



La théologie pratique peut-elle être apophatique ?

Marcel Viau

Volume 60, numéro 2, juin 2004

La théologie pratique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/010347ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/010347ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Viau, M. (2004). La théologie pratique peut-elle être apophatique ? *Laval théologique et philosophique*, 60(2), 283–299. <https://doi.org/10.7202/010347ar>

Résumé de l'article

Le présent article représente la première d'une série d'études sur la possibilité d'envisager la théologie pratique sous l'angle de l'apophatisme. La thèse à l'origine de cette entreprise repose sur l'affirmation que tout discours théologique devrait être en mesure de produire un effet sur nos contemporains. Dès lors, il faut entendre le langage comme un processus plutôt que comme un substrat. Ce point de vue est repris avec une certaine urgence depuis une cinquantaine d'années à la suite de ce qu'il est convenu d'appeler le « Linguistic Turn ». Une mise en lumière des enjeux que soulève cette démonstration peut se faire en établissant un lien entre certains développements du second Wittgenstein et la compréhension de la voie négative telle qu'elle se présente chez les auteurs anciens.

LA THÉOLOGIE PRATIQUE PEUT-ELLE ÊTRE APOPHATIQUE ?

Marcel Viau

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Le présent article représente la première d'une série d'études sur la possibilité d'envisager la théologie pratique sous l'angle de l'apophatisme. La thèse à l'origine de cette entreprise repose sur l'affirmation que tout discours théologique devrait être en mesure de produire un effet sur nos contemporains. Dès lors, il faut entendre le langage comme un processus plutôt que comme un substrat. Ce point de vue est repris avec une certaine urgence depuis une cinquantaine d'années à la suite de ce qu'il est convenu d'appeler le « Linguistic Turn ». Une mise en lumière des enjeux que soulève cette démonstration peut se faire en établissant un lien entre certains développements du second Wittgenstein et la compréhension de la voie négative telle qu'elle se présente chez les auteurs anciens.

ABSTRACT : This article represents the first in a series of studies on the possibility of envisioning practical theology from the perspective of apophatism. The thesis behind this effort rests on the assertion that all theological discourse has to be able to affect those around us. As a result, it is necessary to understand language as a process rather than a substrate. This point of view has been taken up urgently for fifty years following what has come to be called the "Linguistic Turn". A clarification of the stakes raised by this proof can be made by establishing a link between certain developments from Wittgenstein and the understanding of the via negativa as it is presented by ancient authors.

La façon dont tu emploies le mot « Dieu » n'indique pas *qui* tu vises, mais *ce que* tu vises¹.

La théologie pratique est un domaine en pleine mutation qui cherche encore sa voie dans un monde où la théologie elle-même est remise en question. Quoi de plus normal que de s'attacher à comprendre ce qui fait d'elle un objet d'étude captivant. Il y a bien sûr l'intérêt que nos contemporains portent à tout ce qui possède un caractère pratique : pratiques séculaires d'un peuple, pratique d'un art ou d'un métier, voire pratique d'un sport extrême. Même dans les domaines plus abstraits rencontrés dans les universités, on ne trouve rien de plus urgent que de mettre les « idées en pratique ». Les découvertes scientifiques ne doivent-elles pas avoir des débouchés pratiques pour obtenir du financement ? Les problématiques psychologiques ou sociologiques ne resteront-elles pas lettre morte s'il est impossible de leur trouver des

1. WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, § 575.

applications pratiques ? La philosophie et la théologie ne sont-elles pas des sciences inutiles, justement à cause de leur manque flagrant de sens pratique ?

L'étude de la théologie pratique n'est donc pas désintéressée, tant s'en faut. Elle ne l'est certes pas sur le plan de sa place dans le concert des domaines scientifiques reconnus : voilà une évidence qu'il serait inutile de cacher. Mais plus profondément, elle est poussée par la nécessité de développer de nouvelles avenues, précisément parce que située dans le champ théologique. La théologie porte au sein de sa réflexion parfois fort spéculative une visée éminemment pratique. La « foi qui cherche à comprendre » a oscillé sans cesse dans son histoire entre les deux pôles de cette magnifique définition anselmienne. Pourtant, même lorsque l'*intellectus* prit une place qui a semblé pour d'aucuns démesurée, le *fides* est toujours resté présent comme acteur primordial, offrant son énergie originaire à la pensée. Et la foi n'est-elle pas avant tout « pratique de foi » au sens noble de l'expression ?

Si l'on prend en considération ces quelques données, il est possible d'en arriver à des conclusions diverses. Par exemple, certains vont s'intéresser au rapport entre la théologie pratique et les Églises qui l'ont vu naître. D'autres vont plutôt se pencher sur les méthodes qui facilitent la mise en ordre des pratiques ou encore qui les justifient. J'ai préféré adopter une position qui allait dans le sens de fonder la théologie pratique au regard du monde contemporain dans lequel elle évolue. Une thèse a dès lors surgi tout naturellement : la visée première de la théologie serait de faire en sorte que le discours théologique produise un effet sur nos contemporains, étant entendu que toute théologie se devait d'être « pratique ».

La thèse qui vient d'être évoquée est arrivée au terme d'un premier cycle d'études que j'ai entrepris depuis une quinzaine d'années, et qui prend son origine dans le doute que j'entretenais à l'époque sur notre capacité à pouvoir produire un discours théologique efficace pour aujourd'hui². Voici quelques exemples des questions alors soulevées : sur quels présupposés la théologie repose-t-elle ? Quelle est donc la portée du discours théologique dans notre culture occidentale ? Où se tient la croyance par rapport à ce discours ? Il s'est d'abord révélé nécessaire de connaître les conditions d'élaboration du discours théologique. C'est pourquoi je me suis avant tout attaqué aux modalités de production de la théologie et surtout aux contraintes épistémologiques qui s'y rattachaient. En ce sens, j'ai fait œuvre de théologie fondamentale, l'expression devant être comprise dans le second sens qu'en donne ici Claude Geffré :

Les définitions les plus courantes de la théologie fondamentale trahissent bien l'incertitude épistémologique d'une discipline qui veut à la fois assumer la tâche de l'ancienne apologétique, c'est-à-dire établir la justification rationnelle de la foi chrétienne, et exercer la fonction critique inhérente à toute science, c'est-à-dire élucider les fondements de la méthode de cette science particulière qu'est la théologie³.

2. J'ai publié ces résultats en une trilogie inaugurée par *La nouvelle théologie pratique* (Montréal, Paulines ; Paris, Cerf, 1993), qui s'est poursuivie par *Le Dieu du verbe* (Montréal, Médiaspaul ; Paris, Cerf, 1997), pour se terminer par *L'univers esthétique de la théologie* (Montréal, Médiaspaul, 2002).

