Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 3

Artikel: Révélation et discours

Autor: Theis, Robert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760488

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Robert Theis

Révélation et discours

Les remarques qui suivront n'ont pas l'intention d'être systématiques. Elles constituent tout simplement une première ébauche pour un travail futur sur l'intellection du concept de révélation. Elles sont des interrogations *à partir* de Hegel dont le discours n'est pas sans poser de graves questions à la raison théologique. Mais on ne peut pas éviter ces questions.

Le problème de Hegel était celui de la possibilité d'un auto-fondement du sujet. La solution à ce problème lui semble être donnée dans le discours. Le mouvement discursif est ce fondement, et l'achèvement du discours constitue l'achèvement explicite et raisonné du commencement. De cette manière, l'histoire comme mouvement était intégrée. Dans cette démarche en outre, tout est devenu parole, les ruptures dans l'expérience qui, jusque-là, étaient de l'ordre de l'indicible, ont été sursumées dans la pensée même de ce qui les fondait, et cela dans un mouvement dialectique. Le savoir auquel accède la raison est ainsi la diction de la totalité des expériences dans la réduction de leurs significations à un unique sens fondateur.

Cette approche du réel est d'une étonnante cohérence quant à son articulation dans un discours qui est *un*. L'unité du discours *est* l'expression parfaite de l'unité médiatisée du réel. Toute figure nouvelle est *déjà* contenue dans le commencement non déployé comme une possibilité non encore comprise. Il existe pour Hegel une sorte de clôture du réel qui s'identifie à la clôture du discours absolu.

C'est à cette intersection que se pose le problème de la révélation dans la perspective d'un discours chrétien. Car la révélation n'est précisément rien d'autre que l'irruption dans la linéarité d'un discours qui tend à comprendre le réel, elle est en quelque sorte l'autre radical du

discours. Tout semble dire que le discours chrétien a donc une structure principiellement différente de la structure du discours philosophique de type hégélien. Qu'est-ce que cela implique au niveau de son articulation raisonnée?

Pour répondre à cette question, il s'agit, dans un premier temps, de voir comment le discours chrétien se délimite par rapport à un discours philosophique au niveau de la pensée de son propre commencement.

La difficulté de penser le concept de révélation dans une perspective spéculative consiste en ce qu'il n'est pas déterminable au seul niveau de ses articulations syntagmatiques. Ceci signifie que la raison, dans la mesure où elle passe précisément à l'énonçable spéculatif, c'est-à-dire quand elle passe de l'expérience du dévoilement au dire organisé et systématique de cette expérience, ne parvient pas à combler toutes les failles de sa propre finitude en face de la réalité signifiée qui la dépasse nécessairement a priori. Car il semble être de l'essence du concept de révélation qu'il échappe aux conditions de pensabilité, ce qui veut dire en l'occurrence: il n'est pas appropriable au niveau d'une catégorialité déductive. Ceci pose d'énormes difficultés en ce qui concerne et le mode de production pour le discours spéculatif et la vérification du mode de la présence du concept de révélation. Car s'il échappe à la pensabilité, c'est-à-dire s'il se dit, certes dans notre langage sans être de l'ordre de notre parole, il est soumis tout spontanément au soupçon «idéologique». Or cela entraîne que le discours qui essaie, en tâtonnant certes, et en vérifiant chacune de ses étapes, de l'énoncer spéculativement, échappe aussi en quelque sorte à ses propres conditions de fonctionnement. Les propositions qui constituent ce discours (le «est» qui y est dit) deviennent alors nécessairement autre chose qu'un simple jeu de copules. Dans le signifier même de ce qu'il est, il est toujours déjà son autre, en l'occurrence le non-dit. Nous appelons cette dimension du discours: son silence, sa faille. Dans l'articulation systématique, le silence du dire est le véritable signifier du non-dit qui, lui, est le plein du sens du dire. Cette dialectique de l'absence et de la présence de la parole révélée au cœur même du langage spéculatif sous sa forme systématique est eo ipso la continuelle mise en question et donc la mise à l'épreuve du discours. Car le discours, quand il se dit dans une articulation systématique de ses figures, ou quand il articule systématiquement les figures dont il est l'énonçable spéculatif, a comme une tendance

