

LA PAROLE DU DIABLE : POSTULATION DE LA TOTALITÉ CONTRE SON INTERDIT

Jean Robert RAKOTOMALALA
Université de Toliara, Madagascar
yonnan11@gmail.com

Résumé : Les mythes fondent toujours un interdit afin de préserver la société contre la violence qui peut la détruire. Mais paradoxalement, le mythe est une tentative culturelle de donner une dimension humaine au naturel. Le discours mythique ne cherche ni à maîtriser, ni à s'opposer à la nature, mais seulement à l'apprivoiser : il est un discours de médiation qui fait passer la nature vers la culture en jetant une voile de pudeur sur sa structure discursive ; parce que l'interdit est une amputation qui conserve en mémoire la partie amputée. Nous allons tester cette hypothèse sur le mythe de l'arbre au fruits défendus.

Mots-clés : interdit, postulation, nature, culture, mythe

THE WORD OF THE DEVIL : POSTULATION OF TOTALITY AGAINST ITS PROHIBITION

Abstract: Myths always form the basis of a prohibition in order to preserve society from violence that can destroy it. But paradoxically, myth is a cultural attempt to give a human dimension to the natural. The mythical discourse seeks neither to master nor to oppose nature, but only to tame it: it is a discourse of mediation that passes nature towards culture by throwing a veil of modesty on its discursive structure; because the prohibition is an amputation that preserves in memory the amputated part. We will test this hypothesis on the myth of the tree with forbidden fruits.

Keywords : forbidden, postulation, nature, culture, myths

Introduction

Notre objectif n'est pas de faire une exégèse de la Bible mais, au contraire, en passant par elle de montrer que la sui-référentialité définitoire de la pragmatique revient à dire que dans le langage, il n'y a que du langage. Ce qui veut dire que nous allons commencer par mettre le rapport entre vérité analytique et mythe. Ensuite, nous présentons le mythe de la Genèse dans sa visée pragmatique : faire sortir le monde du chaos à travers l'interdit de totalité. Du coup, nous verrons en dernier lieu que la parole du diable est une postulation de la totalité dont le but est de faire régresser le monde dans le chaos.

1. Mythes et vérité analytique

Les mythes sont le corpus par excellence de la pragmatique dans ce sens que sa motivation profonde est une modélisation de la vie en société au-delà de l'histoire narrée. Ce qui veut dire que le discours du mythe indique la manière humaine de passer le temps et la manière humaine dont le temps passe. En instaurant un modèle, le mythe nous indique comment passer la distance temporelle qui sépare la naissance de la mort, et comment cette première temporalité close se renouvelle indéfiniment en s'inscrivant dans une temporalité ouverte. C'est ce que Eliade (1969) développe en termes de régénération suite à une dégradation due à l'écoulement du temps, de manière cyclique : « tout comportement est la répétition d'un geste antérieur, un archétype, répondant à une réalité transcendante. Toute création répète la Création du monde. » nous apprend (GOHAU, 2003, p. 6). C'est ce qui permet à l'humanité de dépasser la mort individuelle parce que le mythe, en apprivoisant le naturel, insère l'homme au sein d'une double transcendance : la transcendance horizontale qui détermine le rapport des individus entre eux et la transcendance verticale de la société comme manifestation de sa croyance à un ordonnancement du monde qui lui préexiste. L'institution mythique comme culture introduit la continuité dans la discontinuité de la vie. C'est cela le sens de l'implication de l'homme dans la double transcendance : l'individuel n'existe que dans et par les autres ; le social ne peut exister que par référence à une culture mythique – au sens large – qui le préserve de la violence du naturel comme forme d'intelligence à court terme. Le mythe au sens obvie qui nous intéresse est une institution culturelle qui milite en faveur d'une symbiose entre l'homme et la nature et entre les hommes entre eux. C'est pour cette raison que les civilisations prédatrices n'ont de cesse que d'écraser cette culture mythique afin de lui substituer une culture sans transcendance au service de la seule matérialité capitaliste. Car, il faut comprendre par intelligence à court terme, cette volonté de gagner ici et maintenant et individuellement dans un ancrage dans la temporalité close sans souci de l'inscription de l'humanité dans la temporalité ouverte. Il existe une autre propriété des mythes qui lui donne une telle efficacité communicationnelle : le discours mythique montre sans jamais dire par oblitération du sujet de l'énonciation dans ce qu'on appelle « anonymat » du récit. C'est ici que l'opposition entre langue et parole tire son efficacité. La langue appartient au social et elle demeure toujours comme héritage. Il n'y a pas de point fixe à partir duquel on peut la saisir comme individuelle. Sa nature fondamentale est d'appartenir à la « mémoire collective » ; elle n'est pas pourtant un bloc figé, mais est capable d'évolution par la force de l'usage qui ne peut qu'être la diffusion au sein du social d'une créativité individuelle. Le pôle de la parole,