3. Claude GEFFRÉ, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 17.

Ayant pu établir quelques conditions de possibilité destinées à rendre le discours théologique efficace, j'ai pensé qu'il était temps de qualifier ce discours susceptible d'être produit au sein des contraintes évoquées dans mes études. Dans cet article, j'avance donc sur un autre terrain qui débute un deuxième cycle de recherche. L'idée est de reprendre là où le dernier volet de mes études se terminait. Résumons quelques-unes des conclusions qui se trouvent dans *L'univers esthétique de la théologie*.

1) Le discours théologique est un objet esthétique destiné à devenir éventuellement un artefact. 2) Pour arriver à ce résultat, on se doit de clarifier la question, simple mais troublante, du rapport de l'objet esthétique à la matérialité. 3) La conséquence de ces réflexions devint inévitable : l'artefact théologique, objet esthétique en action, est une sorte de langage destiné à produire un effet sur un allocutaire. Il importe dès lors de se pencher sur la constitution de ce langage ainsi que sur sa portée au regard de la construction d'un tel artefact théologique.

À l'origine de cette réflexion, se tient l'hypothèse suivante : un artefact théologique (c'est-à-dire un discours théologique efficace) serait possible à la condition d'envisager le langage qui le supporte sous le mode négatif, ou si l'on préfère, dans une perspective apophatique. Le VI^e siècle de notre ère avait vu Denys l'Aréopagite faire une distinction qui pourra toujours s'avérer utile dans les circonstances. Il existerait selon lui deux modalités pour aborder un objet de connaissance, l'une cataphatique (vers ou dans le langage) et l'autre apophatique (en dehors ou loin du langage). La voie cataphatique consiste à faire des affirmations successives conduisant à une certaine connaissance de la chose même (en l'occurrence Dieu chez Denys). La voie apophatique conduit à une ignorance totale de la chose, absolument au-delà de l'être, à l'aide d'une suite de négations. En face d'une chose d'une telle densité, le langage cataphatique montre son impuissance. Ainsi Denys en arrive à la même conclusion que les auteurs anciens à cet égard : le langage cataphatique perd de son efficacité dans la mesure où il cherche à cerner de trop près la chose même.

Pour les fins de mon argumentation, je reprendrai donc ces deux épithètes techniques trouvées chez Denys en les entendant plus généralement que la manière usuelle. C'est ainsi que, dans ce contexte précis, il est possible de répondre par l'affirmative à la question « la théologie pratique peut-elle être apophatique ? ». En réalité, la façon la plus pertinente d'envisager la constitution et la portée du langage servant de support à l'artefact théologique serait de l'entendre comme un processus (la perspective apophatique) plutôt que comme un substrat (la perspective cataphatique). Ce point de vue n'est évidemment pas nouveau puisqu'il était déjà au cœur des débats entre les premiers philosophes et les sophistes, au troisième siècle avant notre ère. Mais elle est reprise avec une certaine urgence depuis une cinquantaine d'années à la suite de ce qu'il est convenu d'appeler le « *Linguistic Turn* ». L'enjeu reste pourtant le même puisqu'il porte sur le degré d'efficacité du langage dans sa tentative d'atteindre la chose même. Le présent article inaugure une première série d'études en ce sens.

I. LE LANGAGE CATAPHATIQUE MIS EN DOUTE

On ne peut pas trouver de meilleur exemple au XX^e siècle pour illustrer l'incapacité du langage cataphatique à produire des discours efficaces que la tentative avortée des néo-positivistes d'élaborer un langage unique. Pour eux, le langage pourrait être utilisé sans altération aucune en quelque partie que ce soit du domaine scientifique, et conduirait ainsi à l'unification de la science. Le monde est un *patchwork* de faits qui sont organisés dans une combinaison d'objets. Ces objets n'ont pas de définitions en soi : connaître un objet, c'est connaître ses occurrences possibles dans les faits. Le langage, lui, est la contrepartie du monde, une sorte de mosaïque de propositions élémentaires. Une proposition est un signe qui exprime une pensée, c'est-à-dire qui dépeint les faits tels que nous les pensons.

Les néo-positivistes posent le langage de la logique comme un *a priori*. La proposition logique précède l'expérience ; elle est transcendantale. Une proposition représente l'existence ou la non-existence d'un état de choses. C'est la proposition élémentaire (une proposition ne pouvant être contredite) qui affirme l'existence d'un état de choses. Ces propositions élémentaires consistent en un enchaînement de noms ; elles permettent de représenter la possibilité de vérité quant à l'existence des états de choses. Les conditions de vérité d'une proposition sont données par les possibilités de vérité des propositions élémentaires. Par conséquent, toutes les propositions sont des généralisations des propositions élémentaires résultant d'une opération de mise en relation interne.

On voit comment le langage, tel que vu par les néo-positivistes, avait une prétention démesurée. De leur point de vue, les mots bien formés pourraient devenir des vecteurs parfaitement transparents capables d'appréhender le monde, à la condition certes de répudier toutes les propositions métaphysiques. On sait que cette prétention fut battue en brèche par les coups de butoir répétés de philosophes comme Popper, Quine et Davidson, entre plusieurs autres. Wittgenstein est également l'un de ceux qui a remis en question certaines de ces positions qu'il avait pourtant lui-même contribué à faire naître. Il s'est bien repris par la suite puisqu'on le considère aussi, paradoxalement diraient certains, comme la principale figure du *Linguistic Turn*. Voyons, dans les grandes lignes, comment Wittgenstein met en doute l'efficacité de ce que j'ai appelé le langage cataphatique. L'idée n'est pas d'épuiser le sujet, mais bien plutôt d'illustrer, par un exemple issu de la philosophie, la situation linguistique avec laquelle la théologie doit composer lorsqu'elle cherche à rendre son discours plus efficace.

Deux aphorismes de Wittgenstein vont suffire à nous introduire à l'une des plus formidables intuitions philosophiques du siècle dernier au regard du langage. « En effet, on a coutume de dire que la compréhension d'une phrase vise un objet réel qui se situe en dehors de la phrase ; alors qu'il nous faudrait dire : "comprendre une phrase, c'est saisir son contenu, et tout ce contenu se trouve inclus *dans* la phrase"⁴ ».

4. Ludwig WITTGENSTEIN, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1988, p. 299.

La simplicité de cet apophtegme ne doit pas nous abuser : il se passe bien là une révolution dans notre façon d'aborder non seulement le langage, mais le monde. Une seconde citation viendra confirmer cette affirmation si besoin est : « Faire comprendre un langage, de quelque manière que ce soit, présuppose déjà un langage. Et dans un certain sens l'utilisation du langage n'est pas matière d'enseignement — c'est-à-dire n'est pas à enseigner par le langage comme on peut par exemple apprendre à jouer du piano par le langage. — Ce qui ne veut rien dire d'autre que : avec le langage, je ne puis sortir du langage⁵. »

Il faut bien avouer que Wittgenstein n'a pas toujours compris de cette façon la fonction du langage. Dans son premier ouvrage, le *Tractatus Logico-Philosophicus*, le langage se résume aux propositions qui ont un sens, et ce qui caractérise ce sens est le symbole qui contient des signes perceptibles par des sens. C'est par la proposition que la pensée s'exprime de façon à être perçue par les sens. Elle le fait à l'aide de signes propositionnels qui sont coordonnés de façon déterminée par la proposition. Le signe propositionnel est différent du nom qui, lui, est un signe simple. Le nom représente une chose et c'est cette chose qui donne la signification au nom. C'est donc dans le contexte d'une proposition qu'un nom et qu'un signe prennent leur signification.

