronique, les mémoires, le journal intime, etc.

#### CONCLUSION

Il résulte, de cette analyse, la réponse suivante à la question initiale: comment se constitue un récit de conversion?: 1) par des faits, mais il ne fait pas que rappeler des faits; 2) par des conditions actuelles de production, mais l'énonciation ne fait pas que refléter ces conditions; 3) par

des manières de raconter (salvifique, vocationnelle, cosmologique, etc.), par des structures de signification, mais le discours ne fait pas que reproduire ces formes; 4) par des actes de parole constituant le récit selon des degrés variables de force. À ce titre le discours de conversion n'est pas que rappel, reflet, reproduction mais aussi je dirais, anticipation référentielle. Anticipation non au sens de roman d'anticipation dont l'action se passe dans le monde futur (au contraire, l'action peut s'amorcer ici et maintenant), mais au sens où, le changement référé n'étant pas accompli, son accomplissement est anticipé et parce qu'il n'est qu'anticipé, il n'est que discours.

Les études sur la conversion, qui jusqu'à ce jour postulaient qu'elle était un changement (sans plus), et s'appliquaient à le vérifier, à l'expliquer et à la comprendre, s'engageaient sur une voie sans issue. Ce changement anticipé par le discours, n'existe pas encore, il n'existera peut-être jamais. Le thème par exemple de la «réconciliation», si fréquent dans les récits, en dépit des affirmations au mode de l'indicatif, n'est pas accompli en fait, car cet accomplissement personnel ne peut se réaliser pleinement que par une résolution des contradictions réelles et l'accomplissement d'une réconciliation sur le plan collectif. Pour autant, ce thème est d'ordre utopique, et dans la même mesure, le discours de conversion «personnelle» l'est aussi<sup>24</sup>. À ce titre, la conversion est d'abord un phénomène de parole (réinterprétative et décisionnelle) qui dans sa forme même engage l'avenir,

24. Pour une discussion convergente sans les mêmes prémices, voir: Jean-François Six, «Sur le livre d'André Frossard: *Dieu existe, je l'ai rencontré*», *Inf. Cath. Int.*, 15 octobre 1969, p.23.

elle est pour ainsi dire le premier changement, celui de la parole, de la confession, de la profession. Quant à savoir si ce discours d'anticipation est amorce ou obstacle au changement «réel», cette question n'est pas abordée ici.

Dans l'incapacité de vérifier le changement raconté, beaucoup d'études antérieures en sont arrivés à condamner ces récits comme «irréels». En fait ces analyses ont abouti à des impasses souvent en raison de leur documentation trop disparate, et qui n'avait rien à faire avec la conversion<sup>25</sup> mais sur un plan plus général je dirais, au risque de paraître prétentieux, qu'elles n'ont pas abouti parce qu'elles se sont faites prendre au piège de l'apparence empirique des récits de conversion, et qui est aussi, souvent le piège du langage religieux. Ces impasses n'ont pu être surmontées, et une analyse «externe» n'a pu être pratiquée dans ses limites qu'à partir du moment où ce langage a été démontré non plus seulement comme commémoratif, ni même comme «explicatif» (Lévi-Strauss) mais comme un langage performatif et d'anticipation. Seulement pour s'en rendre compte, il fallait prendre du recul par rapport à la «naturalité» commémorative ou explicative du discours, se libérer des présomptions empiriques des méthodes d'analyse «externe» et recourir à des méthodes d'analyse «interne» au discours de conversion comme tel. C'est ce renversement d'optique (non explicite au départ) qui

achemina au résultat central de ce travail.

L'hypothèse de la conversion-discours a donc une valeur heuristique, elle a permis de surmonter les impasses des études antérieures. Cette hypothèse tient à la condition toutefois que le terme de discours ne soit pas seulement considéré ici comme «système sémantique», et que l'analyse de ce système ne soit pas considérée comme totalement fermée sur elle-même. En effet un regard rétrospectif sur le travail accompli permet de constater à la fois deux types d'attention au discours. Le premier type porte sur *ce qui* est dit à travers le récit sans être le récit, y compris sur la situation, et commande pour ainsi dire une analyse externe au langage bien qu'à partir de lui. Le second type porte sur la surface parlée, retranscrite comme telle, et fait appel à une analyse interne au langage. Or puisque tout au long de cette recherche, l'analyste a été contraint à pratiquer cette double analyse et le rapport incessant entre les deux, cette «pratique» constitue la preuve méthodologique qu'il y a distinction mais aussi qu'il y a *rapport*.

Il suffit d'explicitier cette pratique, en distinguant quatre dimensions du discours: les deux premières relevant de l'analyse externe; les deux dernières, de l'analyse interne. Ces quatre dimensions ne sont pas exhaustives, il peut y en avoir d'autres. Mais ce qui est à retenir, c'est que ma pratique méthodologique a été contrainte par un *rapport* inextricable.

25. Dr W Sargant, *Battle for the Mind*, Londres, Heinemann, 1957; (trad. de Rodker, *Une physiologie de la conversion politique et religieuse*, Paris, P.U.F., 1967, 226 p. Voir sa bibliographie qui se tient dans une perspective behavioriste de type pavlovien et porte sur la conversion comme modification de la fonction cérébrale (par suite de lobotomie, drogues, hypnose, subnarcose, lavage de cerveau, etc.). Voir aussi les commentaires critiques de Salman, Koestler et surtout R. Bastide, recension de Sargant, *Arch. Soc. Rel.*, n° 25, p. 225. Les critiques lui reprochent son caractère bigarré. On peut en dire autant des études de Brock, Rosenberg, Zetterberg, Starbuck, etc.

Ces quatre dimensions ne fonctionnent pas de façon totalement indépendante. Au contraire, les dimensions s'appellent entre elles de sorte qu'elles forment une seule analyse du discours. D'où «analyse pluridimensionnelle» (au singulier). Pour être plus explicite, contrairement à l'analyse structurale, chacune des dimensions est sans clôture étanche par rapport aux autres. La clôture est ail-

leurs. Elle englobe l'ensemble des quatre dimensions dans la même exigence de vérification qui écarte au dehors ce qui ne peut être vérifié.

L'hypothèse d'un tel cadre d'analyse, la dimension d'anticipation en particulier, pourrait peut-être contribuer à ouvrir la question au moment où d'autres affirment la clore<sup>26</sup>.

ANDRÉ BILLETTE

---

26. En particulier C. Lévi-Strauss, *l'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 620 et s. : « Finale ».