

Un discours sur Dieu est-il possible aujourd'hui?

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **25 (1975)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381050>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UN DISCOURS SUR DIEU EST-IL POSSIBLE AUJOURD'HUI ?

C'est intentionnellement que cet article porte le même titre que celui de Gabriel Widmer paru dans la *Revue de théologie et de philosophie* 1974-II, p. 99-115, car la question posée intéresse théologiens et philosophes — donc notre *Revue* au premier chef.

Le même titre... ou presque. Car, pasteur puis théologien de profession, G. Widmer s'interroge sur le *discours théologique* ; or c'est en philosophe que je veux poser la question du *discours sur Dieu* : en philosophe, c'est-à-dire en homme profane, qui demeure « devant le temple », et en laïc, qu'une grande grille séparait jadis, dans les églises, de ceux où figure mon ami Widmer.

Dans son article, G. Widmer montre que le discours théologique relie le Verbe de Dieu au « plaidoyer d'un homme appelé à défendre une cause » (p. 100). Le discours théologique est donc saisi dans l'interaction de la foi et de la raison : il présuppose une foi qui n'est pas vécue seulement (sans être encore thématifiée, comme c'est le cas, en gros, chez les évangélistes), ni seulement thématifiée réflexivement comme chez l'apôtre Paul, mais de surcroît formulée intentionnellement au niveau thématique (ainsi chez les Pères de l'Église qu'anime le souci dogmatique).

Or, remarque G. Widmer, le discours théologique a été, du Moyen Age à nos jours, ébranlé quatre fois dans ses assises. Une première fois, c'est l'application de méthodes scientifiques à l'exégèse (Spinoza) qui a amené à déchiffrer le sens de l'Écriture non plus à partir du contenu des dogmes révélés par elle, mais « à partir des postulats des sciences humaines » (p. 104). Une seconde fois (Kant), c'est la dogmatique qui s'est vue dénoncée dans ses prétentions ; car la critique philosophique y décela des emprunts qui doivent presque tout à la philosophie rationnelle et presque rien à la révélation.

A elles deux, ces premières « objections » au discours théologique reviennent à désolidariser l'une de l'autre la dogmatique et l'exégèse : celles-ci avaient pu se prêter un mutuel appui doctrinal, mais voici

que l'exégèse trouve son fondement dans les sciences humaines, et la dogmatique dans les déductions illusoire de la philosophie rationnelle.

Une troisième et une quatrième fois le discours théologique se voit ébranlé dans sa possibilité. D'abord la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e imposent l'idée que tout discours est daté dans le temps et localisé dans l'espace, donc conditionné socio-culturellement. Pour Schleiermacher déjà, puis pour Feuerbach et pour Marx, il ne peut plus y avoir, « il n'y a plus de *theologia perennis*, mais seulement des essais contingents à partir de langages hétérogènes » (p. 105). Puis, là-dessus et tout récemment, j'ajouterais que la critique nihiliste de ces « langages hétérogènes », conçus dès Wittgenstein comme de simples « jeux », amène à nier, dans tout discours, la présence réelle d'un sujet humain qui parle, et la possibilité réelle de référence à une réalité dont on parle : plus personne ne parle, car c'est le dire qui se dit, et le dire n'y parle de rien, car il est « se disant ».

A elles deux, ces deux dernières objections radicalisent le problème : elles touchent non plus seulement le théologien, mais aussi le philosophe. Et c'est pourquoi le philosophe doit entrer en scène — même s'il n'est pas théologien. La « mort de Dieu » est aussi la sienne.

* * *

J'ai résumé très brièvement une partie importante de l'article de G. Widmer. Son analyse du phénomène, en effet, je la fais mienne. Mais sa conclusion (p. 114-115), qui traite de la possibilité actuelle d'un discours théologique, me fait question. Je crains en effet, pour la philosophie sinon pour la théologie, ce type de discours qui n'annonce qu'« énigmatiquement » ce dont il parle, qui bien plus « n'est compréhensible que dans la mesure où une énigme paradoxale peut l'être » ; pourquoi en effet l'annonce de l'énigme devrait-elle se condamner à être elle-même énigmatique ? Je redoute aussi ce langage dont toute la vertu est d'être « libérateur » — vertu performative (au sens d'Austin), mais dont il ne faudrait pas évacuer le contenu constatif, ou du moins prédicatif. Et si penser par figures doit devenir un mode du langage (« ... ce langage qui cherche à dire un possible par une autre chose... »), je crois que penser directement, en touchant la chose même, est une vertu supplémentaire requise ; de même, professer la « docte ignorance » présuppose qu'il n'y a pas d'autre milieu entre savoir et ne pas savoir que celui qu'y met notre ignorance, alors que je rêve d'une réforme de l'entendement destinée à combler les trous que les formes antérieures du savoir n'ont pas *su* combler.