naturelle à s'infinitiser, c'est-à-dire à s'ériger en absolu contenant la totalité du sens, de l'«à dire». Or c'est précisément cela qui est impossible pour le discours spéculatif de révélation. Nous avons trouvé une idée analogue chez E. Lévinas à propos du discours du métaphysicien, quand il introduit la catégorie de l'altérité: «Cette extériorité absolue du terme métaphysique, l'irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue sinon démontrée par le mot transcendant. Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une transascendance. La transcendance par laquelle le métaphysicien le désigne, a ceci de remarquable que la distance qu'elle exprime – à la différence de toute distance – entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur. Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu. De sorte que le métaphysicien et l'Autre ne se *totalisent* pas. Le métaphysicien est absolument séparé» [1].

Voyons quelque peu en détail le mécanisme du discours. Son commencement, dans son absoluité systématique, comme point de départ se constitue le plus souvent dans une sorte d'immédiateté. On pourrait dire qu'il est spéculativement anticipé avant d'être pensé. Or il s'agit précisément, dans la logique du discours spéculatif, de médiatiser ce commencement par un déploiement dans son résultat qui est le retour compris dans le commencement. Par ce biais, le discours parvient alors à se comprendre, précisément parce qu'il pense son commencement (anticipé) comme résultat médiatisé. On peut appeler cela le «savoir». Le discours se sait dans ses conditions de production. Or à ce moment, le discours accapare aussi, pour ainsi dire, son objet, ou plutôt son sujet (sub-iectum). Il se l'accapare dans la mesure où le déploiement syntagmatique qui se dit par exemple dans le «est» comme dans une position absolue, dans l'auto-position absolue de la figure discursive, est effectivement la concrétion du sujet universel dans la déterminité d'un prédicat. Le résultat en effet n'est rien d'autre que la compréhension (au sens étymologique), l'universel concret. Dans cette optique, le discours devient auto-fondateur dans la mesure où il se fonde en fondant son propre commencement dans la détermination successive des figures qui le constituent. Cependant, si le discours est auto-fondateur, le principe du discours comme commencement (même anticipé) et comme raison est inverti en un effet du discours. Vulgairement: la cause devient effet.

[1] E. Levinas, *Totalité et infini*, (La Haye 1971), p. 5.

S'il en est ainsi, l'absolu comme *telos* du discours devient relatif comme *archè* de celui-ci. Or il semble qu'à ce moment, l'équilibre entre les deux, qui sont précisément les termes qui permettent le fonctionnement du discours comme le déploiement du sujet, n'est plus maintenu. Car en réalité, le sujet n'est plus déployé, mais il *devient* seulement sujet. Or dès lors, le commencement est un commencement *désigné*, en réalité cependant un non-commencement, ou un commencement irréel. Le fondement est fondé.

Cette perspective, tentation compréhensible de la raison philosophique, présente cependant l'inconvénient suivant: dans la mesure où ce commencement est en fait un commencement finissant ou un commencement en devenir dans l'articulation même des déterminations, sa vérité est une vérité qui se fait en se défaisant. La question qu'on peut poser est celle de son essence. Car justement, si la détermination est la non-vérité de la figure qui la rend possible en étant précisément sa vérité, donc si la détermination *est* la vérité de ses conditions de production, ces conditions, elles, se nient dans la figure qui se dit le déploiement de sa vérité. Or cette vérité de la non-vérité ou cette non-vérité de la vérité n'échappe plus au cercle où elle s'enferme. A ce moment, le discours peut, certes, s'effectuer au niveau d'une métathéorie qu'il se superpose (et qui serait par exemple la constitution de la subjectivité comme subjectivité infinie et véritable lieu de vérification du discours), mais il ne parviendra pas, spéculativement, à élucider le jeu dialectique ou l'essence de la vérité des déterminations de ses figures. Celle-ci lui échappe nécessairement et la théorie qu'il en fait devient en fait une théorie de cette perpétuelle mise en échec du jeu dialectique des figures. Hegel a très bien vu ce jeu de la proposition spéculative quand il écrit: «Puisque le concept est le Soi propre de l'objet qui se présente comme *son devenir*, le Soi n'est pas un sujet en repos supportant passivement les accidents, mais il est le concept se mouvant soi-même et reprenant en soi-même ses déterminations. Dans un tel mouvement ce sujet en repos est bouleversé (*zugrunde gehen*), il pénètre dans les différences et le contenu, et au lieu de rester en face de la déterminabilité, il la constitue bien plutôt, c'est-à-dire qu'il constitue le contenu différencié autant que le mouvement de ce contenu» [2].

