

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1980)
Heft: 1

Artikel: Débats : un langage sur Dieu peut-il avoir du sens?
Autor: Greef, Jan de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381162>

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: 24.02.2026

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

DÉBATS

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 112 (1980), P. 57-75

UN LANGAGE SUR DIEU PEUT-IL AVOIR DU SENS?

JAN DE GREEF

1. *Introduction*

Le projet audacieux du livre de Michel Combès, *Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens?*¹, est d'amorcer une logique du discours sur Dieu. Il est le fruit longuement mûri d'une révolte contre le recours à l'analogie (150). L'ouvrage comporte quatre chapitres dont le premier, *L'impasse*, est une critique pertinente et vigoureuse des doctrines de l'analogie et des transcendants, héritages platonicien et aristotélicien du thomisme. Le second chapitre, *L'issue*, présente les «charpentes logiques» permettant de désigner formellement, ou «à vide», Dieu. Cette approche formelle est complétée par une analyse du concept de symbole. Le chapitre intitulé *Peut-on parler d'un Dieu en devenir?* «peut être considéré si on veut comme un bergsonisme réchauffé» (103), mais certains plats ne sont-ils pas meilleurs réchauffés? Le dernier chapitre s'intitule *Le langage chrétien sur Dieu conserve-t-il un sens aujourd'hui?* Il est avant tout une critique de Bultmann et de Duméry, s'appuyant sur l'«issue» offerte par les charpentes logiques et les symboles définis dans le second chapitre.

A première vue, aucune unité dans le livre, et c'est normal. Il s'agit en effet d'élaborer à la fois une ébauche de logique, s'inspirant résolument de la philosophie néopositiviste et analytique, et de faire le procès d'une philosophie traditionnelle, servante de la théologie. Il y a évidemment un lien élémentaire qui structure le livre, en ce sens que le dernier chapitre sur le langage chrétien présuppose l'avant-dernier. Il faut en effet pouvoir parler d'un Dieu en devenir si l'on veut rendre compte de l'Incarnation et de l'inachèvement de l'Esprit, ou de la fin des temps comme Parousie — éléments chrétiens du langage chrétien sur Dieu. D'autre part, ces deux chapitres seraient incompréhensibles sans le second, qui lui-même se présente comme une «issue» à l'«impasse» décrite dans le premier. Ainsi donc, seul «un lecteur superficiel peut avoir eu l'impression d'être transporté de côté et d'autre dans des domaines très divers sans que ce travail comporte aucune

¹ M. COMBÈS, *Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens?* Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, série A, tome 24, Toulouse 1975, 160 p. Les chiffres entre parenthèses réfèrent à la pagination de ce livre.

unité. (...) L'ensemble de l'ouvrage a été construit en vue du dernier chapitre» (149-150).

Peut-être avons-nous été un lecteur superficiel... Cela nous permet encore d'espérer que le manque d'unité n'était en fait qu'une impression, ou une illusion. Mais il convient de reconnaître comme élémentaire le lien proposé par l'auteur; n'est-il pas normal que les chapitres s'enchaînent? Par contre, il nous semble qu'il existe une unité entre les chapitres 1 et 3 d'une part, entre les chapitres 2 et 4 d'autre part, en ce sens que les chapitres 1 et 3 pourraient se lire comme une critique de l'analogie, et les deux autres comme une critique des transcendantaux. En outre, la lecture du chapitre 3 ne requiert pas celle du chapitre 2. Il nous semble aussi que la lecture – une certaine lecture, sans doute — du livre *Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens?* doit mener à une autre question, plus fondamentale: un langage sur Dieu peut-il avoir du sens? Certaines thèses de l'auteur, et précisément les critiques de l'analogie et des transcendantaux, peuvent justifier cette question plus audacieuse et plus radicale. Il nous a semblé en outre que le projet d'une «logique du langage sur Dieu» doit mener à cette reformulation du titre.

Mais peu importe finalement de savoir si le langage sur Dieu peut avoir un sens ou si un langage sur Dieu peut avoir du sens; dans les deux cas, il s'agit non pas d'établir la vérité de certaines propositions sur Dieu mais de vérifier si elles sont correctement construites². En ce sens, l'auteur continue ce qu'il avait amorcé dans son livre *Le concept de concept formel*³, et les deux questions portent sur ce que J. Girardi a appelé «l'athéisme sémantique»⁴. On connaît la célèbre sentence de Bultmann dans *Glauben und Verstehen*: «Si l'on entend que parler de Dieu signifie parler sur Dieu, un tel discours est tout simplement un non-sens. Avant de commencer, il a déjà perdu son objet». Mais si la position bultmannienne est refusée, c'est-à-dire si Dieu n'est pas cette présence inobjectivable, englobante, interpellante, à laquelle peut s'ouvrir l'existence authentique, alors nous sommes renvoyés à une analyse de type plus logique qu'existantiel. Le problème de Bultmann

² Cf. p. 23. L'auteur parle de propositions religieuses. Nous préférons parler de propositions sur Dieu, car les propositions religieuses sont performatives ou «auto-implicatives» (Cf. D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963). Par rapport au langage religieux auto-implicatif, les propositions sur Dieu sont métalinguistiques.

³ M. COMBÈS, *Le concept de concept formel*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse 1969.

⁴ J. GIRARDI, «Introduction» à l'ouvrage publié sous sa direction, *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, Paris, Desclée et Cie, tome I, 1967, p. 36. Pour cette forme d'athéisme, le problème de Dieu est dénué de sens, alors que pour l'athéisme agnostique le problème est insoluble, l'athéisme assertif niant, quant à lui, l'existence de Dieu.

se réduit alors à celui de la différence entre le génitif subjectif et le génitif objectif, différence qui à son tour nous mène à la distinction entre discours auto-implicatif et métalangage⁵.

* * *

Les deux premiers chapitres (l'*impasse* et l'*issue*) nous paraissent les plus importants et les plus originaux. De la formulation de l'impasse et de l'issue dépendra en effet la valeur des chapitres suivants. Aussi notre analyse portera-t-elle surtout sur ces deux chapitres, et ne considérons-nous pas, comme le fait l'auteur, la possibilité d'un langage *chrétien* contemporain comme le problème crucial dans la perspective globale d'une logique du langage sur Dieu.

2. *L'impasse*

« Si nous voulons résumer la double critique qu'une certaine manière de parler de Dieu appelle, nous dirions que d'une part elle transforme le logique en réel en faisant de l'un, de l'être, du vrai la réalité suprême. Et d'autre part elle use des concepts formels comme de concepts descriptifs. Autrement dit, elle méconnaît à la fois la césure entre le logique et le réel; et, au sein du logique, la césure entre la forme et la matière » (51).