Ainsi G. Widmer conclut-il à la nécessaire précarité du discours sur Dieu ; mais si l'objet de ce discours, c'est-à-dire le vrai Dieu, est

certain pour la foi, je demande qu'un discours sur le certain ne se condamne pas d'avance à demeurer *nécessairement* incertain. C'est là aussi pourquoi le philosophe peut et doit se demander, quant à lui, si le discours sur Dieu est *possible*.

* * *

Le problème est d'abord un problème de vérité. Si Dieu est le vrai Dieu, alors se pose nécessairement la question de la vérité des discours tenus sur lui.

Le problème est de toujours. Toutefois il a pris trois formes historiques, et la vérité a connu trois faces.

La *vérité d'être* est la première forme. Historiquement, elle s'étend en gros de l'Antiquité à la Renaissance. Ce qui est ne cesse d'y être le fondement de ce qu'on en sait et de ce qu'on en dit. Savoir, c'est toujours demeurer attaché à l'être dont on veut savoir quelque chose, et sans cette attache un savoir qui se replierait sur lui-même n'apprendrait rien à personne. De même le dire n'y jouit d'aucune vertu propre, car c'est toujours la chose sue qui justifie le dire de la chose. La vérité d'être se joue ainsi tout entière à l'intérieur du *logos*, qui est l'union en intériorité de ce qui est, de ce qui est pensé et de ce qui est dit. Le *logos* grec était en effet la proportion et l'harmonie à la fois dans le monde, dans la pensée mathématique et dans les nombres formulés. De même, dans le judaïsme, le *Dabar* est la totalité de ce que Dieu est, de ce qu'il fait, pense et veut dans l'histoire, et de ce qu'il dit.

Certes, à l'intérieur de la vérité d'être, l'homme a inventé mille et une façons d'approcher l'être : par ascension, comme chez Platon (mais l'homme y est déjà, avant que de monter vers l'absolu, une partie déchue de cet absolu) ; par fusion, comme dans la gnose et dans la mystique ; par révélation, quand c'est l'absolu qui approche l'homme et non l'inverse ; ou enfin par la complémentarité du mouvement descendant et ascendant, comme chez Plotin. Mais toujours, quelles que soient les diverses approches humaines de la vérité d'être, cette vérité préexiste en conférant le sens à l'approche *au nom de ce dont on s'approche, ou de ce qui s'approche de nous*.

A la vérité d'être succède la *vérité de jugement*. Celle-ci couvre en gros la période qui va de la Renaissance au milieu du XX^e siècle. Le jugement humain (y compris ses pouvoirs logiques, son objectivité, son universalité) se replie sur ses opérations et cherche en lui le lieu où va éclore la vérité. Son objet propre devient les *idées en nous*, celles que Descartes appelait encore « objectives », et le jugement a pour tâche de trier, parmi toutes celles que l'homme peut se forger à tort ou à raison sur toutes choses, les idées qui sont vraies. Les critères qui permettent le tri des idées sont encore des idées, c'est-à-dire les fruits du jugement. Descartes est le modèle historique traditionnel de la vérité de jugement.

A dire vrai, le passage des vérités d'être aux vérités de jugement, c'est-à-dire le déplacement de l'être (comme support de tout savoir et de tout dire) du côté du seul savoir sur l'être (donc du côté du seul jugement), s'est manifesté bien avant Descartes. Certains y trouveront des origines lointaines chez Aristote, voire chez Parménide. Mais alors ce déplacement avait toujours été considéré comme problématique. Les Stoïciens, par exemple, savaient déjà rapporter le savoir à la partie (et non au tout) en confrontant le logos intrinsèque au logos extrinsèque. Mais jamais ils n'oubliaient le rapport de la partie (lieu des vérités de jugement) au tout (lieu des vérités d'être). Il a fallu attendre le nominalisme non pas tellement des philosophes, mais des savants de la Renaissance, pour que la partie cesse de se référer au tout pour s'unir à une autre partie afin d'*engendrer* le tout. Chez Descartes, ce sont les savoirs sur l'être qui « composent » l'être (et Pascal sait assez le lui reprocher).

Donc, si ç'avait été la vérité d'être qui avait suscité en l'homme l'exercice de son jugement, voici que la vérité de jugement devient le produit de l'exercice de l'intelligence, réglé par l'intelligence même. Toutes choses peuvent bien être données par ailleurs, seule l'intelligence humaine (je veux dire le jugement) ne le peut pas : *nisi intellectus ipse*.

Dès la seconde guerre mondiale, la *vérité de langage* s'est substituée à la vérité de jugement. Au déplacement de l'être au savoir qui porte sur lui, succède ainsi, de nos jours, un déplacement du savoir au dire. Alors que le juif ou le chrétien des premiers siècles vivait dans le *Dabar*, qui est à la fois réalité, pensée et langage, alors que l'homme de la Renaissance vivait dans la pensée, qui lui permettait certes de rejoindre l'être, mais comme du dehors, et qui unissait cependant en elle le savoir et le dire du savoir, voici que, aujourd'hui, l'homme vit dans et par le langage, et que c'est toujours à *partir de ce qu'il dit* qu'il se demande s'il pense (juste ou faux), s'il touche (ou ne touche pas) les choses.