Si donc cette essence échappe à la possibilité discursive, c'est-à-dire si le discours vit sur le jeu spéculaire de la position négatrice et de

[2] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (Hamburg 1952), pp. 49–50.

la négation positionnelle, son devenir dans la linéarité de son dire, est aussi le devenir des failles et donc de sa propre insuffisance en face de l'exigence absolue. Les failles dans le discours (c'est-à-dire l'impossibilité *radicale* – cette métaphore végétale est employée à dessein) ne peuvent pas être comblées ou remplies par la métathéorie dont il a été question plus haut. La métathéorie échappe à ses propres vérifications et devient forcément métathéorie des failles du discours. Elle est alors l'essai rationnel du saut discursif non pensable. C'est sans doute le mérite de Hegel d'avoir pensé le saut discursif. Ce qui est moins sûr, c'est qu'il soit parvenu à le rationaliser discursivement. Or c'est de cela que dépend l'entreprise du savoir absolu. Même à l'échelon d'un paradigme explicateur de ses propres articulations, c'est-à-dire qui fait le recours théorique à l'histoire du discours, l'essentialité de la discontinuité échappe en dernière analyse à la raison.

La tentation de penser cette discontinuité à partir d'une pratique, c'est-à-dire à partir d'un autre ordre discursif a priori, extérieure au discours théorique, ne semble pas suffisante, elle non plus, pour rendre compte des failles. Pourquoi? Les non-dits du discours ne peuvent pas être médiatisés par une catégorialité dont le principe est différent du principe de la discursivité théorique. Disons en gros: si la pratique tend à changer la situation concrète, la théorie elle, dans l'optique que nous envisageons pour le discours spéculatif au stade descriptif, ne fait que l'expliquer. La théorie se situe au niveau de la rationalité du réel tandis que la pratique se situe au niveau d'un jeu de conflits préalable à toute médiation réflexive et impossible à démêler le discours théorique. Le champ sémantique de la pratique fait intervenir des facteurs opérationnels qui ont leurs origines précisément ailleurs que dans l'entreprise spéculative. Or la seule valeur de leurs interférences ne peut pas se situer uniquement au niveau des silences ou des failles du syntagme. On ne peut pas faire interférer deux ordres sans se placer dans une discontinuité logique qui nécessiterait précisément une métathéorie explicitant à chaque étape le jeu dialectique des interférences en question. La discursivité pratique est, comme la théorique, un tout, pensé en fonction de ses propres lois. La seule fonction qui peut lui revenir par rapport au discours spéculatif est celle d'une mise en question (globale) de l'*intentionalité* totalisante de ce dernier. Seulement, cela ne semble guère être un résultat satisfaisant. La seule mise en question ne suffit pas pour réarticuler un discours.