On voit bien toute la charge ontologique que Wittgenstein fait porter à la proposition. Pendant le reste de sa vie, il cherchera péniblement à se défaire de cette entreprise. Dans ses écrits intermédiaires (entre le *Tractatus* et son dernier ouvrage, les *Investigations philosophiques*), il développe une conception du langage qui s'extirpe partiellement de celle du *Tractatus*. D'une part, il demeure encore dans la perspective d'« apposer le langage à la réalité » lorsqu'il écrit, par exemple : « Je compterais comme appartenant au langage tout fait dont le sens d'une proposition présuppose l'existence⁶ ». D'autre part, il est fort conscient des limites du langage pour ce faire. N'affirme-t-il pas, presque dans un même trait de plume, qu'« elle renaît sans cesse la tentative de délimiter le monde dans le langage et de l'y mettre en évidence — mais cela ne va pas. Le monde va de soi, ce qui s'exprime justement en ceci que le langage n'a que lui — et ne peut avoir que lui — pour référence⁷ » ? Autre illustration de ses paradoxes : dans un même paragraphe, il dira que « ce qui appartient à l'essence du monde, précisément, ne se laisse pas dire » pour affirmer, immédiatement après, que « l'essence du langage, elle, est une image de l'essence du monde⁸ ».

Alors que, dans le *Tractatus*, les propositions expriment l'essence du monde et que l'ontologie était relative au seul langage significatif, soit le langage scientifique, les *Investigations philosophiques* proposent que la compréhension du monde soit toujours proportionnelle au langage pluriel et polymorphe. Wittgenstein ne croit plus qu'il faille chercher une essence au langage qui serait caché à l'intérieur de la chose qu'il désigne. En conséquence, le langage ne peut se référer au monde directement

5. Id., *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 55.

6. *Ibid.*, p. 76.

7. *Ibid.*, p. 79.

8. *Ibid.*, p. 83.

dans ses propositions, mais plutôt indirectement au moyen des règles de la grammaire. De la sorte, les propositions grammaticales expriment l'intelligibilité du monde relativement aux activités qui les mettent en jeu.

C'est dans le langage ordinaire que Wittgenstein trouvera en partie la solution aux problèmes métaphysiques soulevés dans son ouvrage de jeunesse. Le langage ordinaire est la source même où s'abreuvent tous les autres types de langage ; il en est l'appareil primordial. La pensée est une opération effectuée avec des signes. La manière dont ces mots sont utilisés, soit en une suite d'opérations simples, se réfère à des formes primitives du langage, presque enfantines. C'est ce que Wittgenstein appelle le « jeu de langage ». Le langage plus ou moins complexe et sophistiqué que nous utiliserons par la suite, en philosophie par exemple, n'est qu'un mode plus embrouillé de ces jeux de langage primitifs. En cette matière, il faut se méfier de la généralisation qui nous ferait tenter de découvrir quelque élément essentiel dans une famille de jeux de langage. C'est précisément ce qui vient troubler la réflexion philosophique. Partant, lorsqu'on essaie d'expliquer le concept d'objet physique par ce qui est « réellement » vu, nous faisons fausse route. Il s'agit plutôt d'accepter le jeu de langage quotidien dans toute son ampleur, c'est-à-dire en prenant en compte l'usage qui est fait des mots.

Les mots doivent être considérés comme des « instruments définis par leur usage⁹ », un peu comme le sont le marteau et la scie. Les mots peuvent être utilisés dans des formes très variées de combinaisons : donner un ordre, poser des questions, rendre compte d'un événement ou faire une plaisanterie. C'est l'usage que nous faisons d'un mot qui lui donne sa signification¹⁰. Wittgenstein va jusqu'à tenir compte de la façon de prononcer une proposition ainsi que du ton sur lequel les mots sont énoncés. Ainsi, la phrase « cinq dalles », prononcée par quelqu'un sur un chantier de construction, peut être une réponse à une question ou à un commandement, selon le ton utilisé. Ce qui démontre bien que c'est l'usage qui détermine la proposition. On fait usage des mots avant même d'en connaître leur signification.

Est-ce à dire que les mots ou les noms ne serviraient plus à désigner les choses ? Ce n'est pas tout à fait ainsi que Wittgenstein envisage l'affaire. Il irait plutôt dans le sens que « dénommer quelque chose est analogue au fait d'attacher l'étiquette d'un nom à une chose¹¹ ». Il peut exister deux types de rapport du nom à quelque chose. Le premier, le plus courant, consiste à rapporter le nom aux signes inscrits sur une chose. Par exemple, le nom « église » se rapporte à l'ensemble des signes inscrits sur le fronton d'une église. Un deuxième type de rapport est plus subtil et, en un sens, plus fructueux. Il consiste à voir que les signes sur un fronton y ont été inscrits parce qu'on leur assigne un rôle spécifique, et que c'est donc la fonction principale du langage d'être ainsi *utile*. « L'usage que nous faisons de ce signe écrit sur un objet, voilà la chose qui nous importe, et c'est pour simplifier cette impression qu'il nous arrive

9. ID., *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 147.

10. « L'usage du mot dans la pratique donne sa signification » (*ibid.*, p. 149).

11. ID., *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, § 15.

de dire que le rapport du nom à son objet a quelque chose de particulier, quelque chose d'autre qu'un signe quelconque, griffonné sur un objet¹² [...] ». Il n'y a donc, en réalité, rien de mystérieux qui viendrait se surajouter au nom et qui donnerait un sens particulier à une chose. Il n'y a que des usages différents du nom dans diverses circonstances.

L'usage donne au nom sa signification particulière ; il n'est donc pas question d'un quelconque rapport énigmatique entre le nom et la chose. Dans les faits, pour Wittgenstein, la première question à se poser par rapport au langage est précisément celle de la signification. La toute première phrase du *Cahier bleu* n'est-elle pas précisément : « Qu'est-ce que le sens d'un mot¹³ ? » Il n'y a de signification à un mot qu'à partir du moment où nous lui « donnons vie ». Et ce qui anime un mot, c'est son utilisation. La signification d'un mot ne vient pas du fait qu'il existerait une chose correspondant au signe qui le désigne. En pratique, « le signe (phrase) prend un sens par référence à un système de signes ou langage, auquel il appartient. Comprendre une phrase, c'est en somme comprendre le langage. La phrase est *vivante*, peut-on dire, en tant qu'elle fait partie d'un langage¹⁴ ».