bien que de nature individuelle, participe de la langue comme l'atteste le concept d'énonciation qui a pris naissance sous la plume de BENVENISTE pour la première fois : « L'énonciation est cette mise en fonctionnement du langage par un acte individuel d'utilisation ». (BENVENISTE, 1981[1974], p. 80). On s'aperçoit dès lors que le mythe en effaçant le sujet d'énonciation est à hauteur de langue et non de parole de telle manière que sa vérité n'est plus rattachée au témoignage des sens physiques d'un observateur individuel comme cela est stipulé dans la sémiotique gréimassienne :

La perspective gréimassienne de la cognition permet de postuler que le mode narratif du traitement des informations sensorielles et de leur organisation en structures narratives par l'entremise d'un « parcours génératif » constitue un trait fondamental de l'esprit et peut être considéré comme une extension de l'expérience sensorielle dans le domaine de la pensée abstraite. On retiendra que cette théorie est une « théorie intégrée », car elle tente d'expliquer la sémosis en termes d'un complexe corps / esprit / discours. La signification commence par le corps, est transférée à l'esprit, et finit dans le discours. (DANESI & PERRON, 1996, p. 30)

Ce complexe corps / esprit / discours relève de la vérité synthétique et le corps comme sujet du sens est responsable de l'adéquation de son discours au monde. Nous en concluons que la vérité synthétique est falsifiable comme le dit Robert LAFONT :

Je parle, donc je produis la vérité du monde. Si je veux verser le monde à la fable, c'est bien le monde que j'y verse par l'assomption de la parole. Le sujet comme existant nécessaire contrôle aussi l'existence de l'objet. (1978, p. 179).

Par contre, le mythe, et d'une manière générale la littérature orale, en oblitérant à jamais le sujet d'énonciation s'affranchit de cette possibilité de contestation et s'affiche en tant que vérité analytique, vraie seulement de l'adéquation de son appareillage linguistique et nullement de sa référence au monde extralinguistique. La pragmatique appelle cette vérité née de l'adéquation de l'appareillage linguistique « sui-référentialité » : une référence exclusive à l'énonciation de la forme de laquelle se déduit l'acte de langage ayant motivé la performance discursive. L'observation des mythes à travers la pragmatique nous permet de dire que dans le langage, il n'y a que du langage (RAKOTOMALALA, 2021). La remarque suivante de PETITOT confirme ce sursis du réel dans le langage :

La relation dominante est la relation signifiant / signifié (la cause du désir et non pas la validité du jugement), le référent n'étant qu'un tenant lieu (un artefact, un simulacre, un trompe-l'œil) (BRANDT & PETTITOT, 1982, p. 25)

En vérité, quand nous parlons du mythe comme de quelque chose à hauteur de langue, il ne faut pas croire que la société est capable de créer un mythe. Il n'existe pas de création culturelle collective, mais seulement l'adoption collective d'une invention individuelle par une prise de conscience de son efficacité pragmatique dans la lutte contre la violence ; on raconte un mythe afin d'éviter ses conséquences qui risquent d'être infinies :