Nous avons vu que la faille ou le silence font partie quasi-consti-

tuante du discours spéculatif. Mais si tel est le cas, le projet théorique d'un discours total se révèle comme une illusion. Dans l'aspiration même à la totalité se manifeste l'impossibilité de cette prétention. Le discours spéculatif, par le fait même de son érection en quantifiable, en successions diachroniques, en est la preuve. Mais curieusement, c'est précisément cela qui fait qu'il puisse y avoir encore discours, ou disons plutôt, un pluriel de discours. La question qui surgit à ce moment est la suivante: le discours, dans sa diachronie, ou les discours ne sont-ils pas eux-mêmes, dans leur logique, la tentative ou les tentatives, de combler les failles? Et plus encore: est-ce que la faille même ne devient pas principe moteur de la discursivité? Tel semble en effet être le cas. C'est précisément parce que tout n'a pas été soumis au dire que tout doit être redit. C'est précisément parce qu'il y a absence dans la prétention discursive (sous mode de silence) de la totalité qu'il peut y avoir présence, mais présence ailleurs. C'est précisément parce que la raison tend à l'infini qu'elle est renvoyée sur sa propre finitude comme sa limite. Et c'est cette limite qui permet au fond de la dépasser. La faille n'est donc pas médiatisée, nous l'avons vu, par une métathéorie du discours, mais tout simplement par un métadiscours qui n'est pas le discours du discours, mais un autre discours. Cet autre discours est le paradigme du premier, son interrogation radicale, voire son anéantissement. Mais il ne peut l'être qu'en tant que totalement autre. Or cette totale altérité devient alors celle du commencement. Comment penser en effet le commencement? telle était bien notre question. Et au fond, il n'y a que deux solutions: ou bien il est le résultat achevé qui retourne à son principe comme résultat compris (et alors nous ne voyons pas comment on arrive à penser les failles sinon au niveau d'une métathéorie insuffisante à en cacher ou médiatiser les différences), ou bien il n'est pas le résultat achevé, c'est-à-dire que le commencement comme principe de raison devient la raison du principe, mais une raison non-fondable. Cette deuxième perspective est insatisfaisante pour la raison totalisante, – mais la raison totalisante, n'est-elle pas un artifice? En effet, il nous semble qu'on ne peut pas médiatiser le commencement; la seule chose qui nous reste, c'est ce que nous voudrions appeler, faute de mieux, son *expérience*. Nous nous rendons compte que, au plan de la pure spéculation, cette expérience peut appartenir à un autre ordre qu'à l'ordre strictement discursif. La discursivité n'admet pas l'altérité, c'est-à-dire elle ne l'admet pas comme position. Toute altérité qui surgit sur son chemin est en effet médiatisée par les figures de la

conscience sur le chemin de la raison et du savoir. Mais l'altérité que nous avons trouvée comme interrogation non résolue au niveau de la faille (ou comme interrogation résolue par le biais douteux d'une métathéorie) est à prendre autrement au sérieux. Là où elle existe, elle est l'indice d'un «ne-pas-pouvoir-dire» de la discursivité elle-même, donc de son impossibilité radicale de saisie de la totalité. Mais à partir du moment où existe le doute spéculatif, on ne peut plus l'évincer au moyen d'une ruse de la raison, fût-elle absolue. Le choix qui s'impose alors et qui est un choix fondamental consiste à prendre en compte cette nécessaire «insuffisance» et à la penser comme insuffisance. Ceci ne signifie cependant pas qu'on puisse la mettre entre parenthèses en la pensant (ce serait revenir à une aporie du métadiscours), mais ceci entraîne une redétermination radicale du statut spéculatif du discours en question. Or cette redétermination ne peut plus s'effectuer en fonction des principes discursifs antérieurs. Le discours qui s'instaure est alors contraint de se donner un nouveau statut qui devra rendre compte théoriquement dès le principe des insuffisances spéculatives. Ceci veut dire que la faille qui était, pour ainsi dire, une donnée oblique dans le discours spéculatif (cela même qu'on n'avait pas prévu), doit devenir maintenant partie constituante: non pas au sens d'une médiation «récupératrice», mais au niveau d'une interrogation nouvelle adressée à chaque instant à la catégorialité même du discours. Or cela signifie que le discours ne peut fonctionner que sur le mode de l'éclatement constant de ses catégories. La catégorie discursive comme figure du discours n'est plus dès lors le principe non-interrogeable, parce qu'absolu, mais elle devient à proprement parler ce par quoi est véhiculée l'interrogation. Le déploiement qui continue à avoir lieu – car le discours n'est pas tautologique – est cependant d'un autre ordre. Car, comme nous le disions, il ne s'agit plus désormais de médiatiser, de sursumer spéculativement le commencement, mais il s'agit pour le discours de se penser en fonction de son commencement qui ne lui appartient précisément pas. A ce moment, le rapport du sujet au prédicat dans le discours change aussi de sens (il faut voir ce rapport non pas au niveau de la simple proposition, mais au niveau d'un *plein* du texte). Si ce rapport était celui d'une nécessaire dialectique qui produisait quelque peu malgré elle les failles dans son devenir, et où ces failles étaient nécessairement interprétées et donc sursumées par une métathéorie, il devient maintenant un rapport où le sujet ne vit que sur le mode du non-dit du prédicat. On pourrait presque dire que s'il y a eu dans le premier discours comme un mouvement centripète