Wittgenstein tente de dépasser la fonction traditionnelle du langage afin de pouvoir inventorier toutes les nuances du langage ordinaire, et non seulement des langages spécialisés comme la science ou la philosophie. La méthode traditionnelle ne permet pas, par exemple, de comprendre adéquatement les attributs d'une chose ou la force perlocutoire d'un mot (un ordre, un souhait ou une simple description). Chaque fois que nous utilisons ces différentes nuances, nous avons recours à un jeu de langage différent. « Ces "jeux de langage" ne représentent pas pour nous des fragments incomplets d'un langage donné, mais chacun d'eux nous paraît être un langage complet, un moyen pour des hommes de communiquer entre eux¹⁵. »

Dans cette perspective, le langage devient une espèce de « poste d'aiguillage » construit à certaines fins ou manipulé avec une certaine intention de la part d'un locuteur. Il est donc nécessairement soumis à des règles qu'on doit connaître si l'on veut exprimer convenablement notre intention. Sans la connaissance de ces règles, on ne peut faire usage des mots ou, si l'on veut, avoir une intention. Pour expliquer ce renversement, il est arrivé à quelques reprises que Wittgenstein compare le jeu de langage au jeu d'échecs, les mots étant assimilés aux pièces¹⁶. Les mots deviennent dès lors les pièces du jeu d'échecs gouvernées par des règles, en l'occurrence des règles d'usage. Tenter de sortir de ces règles serait vouer le langage à l'insignifiance. L'essence du langage n'est donc plus cet ordre logique caché au sein de la chose,

12. ID., *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 307.

13. *Ibid.*, p. 45.

14. *Ibid.*, p. 51. Dans ses *Investigations*, Wittgenstein affirmera que « le mot "jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » (§ 23). Cette « forme de vie », censée être l'environnement des jeux de langage, n'a jamais été clairement explicitée par Wittgenstein.

15. ID., *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 168.

16. Voir, entre autres, *ibid.*, p. 172 ; et ID., *Investigations philosophiques*, § 108.

comme enfoui là, « pur comme du cristal ». Il réside plutôt dans l'usage quotidien des jeux de langage, avec tout ce que cela comporte de diversités et de plasticité. En somme, « le langage est un instrument. Ses concepts sont des instruments¹⁷ ».

II. L'EXPRESSIVITÉ DU LANGAGE

Plusieurs aujourd'hui ont poussé très loin les conséquences du tournant linguistique amorcé par Wittgenstein. Dans le cadre du présent article, il n'est pas question de même évoquer un champ si foisonnant. Revenons plutôt aux avancées de Wittgenstein et à leur intérêt pour la théologie. Selon cette vision des choses, les mots et les noms utilisés en théologie ne seraient plus porteurs d'une charge ontologique aussi lourde. La théologie utiliserait un jeu de langage sans doute particulier, mais qu'il serait impossible de détacher des autres jeux de langage. Pour que le discours théologique puisse signifier quelque chose, il importerait de connaître les règles du jeu qui le régissent et de les utiliser à bon escient. La matrice de ces règles serait une « forme de vie », concept mystérieux qui fait approximativement référence à l'expérience des humains. Comme il est encore difficile de voir nettement comment cette perspective permettra d'éclairer la notion d'efficacité du langage théologique, il nous faut continuer sur cette lancée à l'aide des outils conceptuels de Wittgenstein.

Comment, donc, arriver à résoudre les problèmes posés par une vision si particulière du langage ? L'essentiel du défi repose sur le rapport du langage à la chose qu'il dénote. En bref, « employer un mot, ce n'est pas désigner quelque chose¹⁸ ». Mais alors, si la correspondance avec la chose n'est plus le critère instaurant le langage, il faut lui en trouver un autre. Afin de pousser plus loin sa réflexion, Wittgenstein a dû prendre en considération le fait que les significations sont inséparables de leur expression. Utiliser un langage ne peut pas être un processus incorporel ; il est tributaire des sensations d'un sujet connaissant. Si le mot garde ici sa fonction de communication, il sert aussi à la représentation intime de celui qui l'énonce. Le mot, expression de la sensation, ne peut plus se construire sur le modèle de la désignation d'une chose puisque la seule désignation qu'il est possible d'en faire est intime, et donc, invérifiable par les autres. Je sais ce que je ressens, mais je ne peux que croire ce que l'autre ressent. On comprend que la réflexion menée par Wittgenstein sur le rapport à la chose le rapproche plus du nominalisme que du réalisme. À l'aide de nombreux exemples, il tend à démontrer qu'il est radicalement impossible de trouver dans deux objets semblables un élément commun. Tout au plus n'est-il question que d'expérience du sujet connaissant, ou d'« impression de similarité », ou encore d'expression du visage, de gestes et d'intonation qui accompagnent ces impressions.

De prime abord, on serait tenté d'attribuer à Wittgenstein une position subjectiviste proche du solipsisme, ce qu'il se défend bien de prôner pourtant. Il faut plutôt comprendre que ses conceptions reposent sur deux questions troublantes pour le phi-

17. ID., *Investigations philosophiques*, § 569.

18. ID., *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, TER, 1989, p. 137, § 614.

losophe comme pour le théologien : Comment peut-on communiquer nos sensations et avons-nous conscience que nous parlons ? Sa conclusion est claire : on ne peut contourner la difficulté en attribuant à l'être humain une espèce de langage privé. En conséquence, la communication du savoir telle que les philosophes l'entendent apparaît impossible pour Wittgenstein. Si je regarde un objet rouge et que je dis : je vois du rouge, qu'est-ce qui me dit que c'est le même rouge pour un autre observateur affirmant qu'il voit du rouge. L'expérience interne est incommunicable et le savoir acquis devient dès lors une question grammaticale, un jeu de langage : « car nous employons les mots “voir” et “rouge” dans un jeu que nous jouons les uns avec les autres¹⁹ ». Pour lui, « l'“expérience privée” est une construction dégénérée de notre grammaire (comparable, en un sens, à la tautologie et à la contradiction). Et ce monstre grammatical nous abuse désormais ; lorsque nous essayons de nous en débarrasser, il semble que nous niions l'existence d'une expérience²⁰ ».

Il faut donc renoncer à traiter le langage comme une simple traduction des pensées sur les choses. Le langage est une grammaire des conduites humaines ou, si l'on veut, des comportements. Wittgenstein n'a de cesse de revenir sur ce thème au moyen de ses « infernales » questions : « Demandez, non pas : “que se passe-t-il en nous quand nous sommes certains que...” , mais “comment se manifeste la certitude qu'il en est ainsi” dans le comportement humain²¹ ? » Ainsi, il serait presque impossible de faire la description d'une chose particulière sans faire référence à notre impression subjective. Lorsque nous disons, par exemple, que ce visage a une expression particulière, nous ne sommes pas en train de découvrir quelque chose qui se trouve *dans* ce visage. C'est plutôt que nous laissons « s'imprimer en nous » ce visage, comme s'il existait en nous un moule de la chose à laquelle nous comparons celui que nous observons. De la sorte, « nous laissons cette image pénétrer notre esprit et y dessiner une empreinte²² ». Par là, Wittgenstein inverse le processus traditionnel dans lequel c'est l'émotion qui est à l'origine de tels gestes, ce qui laisse entendre que ce processus serait là le moyen privilégié de communiquer avec nos semblables. Il énonce plutôt que, la plupart du temps, ce sont des gestes, des expressions du visage ou des intonations de voix qui permettent d'affirmer que quelqu'un exprime le doute, la colère ou toutes sortes d'autres émotions²³.