La méconnaissance de la césure entre le logique et le réel s'est déclarée ouvertement dans la figure historique de l'idéalisme absolu, mais elle est constante à travers la philosophie occidentale. Chez Platon, c'est au niveau des Idées que se situent non seulement la réalité, mais également l'accession à la réalité, et la théorie de la participation n'est certainement pas vierge de toute compromission ontologique. S'il y a quelque chose que Socrate et Platon, en tant qu'hommes, quelque chose que le ciel et la mer bleus, quelque chose que les planètes et les symphonies de Beethoven ont en commun, nous sommes amenés à admettre l'existence d'entités « abstraites » (Platon parlerait d'Idées) comme l'humanité, le bleu (ou la « bleuitude », comme il y a la blancheur), le neuf (ou la novaine, comme il y a l'unité et l'unicité)⁶. Récusant la théorie de la participation, Aristote parlera d'abstraction, de sujet et de prédicat. Mais, logicien, Aristote est également métaphysicien: le sujet, *hypokeimenon*, est également substance. Pour lui, savoir *ce qu'est* une chose, c'est savoir ce que nous pouvons en dire, c'est-à-dire quels prédicats conviennent à un sujet. Et pour des philosophes comme

⁵ Cf. notre note 2.

⁶ L'exemple est repris à J. BOUVERESSE, *La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage*, in *La parole malheureuse; De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris 1971, p. 70.

Russell ou Wittgenstein, pourtant peu suspects de traditionalisme, « nous pouvons atteindre — grâce, en partie à l'étude de la syntaxe — à une appréciable somme de connaissances concernant la structure du monde »⁷.

On comprend dès lors pourquoi «le péché originel de toute métaphysique (... est) de transposer au niveau du monde les caractéristiques réelles, ou supposées telles, du langage»⁸, ou encore, de «tirer des conclusions de nature ontologique à partir de thèses d'ordre linguistique»⁹. Et pourtant, Combès affirmera que ce n'est pas parce que nos jugements peuvent être fondés sur l'expérience que leur structure serait le reflet d'une structure correspondante de la réalité (54).

C'est exactement au niveau de cette problématique wittgensteinienne qu'il faut situer la problématique de Combès, lorsqu'il parle de l'«impasse» dans laquelle s'est fourvoyé le langage sur Dieu. Notre auteur critiquera le langage ontologisant de la philosophie à travers Thomas d'Aquin, «parce qu'il est *le moins Platonicien* de ceux que nous accusons de platonisme» (34, souligné par l'auteur). Mais il est également le plus aristotélisant parmi les platonisants, car si pour Aristote «l'étant peut se dire de multiples façons», il y a, pour Thomas d'Aquin, une participation suprême — l'existence — *qu'ont en commun, mais de façon analogique*, Socrate, la mer et les symphonies de Beethoven. Ce que critiquera Combès, ce ne sera pas tant l'ontologie platonisante de l'Aquiniste que l'hylémorphisme de la composition essence-existence. «Dans le réel, ou bien il n'y a pas d'arbre du tout, ou bien il y a des arbres existants. Et ce n'est pas parce que j'ai besoin de deux mots pour dire qu'il existe des arbres, que l'existence des arbres implique une composition réelle d'acte et de puissance» (37).

«Il convient d'étudier l'emploi — ne disons pas encore «normal», mais ordinaire des phrases contenant le mot «existence»» (27). L'auteur opte pour une analyse non-ontologisante des jugements d'existence. En d'autres termes, dire qu'*il existe* des hommes chauves revient à dire que la conjonction des fonctions propositionnelles ««x est humain» et «x est chauve»» se vérifie pour au moins une valeur de x ¹⁰. De même, dire que Dieu est unique consistera à dire que «x est divin» se vérifie pour une et une seule valeur de

⁷ B. RUSSELL, *Signification et vérité*, Trad. Ph. DEVAUX, Paris 1959, p. 403.

⁸ J. R. SEARLE, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 217.

⁹ *Idem*, p. 217.

¹⁰ Une fonction propositionnelle est une expression comportant au moins une variable, telle que le remplacement de la (ou des) variables donne lieu à une proposition, vraie ou fausse. Ainsi, «x est mortel» est une fonction propositionnelle, mais «Socrate est mortel, et «pour au moins une valeur de x, «x est mortel» est vrai» sont des propositions. Ce que COMBÈS proposera comme «charpente logique» est une fonction propositionnelle, vérifiée, selon lui, par la seule constante «Dieu» (Cf. *infra*).

x. Ou encore, que l'ensemble des dieux est non-vide mais ne comporte qu'un seul élément.

Certes, cette approche peut paraître artificielle pour des lecteurs habitués à la philosophie traditionnelle, et elle l'est en effet. Mais il importe de voir les raisons de l'artifice. Elles se résument en deux problèmes: d'une part, le fait que l'existence n'est pas un prédicat, et d'autre part le statut particulier des noms propres (p. ex., « Dieu »). La question sera donc de savoir si « Dieu » peut figurer comme sujet d'une proposition — et quels sont alors ses prédicats. Mais une question plus fondamentale sera de savoir si l'existence peut être prédiquée de Dieu, si tant est qu'elle soit prédicable en général. (Elle est, du moins dans la tradition, le prédicat divin par excellence). Les deux problèmes se conjuguent dans la (pseudo?) proposition « Dieu existe », fondamentale pour que soit possible un discours sur Dieu. En effet, « si la phrase ‹ Dieu existe › n'a pas de sens, l'affirmation ou la négation de cette phrase sont d'emblée dépourvues de toute signification » (27) et donc ni vraies ni fausses.

Dans la perspective thomiste, la phrase « Dieu existe » est analytiquement vraie, Dieu étant défini comme l'être dont l'essence est d'exister. Mais l'identité essence-existence chez Dieu n'est en fait qu'un cas exceptionnel et unique: toutes les créatures sont composées, ontologiquement, d'essence et d'existence. Pour Combès, cette composition ontologique repose sur une erreur fondamentale.

« Lorsque j'ai achevé de décrire un objet, si en plus j'ajoute qu'il existe, je n'ai en rien enrichi la description: c'est exactement l'objet que j'ai décrit qui existe, et non un objet légèrement différent par le fait qu'il existe » (50). Ainsi, l'existence n'est pas un concept descriptif mais formel. Elle n'est pas non plus un principe résidant en chaque chose et la faisant exister. On n'a pas le droit de projeter la composition duale propre au jugement d'existence dans le réel comme composition d'essence et d'existence, de puissance et d'acte (cf. 37). Combès en conclut qu'« il n'y a aucune communication entre l'univers réel et l'univers logique constitué par l'ensemble des significations. Cette dualité est peut-être intellectuellement inconfortable, mais il nous faut l'accepter » (31).