L'existence d'une œuvre folklorique ne commence qu'après son acceptation par une communauté déterminée, et il n'en existe que ce que la communauté s'est approprié. (BOGATYREV & JAKOBSON, 1973)

C'est faute d'avoir séparé nettement ce qui se présente comme une vérité synthétique et comme vérité analytique que la raillerie d'intellectuels les conduit à rejeter toute littérature orale comme du folklore, ne méritant pas leur attention. La théorie immanentiste de la sémiotique des années 80 s'oppose à la proposition d'élucidation des textes à travers la biographie de l'auteur. S'il est admis que « Je est un autre » (RIMBAUD, Poésies, 1984, p. 200 & 201), c'est parce que « je » est justement un être de langage qui prend naissance dans et par une énonciation qui s'affiche en tant que différence irréductible de la naissance historique d'un individu. C'est ce que BENVENISTE appelle justement « individus linguistiques » :

Or le statut de ces « individus linguistiques » tient au fait qu'ils naissent d'une énonciation, qu'ils sont produits par cet événement individuel et, si l'on peut dire « semel-natif ». Ils sont engendrés à nouveau chaque fois qu'une énonciation est proférée, et à chaque fois ils désignent à neuf. (BENVENISTE, 1981[1974], p. 83)

Nous comprenons maintenant que l'anonymat des mythes s'accompagne également d'une atemporalité parce qu'ils sont des individus linguistiques qui ne supportent pas la datation au même titre que l'énoncé « La terre est ronde » ne peut pas être converti en « La terre était ronde » ou en « La terre sera ronde ». Leur ancrage est le présent éternel de l'énonciation. Pour conclure cette exploration théorique des propriétés discursives des mythes, nous pouvons dire qu'ils relèvent de la vérité analytique et qu'ils appartiennent à la mémoire collective les ayant adoptés comme mesure contre la violence de l'intelligence à court terme ou tout simplement, contre la violence de la nature humaine. C'est

parce qu'ils sont appropriés par le social qu'ils se présentent sous la seule force de l'autorité énonciative (RAKOTOMALALA, 2019) ; c'est-à-dire qu'ils nous interdisent l'accès aux référents tel l'auteur, la date et le lieu des événements, les acteurs et leurs actions ; n'oublions pas que *personae* (personnage) veut dire en grec « masque » dont le propre est de nous plonger dans le charme d'une fiction qui exige une « suspension volontaire d'incrédulité » selon l'expression de (COLEREDIGE, 1817), reprise plus tard par comme « alternative concevable au monde réel » chez (SCHAEFFER, 1999). Maintenant, il nous est loisible d'observer notre mythe en ces deux points focaux : l'interdit de la totalité et la transgression de cet interdit.

2. L'interdit de totalité

La Bible fait partie de la littérature universelle en ce qu'elle se situe dans la nuit des temps comme attestation du passage du chaos vers l'ordre. Le mythe de la Genèse qui en est une partie raconte comment se passe pour la première fois l'ordonnement du monde : geste créateur hapax qui montre une fois pour toutes comment le monde doit être. Le premier geste créateur dans la Genèse est une interdiction de la totalité parce qu'il consiste à faire sortir le monde des ténèbres du chaos par séparation du jour et de la nuit dans le « *fiat lux* » et ainsi de suite jusqu'à la création de l'homme :

Ensuit le Seigneur Dieu planta un jardin au pays d'Éden, là-bas vers l'est, pour y mettre l'homme qu'il avait façonné. Il fit pousser du sol toutes sortes d'arbres à l'aspect agréable et aux fruits délicieux. Il mit au centre du jardin l'arbre de la vie, et l'arbre qui donne la connaissance du bien de ce qui est bien ou mal. (Genèse. 2, 7-9)

Cet arbre de la connaissance de ce qui est bien ou mal est une métaphore de la totalité. Il est très facile de comprendre que le bien et le mal forment une totalité parce que ce qui peut nous arriver est bien ou mal. Et justement Dieu a fait à l'homme cette recommandation :