La vérité de langage ne se contente donc plus de réduire les vérités d'être aux vérités de jugement : elle réduit les vérités de jugement aux vérités de langage. Elle replie l'acte mental sur sa seule énonciation, verbale ou écrite. Elle substitue au jugement l'énoncé. Ce n'est pas que, dans les vérités de jugement, le jugement n'ait pas été énoncé, mais c'est que, maintenant, c'est l'énoncé qui devient critère de jugement. Le jugement comme acte mental est donc volatilisé : Gilbert Ryle le dénonce comme un « fantôme dans la machine », et la machine, c'est le langage. Au « Je pense donc je suis » succède ainsi un « Je parle, donc je ne pense pas, donc je ne suis pas ». Et en effet : si penser (dans une vérité de jugement) consiste à rapporter un prédicat à un sujet, alors Quine, qui évacue

tout « meaning » des prédicats, ne pense pas, et Russell, dont la théorie du langage formel élimine le référent, ne pense pas. Bien plus, chez Wittgenstein, parler signifie ne pas être : « Il n'y a pas de sujet pensant, capable de représentation » (*Tractatus*, 5.631).

Ainsi, dans la vérité de langage, non seulement ce n'est pas l'être qui est source de sens, non seulement ce n'est pas le jugement qui pourrait conférer le sens, mais l'énoncé tenu révèle non pas le sens, mais le seul non-sens. Un énoncé sensé, en effet, n'est que tautologique : il ne nous dit rien qui n'ait déjà été dit, et, au fond, rien n'a été dit du tout. A la limite, il est donc bien vrai que le dire se dit tout seul : personne n'y parle, et on n'y parle de rien.

* * *

Ce détour par la problématique de la vérité était nécessaire pour poser dans toute son extension la question du *discours sur Dieu*. Il m'amène en particulier à présenter deux thèses préalables à l'examen de cette question.

1. Si Dieu, duquel nous aimerions parler en tenant un discours sur lui, est le vrai Dieu qui est, qui agit comme une personne et qui se dit, alors *la vérité de Dieu est vérité d'être*. Elle ne saurait être une vérité que je trouve en mes jugements, ni encore moins en mon langage.

2. Si c'est nous, hommes du XX^e siècle, qui devons parler sur ce vrai Dieu, nous ne pouvons pas faire comme si nous vivions à l'âge historique des vérités d'être, ou des vérités de jugement. Car, en 1974, nous vivons, pensons et parlons à *l'âge des vérités de langage*.

Dans la question du discours sur Dieu, le piège est de s'installer dans une problématique médiane, fondée en la seule vérité de jugement. Car cette dernière ne peut apparaître à nos yeux, dès 1950, que comme une vérité historique passée, et surtout comme une époque de passage. Pour nous, hommes de la fin de ce siècle, qui voulons tenir le juste discours sur Dieu, la vérité de jugement n'est plus qu'une transition entre la vérité d'être (que le discours sur Dieu prétend toucher) et la vérité de langage, où s'inscrit nécessairement celui qui, aujourd'hui, veut parler sur Dieu. Ainsi nous, qui parlons aujourd'hui, ne vivons plus ni ne pensons comme si nous étions encore à l'âge des vérités de jugement ; et ce dont nous voulons parler (Dieu) est une vérité d'être antérieure à toute transcription humaine en vérités de jugement. Le discours sur Dieu ne peut être qu'un discours de l'homme du XX^e siècle sur le *vrai* Dieu, dont la vérité n'est ni de langage ni de jugement, mais d'être — un « être » de tous les temps et pour tous les temps. Ce qui est perdu pour nous, c'est le dieu des vérités de jugement, c'est-à-dire le « dieu des philosophes »,

fruit des jugements tenus sur lui dans la théodicée traditionnelle. Ce qui est à gagner, ce n'est certes pas le vrai Dieu, qui nous est *donné* (et encore une fois : donné avec *tout* ce qui le fait être, donné concrètement avec sa révélation, avec son Fils, avec l'Esprit, avec l'histoire qu'il a engendrée, etc.) ; mais ce qui est à gagner, c'est le juste discours tenu sur lui. Et toujours, pour dire que Dieu est, ou quel il est, nous ne pouvons parler que notre langage d'homme d'aujourd'hui, avec son exigence de vérité propre.

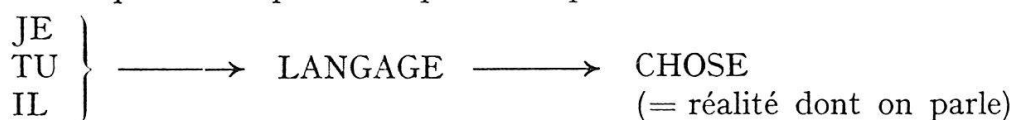
D'emblée donc il apparaît que la question du discours sur Dieu oblige à court-circuiter dans la question posée (mais non dans la réponse à cette question) les vérités de jugement, et à confronter la vérité d'être de Dieu à nos vérités de langage.