Il nous semble que cela peut remettre en question l'entreprise même de l'auteur, consistant à aborder le problème de Dieu à partir du langage sur Dieu. Si l'auteur ne souscrit pas à la thèse de Russell (*supra*, note 7), du moins admet-il que notre langage se fonde sur une expérience extra-linguistique, et que l'analyse de celle-ci n'est pas sans rapport avec celle du langage. Il serait donc plus exact de dire qu'il n'y a pas de correspondance entre l'univers réel et l'univers logique des significations, en ce sens que la connaissance des structures logiques — mieux connues que les structures du réel — ne permettent pas d'« hypostasier » ces structures dans l'univers réel. C'est pourtant la force — ou la faiblesse actuelle — du thomisme, que de

conjuguer l'hylémorphisme et une conception de l'existence en termes de participation. Le rasoir d'Occam s'applique en premier lieu à la barbe de Platon. C'est en effet dans une théorie de la participation du sensible à l'idéal que pourra proliférer «tout un univers inesthétique et surpeuplé» que Quine fait reposer sur des erreurs de grammaire¹¹. Car même s'il n'y a pas de communication au sens d'une correspondance biunivoque entre l'univers réel, il faut bien admettre que le langage est «à cheval» sur le domaine du sens et sur celui du réel, et que la tentation est grande pour l'esprit, d'essayer de surmonter cette dualité (33). Or le platonisme est précisément la réalisation de cette tentative, même si, pour identifier le sensé et le réel, il refuse au sensible le sens¹². Et ainsi, «on se demandera p. ex. quelle sorte de réalité on accorde aux significations. Sont-elles comme les pierres? Sont-elles réelles en tant que quelqu'un les pense et cessent-elles d'être réelles dès lors que personne ne les pense? Ou bien sont-elles réelles en tant que présentes dans les choses? La blancheur est-elle réelle dans les choses blanches? Y est-elle tout entière ou seulement en partie? C'est le genre de questions qui sont illégitimes, absurdes par principe, car elles perdent de vue la dualité du domaine du réel et du domaine des significations. Le *lieu* de la blancheur est les propositions dont l'expression se termine par «... est blanc», et les propositions elles-mêmes ne sont ni réelles ni irréelles» (33, souligné par l'auteur), pas plus qu'elles ne sont blanches.

On sait les difficultés d'un tel langage ontologisant. Le rouge réfère-t-il à la rougeur ou à ce qui par excellence est rouge? Dire que ce qui par excellence est rouge est la rougeur constituerait un bel exemple d'assertion basée sur une erreur de grammaire. Car si *le Juste* est, pour Platon, ce qui est juste, si l'*Un* ne peut être qu'un(ique), cela n'a pourtant pas de sens de dire que l'idée de long est longue, que celle de boue est sale ou que celle de contradiction est contradictoire. Ce qui dans une conception platonicienne posait un problème ontologique peut se réduire à un paradoxe logique résolu par la théorie des types de Russell. (Il s'agit en effet du paradoxe de Grelling, distinguant entre «hétérologicité» et «autologicité»¹³. Un pré-dicat sera autologique si et seulement si sa propriété s'applique à lui-même. Ainsi, «français», «bref», «polysyllabique» sont autologiques, mais «coloré», «sale» ne le sont pas).

On peut ainsi éviter un pseudo-dilemme ontologique, ou mieux, un dilemme pseudo-ontologique: «ou bien, en désignant Dieu comme le vrai, l'un, l'existant, le bon, on vise les propriétés de vérité, d'unité, d'existence,

¹¹ Cf. J. BOUVERESSE, *op. cit.*, p. 68.

¹² Cf. J. DE GREEF, *De la métaphore*, p. 46, in *Cahiers de Littérature et de Linguistique appliquée*, 1971, n°s 3-4.

¹³ Cf. K. GRELLING, *Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti*, in *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, vol. 2, 1908.

de bonté; ou bien on vise celui qui par excellence est vrai, est un, existe, est bon. En fait, on glisse de l'un à l'autre comme on le voit avec la théorie de la participation » (30).

La confusion entre ce qui est logique et ce qui est ontologique permet de comprendre pourquoi c'est à la barbe de Platon que s'applique le rasoir d'Occam. « Tout ce qui peut être *dit* au sujet de la chose va être projeté dans la chose à titre d'élément, ou du moins de principe explicatif. Dès lors la propriété d'unité, p. ex., devient principe d'unité pour expliquer la chose, et doit donc posséder l'unité car on ne peut communiquer que ce qu'on a » (30). Il en va de même pour le bien et la vérité¹⁴. Le platonisme a permis la réification des idées et l'identification de plusieurs idées avec Dieu. La critique du platonisme mène ainsi à une critique des transcendantaux, c'est-à-dire de ces propriétés qui dans le thomisme sont attribuables à tout être parce que attribuées à Dieu dans un contexte de participation.

Nous ne pouvons que souscrire à cette critique d'une conception de Dieu s'appuyant sur la grammaire pour bâtir une ontologie. « Voir dans l'existence quelque chose qui se trouve dans le réel comme une partie du réel, ou du moins comme un principe intrinsèque sans lequel la réalité en question n'existerait pas, c'est projeter au sein du réel un des outils conceptuels par lesquels nous pensons le réel. (...) Nous nous demandons: « qu'est-ce que c'est? ». Et la forme de la question appelle la forme de la réponse: « c'est... ». Cette forme, cette structure est a priori: c'est nous qui forçons l'expérience à nous répondre de cette façon. Il ne faut donc pas s'étonner que partout nous retrouvions cette structure de réponse. Cela ne signifie pas qu'à cette structure doive correspondre une structure identique dans le réel, et qu'il faille y distinguer l'essence et l'individu qui la possède » (39). La réalité ne peut en effet pas être complexe du seul fait que je l'aurais visée au moyen d'une idée d'objet simple jointe à la forme « ceci est ... ». « Il n'y a donc pas une existence de chaque chose qui résiderait en elle comme principe la faisant exister » (39-40).

Jusqu'à maintenant, la critique de cette forme d'ontologie qui a connu sa plus noble expression dans le thomisme séduit le lecteur, d'autant plus qu'elle s'enracine dans une analyse logique du langage. Il importe cependant de faire quelques remarques avant d'aborder « l'issue » que nous propose Combès.