Tu peux manger les fruits de n'importe quel arbre du jardin, sauf de l'arbre qui donne la connaissance de ce qui est bien ou mal. Le jour où tu en mangeras, tu mourras. (Bible, 1982, pp. Gen. 2, 16-17)

Il y a une forte insistance sur l'interdit de la totalité. La première fois, cette interdiction est littérale parce que sur la totalité d'arbres dans le jardin, les fruits de l'arbre qui donne la connaissance du bien et du mal sont soustraits de la consommation de l'homme. La deuxième fois, l'interdit de totalité est dans la nature même des fruits de l'arbre. Ils donnent accès à la connaissance totale :

l'assomption de l'homme à son humanité dans la capacité de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, et en conséquence, d'être capable de choisir entre le bien et le mal.

Sur un plan purement diégétique, cette insistance s'interprète en termes de mise en abyme : l'interdiction de fruits qui donnent la connaissance totale est mimétique à l'échelle réduite de la censure de la totalité à l'échelle des arbres du jardin d'Éden ; la totalité au niveau des connaissances est semblable à la totalité au niveau des arbres du jardin.

Du point de vue de la rhétorique, on ne peut pas manquer l'antanaclase qui découle de l'interdiction : dans la première occurrence du mot arbre se déploie une isotopie de la vie et dans la seconde celle de la mort. La suite du récit nous apprend que l'homme lui-même est marqué par l'interdit de totalité parce qu'il lui fallait donner un nom à tous les animaux façonnés par Dieu dans l'espoir de trouver parmi ceux-ci un partenaire. C'est alors qu'il lui a été donné une femme. Selon le progrès du récit, il semble que cette fois-ci, la femme a pour mission de contrer l'interdit de totalité qui frappe l'homme. Ce n'est pas encore le cas puisqu'il s'écria : « Ah ! Cette fois, voici un autre moi-même, qui tient de moi par toutes les fibres de son corps » (Bible, 1982, pp. Gen. 2, 23). Ce qui veut dire que la femme se présente sous la forme de l'altérité dans une différence irréductible si bien que nous avons toujours la sanction de l'interdit de la totalité : il manque quelque chose à l'homme pour qu'il ait besoin d'un autre soi-même ; et probablement, une différence symétrique qui empêche la femme d'être un homme. Cependant, selon la formule « ainsi, mais pas encore » de (HEIDEGGER, 1927, p. 73), la transgression de l'interdit se profile déjà puisqu'il est dit que la femme est la compagne de l'homme : « C'est pourquoi l'homme quittera père et mère pour s'attacher à la femme, et ils deviendront tous deux un seul. (Bible, 1982, pp. Gen. 2, 24). Il est évident que quand deux choses de caractère commun diffèrent par certains traits, cette différence s'égrène comme un interdit de totalité et leur union s'épelle comme transgression de cet interdit dans une forme de complétude. Cette dernière remarque nous amène à la dernière partie de ce travail

3. La parole du diable ou la postulation de la totalité

Le dessein de Dieu ne peut jamais s'accomplir du seul interdit de la totalité, du seul monde fermé au mal ; l'œuvre divine ne se réalise que dans la conscience de ce que la censure écarte pour qu'il existe un choix permettant de séparer le bon grain de l'ivraie. Il faut donc absolument que l'homme mange du fruit de la connaissance du bien ou mal pour l'opérativité du choix dans le dessein de Dieu. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que la Genèse est tout