(dans le jeu positionnel de la dialectique antérieure) qui n'excluait d'ailleurs pas la force centrifuge (mais dans un sens oblique), il y a ici le mouvement inverse. La catégorie discursive se montre précisément comme insuffisante à poser (au sens de fonder) le sujet. Le sujet se détourne pour ainsi dire de ce qui ne peut pas le signifier. Mais s'il en est autrement dans le nouveau discours, est-ce que le discours spéculatif ne se meut pas dans une circularité absurde et aporétique où précisément le mouvement comme déploiement *réel* est inexistant? Pas forcément; le danger est pensable, mais la discursivité instaurée sur l'abîme de la faille, un abîme qui appelle l'abîme comme principe moteur du discours fait sortir celui-ci d'une circularité où il a naturellement tendance à s'enfermer ou du moins à la prendre comme son centre. La faille n'est pas le centre du discours centrifuge. Car le discours redéterminé en fonction de la faille est seul capable de penser *la nouveauté comme nouveauté*. Dans le discours circulaire, celle-ci est exclue. Mais dans le discours «faillible», la nouveauté comme nouveauté, c'est-à-dire comme une possibilité productrice, devient actualité. Mais penser la nouveauté, cela signifie quoi? Cela signifie essentiellement que le résultat, la fin ou le savoir n'est jamais sur la même ligne discursive que le déploiement dans sa rigueur. Cela signifie que dans l'acte 'répulsif' du prédicat par rapport au sujet, la détermination qui s'instaure est une *réelle* détermination qui n'est pas prévue pour ainsi dire dès le commencement. C'est cela que nous voulons signifier quand nous parlons de l'expérience du commencement. L'expérience comme expérience naît de cet imprévisible. Il nous paraît difficile, voire impossible de médiatiser ce commencement dans une optique théologique. Celui-ci ne se laisse que signifier. Or c'est précisément sous l'aspect de la nouveauté prise comme facteur déterminant dans le discours que cette signification est rendue possible. Le commencement en effet est, comme tel, antérieur à tout qualitatif, et ce qui lui est postérieur ne rend pas compte de l'actualité même de sa propre constitution. Le commencement est impensable et la nouveauté l'est aussi parce qu'elle est précisément cette signification du commencement dans le syntagme discursif. Comme paradigme dans ce syntagme, son ordre est un autre que celui de son effectuation au niveau de l'énonçable spéculatif.

C'est à cette intersection que doit se situer une réflexion spéculative sur le concept de révélation chrétienne. En effet, l'écueil à éviter est d'abord celui d'une réduction à une phénoménalité constatable et mesurable à l'aide d'une instance extra-spéculative. Ce n'est pas *parce qu'*une

logique du concept – résultat d'une phénoménologie de ses émergences – existe que le concept est pensable! Ce serait là le réduire à ses conditions de production. Or cette réduction aurait précisément pour but de le médiatiser en l'intégrant à la logique (quelle logique?) du discours qui serait alors le discours spéculatif sur la révélation. A ce niveau, si on va jusqu'au bout de cette pensée, le concept lui-même serait en quelque sorte l'effet d'une raison raisonnant à partir de lui comme étant noétiquement (et uniquement noétiquement) premier. Ce qui inclut que la raison devient par là-même la raison du concept de révélation comme étant son principe. La difficulté qu'on retrouve alors est la suivante: le concept de révélation n'est pas présent *comme concept* (c'est-à-dire comme énonçable spéculatif) dans ce qui constitue le paramètre vérificateur du discours chrétien: l'Ecriture. Il est présent tout au long d'une histoire exaltante et douloureuse quelquefois, comme une réalité vécue et expérimentée par un peuple qu'on appelle 'élu'. Il est là comme un appel, il est là comme une manifestation de la grandeur de Dieu, comme alliance, en définitive comme Parole de salut dans les prophètes et dans la figure définitive de la libération en Jésus-Christ. C'est essentiellement dans le contexte de ces figures qu'on parle d'une présence, d'une manifestation de Dieu. Or la figure se situe dans le cadre de l'expérience qu'on peut en faire, elle se situe dans le cadre d'une histoire très concrète – interprétable d'ailleurs de manière très triviale. Mais la figure fait pour ainsi dire éclater l'histoire, et elle la fait éclater dans la mesure où elle lui résiste (c'est-à-dire dans la mesure où l'histoire ne devient sensée qu'en fonction des figures). Or le propre de cette résistance consiste en ceci que la figure est l'imprévisible dans le discours et du discours (nous prenons ici le terme 'discours' dans un sens plus large que l'écriture ou le dit). La figure est la véritable mise à l'épreuve de l'histoire. Elle est le lieu de vérification de cette histoire dans la mesure où elle apparaît au cœur même de l'identité de l'histoire comme sa nécessaire contradiction, ou plutôt comme la nécessaire contradiction de l'absoluité du discours de l'histoire. Dans cette mesure, la figure devient la possibilité qu'a le sujet de faire l'expérience de la faille. Nous avons vu que même dans le discours spéculatif, c'est précisément la faille qui résiste à la médiation totale. Si la révélation (chrétienne) est ainsi figure (au niveau de l'expérience immédiate dans l'histoire concrète d'un peuple concret), et figure de contradiction, comme l'autre de cette histoire, elle l'est aussi comme concept, comme l'autre du discours spéculatif, comme sa nécessaire contradiction, impossible à être

