Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: La raison sans limite : Joseph Bochenski et Karl Barth
Autor: Feneuil, Anthony
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787295

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: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 169-180

LA RAISON SANS LIMITE : JOSEPH BOCHENSKI ET KARL BARTH

ANTHONY FENEUIL

Résumé

Dans cet article, l'auteur veut réfléchir le lieu commun selon lequel la théologie se tient au-delà des limites de la raison. À partir de la comparaison entre le maître-argument de Joseph Bochenski dans The Logic of Religion *concernant l'indicibilité de Dieu, et certains textes de Karl Barth sur son rapport à la théologie négative qui consonnent étonnamment, il est montré à la fois le caractère intenable tant philosophiquement que théologiquement de ce lieu commun, en même temps qu'est esquissée une théorie de la foi et de la spécificité du discours théologique qui assume son plein ancrage dans la rationalité.*

Pour qui réfléchit aux rapports de la religion à la rationalité, il semble aujourd'hui difficile d'échapper à poser le problème en termes de limites. Qu'on le célèbre ou qu'on le déplore, on s'accordera facilement sur une définition générale du religieux comme ce qui limite l'exercice rationnel, tout territoire gagné par la raison étant perdu par la religion, et inversement. Cela vaut sur le terrain de la connaissance, mais aussi bien sur celui de l'éthique. De ce point de vue, il est devenu courant d'affirmer qu'en face de la démesure qui caractériserait les sociétés modernes, la religion, et notamment le christianisme, offrirait une pensée de la limitation. Cela n'est pas incompatible avec le fanatisme, pensée *bornée* s'il en est, d'autant plus sûre d'elle-même qu'elle prétend tenir son cadre de l'extérieur : loi naturelle ou commandement. C'est aussi l'un des principaux arguments théologiques de la lettre encyclique *Laudatio si*, rendue publique en 2015 par le pape François, qu'il existe un lien étroit entre la croyance en un Dieu créateur et la capacité pour l'être humain de se limiter[1], et ce concept

[1] *Cf.* notamment le § 78 : « Si nous reconnaissons la valeur et la fragilité de la nature, et en même temps les capacités que le Créateur nous a octroyées, cela nous permet d'en finir aujourd'hui avec le mythe moderne du progrès matériel sans limite. Un monde fragile, avec un être humain à qui Dieu en confie le soin, interpelle notre intelligence pour reconnaître comment nous devrions orienter, cultiver et limiter notre pouvoir ». Il est remarquable que cette encyclique, se situant au point de vue d'une théologie de la création, ne développe pas une argumentation dont on puisse dire qu'elle soit spécifiquement chrétienne.

de limite est au cœur de ce que François développe dans cette lettre sous le terme d'«écologie intégrale»[2], c'est-à-dire une forme d'éthique générale de la limitation de l'être humain par lui-même dans son rapport à l'environnement bien sûr, mais également à la culture, aux mœurs et à la société. Cette association du christianisme à une morale de l'auto-limitation est intéressante par bien des points, mais en particulier par l'inversion qu'elle représente par rapport à l'image du christianisme chez les philosophes non-chrétiens de l'antiquité, qui y ont vu plutôt une forme de démesure[3]. Une telle inversion pourrait servir d'avertissement. Si l'humilité est incontestablement une vertu chrétienne, il n'est pas évident qu'elle équivaille toujours à l'auto-limitation, ni que son contraire, l'orgueil, puisse être assimilé sans précaution à la démesure, serait-elle celle de la société moderne. L'humilité ne concerne pas seulement la sphère de l'action humaine mais, tout aussi bien, celle de la connaissance. Et là non plus, comme d'ailleurs le rappelle Roger Pouivet dans son article, il n'est pas évident que l'humilité de la raison chrétienne équivaille à son auto-limitation, comme si la foi ne pouvait prendre sa place qu'au détriment de celle de la raison.

L'objectif de cette contribution est de mettre en question le modèle du conflit territorial pour penser les rapports entre foi et raison, à partir d'une reconfiguration du concept de limite. Selon ce modèle, tout élargissement des limites de la raison implique une diminution corrélative de l'espace de la foi, et toute progression de la foi une rétractation des limites de la raison. La prise en compte de deux pensées que tout semble opposer, celle du philosophe et logicien dominicain Joseph Bochenski, et celle du théologien réformé Karl Barth, permet de montrer l'incohérence philosophique de ce modèle, aussi bien que son insuffisance théologique. Car en réalité ces pensées ne s'opposent que dans la perspective de ce modèle du conflit territorial, qu'elles récusent toutes les deux à leur manière.