* * *

Quel est donc le langage que pourrait tenir celui qui aujourd'hui veut discourir sur Dieu ? Une nouvelle erreur serait ici de répondre à cette question en interrogeant ceux-là seuls qui, aujourd'hui, s'affirment compétents pour répondre aux questions portant sur le langage, à savoir les « savants ». Car philosophes analytiques, logiciens et linguistes s'enferment, par les exigences mêmes des progrès de leur science, à *l'intérieur de la seule vérité de langage*. Toute science contemporaine n'est vraie que selon la vérité de langage (et, dans certaines sciences sous-développées, selon la vérité de jugement). Or il y a plus dans le langage des hommes d'aujourd'hui que ce que de Saussure y met. Une critique *philosophique* du langage doit sortir le langage humain de l'orbite des vérités de langage, et appeler à l'aide la vérité d'être, qui a été jadis comme le pôle objectif sur lequel il y avait toujours discours, et la vérité de jugement, qui a été, jadis encore mais plus tard, le pôle subjectif créant l'unanimité de ceux qui tenaient un discours. Si donc la science, qui est aujourd'hui vérité de langage, débouche sur la vision nihiliste d'un dire où plus personne ne parle, et qui de surcroît ne dit rien, la critique philosophique doit en appeler au pôle subjectif propre aux vérités de jugement en posant la question « Qui parle ? », et au pôle objectif des vérités d'être en posant la question « De quoi parle-t-on ? ». Deux questions qui, de surcroît, sont pleines de bon sens.

Ce faisant, la critique philosophique du langage menée aujourd'hui est à même de distinguer deux types effectifs de langage, et d'en inférer la possibilité d'un troisième type non encore effectif. Les deux types qui existent déjà peuvent être schématisés rapidement comme suit. Le premier type, je l'appelle la « parole-sur », et j'y oppose le deuxième type, dit « parole-de ». Tous deux font intervenir « celui qui parle », placé à gauche des tableaux ci-dessous, et « ce dont on parle », placé tout à droite, avec au centre une instance de « médiation ».

La parole-sur peut être présentée par le tableau suivant :



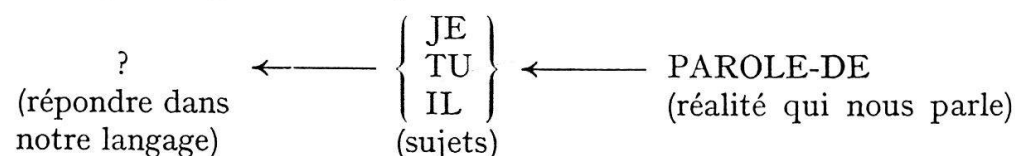
Parler-sur, en effet, signifie ordinairement, et en sciences particulièrement (d'Archimède à Einstein), qu'on se réfère à une chose dont on parle : la chute des corps, les mouvements des astres, la résistance d'un matériau, etc. Ce qui distingue toutefois le dire scientifique, c'est la manière de parler de ces choses. Toute science en effet est un humanisme : c'est l'homme qui y parle, et les sujets ont pour tâche de s'entendre, en communiquant entre eux, sur un langage commun. Longtemps on a pu croire que les propriétés des choses, telles qu'elles étaient énoncées, étaient les propriétés réelles des choses (c'était l'opinion du rationalisme au XVII^e siècle) ; ou alors on pensait que les propriétés des choses se reflétaient plus ou moins magiquement dans le langage tenu sur elles (et c'était l'opinion de l'empirisme classique, défendue encore par Lénine). Mais très tôt Kant montra que les propriétés des choses, telles qu'elles sont énoncées dans le langage des lois naturelles, étaient des propriétés de l'entendement humain dans son commerce avec l'expérience, et ne concernaient jamais les « choses en soi ».

Bien que le scientisme contemporain, à de rares exceptions près (Popper, par exemple, ou Piaget), considère Kant comme un « philosophe », que dis-je, un philosophe « transcendantal », les savants eux-mêmes avouent volontiers (et d'autant plus volontiers qu'ils sont de grands savants) que le monde réel pour eux ne peut être que le monde *tel qu'il est signifié par l'ordre des signes du langage utilisé*.

La parole-sur est donc tenue par des sujets qui pensent, mais qui surtout énoncent, et qui communiquent entre eux en échangeant des informations. S'entendant sur le langage commun qu'ils tiennent, ils lisent dans la réalité exactement ce que leur langage y met, plus un petit quelque chose que leur langage n'y a pas encore mis mais y cherche.

La *parole-de* est tout autre. Elle est ancrée moins en ceux qui parlent sur quelque chose qu'en *celui qui me parle*, en s'adressant à moi, ou à toi, ou à nous. Elle est parole adressée, telle la symphonie, tel le poème, telle la Parole de Dieu. C'est l'« interpellation » ou, au sens de G. Widmer, le « texte-appel » (p. 108).