L'auteur n'aborde pas vraiment le problème du statut particulier des noms propres. Dieu est-il le nom propre d'un individu unique — auquel cas il doit pouvoir être traité comme un terme descriptif incomplet? Figure-t-il comme abréviation de « ce qui est divin »? En fait, c'est l'objection soulevée

¹⁴ COMBÈS ajoute « l'un ». D'après le contexte, il ne peut s'agir que d'une erreur, remplaçable par « l'existence ».

par Combès contre l'idéalisme de Platon qui maintenant s'adresse à lui. « A bien des égards c'est sur ce simple fait grammatical que reposent tous les paralogismes de la théologie rationnelle et l'impossibilité d'un dialogue véritable entre le croyant et l'athée: ce qui fonctionne d'un côté comme nom propre et terme singulier fonctionne de l'autre comme prédicat et terme général »¹⁵. Parler de Dieu n'est pas parler de « Dieu ». Etudie-t-on les conditions de l'usage correct, licite ou sensé de ce nom propre d'entité unique, ou s'agit-il de récupérer, par des voies originales et nouvelles, certes, ce que l'abandon de l'analogie a fait perdre? Le *mot* « Dieu » est-il autre chose qu'une abréviation soit des différents transcendantaux, soit des « concepts formels » ou des « charpentes logiques » qui seront introduites au second chapitre? Comme telle, une abréviation ne relève-t-elle pas uniquement d'un système d'écriture?

D'autres remarques s'imposent encore. La distinction entre le logique et le réel n'implique-t-elle pas une différence entre l'ordre des choses et celui des significations? Dès lors, parler de l'existence de significations et de celle des choses, n'est-ce pas encore entendre l'existence de manière analogique, et hypostasier les significations pour en faire des idées platoniciennes? Combès reconnaît ne pas suivre les nominalistes jusqu'au bout. Pour lui, *il existe* des significations, qui peuvent être *désignées* dans la mesure où on peut parler du sens d'une phrase. « Le sens peut être *désigné*. Et à partir de là on pourra parler d'existence pour les significations. Par exemple, je peux dire qu'il existe des significations (...). Cela n'implique pas qu'on *chosifie* les significations, qu'on en fait des réalités » (31, souligné par l'auteur). Par ailleurs, « quand on parle de Dieu comme étant la vérité, le bien, l'être, l'unité, on confond les deux domaines (du réel et du sens), car on écrit un signe d'identité entre la désignation d'une réalité et la désignation d'une signification, d'un concept. Autrement dit, on *chosifie* des idées » (34). Combès estime donc que si, en appliquant les attributs traditionnels à Dieu, le langage sur Dieu ne fournit que des expressions vides de sens, c'est non seulement parce qu'on hypostasie la logique, mais également parce qu'on use de concepts *formels* comme s'ils étaient des concepts *descriptifs*. Malheureusement, un concept semble bien être formel à partir du moment où il n'est pas descriptif — condition souvent satisfaite en philosophie et en théologie. Nous nous trouvons devant un cercle vicieux: est formel ce qui n'est pas descriptif, est descriptif ce qui n'est pas formel, mais les critères de leur distinction ne sont pas donnés. (Il semble bien que la distinction ne recouvre pas celle que l'on peut établir entre termes *théoriques* et *empiriques*). Les concepts formels semblent correspondre aux constantes logiques (quantificateurs, connecteurs, etc....) et aux emplacements pour des expressions de concepts déterminant non le contenu de ces concepts mais leur catégorie

¹⁵ J. BOUVERESSE, *op. cit.*, p. 72.

logique (individus, propriétés, relations, etc...). Si l'unité, l'existence, la vérité sont des concepts formels — ce qui semble être le cas pour l'auteur — il nous paraît que ces termes ne sont pas fondamentalement différents des transcendantaux thomistes. Car en fin de compte, les transcendantaux étaient-ils descriptifs? Rien n'est moins sûr. Les critiques du platonisme et de l'analogie ne deviennent-elles pas dès lors irrelevantes?

La thèse du premier chapitre est qu'à la structure duale de nos propositions prédictives on ne peut pas faire correspondre de structure similaire dans l'ordre de la réalité. Cette thèse est incontestablement saine. Mais permet-elle d'affirmer que nous pourrons affirmer l'unité, l'existence, la vérité à propos de Dieu, à condition d'utiliser ces concepts de manière formelle et non descriptive? L'issue proposée est-elle satisfaisante?

3. *L'issue*

a) *Les charpentes logiques*

Combès offrira comme issue cinq «charpentes logiques», c'est-à-dire des visées formelles, vides, rendant possible un discours sur Dieu en termes non-descriptifs. Ces cinq charpentes jouent le rôle d'un ensemble d'axiomes: elles ne sont pas des propositions descriptives, mais rendent possible un système de propositions vraies. Cette visée formelle sera complétée, en un second temps, par le recours aux «symboles-nacelles», qui relèvent également d'un discours non-descriptif.

Mais qu'est en fait une «charpente logique»? Nulle part, on ne trouve une définition. Un exemple permet cependant d'entrevoir en quoi elle permet de surmonter la dualité au plan logique pour se rapporter à une réalité simple. Ainsi, les concepts «homme» et «mortel», appliqués à la «charpente logique» «Tous les x sont y», permettent de viser les *seuls mortels humains*, mais la charpente comme telle pourrait viser d'autres réalités dans d'autres conditions. Quelles sont les cinq charpentes proposées par l'auteur et, surtout, pourquoi permettraient-elles de définir Dieu?

1/ Refusant de décrire l'existence comme une qualité ou un prédicat, comment définir l'éternité d'un Dieu dont l'essence n'implique pas l'existence? Dans l'expression

«X A TOUJOURS EXISTÉ ET EXISTERA TOUJOURS» (63), aucun remplacement de «X» par une description ne transformera la fonction propositionnelle en proposition vraie (cf. 63). Il faut remarquer que, telle qu'elle est formulée, cette expression n'affirme ni même n'implique que X existe *maintenant*. En outre, si vraiment *aucune* constante ne transforme la fonction en proposition *vraie*, cela vaut également pour la constante «Dieu». Cependant, cette fonction fournit, selon Combès, «une exigence pour une désignation éventuelle de Dieu, et cela déjà constitue une certaine

définition. (...) On pourra donc dire de manière sensée tout aussi bien « Dieu n'a pas toujours existé » et « le soleil a toujours existé ». Mais il est faux que le soleil ait toujours existé, et la forme « X a toujours existé » n'est pas vérifiée par n'importe quoi » (63, souligné par l'auteur). « Ce qui est « commun » à Dieu et aux autres objets est donc uniquement d'ordre logique: c'est la forme de jugement « X existe » » (64).

Nous estimons que rien n'a été dit ainsi. S'il est faux que le soleil ait toujours existé, comment savoir si quelque chose a toujours existé, et que ce qui aurait toujours existé est précisément Dieu? (Car, ne l'oubliions pas, l'auteur définit Dieu, et non pas « Dieu »).