Pour le démontrer, rappelons d'abord l'argument formulé par Joseph Bochenski dans *The Logic of Religion*, contre ce qu'il appelle la théorie de l'indicible (*The Theory of the Unspeakable*)[4]. Si cet argument, utilisé récemment par Yann Schmitt et Roger Pouivet pour critiquer Jean-Luc Marion[5], j'y reviendrai,

[2] Il est significatif qu'ait vu le jour en France, suite à la publication de cette encyclique, une «revue d'écologie intégrale» intitulée *Limite* et publiée initialement par les éditions du Cerf, dont le retentissement médiatique n'a pas été sans importance.

[3] Ainsi Galien attribue-t-il aux chrétiens la justice, la maîtrise de soi et le courage, mais il leur refuse la prudence, c'est-à-dire précisément la capacité de voir le juste milieu. *Cf.* E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000[2] (1965[1]), p. 121.

[4] J. M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York, New York University Press, 1965. Joseph Maria Bochenski (1902-1995), dominicain né en Pologne, professeur de logique à l'Angelicum puis de philosophie à l'Université de Fribourg (CH) à partir de 1945.

[5] Sur l'argument en question, *cf.* notamment R. Pouivet, «Bochenski on Divine Ineffability», *Studies in East European Thought* 65 (2013), p. 43-51, et Y. Schmitt, *L'être de Dieu*, Paris, Ithaque, 2016, p. 22 *sq*.

ne fait l'objet que d'un seul chapitre, et relativement court, la théorie qu'il vise constitue l'une des cibles récurrentes de l'ouvrage de Bochenski.

Qu'est-ce que la théorie de l'indicible ? C'est tout simplement l'idée assez commune que l'objet du discours théologique (ou du moins certaines de ses parties) n'est pas susceptible d'être décrit par un langage humain, mais seulement nommé. C'est l'idée, par conséquent, que ce discours ne saurait être assujetti aux règles communes de la logique, et pourrait donc n'avoir aucun sens déterminable. La religion se tiendrait « au-delà des limites de la logique », et le discours religieux pourrait, dans certains cas du moins, renoncer au principe de non-contradiction pour évoquer cet objet au-delà de tout discours, et admettre des propositions contradictoires comme parties intégrantes, sans chercher à résoudre la contradiction[6].

Bochenski tâche d'identifier les différentes justifications données à cette théorie, et il utilise pour les réfuter un argument majeur. Avant de l'expliciter, il vaut la peine de noter une chose frappante : alors que Bochenski ne cite quasiment aucun auteur, et justifie cette absence presque complète de référence par le fait d'écrire un livre « purement spéculatif » et non « historique »[7], il mentionne quand même régulièrement un courant théologique précis et très important en Suisse lors de l'écriture de son livre, celui de la *théologie dialectique.* En utilisant ce courant théologique comme repoussoir, Bochenski brouille tout de même un peu la frontière entre le purement spéculatif et l'historique. De plus, en ne citant aucun des auteurs associés à ce courant, il prend le risque de ne combattre sous ce nom qu'un homme de paille qu'il se serait lui-même créé. La comparaison de sa position avec celle de Karl Barth, théologien suisse qui revendique effectivement le terme de dialectique, montre qu'il n'échappe pas à ce risque. Barth, théologien dialectique, tient sur la question des limites de la raison une position qui n'est pas celle visée Bochenski, mais qui au contraire s'articule parfaitement avec la sienne, et qui en constitue pour ainsi dire l'envers théologique, à moins que la position philosophique de Bochenski ne puisse être considérée comme l'envers philosophique de la théologie barthienne.

Tâchons donc d'énoncer l'argument central de Bochenski contre l'idée selon laquelle la théologie se situerait au-delà des limites de la raison, parce que la nature de son objet serait telle qu'elle ne pourrait être exprimée dans aucun langage[8]. Bochenski reconnaît d'abord que cette thèse n'est pas directement intenable. Il n'est pas directement contradictoire d'affirmer l'indicibilité de Dieu. En revanche, l'affirmation devient contradictoire en tant que proposition

[6] L'existence de logiques dites paracohérentes ne met pas en danger l'argument de Bochenski. Bien qu'il soit privilégié dans son argumentation, le principe de non-contradiction reste un exemple : l'enjeu est la détermination du sens d'un énoncé suivant des règles. La théorie de l'indicible n'est pas qu'un énoncé puisse avoir du sens indépendamment du principe de non-contradiction, mais qu'un énoncé peut ne pas avoir de sens logiquement déterminable, quelle que soit la logique utilisée.

[7] J. Bochenski, *op. cit.*, p. vii.