On peut représenter la *parole-de* comme suit :



Les différences entre ces deux types de parole sont notables. J'en cite quelques-unes.

1. Alors que la parole-sur détermine la chose en sa nature, en lui attribuant les propriétés que porte le langage tenu, la parole-de détermine non pas des choses dont on parle, mais les hommes qui écoutent. Celui à qui a été adressée la parole-de cherche en effet à la comprendre (et non plus à expliquer) : il éprouve cette parole-de comme un vécu et en recueille le sens silencieusement, avant même de se mettre lui-même à parler.

2. Les sujets auxquels s'adresse une parole-de ne communiquent plus, au sens strict : ils communient, en constituant non plus une collectivité mais une communauté, dont l'origine est la parole qui leur est adressée, et non pas l'entente intersubjective qu'ils découvrent (souvent par convention) dans un langage impersonnel.

3. Enfin et surtout la situation du langage est tout autre. En sciences (parole-sur), c'est le langage qui est la médiation obligée entre un sujet qui s'interroge sur la réalité et cette réalité même. Dans la parole-de, en revanche, c'est le sujet humain, avec le vécu qui est sien et où s'inscrit la signification de ce qu'il a compris, qui est médiation obligée entre la réalité (qui lui parle) et ce qu'il en voudrait dire de son côté et dans son langage à lui. Ainsi, selon qu'on se trouve dans l'orbite de la parole-sur ou de la parole-de, le langage est tantôt médiation entre l'autre et nous (et c'est la parole-sur où le langage médiatise ce dont nous voulons parler et nous qui voulons parler), tantôt c'est nous qui avons à médiatiser la parole que nous recevons et celle que nous voulons tenir (et le langage cesse d'être médiateur pour devenir médiatisé).

Je montrerai tout à l'heure que le discours sur Dieu ne peut pas être calqué sur le modèle de la parole-sur. Cela est du reste théologiquement évident : la théodicée ni la dogmatique traditionnelles ne constituent aujourd'hui des discours sur Dieu valables. En revanche, la Parole de Dieu (mais non pas le « discours sur Dieu » !) prend place dans le schéma de la parole-de. Dieu, en effet, est par excellence « Celui qui nous parle ». Sa Parole toutefois ne s'inscrit pas dans l'ordre des vérités de langage, mais dans celui des vérités d'être. Sa Parole est donc bien davantage que simple « parole » où seraient problématiques *ce* dont elle parle, et *qui* parle. La Parole, quand elle est Parole de Dieu, est aussi et en même temps la réalité de Dieu, et l'action volontaire de Dieu sur des hommes, dans le monde et dans l'histoire, et, bien sûr, elle est « aussi » simple parole. La Parole de Dieu est donc encore ce *Dabar* hébraïque, c'est-à-dire l'unité de Dieu qui règne dans les Cieux, de Dieu qui agit dans le monde, et de Dieu qui parle aux hommes — un état de fait que la théologie chrétienne enregistra aussitôt dans le dogme de la Trinité.

La Parole de Dieu n'est toutefois pas le discours sur Dieu. Si la Parole de Dieu est toujours parole-de, tout discours *sur* Dieu doit commencer par l'*écoute* silencieuse de la Parole de Dieu. Ce n'est pas G. Widmer qui me contredirait sur ce point. Les paroles-de et les paroles-sur ne peuvent jamais s'additionner simplement, et c'était l'erreur de la théodicée traditionnelle, c'est-à-dire de la théologie naturelle, qui n'avait pas vu que, dans les tableaux ci-dessus, le langage est tantôt au milieu du tableau (dans la parole-sur), tantôt aux deux extrêmes (dans la parole-de). La théodicée, en ajoutant simplement aux paroles des savants sur la nature une sorte de super-parole sur la surnature (c'est-à-dire une théologie naturelle), avait conservé aux deux paroles non seulement le même type de langage, mais encore la même fonction du langage comme parole-sur, médiant ceux qui parlent et ce dont on parle. Sous le couvert de cette confusion la théologie naturelle a nourri plus tard la théologie libérale, qui pose le discours sur Dieu au terme des discours scientifiques (psychologiques, moraux, sociologiques, etc.), et qui peut aboutir certes au Dieu des Chrétiens, mais tout aussi bien à Bouddha, à Confucius, à l'Être suprême, au Grand Tout, au saint et au héros, et en définitive à l'homme qui se prend pour Dieu (dans certaines de nos théologies contemporaines).