2/ Une autre charpente logique pour définir formellement Dieu rejoint l'idée d'un Dieu sinon créateur, du moins cause du monde:

« SI X N'EXISTAIT PAS, ALORS NÉCESSAIREMENT RIEN N'EXISTERAIT DE CE QUI EXISTE » (64).

Combès affirme qu'il faut entendre la conditionnelle comme une implication stricte. Il nous semble au contraire qu'il s'agit d'une simple conditionnelle irréelle ou contraire aux faits (*counterfactual*), avec toutes les difficultés qui s'y rattachent. Sans même parler de cette causalité particulière que constituerait la création, admettons que la notion de causalité soit exprimable sous forme conditionnelle. L'argumentation de Combès n'en demeure pas moins discutable. Deux expressions sont en effet considérées comme équivalentes: « Si X n'existe pas, alors nécessairement rien n'existerait de ce qui existe » et, d'autre part, « il est impossible que quelque chose existe sans que n'existe X ». Non seulement on ne sait pas si dans la charpente logique il s'agit d'une modalité *de re* ou *de dicto*, mais surtout, une expression de la forme « B a été rendu nécessaire par A » ne peut être considérée comme une autre formulation de « B était impossible sans A »¹⁶.

3/ La troisième charpente logique permettant de « désigner » Dieu fait immanquablement songer à la conscience, attribut traditionnel de l'Etre suprême:

« X PENSE TOUT CE QUI EXISTE ET A EXISTÉ » (65).

Dans cet énoncé, l'expression générale « X pense p » exprimerait une charpente logico-formelle. « Penser » serait, en effet, une constante logique. L'idée avait déjà été développée dans *Le concept de concept formel* et repose sur quatre arguments: a) « Objet de pensée » est une catégorie qui permet une variation aussi illimitée que les catégories de sujet et de prédicat. « On peut penser n'importe quoi, alors qu'on ne mord pas de l'eau » (65); b) Le fait de penser quelque chose ne change rien — on le sait depuis longtemps — à l'objet pensé. Le cas serait donc identique à celui de la vérité par rapport à ce qui est dit exister; c) Le concept de pensée se prête à une construc-

¹⁶ Cf. O. DUCROT, *La Preuve et le Dire*, Paris 1973, chap. VII, *L'expression en français de la notion de condition suffisante*.

tion illimitée de propositions. Comme on peut dire que « «p est vrai» est vrai», on peut dire «X pense que Y pense que... ». « Il joue le rôle par conséquent d'un instrument de construction de propositions, ce qui est précisément le rôle des constantes logiques » (65); d) Enfin, la vérité de «p v q» est fonction de la vérité de «p» et de «q», tandis que la vérité de «je pense que p» n'est pas fonction de la vérité de «p».

4/ Les mêmes arguments sont repris à propos de «X veut V», pour considérer «vouloir» comme une constante logique et donc comme une quatrième désignation formelle de Dieu.

Nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur se limite à la pensée et au vouloir, qui font immanquablement penser aux attributs traditionnels précédemment rejetés par Combès. La même argumentation en faveur du caractère de constante logique ne pourrait-elle pas en effet être invoquée en faveur du verbe «dire»? Je peux dire n'importe quoi; cela ne change en rien ce dont je parle; je peux dire que je dis, et «je dis que p» n'est en rien fonction de «p». L'auteur serait peut-être d'accord pour donner ce statut «formel» au dire: Dieu n'est-il finalement pas désignable comme parole ou comme verbe? Mais la même chose vaudrait pour «affirmer», «se demander si», «désirer» et d'autres verbes encore.

Sans entrer dans les méandres d'une «phénoménologie» du désir, de la supposition, du doute, nous estimons que ce ne sont pas les quatre caractéristiques invoquées par l'auteur qui nous font accepter la limitation des constantes logiques aux seuls «penser» et «vouloir». De plus, les expressions employées demeurent franchement ambiguës: pense-t-on quelque chose, ou pense-t-on *que* quelque chose? Il ne s'agit pas d'un jeu de mots, mais de savoir si la pensée peut franchir ou transgresser le langage et, plus précisément, celui de l'idéalisme.

On peut certes penser que quelque chose est vrai (ou faux) comme dans l'exemple «Jean pense que la terre est ronde». Mais Jean ne pense certainement pas la terre ronde; encore moins penserait-il la rondeur de la terre. Au contraire, en bon nominaliste, Jean ne pourrait même pas penser à la rondeur de la terre. Mais si on peut penser que quelque chose est le cas, que signifie l'expression «X pense tout ce qui existe»? Penser quelque chose n'est-ce pas en ce cas synonyme de *concevoir* quelque chose? Le verbe français ne rend pas la nuance qui existe entre *to think that* et *to conceive*. La charpente logique signifie-t-elle dès lors «X pense que tout (ce qui existe) existe», ou «X conçoit tout ce qui existe»? S'agissant de Dieu, la question soulève peut-être le problème de la «création».

En raison de la similitude des arguments proposés en faveur du caractère formel de «vouloir», on aurait pu s'attendre à ce que la quatrième charpente logique soit:

«X VEUT TOUT CE QUI EXISTE ET A EXISTÉ».

Eventuellement, on se serait attendu à:

« X VEUT TOUT CE QU'ON VEUT ET CE QU'ON A VOULU »,
ou encore,

« X VEUT TOUT CE QU'IL VEUT ».

Or, il n'en est rien. La quatrième charpente logique s'énonce comme suit:

« X VEUT TOUT CE QU'ON DOIT VOULOIR » (66).

L'introduction de la dichotomie vouloir-devoir n'est pas justifiée; elle est présentée d'emblée comme allant de soi, alors qu'en fait elle est lourde d'implications morales. Il est simplement dit que le verbe « devoir » peut également être considéré comme une constante logique, ce que l'auteur croit pouvoir justifier en faisant allusion à la logique déontique.

Remarquons qu'un des arguments en faveur de « penser » et de « vouloir » était la possibilité de construire des expressions de la forme « X pense que Y pense que ... », ou « X veut que Y veuille que ... ». Nous savions déjà que Descartes ne pouvait douter de son doute, qu'il pensait forcément qu'il pensait¹⁷, mais peut-on dire valablement qu'on veut vouloir? Or, X et Y étant des variables et « X pense que X pense que ... » étant admis, pourquoi ne pourrions-nous pas construire des expressions de la forme « X veut que X veut que ... »? Nous ne voyons pourtant pas ce que signifierait pareille expression, sinon une grande incapacité d'agir et même de vouloir.