Le théologien qui voudrait extrapoler à partir de cette conception particulière pourrait affirmer que penser Dieu serait possible, pour autant que l'on considère cette pensée comme une « activité qui utilise des signes²⁴ ». Il n'y a pas de mécanismes intermédiaires de la pensée, celle-ci n'étant qu'action de la main ou de la gorge. La

19. ID., *Notes sur l'expérience privée et les « Sense data »*, Mauvezin, TER, 1982, p. 4.

20. *Ibid.*, p. 45.

21. ID., *Investigations philosophiques*, § 358.

22. ID., *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 293.

23. WITTGENSTEIN attribue à William James cette conception (voir *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 202 ; voir aussi *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, § 173, § 451, § 727). Une hypothèse semblable fut reprise peu de temps après (en 1949) par Gilbert RYLE, l'un des fondateurs de l'école du langage ordinaire d'Oxford (*The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson & Co., 1966).

24. WITTGENSTEIN, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 53.

pensée n'est autre que « le papier sur lequel nous écrivons, ou la bouche qui est en train de parler²⁵ ». Par exemple, lorsque, pour faire comprendre le mot « jaune » à quelqu'un, on lui demande de choisir une balle jaune dans un sac, il n'est nullement nécessaire qu'il ait conçu une image de « jaune » dans son esprit. Cette opération intermédiaire n'est pas indispensable. « L'apprentissage du sens, qui commande les mécanismes d'association et de mémoire, peut être considéré comme la *cause directe* du phénomène de compréhension et de l'acte, et ce serait pure hypothèse que d'avancer que l'intervention médiata du processus de connaissance est alors nécessaire²⁶. »

Le processus de pensée, comme celui du désir ou de la croyance, est donc étroitement dépendant du processus d'expression, du moins plus dépendant qu'on ne le croit généralement. « L'expression d'une pensée, d'une croyance, etc., ne saurait être autre chose qu'une phrase ; et la phrase n'a de sens que dans le cadre d'un système de langage²⁷. » En fait, il n'est aucunement nécessaire de postuler l'existence d'un acte mental pour que l'expression ait lieu, ce qui ne veut pas dire toutefois que nous ne soyons pas conscients de ce que nous disons.

Wittgenstein fait de nombreuses allusions à la notion de croyance. On peut en retenir quelques principes généraux qui sont d'ailleurs assez proches du point de vue de William James²⁸. 1) La croyance est liée au langage, et donc, à l'usage des phrases. 2) La croyance de quelqu'un ne peut être connue que par l'observation des actions qu'il accomplit²⁹. 3) La croyance est un « état » dans lequel une personne est plongée ; cette personne agit et parle en fonction de cet état, sans toutefois s'en rendre compte³⁰. Enfin, croire a quelque chose d'impérieux : « On peut se défier de ses propres sens, mais non pas de sa propre croyance³¹ ».

Dans cette perspective, il est donc possible qu'une expression fasse voir la croyance, même si cela n'est pas automatique puisqu'il y a en effet une trop grande variété de processus et d'expériences pour que nous puissions être certains de la corrélation. On peut tout de même en conclure qu'une telle conception laisse à Wittgenstein la liberté de parler du rapport de la croyance à son expression dans le visage, les gestes et la voix et de s'inscrire en faux, cela va de soi, contre l'idée qu'il y aurait un dualisme entre croyance et expression. « Si le fait de “croire” représente pour nous un processus, une activité qui se déroule tandis que nous affirmons notre croyance, nous pouvons dire que cette croyance ne se différencie pas de son expression³². » Ce dernier aphorisme nous amène au seuil d'une autre dimension de notre réflexion sur

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 61.

27. *Ibid.*, p. 106.

28. Voir en particulier *The Varieties of Religious Experience* (trad. fr. : William JAMES, *L'expérience religieuse*, Paris, Felix Alcan ; Genève, Kündig, 1906), dont Wittgenstein s'est explicitement inspiré.

29. WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, § 715.

30. *Ibid.*, § 832.

31. *Id.*, *Investigations philosophiques*, § 323.

32. *Id.*, *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 267.

le langage théologique, nous rapprochant ainsi du but premier de cet article qui est d'envisager la nécessité du langage apophatique pour la théologie pratique.

III. LA VOIE DE L'APOPHATISME

Essayons de reprendre quelques-unes des hypothèses sur le langage que Wittgenstein nous a fait voir et tentons de les appliquer à la théologie. Les mots théologiques sont tributaires non pas d'un sens donné, mais d'une forme de vie qui enveloppe tous ceux qui utilisent le langage. Dans cette perspective, les phrases théologiques relèvent avant tout de règles d'usage qui, si elles sont strictes, n'en demeurent pas moins dépendantes du langage ordinaire dans lequel elles prennent racine. Chacun des énoncés de la théologie peut être considéré comme incorporé dans un jeu de langage et ne peut se comprendre autrement, étant entendu que ce jeu de langage ne peut se dissocier des autres jeux de langage qui gravitent autour de lui. Le rapport du mot à la chose devient dès lors évanescant puisqu'il est associé à l'expression des sensations et non plus à la désignation de la chose même. Par ailleurs, cette expression, bien qu'intime, ne peut être interprétée comme un simple relais de l'expérience privée. Au contraire, l'expérience privée étant incommunicable, il ne reste plus que le comportement et l'expression qui lui est rattachée pour envisager de connaître la croyance de l'autre. Mais nous restons toujours incertains d'une éventuelle corrélation entre expression et croyance.

Nous voici arrivés à une étape cruciale dans la démonstration de l'efficacité du langage en théologie pratique. On pourrait trop facilement conclure que les choix langagiers de Wittgenstein nous acculent au mur de l'insignifiance du langage théologique et donc, de son inefficacité. Mais on peut aussi retourner l'argument en affirmant que les positions de Wittgenstein sur le langage ont précisément montré la limite des possibilités du langage cataphatique en théologie. En effet, l'absence de rapport clair entre le mot et la chose, l'incertitude liée aux jeux de langage et la relation nébuleuse entre expression et croyance en montrent à l'évidence les insuffisances.