Le problème concret et contemporain du discours sur Dieu naît donc au moment où l'homme, après avoir écouté en silence la Parole de Dieu, recherche les conditions de possibilité pour *son* langage d'être adéquat à *cette* Parole. Car s'arrêter à la seule écoute silencieuse de la Parole de Dieu sans jamais se demander comment, humainement, logiquement, avec notre pauvre petite intelligence, notre langage peut tout de même y faire écho, c'est s'arrêter à mi-chemin. Le plus humble des pasteurs, illuminé par sa foi sincère, même par l'Esprit, doit *quand même* trouver un langage. Et la théologie a toujours crié à l'hérésie quand à l'illumination par l'Esprit ne succède aucun discours, ou un discours incohérent. Pour Paul déjà, et aujourd'hui aussi (plus que jamais, du reste), la « glossolalie » fait *au moins* problème.

* * *

Or le discours sur Dieu ne peut être bâti sur le modèle *ni* de la parole-sur, *ni* de la parole-de. Telle est la démonstration que je dois apporter. Il y faudrait encore, avant de conclure, ajouter la démonstration que le discours sur Dieu ne saurait résulter de la simple addition des deux thèses rejetées, grâce à je ne sais quelle dialectique qui réunirait assez mystérieusement la Parole de Dieu, descendue de Dieu à nous par révélation, et le discours des hommes sur Dieu

qui aurait à monter (sagement comme chez saint Thomas, ou follement à la mystique) à la rencontre de Dieu. En effet je ne crois guère aux vertus de la dialectique, ce qui m'attire demeurant toujours non pas la dialectique, mais cela qu'elle prétend dialectiser.

1. Le discours sur Dieu ne peut pas être une parole-sur. Une raison unique suffit ici à la démonstration. Dès Kant, nous savons que la parole-sur est *déterminative* des propriétés de l'objet sur lequel elle porte. Or jamais nous ne déterminons les propriétés de Dieu, puisque tout au contraire c'est Dieu qui nous détermine comme hommes, et comme hommes seulement, parlant un langage d'homme.

En d'autres termes, toute parole-sur (c'est là pour ainsi dire sa vocation) débouche sur une vérité qui est de jugement, au meilleur des cas, et de langage, au cas normal. Or Dieu, s'il est Dieu, est vrai d'une vérité d'être. Il est la vérité sur laquelle je veux discourir, mais jamais mes discours ne feront, quant à eux, cette vérité-là.

A ce propos, on peut ajouter ici que la critique kantienne du dogmatisme a consisté précisément à nier que le dieu tel qu'il est déterminé par nos prédicats humains soit le même que le Dieu vrai qui nous parle (et qui, pour Kant, lecteur de Rousseau, et pour le piétisme, nous parle dans une langue qui n'est que celle de l'exhortation à l'action bonne). Parallèlement, la critique de l'exégèse par Spinoza a consisté à affirmer que les prédicats humains historiquement attestés par l'Écriture et rapportés au sujet « Dieu » *peuvent*, si on cesse de les interpréter à l'aide des contenus dogmatiques et si on les soumet à la critique externe des textes, se rapporter *aussi* à un autre dieu (des philosophes, des juifs, des mécréants), tout autant qu'au vrai Dieu qui nous parle.

La critique de Spinoza ainsi que celle de Kant dénoncent donc déjà l'illusion à laquelle cède tout discours sur Dieu quand il se modèle sur le type de la parole-sur.

2. Le discours sur Dieu ne peut pas être calqué sur le modèle de la parole-de. Certes c'est Dieu qui nous parle, et Sa Parole est une parole-de. Mais justement c'est Dieu qui nous parle, et ce n'est pas nous. Notre discours sur Dieu, précisément parce qu'il veut porter *sur* Dieu, ne peut pas et ne doit pas être lui-même parole-de. Sinon je ne saurais jamais quand c'est vraiment Dieu qui me parle. Les juifs le savaient bien, pour qui le nom que Dieu se donne à lui-même est indicible dans notre bouche d'homme. En revanche seul un langage qui est manifestement de nous (et non de Dieu) peut « nommer » Dieu : ainsi l'expression invocatoire « Saint-béni-soit-Il ». De même enfin il faut bien, quand éclate la symphonie, que je cesse d'y mêler mes discours, si c'est elle que je veux écouter.

Allons plus loin. Toute parole-de est définie par « qui » parle. Or ce peut être l'homme (par exemple le poète, ou l'amant qui avoue

son amour), ou ce peut être Dieu (qui se révèle, qui s'incarne, qui agit). Or, quand la parole-de est parole de l'homme, par exemple du croyant qui confesse sa foi, du témoin qui apporte son témoignage, alors j'ai affaire à un discours de l'homme, où l'homme s'est exprimé. Je n'ai pas affaire à la Parole de Dieu, ni à un discours sur Dieu. Or je cherche le discours sur Dieu. Mais quand la parole-de est vraiment la Parole de Dieu, alors c'est Dieu qui me parle, et ce n'est pas moi. Donc, quand Dieu se dit, je fais silence ; et quand je me dis moi-même, ce n'est pas Dieu qui me parle. Or, encore une fois, je cherche le discours sur Dieu : le discours que j'ai à tenir comme homme, sur Dieu, et sur Dieu qui se dit ; non pas donc le discours qui me dise, mais celui qui dise Dieu ; mais non pas non plus la parole de Dieu, sans que je n'aie rien à dire de mon côté.