[8] *Ibid.*, p. 31 *sq.*

d'un discours religieux, c'est-à-dire en tant que proposition du langage même dans lequel Dieu est censé être indicible. Il est évident qu'on ne peut pas dire que Dieu est indicible dans le langage même dans lequel il est indicible, sans quoi l'on en dit quelque chose et il n'est plus indicible. En fait, Bochenski tient que la proposition «Dieu est indicible» n'est tenable que comme une proposition méta-linguistique: dans ce cas le langage *dont on parle* n'est pas *le langage que l'on parle* quand on dit «Dieu est indicible». On peut bien dire sans contradiction que Dieu est indicible dans tous les langages d'objet, ce qui est une proposition méta-linguistique, une proposition concernant tous les langages qui parlent d'objets. Mais évidemment, dans ce cas, on ne dit plus rien de Dieu: on ne parle plus de lui, mais du langage ou d'un certain type de langage, et Dieu n'est plus qu'un signe désignant ce dont ce type de langage ne peut parler. Cela revient tout bêtement au truisme que si Dieu indicible, on ne peut rien en dire. Par conséquent, aucun discours religieux n'est possible, serait-ce même sous forme de prière. Car pourquoi prierait-on un être dont on ne peut rien dire, pas même qu'il est un être, et moins encore qu'il a une valeur? On a réduit Dieu au rang de pur x pouvant être n'importe quoi, du moment qu'on ne peut pas en parler. Or, dit Bochenski, si du moins je le comprends bien, et par un argument de structure presque transcendantale: il y a de la théologie, il y a des prières et des discours religieux, donc le Dieu dont parlent ces discours ne peut pas être indicible.

Bochenski va plus loin, puisqu'il affirme non seulement que s'il y a un discours théologique, Dieu ne peut être entièrement indicible, mais en outre qu'aucune partie du discours théologique ne renvoie à Dieu sur le mode de l'indicibilité: tout ce que nous affirmons de Dieu doit pouvoir être logiquement compris, en droit sinon en fait. Ni la contradiction, ni le mystère en un sens autre que provisoire ou relatif à notre position de sujet imparfait n'ont de place en théologie[9]. L'apophatisme n'est pas une option. Toute contradiction apparente dans un discours religieux doit pouvoir être résolue, et le théologien ne doit jamais s'en satisfaire ou se laisser captiver par lui, serait-ce pour changer la modalité de son discours et passer du raisonnement à la louange ou à la méditation. Autrement, le non-sens pourrait être introduit dans la théologie, et tout l'édifice rationnel de la théologie s'écroulerait si l'une seulement de ses parties était accessible à un tel non-sens. Bochenski n'est pas très explicite sur ce point, mais l'on peut supposer en effet que dans ce cas, le sens de toutes les propositions logiquement cohérentes serait relativisé par la possibilité de dire n'importe quoi de Dieu ne serait-ce que dans l'une des parties du système.

Cela ne signifie évidemment pas que Dieu soit entièrement connaissable. Cela n'est pas en question: la nature infinie de Dieu répugne à son intelligibilité complète par un esprit fini, et elle nous reste donc mystérieuse au-delà de ce tout ce que nous pouvons en dire. Toutefois, ce mystère qui entoure notre connais-

[9] *Ibid.*, p. 83 et 109.

sance de Dieu ne fait pas d'elle une connaissance mystérieuse : il tient à notre position de sujet fini par rapport à l'infinité de l'objet à connaître, mais elle n'est pas en elle-même infinie. Autrement dit, ce que nous connaissons de Dieu, nous le connaissons véritablement, et comme tout ce que nous connaissons. Et notre discours sur Dieu se réfère à son objet de la même manière que nos discours sur les autres choses, directement et sans ambivalence de sa signification [10].

L'argument de Bochenski conduit donc à une alternative : soit se taire entièrement à propos de Dieu, soit admettre que l'exercice de la théologie implique une raison sans limite, du moins sans limite assignable *a priori*, sans rien dont on puisse dire quelque chose et, en même temps, confesser qu'on n'y comprend rien.

Il est vrai que la théologie dite dialectique, celle de Karl Barth en particulier, semble s'opposer frontalement à cette thèse. Ce que Barth appelle la dialectique dans une conférence de 1922 est explicitement fondé sur le fait, dit-il, que « nous sommes des hommes, et comme tels nous ne pouvons pas parler de Dieu » [11], et sur la détresse dans laquelle ce fait ne peut manquer de placer le théologien, qui malgré tout *doit* parler de Dieu. Le *Nein !* [12] de Barth à toute forme, même minimale, de théologie naturelle, est souvent la seule chose que l'on connaisse de sa doctrine, et non sans raison compte tenu de sa violence et de sa constance dans toute son œuvre. Or ce refus signifie bien l'impossibilité, pour le langage humain, de rien *dire* de Dieu, entièrement inaccessible à la raison humaine, non seulement créée mais déchue. S'il peut y avoir une connaissance de Dieu, elle ne saurait donc reposer sur ce langage et ses ressources propres, sa logique, mais uniquement sur la révélation de Dieu par lui-même, révélation supra-rationnelle, c'est-à-dire infiniment supérieure à nos capacités propres de parler et de raisonner, située au-delà des limites de la raison.