Avec Wittgenstein, l'interdépendance de l'expression à la croyance nous introduit à la dimension apophatique du langage théologique, cette voie d'accès privilégiée pour envisager la théologie pratique par le biais de son efficacité. On peut reprendre la réflexion à partir de la façon dont il aborde le concept de mystique. Wittgenstein n'est pas un philosophe qui s'intéresse spécialement au domaine religieux, quoi que certains aient pu en penser³³. Il n'a pratiquement rien écrit sur le sujet, hormis peut-être quelques réflexions éparpillées dans ses fiches, et qui sont demeurées pour la plupart mystérieuses parce que trop laconiques³⁴. Il serait donc abusif d'utiliser direc-

33. Jens GLEBE-MØLLER, « Whereof one Cannot Speak, Thereof one Must be Silent », *Studia Theologica*, 51 (1977) ; B.F. MCGUINNESS, « The Mysticism of the *Tractatus* », *Philosophical Review*, 75 (1966).

34. Voir surtout le rassemblement de fiches connues sous les titres suivants : *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992 ; *Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1990.

tement ses écrits aux fins d'un développement théologique³⁵. Il n'en reste pas moins que, selon plusieurs, Wittgenstein avait des tendances mystiques prononcées dans sa jeunesse. Il avait lu saint Augustin et Kierkegaard, Dostoïevski qu'il préférerait à Tolstoï. Il avait été aussi fortement impressionné par la lecture des *Varieties of Religious Experience* de William James. Il se reconnaissait, semble-t-il, dans l'un des deux types de comportement religieux que James y décrivait : *twice born*. Il aurait même un jour confié à Russell qu'il avait voulu se faire moine. Une chose est certaine cependant, comme le dit l'un de ses commentateurs, « there was a mystical component in Wittgenstein's life which was never completely suppressed by the positivistic and analytical aspects of his personality³⁶ ». Quoi qu'il en soit de ces quelques allusions anecdotiques, il est possible d'étudier les thèses wittgensteiniennes par le biais de sa réflexion sur le langage afin de jeter un éclairage sur le genre de problème qui vient d'être évoqué.

Il faut d'abord commencer par affirmer que, pour Wittgenstein, l'élément mystique n'a pas le même sens que ce qu'il faut entendre dans le langage courant. Alors que le mysticisme traditionnel attribue à la limite du langage le fait de ne pas pouvoir parler de ce qui fait l'objet de notre croyance, Wittgenstein utilise le mot « mystique » comme un terme conventionnel pour désigner tout ce qui ne peut pas être dit, mais seulement manifesté, ce qui nous rapproche sensiblement de la façon dont les auteurs proches de l'apophatisme entrevoient le langage. Dans un long chapitre de son livre *Wittgenstein : la rime et la raison*³⁷, Jacques Bouveresse cerne les éléments essentiels de ce que Wittgenstein entendait par le mot « mystique » dans le *Tractatus*. D'une part, le concept de mystique est lié à l'une des thèses fondamentales du *Tractatus*, à savoir qu'il y a une distinction essentielle entre le « dicible » et le « montra-ble » : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*. Il est l'élément mystique » (§ 6.522). D'autre part, le mysticisme de Wittgenstein doit se rattacher à sa conviction que le métalangage est rigoureusement impossible. Nous ne pouvons donc pas sortir du langage pour dire des choses qui se situeraient en dehors de lui. Par un étrange détour de l'histoire, nous voici situés au cœur de la réflexion que les Anciens avaient déjà menée sur la puissance du langage. Nous en examinerons un peu plus loin quelques éléments.

Pour l'heure, reprenons la démonstration à partir de la position de Wittgenstein, du moins celle du *Tractatus*. Pour lui, la philosophie n'a qu'un seul but : la clarification logique de la pensée. Elle ne doit pas s'empêtrer dans des investigations psychologiques qui ne sont pas essentielles. Tenter de répondre à l'énigme de la vie à l'aide de la philosophie, c'est inévitablement s'acheminer vers un cul-de-sac. Cette énigme

35. Encore aujourd'hui, peu de théologiens ont pris le temps de s'attarder aux possibilités qu'offrent certains aspects du travail de Wittgenstein. À cet égard, le travail magistral de Fergus Kerr reste une heureuse exception : FERGUS KERR, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991. Kerr y développe une ligne de pensée dont il a tiré l'inspiration de l'aphorisme suivant : « C'est la grammaire qui dit quel genre d'objet est quelque chose. (La Théologie devient une grammaire.) » (*Investigations philosophiques*, § 373).

36. Wilhelm BAUM, « Ludwig Wittgenstein's World View », *Ratio*, 22, 1 (1980), p. 68.

37. Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973 ; voir le chapitre « Mysticisme et logique ».

se trouve hors de l'espace et du temps, hors du monde et donc hors des limites du langage. On ne peut que contempler le monde et ce « sentiment » qui nous porte en le contemplant constitue l'élément mystique. Celui-ci, bien qu'indicible, se montre pourtant. C'est pourquoi il affirmera, dans le paragraphe 4.115, que la philosophie « signifiera l'indicible, en représentant clairement le dicible³⁸ ». En somme, le poids de la philosophie doit porter sur les propositions des sciences de la nature (c'est toujours le Wittgenstein du *Tractatus* qui parle). Les propositions métaphysiques, se situant hors des limites du monde, ne peuvent avoir quelque signification que ce soit. Voilà pourquoi « ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (§ 7).

Tout au long de sa vie, Wittgenstein n'a finalement jamais cessé de poursuivre ce filon, à sa façon unique bien sûr. Pour lui, il reste toujours quelque chose d'indicible dans l'expérience privée. On peut décrire un certain nombre de choses, mais d'autres nous échappent totalement. Et ces autres choses sont précisément essentielles. L'impression devient floue, insaisissable, quand on essaie de la cerner ; on ne peut que porter un jugement général sur ce qui se passe en soi. Lorsque l'on tente de préciser, on peut simplement dire qu'il est impossible de décrire notre impression. Wittgenstein s'est ainsi longtemps débattu avec l'un des plus épineux problèmes philosophiques, à savoir l'impossibilité de parler adéquatement des choses dont il apparaît pourtant nécessaire de parler. Lorsqu'on s'efforce de vouloir « transcender le monde », il nous faut transcender le langage et en affronter ses limites, ce qui apparaît d'une extrême difficulté. Wittgenstein a même été capable d'en mesurer l'impasse pour la théologie :

Comment sais-je que deux hommes disent la même chose quand chacun d'eux déclare qu'il croit en Dieu ? Et l'on peut en dire autant à l'égard des trois Personnes de la Trinité. Une théologie qui insiste sur l'emploi de *certain*s mots et de *certain*es phrases, et qui en bannit d'autres, ne rend rien plus clair. (Karl Barth). Elle s'escrime pour ainsi dire avec les mots, parce qu'elle veut dire quelque chose et ne sait pas comment on pourrait l'exprimer³⁹.