Ainsi le discours sur Dieu ne peut pas être parole-sur, ce qui fait un premier point dans la démonstration. Mais il ne peut pas être non plus parole-de : il ne peut être ni la Parole de Dieu elle-même, ni ces sortes de confessions plus ou moins lyriques, mais toujours humaines, que sont les paroles de l'homme qui se dit lui-même.

Et c'est ici que les deux dernières critiques de la religion signalées dans l'article de G. Widmer viennent s'ajouter aux deux premières. Les deux premières (Spinoza et Kant) ont levé le masque d'un discours sur Dieu calqué sur le modèle de la parole-sur. Les deux dernières reprennent en filigrane ce thème, et y ajoutent que le discours sur Dieu ne peut pas non plus être calqué sur le modèle de la parole-de. Schleiermacher, Feuerbach, Marx, Freud, tous affirment qu'un prétendu discours sur Dieu n'est jamais que le masque porté par l'homme qui se dit lui-même en exprimant son soubassement psychologique, économique, social ou culturel. Ces auteurs démasquent donc la présence d'une parole-de humaine derrière les prétentions d'un discours sur Dieu. Et de nos jours, la critique nihiliste des vérités de langage consiste à nier que toute parole prononcée puisse porter *sur* quelque chose, ou puisse être signée *de* quelqu'un. L'objet du discours sur Dieu ne peut plus être alors que l'absence de Dieu, et le sujet qui s'exprime dans une « parole-de » n'est plus qu'un pseudo-sujet. Ainsi, au terme de ces quatre critiques, nous retrouvons l'affirmation fondamentale suivante : Dieu n'est pas au terme d'une parole-sur, et nulle parole de l'homme ne peut concerner Dieu. La parole de l'homme signée par l'homme me renvoie à l'homme sans Dieu, et la parole de Dieu signée par Dieu me renvoie à Dieu sans le langage des hommes. *Je n'ai jamais mon discours d'homme sur ce Dieu qui se dit à moi.* Libre à moi d'ajouter ensemble ces deux paroles (et c'est la voie ouverte à la dialectique qui demande à Dieu de contresigner le discours que l'homme a signé), libre à moi d'éliminer ces deux paroles l'une par l'autre (et c'est la voie du nihilisme propre

aux vérités de langage : nihilisme théologique, qui aboutit à la mort de Dieu, nihilisme philosophique, qui aboutit à la mort de l'homme). Je n'ai, dans un cas comme dans l'autre, encore rien gagné. Mon problème n'est pas résolu. Le discours sur Dieu semble impossible.

* * *

L'est-il vraiment ? Pour trancher d'une impossibilité, il faut s'enfermer soit dans une vérité de jugement, et y sont affirmés impossibles les êtres où la raison découvre contradiction, soit dans une vérité de langage, et y sont impossibles les jugements où le constat syntaxique a dénoncé la contradiction. Mais nous avons affaire ici à une vérité d'être, où l'être précède le possible, et où l'impossible devient un prédicat rétrospectif — ainsi que le notait Bergson. Car à Dieu rien n'est impossible, dit la piété populaire ; et en effet : Dieu est libre, sous le règne de Dieu l'homme est libre, et le langage libre lui-même sous le règne de l'homme.

La possibilité d'un discours sur Dieu est donc espérance. Cette dernière a pris la forme, dans les travaux de G. Widmer et dans les miens, d'un principe méthodologique et heuristique dénommé par nous *renversement sémantique*. C'est le renversement sémantique qui assure à mes yeux la possibilité d'un discours sur Dieu.

Le renversement sémantique est une inversion de sens. Car, si Dieu est sens, c'est-à-dire vérité d'être qui est, agit et me parle, et si moi, je recueille sous forme de significations vécues, et vécues seulement, cette insertion du sens dans ma vie, dans mes pensées, dans mes actions, en un mot dans mes vérités de jugement, alors, quand je parle et que je répons à la vérité d'être par mes vérités de langage, le sens ne doit pas, ne peut plus remonter de mon langage vers Dieu, mais il faut bien qu'il descende de Dieu à mon langage.

Cette inversion de sens est-elle pensable ? Je le crois. Concrètement, cela signifierait que, dans un discours idéal tenu sur Dieu par le pasteur ou par le théologien, ou par le philosophe, je ne dois plus, comme lecteur, remonter du sens des mots au sens des choses dites, et de là au sens de ce dont on me parle, mais qu'au contraire les mots n'ont de sens que par *ce* qu'ils me disent, et ce qui m'est dit n'a lui-même de sens que par *celui* qui me parle.