au début de la Bible et appartient à l'Ancien Testament alors que la parabole de la mauvaise herbe se trouve dans les Évangiles qui se situent dans le Nouveau Testament : Matthieu 13, 23-43. Ce petit rappel a pour but de montrer, d'une part, que l'unité de la Bible se tient parce que sa matrice sémantique est justement l'opérativité du choix entre le bien et le mal ; d'autre part, la perspective intertextuelle, plus précisément, intratextuelle de la Bible prouve qu'elle appartient à la vérité analytique et en conséquence n'est pas susceptible de falsification par renvoi au monde référentiel, parce que sa vérité est dans la cohérence de ses termes à termes que nous appelons « signification horizontale » (RAKOTOMALALA, 2017). C'est cela le propre du culturel : un spectacle linguistique rigoureux ou encore, une spectacularisation discursive qui satisfasse le désir collectif. À juste propos, il est impossible à Dieu de se contredire, ou si nous voulons, la contradiction est exclue du discours du mythe parce que son but pragmatique est un macro-acte de langage : lutter contre la violence qui peut détruire la société. Force est donc de déléguer la parole au Diable car la totalité interdite se présente comme la présence de la mauvaise herbe dans le champ de blé : *l'ennemi qui sème les mauvaises herbes, c'est le diable* (Bible, 1982, pp. Mat. 13, 39). Mais que dit exactement le Diable ? Il donne une expansion concrète à l'idée matricielle dans la création de l'homme, à savoir que : *Dieu créa les êtres humains à sa propre ressemblance ; il les créa homme et femme* (Bible, 1982, pp. Gen. 1, 27). Cette ressemblance est interprétée de la manière suivante par le serpent-diable, suite à sa conversation avec la femme qui réitère que manger du fruit interdit de l'arbre qui se trouve au centre du jardin mène à la mort :

Pas du tout, vous ne mourrez pas. Mais Dieu le sait bien : dès que vous en aurez mangé, vous verrez les choses telles qu'elles sont, vous serez comme lui, capable de savoir ce qui est bien ou mal. (Bible, 1982, pp. Gen. 3, 4-5)

Très paradoxalement, la réprobation de cette transgression de l'interdit de totalité est une erreur grave, or c'est l'interprétation la plus souvent avancée en théologie. En effet, il nous est loisible maintenant de comprendre que sans cette transgression, le dessein de Dieu ne peut s'accomplir parce que l'homme enfermé dans l'ignorance de ce qui est bien ou mal se trouve dans un monde indifférencié et ne peut en aucune manière être condamné parce qu'il n'a pas le choix. On ne peut pas condamner un individu qui ne peut pas choisir ; c'est le cas d'un fou qui ne sait pas ce qui est bien ou mal. D'une manière générale il n'y a pas de responsabilité pénale d'un fou parce qu'il ne peut pas commettre une faute puisqu'il n'en avait pas la notion. Ainsi donc, Dieu en promulguant l'interdit de la totalité ne cherche pas à soustraire l'homme de sa responsabilité, mais il montre sans jamais le dire qu'il ne cherche que son bien de la même manière que

nous veillons à écarter des enfants les maux qui peuvent les détruire. Cependant, au fur et à mesure que l'enfant grandit, nous ne pouvons plus le protéger, il faut qu'il arrive à se protéger lui-même par une prise de conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal. C'est pour cette raison qu'il a fallu faire intervenir la parole du diable. Cette délégation de la parole est nécessaire pour signaler sans jamais le dire que le mal ne peut provenir que du diable. C'est cela l'efficacité communicationnelle du mythe, il se donne à lire littéralement et dans tous les sens. Autrement dit, au-delà de l'histoire narrée, le mythe oblitère toute référence extralinguistique pour devenir analytique dans un système de renvois de de terme à termes, sous une forme de mise en abyme, ou tout simplement sous forme d'intertextualité interne. Il s'ensuit que c'est l'adéquation de son appareillage discursif qui lui garantit sa vérité. Nous sommes loin de la préoccupation de certains critiques qui tentent d'expliquer l'œuvre par la vie de l'auteur comme en témoignent les mythes qui se caractérisent par leur anonymat. C'est de la sorte que la matrice sémantique de l'interdit de totalité se déploie tout au long de la Bible sous diverses formes qui justifient l'intuition de (JAKOBSON, 1963) quand il définit la fonction poétique comme un mécanisme qui projette les équivalences paradigmatiques sur l'axe syntagmatique, ou celle d'un RIFFATERRE qui nous apprend que :

La véritable signification du texte réside dans la cohérence de ses références de forme à forme et dans le fait que le texte répète ce dont il parle, en dépit de variations continues dans la manière de dire. (RIFFATERRE, 1979, p. 75)