Voilà donc pavée la route qu'il nous faudra suivre pour donner suite à cette étude sur le langage théologique dans la perspective de la voie apophatique. L'efficacité de ce langage passe par le creuset de son apparente insignifiance, en se heurtant radicalement à ses propres limites. Le langage théologique, *a fortiori* en théologie pratique, bataille constamment contre l'expérience humaine, tentant désespérément d'en dépasser les frontières. Mais du coup, en cherchant à échapper à sa condition terrestre, il perd à tout jamais ce qu'il a voulu saisir. Plus de respect pour son objet de désir serait sans doute une bien meilleure voie. En nous faisant voir l'importance de prendre au sérieux le langage tout en montrant les limites, Wittgenstein s'est approché de l'un des plus vieux problèmes que la pensée théologique n'ait jamais eu à affronter : Comment pouvons-nous connaître ce qui est inconnaissable ? Comment pouvons-

38. Ne nous rapprochons-nous pas ici de la théologie apophatique ? Pierre HADOT, dans son chapitre « Apophatisme et théologie négative » (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987), voit même dans le *Tractatus* plusieurs autres allusions qui rapproche Wittgenstein d'une certaine forme d'apophatisme : § 4.12 ; § 6.12 ; § 6.41 ; § 6.522.

39. WITTGENSTEIN, *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, TER, 1983, 72, § 317.

nous parler de ce qui est ineffable ? Comment le langage peut-il sortir de lui-même pour rejoindre « ce qu'il y a là-bas » ? Voilà posé en termes simples le point de départ de la réflexion apophatique, le chemin qu'il nous faudra suivre dorénavant pour qualifier le langage de la théologie pratique. Pour l'heure, faisons une première esquisse de quelques éléments de base, en laissant le soin à des études ultérieures d'approfondir le sujet et d'en diversifier les sources.

IV. LE SANCTUAIRE DU SILENCE DE LÀ-BAS

La notion d'« ineffable » fut fort discutée par les philosophes anciens proches du néoplatonisme. Les Grecs avaient pris l'habitude de cristalliser leur réflexion à ce sujet autour du concept de *Logos* et, à cet égard, le cheminement de ce mot est paradigmatique⁴⁰. À l'origine du *Logos*, on trouve la notion de « colliger », de « lier ensemble », des objets matériels. Plus abstraitement, il en est venu à désigner l'énumération et le décompte. Homère se sert du mot pour signifier la narration dans le mythe. Par la suite, lors de l'apparition des philosophies présocratiques, le terme *Logos* prend une connotation de rationalité. Ainsi, Héraclite nomme *Logos* sa réflexion philosophique, utilisant les paradoxes inhérents à ce concept pour la développer. Comme on le sait, Platon considérait le *Logos* comme un concept clé destiné à fonder son approche rationnelle. Par la suite, Aristote, les stoïciens et les épicuriens ont manifesté une confiance non critique à la puissance rationnelle du langage. Pour eux, pas de rêves au sujet des atomes inconnaissables comme chez Platon. Le monde est imprégné de *Logos*, le silence n'étant alors qu'une absence ou un trou qu'il faut combler. Aristote et les stoïciens ont perpétué cette tradition en réifiant et en hypostasiant le *Logos*. Le *Logos* en arrive avec eux à avoir une vie par lui-même.

Or, l'assurance que les philosophes grecs entretenaient envers la force et la stabilité du *Logos* s'effrita peu à peu ; ce furent d'abord les sceptiques qui ébranlèrent l'édifice. Ceux-ci ont pu démontrer les failles du discours rationnel mis en place par les néoplatoniciens. Pour eux, le *Logos* ne pourra jamais établir des critères suffisamment rigoureux capables de discerner la vérité de la fausseté. Par ailleurs, ce sont surtout les sophistes qui ont commencé la remise en question radicale de la puissance du *Logos*. Les sophistes se sont montrés dès le début réfractaires à la position de Parménide qui avait installé au cœur de l'*alêtheia*, du réel, une corrélation entre l'être et le *logos*, créant ainsi l'ontologie. L'ontologie est « espace » : il y a quelque chose, là, quelque part, que le mot est censé retrouver et nommer. Loin de dire une donation de la chose, le *logos* le produit plutôt par la syntaxe de la phrase. L'être n'est pas ce que la parole dévoile mais ce que le discours crée. Bref, l'être n'est qu'un effet du dire.

Chez Gorgias, par exemple, la science du *logos* n'a pas pour objet de retrouver la substance des choses, l'Être en soi. Elle est plutôt de nature pédagogique et s'élabore sur les perceptions ainsi que sur les expériences communes. Elle vise à ce que les opinions communes soient partagées efficacement. Pour ce faire, Gorgias se voit

40. Voir le premier volume de l'ouvrage de Raoul MORTLEY, *From Word to Silence*, vol. 1, *The Rise and Fall of Logos*, Bonn et Frankfurt, Peter Hainstein Verlag GmbH, 1986.

obligé de dénoncer le matérialisme de Parménide et son inévitable conséquence : l'incommunicabilité de la pensée. Il tient pour acquis que la pensée est de soi communicable, à la condition de renoncer à une correspondance parfaite entre le *logos* et une chose qui lui serait extérieure.

Il est clair que s'est installée progressivement dans le monde grec, par le biais de la remise en question du rôle du *Logos*, la suspicion envers la capacité du langage à dire la chose. On en est arrivé à penser que le silence pouvait avoir une signification plus profonde que la parole en exerçant un rôle semblable aux blancs en peinture. Pourquoi une telle situation ? L'une des explications réside dans l'incapacité du langage à connaître la *res* : il ne peut que la nommer. En effet, connaître suppose une combinaison de notions qui ne peut s'appliquer aux choses, individuelles par nature. Comme les noms ne peuvent que nommer les choses et non leur structure, ils sont dès lors impuissants à les connaître.

Voilà donc mise à nue l'une des apories du langage cataphatique que Platon avait déjà bien cernée à partir de la discussion sur la participation de l'Être à l'Un.

Il s'ensuit que d'aucune façon l'Un ne participe à l'être. Par voie de conséquence, l'un n'est d'aucune façon. Il n'a donc même pas l'être qu'il faut pour être Un, car s'il l'avait, il serait déjà en train d'être et de participer à l'être. Il apparaît au contraire que l'un n'est pas. Or, ce qui n'est point saurait-il avoir quelque chose qui soit à lui ou de lui. Par voie de conséquence, il n'y a de lui ni nom ni définition. Il n'est de lui ni science ni sensation ni opinion (*Parménide*, 141e-142a, trad. L. Brisson).