5/ « Dans toutes ces manières de désigner Dieu, aucun concept descriptif n'est intervenu » (67). L'auteur en déduit la cinquième charpente:

« X N'EST DÉFINISSABLE PAR ·AUCUNE DESCRIPTION» (67).

Si l'existence, les concepts de cause, de volonté et de pensée sont en effet des concepts non-descriptifs et en ce sens formels, nous ne voyons cependant pas pourquoi, appliqués à un « X » indéterminé, ils permettraient, par un heureux hasard, de « désigner » cette entité unique appelée « Dieu ». Nous pouvons concevoir que la conjonction des cinq charpentes fournisse une définition du mot « Dieu ». Mais *définir un mot n'est pas encore désigner une réalité*. L'auteur d'ailleurs ne refusait-il pas le passage du langage au réel, lorsqu'il s'agissait de la structure prédicative de nos propositions et de la composition essence-existence?

Une autre difficulté que l'auteur n'aborde pas pourrait être soulevée par la cinquième charpente logique, dans la mesure où celle-ci poserait le problème du métalangage ou celui de la théologie négative¹⁸. Comment prétendre ne pas parler d'un objet en disant ne rien pouvoir en dire (Cf. le

¹⁷ Dans cette expression, « penser » a deux sens différents, distincts encore de « concevoir ». En allemand on pourrait traduire ces deux sens respectivement par *Meinen* et *Denken*.

¹⁸ Il se peut que la théologie négative elle-même doive se situer au niveau d'un métalangage. Les deux problèmes sont ainsi liés.

Tractatus de Wittgenstein, 7), si ce n'est en recourant à des niveaux de langage différents? Mais est-il bien certain que «X n'est définissable par aucune description» soit un énoncé métalinguistique ou un énoncé de théologie négative? Il semble que non, dans la mesure où cette expression est inassimilable à «X n'est descriptible par aucune description». La distinction entre définition et description peut justifier de manière satisfaisante la cinquième charpente logique sans qu'il faille situer celle-ci à un niveau métalinguistique par rapport aux charpentes précédentes. Mais nous sommes tentés de dire que le bien-fondé de cette charpente rend superflues les quatre autres, qui nous paraissaient d'ailleurs beaucoup plus problématiques. On peut même se demander si le maintien de la cinquième ne rend pas l'ensemble inconsistant. L'auteur rétorquera probablement que ces charpentes ne constituent pas des descriptions mais des «modes de désignation».

Il est regrettable que Combès n'aborde pas ces considérations d'ordre méthodologique, et «résolve» les difficultés manifestes de la cinquième désignation — ou plutôt de la cinquième désignation dans ses rapports avec les précédentes — par un recours au *symbole*. «Précisément parce que d'authentiques prédicats (c'est-à-dire descriptifs) *ne peuvent pas intervenir*, la place est libre et des «prédicats symboliques» viennent l'occuper» (69, la parenthèse est de nous. Souligné par l'auteur).

b) *Les symboles*

L'explication de ce qu'est un prédicat symbolique se situe, il faut en convenir, à un autre niveau que ce qui précède. La première partie du livre faisait largement référence à l'analyse anglo-saxonne du langage. La deuxième partie doit être qualifiée de beaucoup plus littéraire, voire même de poétique. Le lien entre les deux parties devient dès lors problématique. Des références sont faites à Huyghe, Blanchot, Bachelard et Heidegger, qui viennent se greffer, étrangement et trop subitement, sur nos charpentes logiques¹⁹.

Pour Combès, le symbole n'est pas une forme inférieure ou régressive de la conscience, ni l'intériorisation d'une conscience ludique. Celle-ci joue tout au plus *avec* les mots. Le symbole au contraire se joue *des* mots, pour nous saisir: nous ne le maîtrisons pas mais sommes pris par lui (le jeu de mots est toujours maîtrisable). Mais que faut-il entendre ici par symbole? Peut-on dissocier le symbole du langage, fût-il non-descriptif?¹⁹ Il semble

¹⁹ Il est évident que le mot «symbole» n'a pas ici le même sens que dans la première partie, où il s'entendait dans le contexte des langages formels. A la page 84, l'auteur signale — en note — ce double sens qui n'en demeure pas moins fâcheux.

bien que la position de l'auteur ne soit pas claire: le symbole à la fois dépasse et transgresse le langage et ne s'exprime que par lui. Il s'agit non pas de revenir en deçà de la raison, mais d'aller plus loin qu'elle pour s'élever dans cette «atmosphère inaccoutumée où la parole défaillie» (76). On emploiera donc ce que l'auteur appelle judicieusement des «symboles nacelles».

En fait, cette nomenclature plaisante ne nous aide en rien, si ce n'est en ce qu'elle offre un exemple réussi de *langage symbolique*. Car c'est finalement du langage qu'il s'agit toujours, même si l'auteur semble recourir au symbole comme à une «issue» extra-linguistique. L'imagerie religieuse (représentations graphiques par exemple de la croix, de la colombe, du triangle monoculaire, des poissons et des anges) se retrouve, imagée également, au niveau d'un certain langage qui ne relève plus en rien de la columbophilie ou de la faune sous-marine, mais au niveau du langage tout de même. Les «symboles nacelles» appartiennent à un discours, et même la mystique la plus éthérée aura encore inévitablement recours au discours. Car où nous mènent ces «symboles nacelles», si ce n'est encore à des mots? Dès lors, expliquer pourquoi le Saint Esprit n'est pas columbophile, ou pourquoi l'Epoux Berger est un célibataire sans brebis ne nous semble pas possible en invoquant simplement le caractère nacelique des symboles. On ne sort pas du langage; l'auteur doit bien l'admettre, qui se réfère surtout à l'exemple de la *poésie* et à des *mots du langage chrétien*.

Combès demeure en fait très laconique à propos des «symboles nacelles». Il semble bien que certains symboles ne soient pas nacelles: «Les symboles qui jouent ce rôle (d'aller plus loin que la parole et la raison) mériteraient d'être appelés «symboles nacelles»» (76, la parenthèse est de nous). Et l'auteur d'ajouter: «Nous allons expliquer pourquoi». L'usage de l'article au pluriel et du démonstratif «ce» justifie une interprétation *a contrario*: seuls sont nacelles les symboles qui jouent ce rôle...

Il est très surprenant que l'explication promise du caractère spécifiquement «nacelique» de *certain*s symboles ne soit donnée nulle part, puisque l'auteur enchaîne en donnant trois caractéristiques du symbole *religieux*. Faut-il en conclure que seuls sont symboles nacelles les symboles religieux? Non, car quoi qu'en dise l'auteur, ce n'est pas le propre du symbole religieux de nous échapper.