Barth semble donc la cible idéale pour l'argumentation de Bochenski : défenseur de l'indicibilité de Dieu, il affranchirait par là le discours théologique des règles habituelles de la logique : puisqu'on ne peut rien dire de Dieu

[10] Il y a bien une théorie de l'analogie chez Bochenski (*op. cit.*, p. 114 *sq.)*. Toutefois, comme il le note lui-même, il y a de nombreuses manières de comprendre l'analogie. L'analogie concerne chez lui les « propriétés formelles » d'une relation (par exemple, pour la relation de paternité : l'asymétrie ou la non transitivité). Ainsi, on peut dire par analogie (c'est-à-dire en considérant ces propriétés formelles) que Dieu est Père dans la Trinité. Toutefois, ces propriétés formelles ne sont pas elles-mêmes dites « analogiquement » de Dieu, et valent au contraire directement pour lui. Ainsi, cette théorie de l'analogie déplace le lieu du discours direct sur Dieu (depuis les propriétés absolues et matérielles vers les propriétés relationnelles et formelles), mais elle n'introduit aucune ambiguïté dans ce discours, aucun mystère à l'intérieur même du discours théologique, dès lors que l'on se situe à ce second niveau des propriétés relationnelles formelles.

[11] K. Barth, « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », *in* : *Parole de Dieu et parole humaine*, tr. Pierre Maury et Auguste Lavanchy, Paris, « Je sers », 1933, p. 206.

[12] Du titre de l'opuscule dirigé en 1934 contre Émile Brunner : K. Barth, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*, Munich, Chr. Kaiser, 1934.

sinon sous l'effet de sa révélation, pourquoi la théologie devrait-elle respecter la logique ? Ce serait pourtant mal comprendre l'entreprise de Barth, et mal comprendre son refus de la théologie naturelle. Très exactement, ce serait ne pas assez l'entendre, ne pas l'entendre dans toute son amplitude, mais entendre seulement la moitié du *Nein !* qu'en effet la plupart du temps, on n'entend qu'à moitié.

Car Barth ne refuse pas seulement que la raison, créée et déchue, puisse par elle-même connaître Dieu. Il le refuse, mais il refuse aussi bien que la raison puisse, par elle-même, se connaître créée et déchue. Car cette connaissance, dit-il, serait encore de la théologie naturelle, ce serait une théologie naturelle négative, semblable à celle que Barth lit chez Brunner dans son opuscule de 1934. Il vaut la peine de citer le passage suivant de Barth, tiré des prolégomènes de sa *Dogmatique*, bien qu'il concerne davantage l'aspect moral que l'aspect épistémologique de sa critique, car ce sont les deux faces de la même pièce :

> En face de la Parole de Dieu, l'homme cherchera toujours à revendiquer sa liberté et à croire à ses propres possibilités. Au moment même où nous croyons les avoir exclues, nous les réintroduisons dans la place. Notre exclusion, aussi radicale soit-elle (et plus elle est radicale, plus cela est évident !) n'a pas la puissance de réellement exclure ce qui doit être exclu ; nous ferions donc mieux d'admettre tout simplement que nous ne possédons pas la possibilité de reconnaître que, laissés à nous-mêmes, nous serons toujours des gens condamnés à croire à leurs propres possibilités. [13]

Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'impossibilité de la théologie naturelle ne peut pas faire elle-même l'objet d'un énoncé rationnel. Elle ne peut être qu'une proposition de foi. On peut bien dire que Dieu est au-delà des limites de la raison. Mais en le disant, on se met dans la situation de l'insensé chez Anselme : on dit quelque chose sans comprendre que ce que l'on dit n'a pas de sens. En effet, pour Barth une telle affirmation ne dit rien *de Dieu :* elle ne peut être qu'une affirmation de la raison sur elle-même. Elle ne peut donc même pas fonder la théologie en l'établissant hors des limites de la raison. Pour cela, il faudrait qu'elle puisse effectivement désigner cette extériorité dans laquelle se situe la révélation, il faudrait qu'en affirmant l'indicibilité de Dieu, elle parlât effectivement d'une propriété de Dieu, et non seulement qu'elle indiquât (exactement comme chez Bochenski) l'existence possible d'un objet x dont tout ce qu'on dit est qu'on n'en peut rien dire, mais qui du coup pourrait être Dieu aussi bien que le diable.