sursumée. Ceci veut dire deux choses: 1. Le concept de révélation est 'ontologiquement' (*in ordine rerum*) antérieur à toute discursivité qui essaie de rendre compte spéculativement du dire de Dieu dans l'histoire et 2. le concept de révélation en tant que tel est précisément ce qui habite les silences du discours. La figure rompt le silence de Dieu, mais n'aliène pas sa transcendance dans l'immanence de la figure. La figure dit Dieu totalement, mais elle le dit aussi totalement autre. Nous avions dit plus haut, et cela se vérifie ici, que la révélation est dite dans notre langage, mais qu'elle n'est pas de l'ordre de notre parole. Elle est dite dans notre langage, mais elle le dépasse infiniment dans la mesure où les catégories qui expriment l'expérience du dévoilement de Dieu se situent dans une sorte de distance – nécessaire d'ailleurs – qui les fait devenir des catégories de négativité. Le langage des mystiques aurait sans doute à nous apprendre beaucoup en cette matière. La révélation n'est pas de l'ordre de notre parole, cela signifie qu'elle ne nous appartient pas (comme événement et comme discours), même pas au terme (*Schluß*) de la discursivité (nous reviendrons plus loin sur ce problème du terme). Si la révélation est d'abord une expérience, et une expérience des figures de Dieu pour nous, elle devient le paradigme interprétatif de notre existence. Car l'énonçable est toujours bien un énonçable qui tente de situer spéculativement le sens de l'existence et de fonder l'être de l'étant. Or, en l'occurrence, quand le discours se déploie dans un retournement complet de ce qui le fonde dans sa rationalité, il se déploie en signifiant ce retournement dans le propre de ses articulations. Il devient ainsi un discours de *renvoi*. Mais de renvoi à quoi? Précisément à son événement fondateur comme son unique lieu de vérification. Et donc aussi comme lieu de vérification de ses failles. Car le renvoi au fond n'est rien d'autre que l'impossibilité spéculative de médiatiser. Là où Israël était au désespoir, on le renvoyait à la fidélité de Dieu.

Nous allons *essayer* maintenant d'esquisser les grandes lignes d'un discours faillible. Nous l'avons choisi en son point culminant, dans l'événement de la mort de Jésus-Christ. Il est bien évident que cette esquisse ne saurait être suffisante. Aussi aurait-il fallu vérifier la théorie au niveau d'autres esquisses (par une analyse du mot 'souvenir' par exemple). Par ailleurs, dans la ligne de notre étude, il n'est pas question de livrer *une* interprétation qui serait juge de la validité de toute interprétation. L'événement crucial est lourd de sens (pluriel).

Le discours sur la croix comme discours du silence (comme silence parlant) est dans l'essence même de son événement silence. Jésus meurt