«On ne le maîtrise pas, on ne le domine pas, on se confie à lui» (78). Cela peut se dire également de l'Etre heideggerien ou d'un poème. Par contre, rien ne permet de dire que toute poésie soit religieuse. Combès nous l'accordera d'ailleurs sans peine, puisqu'avant les exemples religieux, il donne celui du spectacle qui «nous saisit» et du récit qui «nous captive».

La même remarque s'impose pour la seconde caractéristique du symbole religieux: «Il ne nous laisse pas intacts, il nous modifie» (77). Un spectacle

peut nous ébranler, un récit peut nous bouleverser et, pourquoi pas, modifier le cours de notre vie. Mais, une fois de plus, c'est par un abus de langage que tout bouleversement serait dit religieux. La cohérence du livre eût été renforcée si ce caractère irréductible au discours descriptif ou monstratif s'était traduit par une réflexion sur le caractère performatif ou auto-implicatif (*self-involving*) du langage religieux²⁰. Il nous semble en effet que manque ici une référence aux travaux non seulement d'Austin, de Searle et d'Evans, mais également à ceux de Ladrière et de Ricœur sur l'herméneutique et la métaphore²¹. Car après une approche anglo-saxonne de l'«impasse» (chapitre premier), voici que l'«issue» (second chapitre) nous mène vers une méditation de type heideggerien. La troisième caractéristique du symbole religieux-nacelle est en effet de provoquer un «saisissement radical»: «L'attitude du sujet ne se rapporte pas simplement au symbole mais le déborde pour se rapporter à l'englobant, à cet inconnu auquel toute âme religieuse s'abandonne en s'abandonnant au symbole» (78).

L'auteur propose ici une interprétation du symbole «non comme une connaissance mais comme ce qui supplante la connaissance (une manière de se boucher les yeux de l'esprit)... On ne peut se laisser porter par le symbole comme embarcation, qu'en se laissant porter en même temps et plus radicalement par l'immensité de la mer» (79, la parenthèse est de l'auteur). Outre le problème déjà soulevé de la théologie négative, pareil texte pose une question d'ordre méthodologique. Il est évident en effet que des expres-

²⁰ A la p. 78, l'auteur affirme que «pour celui qui prie, «Dieu» est déjà présent» (souligné par l'auteur). L'antériorité — éventuellement la simultanéité — de la présence au symbole pourrait relever du caractère performatif du langage. Mais l'usage des guillemets est malheureux: l'auteur en effet ne veut pas dire que le mot «Dieu» est déjà présent, mais bien que Dieu est réellement présent.

²¹ J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words?* Cambridge Massachusetts 1962. Traduit en français par G. LANE, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970.

J. R. SEARLE, *Speech Acts*, London New York 1969. Traduit en français par H. PAUCHARD, *Les actes de langage*, Hermann, Paris, 1972.

D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963.

J. LADRIÈRE, *Langage auto-implicatif, théologie et philosophie*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1967, p. 115-122.

J. LADRIÈRE, *Langage auto-implicatif et langue biblique selon Evans*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 1966, p. 441-494.

J. LADRIÈRE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 1970, p. 241-267.

P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975.

COMBÈS fait allusion à P. VAN BUREN à la p. 59. C'est le seul endroit du livre où il se réfère — pour la récuser — à cette approche possible du problème du langage sur Dieu.

sions comme «symbole nacelle», «s'embarquer», «se laisser porter par la mer» (toujours immense, infinie, et forcément effrayante) sont des expressions faisant elles-mêmes usage de la fonction symbolisante du langage. Et ce langage symbolique décrivant le symbole peut lui-même être victime des critiques adressées précédemment par l'auteur à l'analogie et aux transcendentaux. Car si on peut se demander ce que signifie «Bon Dieu», ou la «bonté» de Dieu, la même question doit se poser lorsque Combès parle de «symboles plus ou moins bons comme il y a des bateaux plus ou moins bons ou des chemins plus ou moins bons» (80, souligné par nous). Le terme «bonté» a une connotation éthique, et il se pourrait même que son application à Dieu soit moins problématique qu'à des symboles ou à des bateaux. Quoi qu'il en soit, le terme est employé *analogiquement dans tous les cas*.

Que signifie la bonté d'un symbole? «Un symbole est bon dans la mesure où les attitudes intérieures qu'il favorise sont *correctes relativement à cette Réalité* qui nous englobe» (81, souligné par l'auteur). Ce n'est pas aussi simple que de qualifier de bon un bateau qui ne coule pas, ou une route carrossable qui nous mène où nous voulons aller. Car quelle est cette «Réalité» englobante? En quoi diffère-t-elle de la réalité sans majuscule, dont le caractère englobant est indéniable? Et comment savoir si une attitude — intérieure de surcroît — est *correcte*? Et qu'est-ce pour une attitude d'être seulement *favorisée*? Le terme «correct» est pour le moins ambigu (nous ne le qualifions pas d'incorrect...). Il est clair que pour Combès, l'attitude correcte est religieuse: «Il faut admettre que la vérité que notre raison peut saisir n'épuise pas la totalité de la réalité, de sorte que l'objet auquel l'homme religieux se rapporte appartienne à la totalité du réel et ne soit pas en dehors de cette réalité» (82).

Certes, ce que saisit notre raison n'épuise pas la réalité, nul ne le contesterait. Mais peut-on en conclure que la religion porte sur la réalité (ou sur une réalité)? Il semble bien qu'un pas soit franchi trop légèrement, non parce que l'attitude religieuse ne portera pas sur le réel, mais parce que rien ne permet d'affirmer qu'elle porte sur le réel *parce que* la raison ne saisit pas la réalité totale. Situer ainsi la religion mène à la dichotomie être-avoir, recevoir-prendre, et peut-être à l'opposition lévinassienne entre infini et totalité. «Il y a une partie du réel que nous maîtrisons, que nous dominons. Mais il se pourrait que nous soyons englobés, débordés, compris au sein d'une réalité qui échappe à nos prises et qui par principe ne peut être maîtrisée par nous parce qu'elle ne peut être connue par nous» (75-6). Le lien entre connaissance et pouvoir est manifeste. Mais que nous ne connaissons pas tout ne mène pas, sans plus, à l'éthique ou au religieux.