> Une critique de la raison n'est pas en elle-même l'analogue de la Croix du Christ, les abîmes de notre ignorance ne sont pas en eux-mêmes les profondeurs de Dieu. [...] Oui, Dieu est inconcevable – Dieu ! Mais c'est hybris et désobéissance que d'anticiper cette inconcevabilité, c'est se l'approprier. [14]

[13] K. Barth, *Dogmatique* I/2**, t. 4, § 16, tr. F. Ryser et J. de Senarclens, Genève, Labor et Fides, 1954, p. 51-52.

[14] K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion. Teil II: Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen* 1924/25 (GA II.20), Zurich, TVZ, 1990, p. 54 et 58.

Ce n'est pas parce qu'on a nié la capacité humaine à parler de Dieu qu'on a dit quelque chose de sa grandeur et sa transcendance. Au contraire, on n'a précisément *rien* dit de Dieu (« Dieu ! »), même pas qu'il est indicible, seulement que peut-être quelque chose l'est, mais pas lui.

En réalité, le résultat est identique chez Barth et chez Bochenski. Il n'est pas contradictoire de dire que Dieu est indicible, à partir du moment où l'on admet que cette affirmation est méta-linguistique et n'appartient pas à un langage d'objet ; à partir du moment, donc, où l'on ne parle pas de Dieu, mais seulement de notre langage. Le langage qui parle de l'indicibilité de Dieu n'est pas un langage théologique [15].

Par conséquent, le raisonnement de Bochenski est tout à fait intégrable dans la théologie de Barth, ce qui signifie que l'on ne peut pas critiquer Barth aussi facilement que Roger Pouivet a pu critiquer Jean-Luc Marion[16]. Et si l'on ne le peut pas, c'est que Barth ne prétend pas indiquer rationnellement le point d'inintelligibilité de Dieu, c'est-à-dire parler de son indicibilité, serait-ce en usant de paradoxes ou d'artifices d'écriture. Il n'y a pas de Dieu barré d'une croix chez Barth, pas de Dieu sans l'être dont on devrait parler sans en parler. La crucifixion de Dieu, chez Barth, signifie au contraire son entrée dans la commune rationalité et la libération du paradoxe.

Réfléchissant à la notion de « dialectique », Bochenski recense quatre sens possibles : méthodologique, psychologique, ontologique et sémantique[17]. Il n'est pas très explicite sur ce que signifie concrètement le premier sens, pourtant le seul qu'il accepte, mais seulement comme étape préparatoire à l'analyse logique. Il semble désigner par là une manière d'approcher les phénomènes et de les décrire faisant droit aux tensions qui s'y expriment, avant leur formalisation *via* l'appareil logique. Dans le sens psychologique, la dialectique désigne une thèse concernant la nature essentiellement contradictoire des idées, dans le sens ontologique sur la nature essentiellement contradictoire de la réalité, et dans le sens sémantique sur la nature contradictoire des significations. Peu importent ici les arguments précis de Bochenski pour rejeter ces trois sens du terme de dialectique, car aucun ne correspond à celui qu'en fait Barth, et seul le premier pourrait à la limite lui être appliqué. Car la dialectique pour Barth n'est pas une forme de jeu langagier qui viserait à donner le vertige au lecteur, à lui faire peur en lui faisant éprouver les contradictions indépassables de la pensée, du réel ou des significations. C'est bien plutôt un procédé de recherche : les contradictions ne sont pas des points d'arrêts, ou des buts en eux-mêmes [18]. De ce point de vue, la phrase de Whitehead, d'esprit hégélien, citée par Bochenski dans son livre

[15] Barth le note d'ailleurs explicitement dans son opuscule dirigé contre Brunner : « Ce rejet [de la théologie] ne peut être fait pour lui-même à l'intérieur de la théologie. » K. Barth, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*, Munich, Chr. Kaiser, 1934, II.

[16] R. Pouivet, *art. cit.*, p. 46-47.

[17] J. Bochenski, *op. cit.*, p. 49 *sq.*

[18] Même dans la conférence déjà citée de 1922, où la tentation de valoriser la contradiction pour elle-même pourrait sembler la plus forte dans son œuvre, Barth distingue

peut tout à fait s'appliquer à la démarche de Barth : « une contradiction n'est pas un échec, c'est une opportunité »[19]. La contradiction doit être dépassée par une pensée supérieure, c'est-à-dire par des distinctions plus fines ou par un changement de point de vue : elle est l'aiguillon de la pensée rationnelle. Si bien que de nouveau, les thèses de Barth et de Bochenski se rejoignent.