dans le silence du Père, c'est-à-dire dans l'exacte contradiction de ce qu'il a vécu. En effet, son existence était la manifestation de la Parole du Père. Sa mort devient à proprement parler le silence du Père. Comment la rupture définitive du silence de Dieu en Jésus-Christ (qui est le Verbe du Père) peut-elle se terminer dans la rupture de la rupture? C'est que la catégorie (ou plutôt la réalité) de vie, de fidélité, d'intimité de Dieu, donc le paradigme rendant possible l'existence christique est mal articulé si on le pense uniquement sur le mode d'une nécessité préalable, parce que logique, selon laquelle tout aurait dû se passer de telle ou telle sorte. Etre scandalisé par le silence de Dieu au moment crucial, cela signifie: mettre à nu l'intention faussement totalisante d'un discours qu'on tient sur cet événement crucial. Cela signifie penser la réconciliation de Dieu avant l'acte même de cette réconciliation. Or le vrai scandale doit être ailleurs. Il doit précisément résider dans le fait même de la possibilité d'une intimité, d'une amitié qu'on peut avoir avec Dieu, en définitive dans la possibilité d'une filiation. Or cette possibilité dans ce qu'elle livre de définitif précède dans son essence toute discursivité. Ceci signifie que la discursivité qui aboutirait au silence de Dieu dans ce qu'il a de contradictoire pour elle ne saurait être conçue dans les catégories insuffisantes de l'onto-théologie traditionnelle. Le silence de Dieu au moment crucial est un silence irréconciliable. La rose dans la croix, la sursomption spéculative (qui rendrait la croix faussement parlante pour la raison) de la mort de Dieu est une illusion. Il n'y a pas de rose dans la croix, il n'y a pas de logos spéculatif de cet événement du Golgotha. Ou plus exactement, le logos devient silence ici, il devient le plein même du silence, de la faille du discours.

Instaurer un discours sur la croix comme discours englobant, instaurer une catégorie de la médiation dans le silence signifie alors faire éclater cette catégorie au moment même de son instauration. La croix devient alors la véritable faille (et non son plein) comme mise à l'épreuve du discours. Saint Paul a peut-être le mieux saisi toute la nouveauté de cette nouveauté: «Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu» [3]. En effet, le langage de la croix est l'anti-langage du discours. La folie étant l'anti-catégorie de la raison. Mais alors, est-ce que nous ne nous trouvons pas dans une aporie? Nous avons vu que la croix signifie aussi une rupture de la rupture (= silence); nous

[3] I Cor 1, 18.

l'appelons désormais langage? La contradiction ou l'aporie existerait en effet au niveau d'une discursivité continue. Mais le langage de la croix est *le* silence dans la mesure où il fait taire le discours. La croix s'inscrit en tant que langage dans le discours comme sa folie et le fait taire. Elle le fait taire en lui ouvrant précisément la dimension de la discursivité comme folie. Car cette discursivité est une discursivité qui veut aboutir à une conclusion (*Schluß*). Or le langage de la croix est un langage sans conclusion. Le silence de Dieu dans le langage de la croix est un silence terrible parce qu'il aboutit à une aporie pour la raison: comment un Dieu qui parle peut-il se taire au moment crucial? Nous sommes contraints d'introduire ici une autre dimension, laissée de côté à dessein, et qui est celle de la mort, de la finitude. On pourrait dire que le langage de la croix est le silence devant (de) la finitude. Il devient dans cette perspective la folie même de la finitude. Il s'inscrit en faux contre cette finitude du discours en lui ouvrant précisément le silence comme sa seule possibilité. C'est dire que dans le langage de la croix, Dieu se tait sur le mode de la raison (il n'y a pas de rose) pour parler sur le mode de la folie. Or c'est cette folie qui vient habiter les silences, les failles du discours de la raison. Mais elle ne vient pas les habiter pour les combler (ou pas uniquement pour cela), c'est-à-dire pour les rendre parlants et donc sauver le discours malgré lui, mais bien plutôt pour rendre parlante la contradiction du discours qui ne laisse pas subsister son autre. Car la folie de la croix, c'est d'être l'*autre fondamental* du discours, c'est d'être l'autre de l'ordre de la parole. L'autre fondamental, nous devons insister quelque peu sur ce point. Nous voulons dire par là qu'elle est dans cette altérité pour ainsi dire «sans pourquoi». Nous pensons ici inévitablement au vers du mystique allemand A. Silesius:

> «La rose est sans pourquoi; elle fleurit parce qu'elle fleurit; elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit» [4].