* * *

La démarche a de quoi surprendre le lecteur. En effet, la notion de concept formel n'était-elle pas invoquée pour nous permettre de «viser à

vide»²² ce sur quoi nos jugements en termes descriptifs n'avaient plus de prise? Le recours au langage symbolique n'était-il pas destiné à nous «élever» (songeons aux nacelles) au delà de la visée formelle et vide? Or, voici que l'auteur nous rappelle que cet au-delà n'est pas à chercher en dehors de la totalité du réel²³. Le rapport entre la «visée à vide» qu'opère le concept formel et l'accès par le symbole à *la «Réalité»* qui nous englobe demeure profondément obscur. Se référant aux Idées kantiennes, Combès affirme que cette Réalité ne peut être *connue* par nous, mais seulement *pensée*. Le concept formel permet-il de *penser* (ou de viser à vide), alors que le symbole, c'est bien connu, *donnerait à penser*? Peut-on, dès lors, penser (dans) le symbole? Probablement non. Nulle part, Combès n'explique ces rapports entre symbole et concept formel.

De toutes façons, quelque chose est «donné». La dichotomie prendre-recevoir, posséder-accueillir et autres variations sur être et avoir sont chères à l'auteur, qui voit la religiosité dans l'ouverture, mouvement contraire à celui de la maîtrise, de la puissance et de la connaissance. Décider si ce qui se donne dans le *Es gibt* est un quelconque Etre de l'étant ou revêt le caractère (le visage?) du divin, est une entreprise passionnante mais gratuite, face à laquelle Heidegger lui-même a toujours été réticent. Entreprise qui, d'ailleurs, mènerait à une théologisation de l'Etre ou à une ontologisation de Dieu qui, toutes deux, nous ramèneraient aux doctrines rejetées précédemment par l'auteur. On peut néanmoins se demander si ce qui est dit du symbole dans le dernier chapitre (*Langage chrétien sur Dieu*) ne fait pas recours à l'analogie. Mais, une fois de plus, nulle part l'auteur n'offre une distinction claire entre ce qu'il considère comme l'usage symbolique et l'usage analogique d'un terme. Ainsi, par exemple, il est incompréhensible que le problème de la métaphore soit totalement passé sous silence.

²² L'auteur affirme — en note — que «malgré les apparences, il n'y a aucune contradiction à s'exprimer ainsi. Parler d'une réalité que je ne connais pas n'implique pas que je la connais. En effet, je la vise à *vide* par les concepts formels de réalité, de négation, de connaissance». On peut se demander — mais cela relèverait encore de la première partie, que nous estimons s'arrêter à la p. 69 et non à la p. 84 — si une connaissance qui «vise à *vide*» peut donner autre chose qu'une «connaissance» vide. Depuis KANT, de nombreux discours ont été tenus sur le dépassement d'une connaissance purement rationnelle. Mais l'auteur se réfère surtout à HUYGHE pour distinguer entre l'intellectuel et le spirituel, et non entre raison théorique et pratique ou entre (il-)locutoire et perlocutoire.

²³ Il n'empêche que «réalité» s'écrit tantôt avec majuscule, tantôt sans, et que la Réalité qui nous entoure demeure, hélas, entourée d'une aura de mystère, même dans les textes.

4. *Conclusions*

Nous avons dit que de l'«issue» dépendait la valeur des deux derniers chapitres. Nous ne nous y attarderons donc pas. Le troisième chapitre semble constituer un corollaire du premier chapitre, alors que le dernier peut être vu comme un corollaire des thèses défendues dans le second chapitre. Quoique consacrant beaucoup d'importance à la création artistique — comparaison avec la création divine, qui ne pourrait être qu'analogique — le problème du troisième chapitre est celui du lien entre la composition essence-existence et une conception hylémorphique de Dieu, comme acte pur. En effet, si Dieu, comme acte pur, n'est nullement en puissance, il ne peut évoluer. L'auteur présente sa critique comme un «bergsonisme réchauffé», mais le sens véritable du chapitre nous semble résider dans la thèse du dernier chapitre. Pour que le langage chrétien sur Dieu puisse être spécifique, il faut que Dieu ne soit pas éternellement immuable mais en devenir (Incarnation, Parousie).

Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans le dernier chapitre des accents apologétiques. Acceptons en effet que les deux premiers chapitres mènent à une conception «ouverte», «bergsonienne», de Dieu. L'originalité prometteuse de ces deux premiers chapitres n'en apparaît pas moins comme un instrument dangereux dont l'auteur semble parfois abuser. Ainsi concernant l'Incarnation:

«Ce qui tient lieu du concept de personne est déjà défini par «l'un des trois qui vérifient les cinq charpentes logiques». Ce qui tient lieu du concept de nature humaine est un autre lot de fonctions propositionnelles, qui sont également vérifiées par des hommes, et qui ne sont pas contradictoires avec les cinq charpentes logiques qui définissent la «nature divine». Il serait impossible en effet par exemple d'identifier Jésus et le Verbe, et de dire que Jésus souffre et meurt si nous avions mis dans le premier lot de charpentes logiques: «X est immuable», «X est impassible». Ce qu'il nous faut montrer, c'est que la limitation, qu'une telle condition de non contradiction nous impose, ne restreint pas le nombre de fonctions propositionnelles que le Verbe peut vérifier, au point d'enlever toute signification à la proposition «le Verbe est homme» (sinon il n'aurait eu que l'apparence d'un homme). Mais on peut voir que tel n'est pas le cas.

«X s'est nourri du lait de sa mère»

«X a appris à marcher»

«X a travaillé de ses mains»

«X a parlé à des amis, à des foules, a discuté avec des adversaires»

«X a marché, a été fatigué, a dormi, a eu faim et soif»

«X a contemplé la beauté du lys des champs, s'est émerveillé de la foi du centurion»

«X a eu de l'affection pour ses amis, a pleuré sur Lazare, sur Jérusalem»

«X a caressé des petits enfants, réprimandé ses disciples»

«X a eu peur de la mort»

«X est mort en croix»

tout cela permet d'être vérifié par le même X dont nous disons qu'il vérifie les cinq charpentes logiques qui définissent «la nature divine». *Il nous semble que c'en est assez pour dire que le Christ est à la fois Dieu et homme»* (128-9, souligné par nous).

Le lecteur nous pardonnera cette longue citation, mais il nous paraît vraisemblable, ou du moins plausible, que cet ensemble de fonctions a pu au cours de l'histoire de l'humanité s'appliquer à différents individus. Il est en tout cas impossible de démontrer l'unicité de l'instance vérifiante (à moins, peut-être, de modifier la cinquième fonction et d'affirmer que X a marché sur les eaux). De même qu'à propos des cinq charpentes logiques nous pouvions nous demander pourquoi Dieu précisément était désigné, nous pouvons nous demander pourquoi l'ensemble des fonctions proposées s'applique à Jésus et à lui seul. Mais la remarque de la page 84 nous revient à l'esprit: «Il serait vain de se battre pour des définitions: les symboles dont nous parlons n'ont *rien à voir* avec les symboles logico-mathématiques» (souligné par l'auteur).

Et si «X» était un symbole nacelle?