Et pourtant, si Bochenski et Barth partagent une même thèse, celle de l'impossibilité humaine d'affirmer réellement l'indicibilité de Dieu, le sens en est très différent chez l'un et chez l'autre. Pour Bochenski, l'argument contre l'indicibilité de Dieu doit confirmer le théologien dans sa bonne conscience : si le moindre discours sur Dieu est possible, alors Dieu ne peut pas du tout être considéré comme indicible et la raison est justifiée dans ses droits à parler de lui, et à en dire effectivement quelque chose. La difficulté de Bochenski sera ensuite de réintroduire la foi dans la démarche théologique, car elle est étrangement absente de la « logique du discours religieux » qu'il élabore. Du moins s'y réduit-elle, dans ce livre, soit à son sens objectif (le contenu des discours religieux), soit à une forme de confiance raisonnable dans une autorité extérieure, ou dans la possibilité pour un énoncé d'être vérifié dans des conditions qui ne sont pas réunies actuellement. Mais la foi n'est jamais pour Bochenski un mode positif et spécifique de la connaissance de Dieu. Son traitement de la notion de mystère est à cet égard particulièrement significatif[20]. Des quatre sens possibles qu'il recense de la notion, il n'en juge que deux légitimes, et ce sont aussi les deux plus faibles : mystère peut signifier pour un énoncé soit qu'il est adéquatement compris, mais que des doutes subsistent quant à sa valeur de vérité, soit qu'il n'est pas adéquatement compris, mais pour des raisons qui ne tiennent pas directement à lui, et seulement à sa connexion avec des éléments du systèmes qui nous restent inconnus[21]. En revanche, les deux autres sens, qui voudraient faire du mystère un élément spécifique de la signification propre au discours religieux, sont rejetés par Bochenski comme variantes de la théorie de l'indicible. Notre connaissance de Dieu n'est donc pas en elle-même mystérieuse, mais seulement relativement à la finitude de notre connaissance, au même sens donc que l'est notre connaissance de l'univers ou de la matière, et la foi n'est finalement qu'une marque de la distance entre cette finitude et l'infinité de Dieu, pas le mode spécifique de notre rapport cognitif à lui.

encore entre ces contradictions et le mouvement d'où elles procèdent et où elles mènent : c'est ce mouvement qui importe, et c'est un mouvement rationnel de passage d'un opposé à l'autre, non la mise en scène d'oppositions statiques.

[19] J. Bochenski, *op. cit.*, p. 83.

[20] *Ibid.*, p. 108 *sq.*

[21] Il s'agit en fait d'une définition de l'incompréhensibilité de Dieu déjà évoquée (liée à l'infinité de sa nature). Bochenski précise que cette incompréhensibilité ne nous met pas vis-à-vis de lui dans une position différente de celle que nous avons vis-à-vis d'objets du discours profane, par exemple le monde (*ibid.*, p. 110).

C'est évidemment une compréhension possible de la foi, mais on ne peut pas ne pas remarquer qu'elle discrédite toute une tradition théologique qui remonte à Jérémie[22] et Paul, celle qui fait de la foi non simplement une béquille de la connaissance, mais le mode d'accès cognitif le plus adéquat à l'être de Dieu. Chez Paul en effet (1 Co 13), la promesse de la vision face à face et de l'abolition des limites de notre connaissance va étrangement de pair avec l'affirmation qu'avec l'amour et l'espérance, la foi demeure. Cette tradition s'épanouit notamment dans la théologie d'un Grégoire de Nysse et dans le thème mystique des ténèbres lumineuses de Dieu : la foi, avec l'obscurité qu'elle implique, n'y est pas saisie comme un moment négatif et provisoire dans le processus de connaissance de Dieu, mais comme le mode le plus propre sous lequel Dieu, suivant sa nature, peut nous être connu[23]. Il me semble difficile de nier que pour Barth aussi, l'obscurité et le mystère n'entourent pas seulement la connaissance de Dieu de l'extérieur, mais la constituent structurellement. Et pourtant, son opposition à la mystique est tout aussi célèbre que son refus de la théologie naturelle, et il ne saurait être considéré comme un théologien apophatique aux sens dénoncés par Bochenski. Barth reste fidèle à la tension paulinienne : la foi, mode propre de la connaissance de Dieu, ne s'oppose pas à la connaissance mais son abolition est aussi bien un accomplissement. Il tient à la fois que la théologie doit pouvoir être rationnelle de bout en bout, *et* que Dieu n'est connu que par la foi.