Ce noyau sémantique de la Bible symbolisé par l'arbre aux fruits défendus de la Genèse se trouve, par exemple, métaphorisé par la parabole de la mauvaise herbe dans laquelle s'opère la censure au moment de la moisson : séparation du bien (le blé est monté au grenier) et du mal (l'ivraie jetée au feu) vers la fin. Il y avait d'abord une totalité puis vers la fin, elle est interdite :

« Maître, tu avais semé de la bonne semence dans ton champ : d'où vient donc cette mauvaise herbe ? » Il leur répondit : « C'est un ennemi qui a fait cela. » Les serviteurs lui demandèrent alors : « Veux-tu que nous allions enlever la mauvaise herbe ? » « Non, répondit-il, car en enlevant la mauvaise herbe vous risqueriez d'arracher aussi le blé. Laisse-les pousser ensemble jusqu'à la moisson et, en ce moment-là, je dirai aux ouvriers moissonneurs : Enlevez d'abord la mauvaise herbe et liez-la en bottes pour la brûler, puis vous rentrez le blé dans le grenier. (Bible, 1982, pp. Mat. 13, 27-30)

La parole du diable joue aussi sur la logique qui fait que l'interdit postule en même temps ce qu'il écarte. Autrement dit, l'interdiction suscite sa propre

transgression. C'est ainsi qu'Ève s'est laissée envoûtée par la parole du diable en déployant deux justificatifs à son défi à l'ordre : d'abord obtenir la totalité d'être à la fois humain, parce qu'elle est une création, et d'être divin, parce qu'elle aura le même savoir que Dieu ; ensuite de supprimer l'interdit de totalité parce qu'en goûtant aux fruits défendus, elle accède à tous les fruits du jardin sans exception. Il faut ajouter à ces deux premières justifications la question de séduction qui est une forme de transgression de l'interdit de totalité. S'il est accepté que la séduction est un détournement de la fonction transitive vers une fonction intransitive par laquelle l'objet est mis pour lui-même, on s'aperçoit qu'Ève parle des fruits défendus en cumulant l'aspect nourricier avec la fonction séductrice :

La femme vit que les fruits de l'arbre étaient bien jolis à regarder, qu'ils devaient être bons et qu'ils donnaient envie d'en manger pour acquérir un savoir plus étendu. (Bible, 1982, pp. Gen. 3, 6)

Mais le fait le plus important dans l'interdit de totalité est son implication dans les relations amoureuses. C'est ici que nous pouvons mieux voir la puissance communicationnelle du mythe qui lui provient de la référence interne de signe à signes. Les données sont les suivantes : d'abord il est dit qu'Adam et Ève sont nus sans ressentir aucune gêne : « L'homme et sa femme étaient tous deux nus, mais sans éprouver aucune gêne l'un devant l'autre ». (Bible, 1982, pp. Gen. 2, 25)

Ensuite, après avoir goûté du fruit défendu, ils s'étaient aperçus de leur nudité :

Elle en prit un et en mangea. Puis elle en donna à son mari, qui était avec elle, et il en mangea lui aussi. Alors ils se virent tous deux tels qu'ils étaient, ils se rendirent compte qu'ils étaient nus. Ils attachèrent ensemble des feuilles de figuier, et ils s'en firent chacun une sorte de pagne. (Bible, 1982, pp. Gen. 3, 6-7)

Nous savons que, pris littéralement, aucun fruit n'est capable de provoquer la conscience de la nudité. S'il faut ajouter à cela que c'est la nudité féminine qui est érotique aussi bien pour l'homme que pour la femme, force est d'interpréter ce fruit comme métaphore. Nous allons nous servir de la règle du détachement du sens pour rendre compte de cette métaphore. Rappelons pour mémoire que la règle du détachement du sens consiste à dire que *la conjonction d'un interprété à une interprétation implique l'interprétant*. (CORNULIER, 1982, p. 127). Dès lors, si la consommation du fruit provoque la nudité, donc ils sont conscients de leur nudité. Ce qui permet de comprendre que le fruit de l'arbre n'est autre chose que le fruit de la femme. Il faut admettre que les figures ou