Or je pense que c'est ainsi et ainsi seulement que peut se constituer un discours sur Dieu, tout comme, du reste, un discours sur la musique. Quand je lis, par exemple, le mot « ressuscité », la tentation est grande de chercher dans ce mot un « meaning », puis de remonter de là à un fait, et de là encore à un sens initial (qui serait à peu près « l'ordre positif du monde »). En suivant cette piste, en effet, je parviendrais au miracle de Pâques, mais entendu comme l'exception inexplicable

dans la loi du monde. Et cette exception même, ainsi mesurée au nom de la loi à laquelle elle échappe, me renverrait à son tour à un pur non-sens, si ce devait être la loi du monde qui fait le sens.

En réalité je dois procéder tout à l'inverse. Le mot, dans un discours sur Dieu (par exemple le mot « ressuscité ») n'a pas de sens, mais le reçoit de la chose. Cette chose, c'est Pâques. Or Pâques n'est pas un fait qui *aurait* un sens, mais un événement qui reçoit le sens, sans « l'avoir ». Et il le reçoit de *Celui* qui donne le sens — et qui *est*. La faute, on le voit, est dans l'usage du verbe *avoir*, le seul qui des Grecs à nous a été l'instrument d'une pensée logique — et je me réfère ici à Gabriel Marcel.

L'erreur serait donc de lire les mots du discours sur Dieu comme s'ils étaient des signifiants dont le signifié serait un fait, et de lire les faits comme les signifiants qui auraient à signifier Dieu. Or Dieu n'est *jamais signifié*. Il n'est jamais, pour le dire autrement, participe passé passif, car il est actif, présent et infinitif. L'erreur, en théologie, c'est donc de Saussure, qui invalide toute piété, et c'est à l'autre bout l'illumination, qui invalide tout langage. La vérité, c'est que la piété doit *réformer* son langage, tout comme la piété n'est telle que si, sans cesse, elle se laisse réformer, ou en tout cas informer, par l'Esprit.

* * *

Ma conclusion est donc que le discours sur Dieu, s'il est vraiment tenu *sur* Dieu, mais *par* nous, oblige à une *conversion*. G. Widmer parle d'engagement (p. 112). C'est la même chose. Simplement le théologien parle le langage du philosophe, et je parle le langage du théologien ! Mais cette conversion doit être d'abord de l'intelligence et du langage. La conversion du « cœur » n'y suffit pas, si ce cœur converti n'engageait pas à une intelligence nouvelle, à un parler nouveau. Hypothéqué par l'usage de l'intelligence dans l'ordre des seules vérités de jugement, et par l'usage du langage dans les seules vérités du langage, le Christianisme s'est laissé abattre par les quatre critiques de la religion et s'est réfugié dans les arcanes d'un cœur qui pense mal, et qui parle mal, ou dans les plis d'une intelligence qui refuse la clarté au profit de « l'énigmatique » et de l'ambiguïté. Or, si règne dans le cœur de l'homme la clarté de la foi, alors c'est la tâche propre de l'homme que de la faire régner dans son intelligence et dans son langage, en adaptant le langage à l'intelligence des choses, au lieu de procéder à l'inverse. Théologiquement parlant, cela signifie que la conversion souhaitée de l'intelligence et du langage ne peut conduire qu'à une *nouvelle réforme*. Cette réforme ne sera ni protestante, ni catholique, mais *chrétienne*. Elle ne reformera pas seulement l'intelligence de la foi, mais aussi l'intelligence des choses réelles selon la philosophie.

Elle ne reformera pas seulement le sermon du pasteur, mais encore revalorisera le *souci dogmatique*, que voilent aujourd'hui tant d'idéologies substituant la chose dite au dire de la chose. Et du même coup elle reformera le dire philosophique, en un siècle où les philosophes non seulement ne savent plus parler, mais ne savent plus ce que c'est que parler.

Il y a ainsi — et ce serait ma seconde conclusion — une espérance *commune* à la philosophie et à la théologie d'aujourd'hui. Ni l'une ni l'autre n'a au fond jamais progressé sur les chemins du savoir : au contraire, elles se sont vues sans cesse contestées. Or elles devraient pouvoir désormais unir leurs efforts, pour lutter contre la folie du temps, et pour assurer, dans l'œuvre humaine qui est leur, un *progrès* centré sur la conversion de l'intelligence et du langage. Si en effet, comme le pense Fourastié, l'homme contemporain se meurt pour ne plus savoir comment rendre les valeurs qui font progresser l'humanité adéquates à celles qui l'ont fait durer jusqu'à aujourd'hui, alors les progrès communs de la théologie et de la philosophie seront ceux de l'intelligence et du langage réformés, et ils se mettront résolument au service des vérités d'être, celles-là seules qui nous font *durer*. Le théologien tente cette aventure à sa façon, et c'est de sa façon à lui que le philosophe doit tenter son aventure propre. Le *dialogue* de la théologie et de la philosophie consiste en ceci, que chacun suit son chemin propre, mais ces chemins se croisent. Et les points où ils se croisent sont ceux-là mêmes où l'aventure devient commune, et partagée.

J.-CLAUDE FIGUET.