Comment cela est-il possible ? C'est que du point de vue de Barth à mon avis, ce qu'indique le raisonnement de Bochenski, c'est justement le point où se situe la foi (au sens fort donc, désormais, au sens du mode propre de notre rapport cognitif à Dieu). Autrement dit, la foi ne fonde pas la théologie en donnant des axiomes à partir desquels on pourrait parler rationnellement de Dieu, ou en garantissant la conformité de nos raisonnements à son objet. Ce serait là tout au contraire une définition de la foi comme béquille provisoire de la connaissance, et elle ne pourrait alors être vouée à demeurer au-delà même de notre connaissance limitée. Mais la foi, pour Barth, rend possible la théologie justement à partir du moment où elle est foi non dans le fait que nos discours s'appliquent adéquatement à Dieu, mais dans le fait que malgré tout ce que nous pouvons dire sur lui, et dans l'absence même de limite à notre discours sur Dieu, il *reste* indicible. La foi serait donc plutôt comme un bémol sur nos raisonnements, ce qui continue de les rendre inadéquats à Dieu jusque dans leur adéquation même, et préserve ainsi la grandeur de Dieu dans la connaissance.

C'est en cela que l'exercice théologique rationnel, et non une critique de la connaissance, peut effectivement devenir l'analogue de la croix du Christ. Cela ne signifie pas du tout que, dans l'exercice de la théologie, l'intelligence

[22] *Cf.* K. Barth, *art. cit.*, p. 206.

[23] Sur cette tradition, on se reportera avec profit à l'article de V. Lossky, « "Ténèbre" et "lumière" dans la connaissance de Dieu », *in : À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 25-37.

soit abolie. Comme si le sacrifice de la croix abolissait l'humanité de Jésus, alors qu'il est au contraire son plus haut point d'accomplissement, puisqu'il est l'accomplissement de l'humanité *de Dieu*, et son accomplissement dans le plus grand don *pour l'humanité*. Toutefois, il est vrai que la figure de cet accomplissement est la plus grande humiliation, comme celle de la plus grande puissance du don divin est la figure du faible crucifié, mais cette faiblesse ne s'éprouve elle-même que dans la plus grande force humaine, celle d'affronter la mort. Ainsi la théologie porte-t-elle haut l'intelligence, et au-delà de toute limite : le Dieu incarné est un Dieu compréhensible. Mais cette compréhensibilité de Dieu, et l'illimitation de notre intelligence qu'elle induit, ne suppriment pas la distance de lui à nous, au contraire : la véritable humilité de la raison est dans son exercice libre et sans limite, c'est-à-dire dans le renoncement à l'*auto*-limitation, tout comme la véritable humilité du Christ n'est pas la négation de soi, l'auto-abaissement c'est-à-dire la fausse modestie, mais l'accomplissement sans limite de sa tâche humaine.

Il existe une autre analogie du rapport de la théologie à ses limites, géométrique cette fois : celle du cercle. Kant (je ne parle pas ici du Kant historique, mais du nom générique pour toute entreprise de la raison pour s'auto-limiter), Jean-Luc Marion, peut-être, donnent le modèle d'une raison qui croit pouvoir se concevoir comme un segment limité par des bornes extérieures, au-delà desquelles se tiendraient la chose-en-soi, ou Dieu lui-même. Mais évidemment pour tracer les bornes d'un segment, il faut déjà les avoir dépassées. En voulant s'auto-limiter, la raison veut sauter par-dessus son ombre. La recherche de telles limites assignables (dans une expérience religieuse extraordinaire par exemple, ou dans une révélation perceptible mais indicible) est donc vouée à l'échec[24] : une fois découverte cette borne extérieure, elle sera par le fait même rapportée à notre mesure. C'est pourquoi la foi, pour Barth, n'est pas une expérience limite en ce sens, au sens de ce qui bornerait toutes nos autres expériences et tous nos discours. Ce n'est pas l'extrémité du segment des expériences humaines, c'est justement le constat de leur infinité, et c'est cette infinité qui constitue leur véritable limitation. L'expérience véritablement religieuse, écrit Barth, c'est-à-dire la foi, est ainsi dite le « point de fermeture et, pour cette raison même, secrètement ouvert dans le cercle de l'humanité »[25]. Cette secrète ouverture n'est pas une sortie du cercle de nos expériences et de nos raisonnements, ce n'est pas l'épreuve de nos limites, mais plutôt celle de notre illimitation. Car qu'est-ce qui ferme un cercle, sinon précisément l'absence de limites à sa circonférence ? La foi est la conscience du cercle *comme cercle*, c'est-à-dire du fait que notre raison n'a pas de limite mais que c'est *cela sa vraie limite.*

[24] « [D'après Brunner] tracer la limite serait pour moi important en soi. Dans ce cas je pourrais aussi bien rejoindre Brunner dans la *transgression* de la limite. » K. Barth, *Nein !*, *op. cit.*, II.