tropes sont des dispositifs du langage qui permettent la préservation de la face au sens de (BROWN & LEVINSKY, 2000 [1978]) parce que leur propre est de montrer sans jamais faire franchir l'expression interdite par les lèvres. En voilà encore une transgression de l'interdit de totalité : dans la totalité du langage, il existe des expressions interdites mais cette interdiction peut être contournée par les figures ou tropes. L'expression qui ne doit pas franchir les lèvres est le nom du sexe féminin en tant qu'objet de consommation comme un fruit juteux. Dès lors, le consommable devient une synecdoque généralisante (le tout pour la partie) du sexe féminin qui à son tour devient une synecdoque particularisante du fruit. C'est ainsi que l'on passe du sexe féminin à fruit via l'acte de consommation. Du coup, il est évident que cette métaphore est une transgression de l'interdit de la totalité. Car si avant, la censure du réel fait du corps de la femme un organisme dont toute la fonction est orientée au maintien en vie. Après la consommation du « fruit », la censure vole en éclat car le corps livre, au-delà de ses fonctions mécaniques, une fonction érotique. Maintenant, il nous reste à expliquer pour quoi l'interdit de la totalité, initialement, met en jeu le bien et le mal parce qu'en définitive la parole du diable fait partie intégrante du dessein de Dieu. Le mal n'est pas dans l'érotisme bien que ce soit son adjonction aux fonctions biologiques qui fait accéder à la totalité interdite. Le mal est dans cette propension naturelle de l'homme à succomber trop facilement à la séduction de l'érotisme sous peine de retomber dans l'animalité qui ne peut pas contrôler ses pulsions. En termes clairs, le mal n'est pas dans la beauté de la femme ni dans son sexe comme le laissent entendre plusieurs siècles de phallocratie sur la défensive. Il est dans l'incapacité d'adopter un mécanisme anthropologique à hauteur du divin : la mise à distance du désir par le travail pour éviter une consommation immédiate. Il ne faut pas oublier que Dieu a créé l'homme à son image. C'est cela qui explique l'asymétrie des punitions. La punition d'Ève est à la fois biologique et culturelle. Elle thématise encore la totalité : la biologique est une conséquence naturelle de la consommation du « fruit juteux », dans l'enfantement dans la douleur ; et la culturelle est cette lutte permanente entre le serpent et la femme comme signe d'assomption de la femme à hauteur du divin. En mordant la femme au talon, le serpent-diable lui infuse le venin de la séduction sous forme de connaissance de ce qui est bien et ou mal, et, la femme en l'écrasant à la tête ; résiste à la tentation et ainsi d'assumer ses conditions d'être à l'image de Dieu. La punition de l'homme est uniquement culturelle : par le travail, il se sépare des conditions animales en faisant coexister dans le présent de l'esprit la mémoire du passé et l'attente du futur. En effet, le travail a pour mission d'écarter la mémoire de la jouissance immédiate et d'envisager, par un dur labeur, l'abondance dans le futur. Ceci est valable pour tout objet de