La folie de la croix est sans pourquoi, elle est sans raison et, en tant que telle, elle échappe à tout discours qui tente de la fonder, de la médiatiser en son propre principe. Le langage de la croix comme langage sans pourquoi devient bien plus le véritable pourquoi de la parole. Il le devient tout en l'étant déjà. C'est-à-dire que le discours théologique qui essaie de penser les figures de la révélation et donc les figures du salut des

[4] A. Silesius, *Pèlerin chérubinique* (Paris 1946), Livre 1, nº 289.

hommes est obligé de penser l'homme (le sujet) comme sous-tendu par l'existential révélé, par le sens de la croix qui le précède et le sursume. L'homme est fondé, se voit fondé dans le propre de sa subjectivité par le langage de la croix. Le discours sur la révélation devient alors un discours sur la contradiction entre l'être de l'homme et son sens, en dernière analyse, un discours sur le discours de l'homme et son autre. Dans cette herméneutique de l'existence dans et par l'événement crucial se déploie alors une herméneutique de la véritable finitude de l'homme (au niveau discursif comme émergence du niveau ontique). Dans cette finitude du discours humain apparaît alors, avec toute la vigueur possible, la dimension du «procès fini de la parole» [5]. C'est en lui que l'homme quand il se met à penser le sans pourquoi de la croix comme figure de la révélation et comme le véritable fondement de son existence, se découvre dans l'impossible impasse de se dire dans une infinité de figures qui auraient toutes leur origine en lui. Cet éclatement de son existence qui s'opère précisément par cette négativité de son discours, le remet dans les limites de sa propre finitude.

Tout discours qui, dans l'articulation systématique de ses figures ne parvient pas à retourner à son *inessentialité* devient un discours fermé où le commencement devient la fin dans son déploiement. Dans un tel discours, la conclusion est possible; dans l'autre, celui qui vit de la faille et des pleins de failles, elle ne l'est pas. Dans le discours spéculatif, la rose est dans la croix et le vendredi-saint peut devenir un moment. Dans le second discours, il n'y a pas de rose dans la croix, il n'y a pas de pourquoi de la croix et donc pas de raison, et le vendredi-saint reste la contradiction du discours et la négation en quelque sorte de toute réconciliation spéculative. La réconciliation cependant qui s'opère dans ce dernier discours est alors d'un autre ordre dont l'objet n'est pas de ce propos; elle est de l'ordre de la liberté de Dieu. «*Omnia palea*! s'exclamait Thomas d'Aquin... lorsqu'il décidait d'arrêter la rédaction de la Somme Théologique: cette phrase n'est pas l'aveu d'une faillite, mais le plus beau fruit d'un effort spéculatif. Car il faut traverser le labeur du raisonnement pour reconnaître en vérité *l'inessentialité* du discours, bien écrire sur le Christ pour désirer le rejoindre par-delà les mots. *L'accomplissement du discours théologique est sa suppression asymptotique dans la vision de Dieu*» [6].

[5] M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974), p. 45.
[6] Ibid., pp. 902–903.

S'il en est ainsi, il n'y a pas de conclusion dans le discours spéculatif de révélation, parce qu'il n'y a pas de concept de la révélation et donc pas de savoir de lui. Le Dieu qui se révèle pour devenir figure de contradiction de notre langage est sa propre conclusion, parce qu'il est son propre commencement; pour nous, il est «sans pourquoi». Il ne l'est pas en soi, parce que ce n'est qu'en lui-même qu'il peut accomplir son retour. Ceci signifie que le discours que nous tenons, l'essai tâtonnant qui consiste à décrire notre expérience de ce Dieu et le passage de cette expérience en énonçable organisé, doit se faire dans une immense distance qui est précisément la distance de notre finitude par rapport à l'Absolu. Cette finitude, dans ce qu'elle a de percutant et de déraisonnable s'appelle le péché. Et c'est dans cette finitude que vient s'installer la contradiction mortelle: notre justification. Notre manière d'être, dans cette discursivité devient celle de la présence aporétique de notre discours sous la forme de sa constante négation conceptuelle. Le moyen et le milieu de notre approche du mystère est en même temps le moyen et le milieu de notre propre perte ou de notre propre salut. Le discours ne se laisse plus séparer d'une herméneutique de l'existence.

Mais il nous faut ajouter que discourir avec la contradiction ne signifie nullement discourir dans l'élément de l'irrationnel. Discourir avec la contradiction comme l'impossible de notre langage et de notre existence signifie essentiellement savoir que l'accomplissement est de l'ordre du face-à-face. Or cet ordre n'est ni de notre parole ni de notre vie: «Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie» [7].

[7] Ex. 33, 20.