Autrement dit, l'Un est inconnaissable et ineffable. Est ainsi brutalement posée la question de la capacité du langage : le langage peut-il véritablement nommer la chose ? Si oui, quel genre de chose nomme-t-il ? Dès lors, le problème de l'Être ainsi que celui du langage destiné à l'appréhender venait d'être mis au jour. Platon reprendra ce problème, dans le *Sophiste* entre autres, tout en le développant un peu différemment : « si l'Être est tout ce qui existe, alors les noms ne sont rien et ne s'appliquent à rien ; si, à l'inverse, tout n'est qu'apparence et changement, alors les noms cherchent par la fraude à identifier des morceaux de ces changements » (236e, trad. É. Chambry). En conséquence de cela, un nom est-il lui-même une chose ou désigne-t-il plutôt quelque chose d'autre ? Si l'on répond que le nom fait partie des choses au même titre que le monde qu'il cherche à désigner, alors nous risquons la régression à l'infini. Il nous faudra toujours un nom hors des choses qu'il cherche à dénoter, y compris des autres noms considérés comme des choses.

Les néoplatoniciens vont continuer la réflexion, et c'est la notion d'*arrêtos* (le non-dit, le non prononcé, l'ineffable) qui leur en donnera l'occasion. L'*arrêtos* était déjà présent dans les religions à mystère et faisait l'objet d'un tabou lié aux prescriptions rituelles. Le dieu restait ineffable parce qu'inexprimable rationnellement. De là à appliquer cette notion à l'impossibilité de connaître l'Un, il n'y a qu'un pas que les néoplatoniciens se sont empressés de franchir. Le problème soulevé par l'*arrêtos* est d'abord ontologique. Il provient en droite ligne du Poème de Parménide où celui-ci affirme l'impossibilité de saisir le non-Être. Comment, en effet, parler du non-Être sans tomber dans l'absurde ? De plus, peut-on attribuer les notions de vérité ou de fausseté au non-Être ? Bien sûr que non. La solution consiste à attribuer l'indescripti-

bilité à l'Un, lequel alors transcende l'Être. Dieu, identifié à l'Un, dépasse l'Être ; Il est donc ineffable. La seule voie possible, dès lors, pour atteindre l'Un ne peut être que négative, apophatique.

Une des illustrations les plus probantes de la possibilité du langage apophatique et du type d'efficacité qu'il peut produire nous est fournie par Damascius, le dernier des philosophes néoplatoniciens. C'est lui qui a poussé à sa limite la plus extrême la voie négative, influencé en cela par sa connaissance approfondie des religions orientales. Il l'a fait selon quelques principes de base, en mettant l'accent sur le silence, en tenant pour acquis l'échec de la raison et en mettant en avant l'idée de l'hyperignorance. Pour Damascius, il est clair que le principe ultime est hors de portée du langage et de la connaissance. L'appareil langagier que nous utilisons pour décrire ce principe relève de l'émotion plus que de la raison. Les noms n'ont, dès lors, aucune base rationnelle ou ontologique ; ils sont plutôt d'origine psychologique. Ils proviennent des intentions humaines plutôt que des choses agissant comme garanties. Le nom « Un » que l'on donne au principe premier est avant tout utilitaire, pour enseigner la philosophie par exemple, mais on ne peut en aucun cas lui attribuer une quelconque réalité ou encore penser que l'on puisse atteindre par lui l'ineffable.

Damascius opte pour une forme de néoplatonisme proche d'un transcendantalisme radical⁴¹. Il n'adhère pas à la stratégie qui consiste à tenter de connaître par comparaison, en partant du connu pour aller à l'inconnu. Il est préférable, selon lui, de tenir pour acquis l'inaccessibilité de l'Un et de traiter le langage pour en parler comme d'un « inutile bavardage » auquel, néanmoins, nous ne pouvons nous empêcher d'avoir recours. En l'occurrence, la négation est le moins pire des maux pour parler de l'ineffable. Toutefois, il faut être conscient que les mots ne sont là que pour « montrer », pour « pointer vers », sans autre prétention que d'aider l'âme à regarder vers le Rien. Le langage est ainsi réduit à une sorte de gesticulation vide.

Mais alors, en quoi le langage apophatique peut-il être efficace s'il n'est que « gesticulation vide » ? Peut-être justement est-il efficace parce qu'il produit un « inutile bavardage » et qu'il éradique ainsi toute prétention du langage cataphatique à saisir quoi que ce soit de la chose. La voie apophatique permet d'utiliser le langage pour s'approcher au plus près du « silence de là-bas ». Le terme du « là-bas » (*ekei*), parfois mis en opposition à l'« ici-bas », apparaît souvent dans les écrits de Damascius : derrière l'Un réside « ce qu'il y a là-bas » (*ekeinos*). Ce principe transcende non seulement la connaissance, mais aussi l'ignorance (ces deux termes opposés) dans une sorte d'hyperignorance (une « ignorance au-dessus de l'ignorance »). Ainsi, le « là-bas » ne peut être aperçu par l'âme. De la même manière que plus nous nous approchons du soleil⁴², moins nous le voyons et moins nous voyons les choses, ainsi plus nous nous approchons du principe premier, plus nous sommes envahis par la

41. DAMASCIUS, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, trad. Marie-Claire Galpérine, Paris, Verdier, 1987.

42. L'exemple vient, bien sûr, de Platon (*République*, 532a).

lumière et moins nous connaissons l'Un qui disparaît derrière cette lumière. L'âme se retrouve alors « comme dans le sanctuaire du silence de là-bas⁴³ ».

CONCLUSION

On voit maintenant un peu mieux, je l'espère du moins, comme peuvent se rejoindre l'antique débat sur le rapport du mot à la chose et les analyses contemporaines des philosophes du *Linguistic Turn*. L'écueil rencontré par Wittgenstein quant à l'efficacité du langage cataphatique ne s'apparente-t-il pas à celui d'un Plotin qui avait, à sa façon, tenté de surmonter le même à son époque :

Comment alors parler de [l'Un] ? — Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée — Comment parler de lui si nous ne le saisissons pas lui-même ? — C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est⁴⁴.

Une étude appropriée des croisements multiples de certaines traditions anciennes et contemporaines pourra peut-être permettre à la théologie pratique d'envisager la *via negativa* comme un moyen se dégager des obstacles qui l'empêchent de bien accomplir son œuvre. Pour ce faire, il lui est possible de suivre le chemin ouvert par le *Sophiste* : « Quand nous énonçons le non-être, nous n'énonçons point, ce me semble, quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose d'autre » (257b, trad. É. Chambry). Pour Platon, en effet, la négation n'est pas simple retranchement ou opposition de l'affirmation : elle est ouverture à autre chose. Dès lors, la négation serait davantage un énoncé ouvert ou, si l'on veut, une affirmation non spécifiée ; le négatif « non-X » signifierait dans les circonstances « tout sauf X ». La négation ouvre de cette façon à une infinité de possibilités. Voilà, me semble-t-il, l'une des pistes à suivre pour que la théologie pratique redevienne efficace.

43. DAMASCIUS, *Premiers principes*, p. 223.

44. PLOTIN, *Ennéade V*, 3 [49], « Des hypostases qui connaissent et du principe qui est au delà de l'être », 14, 1-7, trad. É. Bréhier, *Ennéades*, Paris, Belles Lettres, 1931.