[25] K. Barth, *L'Épître aux Romains* (1922), tr. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 249.

C'est dire que si, en théologie, il n'y a rien d'autre à faire que ce qui se fait dans toutes les autres activités rationnelles : résoudre les contradictions, éclaircir les problèmes, poursuivre la discussion, la foi est précisément ce qui, tout en nous empêchant de faire autre chose, nous empêche de croire trop à ce que nous faisons. Elle empêche en tout cas de penser que c'est là, dans le raisonnement, que se joue l'essentiel. L'essentiel, c'est bien l'indicibilité de Dieu, mais cette indicibilité, on ne peut justement rien en dire. La foi est dans la croyance que l'exercice illimité de la raison est encore une manière de parler vraiment de Dieu, c'est-à-dire de se taire. Mais cela évidemment on ne peut pas le dire, éventuellement tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on ne peut pas le dire, et encore ne fait-on plus de théologie en en parlant trop. Par conséquent, le refus de l'indicibilité de Dieu, en tout cas le refus de circonscrire l'indicibilité de Dieu (ce qui serait une manière de la réduire), dans un phénomène saturé ou ailleurs, ne signifie pas qu'on puisse en toute bonne conscience faire de la théologie naturelle. Il signifie certes qu'on peut en faire, mais en toute mauvaise conscience. On n'a pas le choix d'en faire, mais on doit aussi en faire en sachant que tout ce qu'une telle théologie pourra montrer au bout du compte, jusque dans ses meilleures preuves, c'est sa propre impuissance, exactement comme pour Barth la preuve anselmienne de l'existence de Dieu est avant tout de nature « noétique » : elle concerne la pensée humaine et ses limites, le fait que nous ne puissions pas penser Dieu comme non-existant. Mais les limites de notre pensée n'apparaissent pas ailleurs que dans ce qui peut sembler son plus lointain déploiement : une preuve de l'existence de Dieu[26].

Ainsi la théologie, en tant que telle, la théologie confessante (mais la théologie ne peut pas *décider* d'être confessante, parce que la foi n'est pas d'abord notre croyance mais la relation de Dieu à nous), ne parle-t-elle jamais de ce dont elle parle, du moins si elle est vraiment confessante, car la foi lui garantit justement qu'elle ne parle pas adéquatement de ce dont elle veut parler, et c'est ce qui seulement lui permet d'en parler vraiment, comme de Celui qui est au-delà de tout nom. Telle est aussi sa limite. Mais ce n'est pas une limite qui puisse se manifester autrement que dans la prolifération de son discours rationnel. Lors d'une conversation avec Rogojine[27], le Prince Mychkine évoque le sentiment religieux et surtout l'impression qu'ont fait sur lui les ouvrages athées. Il parle en fait de la discussion argumentée sur Dieu, et ce qu'il en dit pourrait nous servir de conclusion : « l'essence du sentiment religieux, elle n'entre dans aucune réflexion, elle ne dépend d'aucun faux pas

[26] Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article « La plus folle sagesse : ambiguïtés du refus de l'apologétique (Paul, Anselme, Barth) », *in* : H.-C. Askani, C. Chalamet, *La sagesse et la folie de Dieu. Lectures exégétiques et théologiques de 1 Corinthiens 1–2*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 143-156.

[27] F. Dostoïevski, *L'Idiot*, tr. A. Markowicz, Arles, Actes Sud, 1993, p. 366-367. Sur l'importance de Dostoïevski pour Barth lors de la rupture instauratrice de son œuvre que fut la deuxième édition de *L'épître aux Romains*, *cf.* K. Barth, *L'épître aux Romains* (1922), *op. cit.*, p. 11.

ou d'aucun crime, ou d'aucun athéisme ; il y a là quelque chose de *pas ça*, et ce sera *pas ça* dans les siècles des siècles ». C'est peut-être ce qu'il faudrait dire de la théologie de Barth, c'est-à-dire l'un des théologiens les plus prolifiques du XXe siècle, et de toute théologie à condition de comprendre qu'il ne s'agit pas d'une objection, mais au contraire de sa plus forte justification : « ce sera *pas ça* dans les siècles des siècles, il y a là quelque chose sur quoi les athéismes dans les siècles des siècles, ne pourront que glisser, qui les fera toujours parler, parler, mais *pas de ça*. »