consommation, y compris « le fruit juteux ». À juste titre, la faute grave de l'homme est d'avoir écouté la suggestion de la femme : « Tu as écouté la suggestion de ta femme et tu as mangé le fruit que je t'avais défendu » (Bible, 1982, pp. Gen. 3, 17). La gravité de cette faute est que le « fruit » ne peut pas résister à la force de l'homme, voilà pourquoi il est important que l'homme apprenne à différer ses désirs de consommation par le travail pour offrir un univers pacifié à sa femme et à ses enfants ; et de cette manière accomplir le dessein de Dieu en refusant le monde animal dans lequel il n'y a que de la consommation immédiate sous forme de prédation : vol et viol ne sont que l'effet d'une intelligence à court terme ; efficace au niveau individuel et momentanément mais très nuisible au niveau social et à l'échelle de l'humanité comme en témoigne la pauvreté de la plupart de la population africaine qui est pourtant assise sur de la richesse. Cette alliance des contraires (pauvreté de la population et richesse des ressources) clame plus que toutes autres choses l'interdit de totalité issu de la prédation coloniale et prolongée par les dirigeants actuels et qui se solde toujours par une guerre civile. Cette faute est d'autant plus grave que la métaphore « femme-fruit » indique clairement qu'elle est une totalité interdite qui la désigne à la convoitise ; mais la parole du diable nous apprend qu'il n'y a pas d'interdit absolu, celui-ci peut être levé (et non supprimé) par la cérémonie du mariage comme validation de la prohibition de l'inceste. Du coup, la suggestion de la femme n'est pas verbale. Dans l'expression « écouter la suggestion de la femme », le verbe « écouter » est une métalepse induite par la beauté suggestive du fruit et désigne un mouvement de prédation. C'est pour lutter contre ce mouvement de prédation que l'homme est condamné au travail à des fins d'usufruit. La Bible est une littérature universelle parce que c'est un mythe, et c'est un mythe parce qu'elle lutte contre la violence qui risque de détruire l'humanité.

Conclusion

Le style de la Bible, du moins celui de la partie concernée par ce travail est comparable à celle de la littérature. Mais cette littérarité est évaluée ici en termes pragmatiques et a montré que le style consiste à montrer sans jamais dire. Ce qui implique que l'intelligibilité du texte est une affaire des conditions de réception de telle manière que celui qui a compris à travers les indices disséminés dans l'espace textuel devient à son tour l'énonciateur et en fera œuvre de propagation comme la stipule la parabole du semeur.

Références bibliographiques

Benveniste, e. (1981[1974]). *Problèmes de linguistique générale, ii*. Paris: Gallimard.

- Bible. (1982). *La bible ancien et nouveau testament*. Paris: société biblique française.
- Bogatyrev, p., & jakobson, r. (1973). Le folklore, forme spécifique de création. Dans t. Todorov, *questions de poétique* (pp. 59-72). Paris: seuil.
- Brandt, p. A., & petitot, j. (1982). "quelques remarques sur la véridiction" hommage aux jefalumpes. Paris: cnrs.
- Brown, p., & levinsky, s. (2000 [1978]). *Politeness. Some universals in language usage*. Cambridge: cambridge university press.
- Coleridge, s. T. (1817). *The major works*. Oxford-new york: h.j. jackson.
- Cornulier, b. (1982). "le détachement du sens" dans les actes de discours. *Communications*, 32, pp. 125-182.
- Danesi, m., & perron, p. (1996). Sémiotique et sciences cognitives. *Applied semiotics/ sémiotique appliquée*, 1:1, pp. 29-38.
- Éliade, m. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: nrf.
- Gohau, g. (2003). Le mythe de l'éternel recommencement. *Etudes sur la mort*, pp. 121-130.
- Jakobson, r. O. (1963). *Essai de linguistique générale*. Paris: éditions de minuit.
- Lafont, r. (1978). *Le travail et la langue*. Paris: flammariion.
- Rakotomalala, j. R. (2017, octobre 13). *Signification horizontale et beauté féminine*. Récupéré sur hal- auf: hal id: hal-01616247
- Rakotomalala, j. R. (2019, janvier). *Carré sémiotique et autorité énonciative*. Récupéré sur hal: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01997225/document>
- Rakotomalala, j. R. (2021, avril 23). *Dans le langage, il n'y a que du langage*. Récupéré sur hal: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03206195/document>
- Riffaterre, m. (1979). *La production du texte*. Paris: seuil.
- Rimbaud, a. (1984). *Poésies*. Paris: librairie générale française.
- Rimbaud, a. (2013). *Lettre de rimbaud à paul demeny - 15 mai 1871*. Récupéré sur http://www.toutelapoesie.com/poemes/rimbaud/la_lettre_du_voyant.htm
- Schaeffer, j. M. (1999). *Pourquoi la fiction?* . Paris: seuil.