

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

**Artikel:** Débats : réponse à J. de Greef  
**Autor:** Combès, Michel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381163>

#### 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>**

## RÉPONSE À J. DE GREEF

MICHEL COMBÈS

Notre réponse à l'article de M. De Greef comprendra deux parties. Dans la première, nous nous efforcerons de satisfaire un besoin d'éclaircissements. Et, dans la seconde, nous proposerons une réfutation des objections qu'il nous a adressées.

### I

Comme tout langage, un langage sur Dieu parle de quelque chose et en dit quelque chose. Autrement dit, on peut distinguer une fonction référentielle du langage et une fonction prédicative. Quand je chante « Le Seigneur est mon berger », la fonction référentielle est remplie par « Le Seigneur », et la fonction prédicative est remplie par « est mon berger ». Pour comprendre ce que nous avons dit de l'usage des concepts formels et des symboles dans un langage sur Dieu, il est bon de considérer que nous avons parlé des premiers dans la perspective de la fonction référentielle, et des seconds dans la perspective de la fonction prédicative (bien que la situation soit en fait plus complexe, comme nous le verrons plus loin).

### LANGAGE SUR DIEU ET RÉFÉRENCE

Le premier problème que nous avons cherché à résoudre est en effet de savoir si une *désignation* de Dieu peut avoir un sens. Et nous avons cherché à montrer qu'une telle désignation *au moyen de concepts formels* était possible.

En général, pour une désignation, on utilise soit des expressions déictiques (qui montrent l'objet) comme « ceci », soit des descriptions comme « le liquide qui est le plus lourd », soit le plus souvent une combinaison d'expressions déictiques et de descriptions comme « le liquide qui est dans cette bouteille ». On peut également recourir à un nom propre, mais celui qui utilise un nom propre devrait être en mesure de remplacer le nom propre par une autre désignation si on le lui demande. Dans l'usage ordinaire, on ne peut pas dire pourtant que le nom propre soit simplement un abrégé de cette autre désignation car le lien est souvent assez lâche (en sorte qu'on ne peut pas par exemple déterminer si « Aristote est le maître d'Alexandre » est un jugement analytique ou un jugement synthétique parce

qu'il n'est pas décidé si «*x* est le maître d'Alexandre» fait partie ou non des caractéristiques dont l'énumération permet d'identifier l'individu qu'on appelle «Aristote»). Mais on peut *décider* de lier étroitement l'emploi d'un nom propre avec une désignation plus longue. Par exemple on peut décider d'appeler «X 707» le liquide qui est dans cette bouteille. Ainsi «un nom propre peut acquérir une certaine rigidité d'emploi sans avoir la forme extérieure d'une description: pour les croyants c'est *par définition* que Dieu est omnipotent, omniscient, etc.»<sup>1</sup>.

On voit dès lors en quel sens nous avons pu parler de définition en relation avec le problème de la désignation de Dieu. Il ne s'agit pas d'une définition réelle au sens d'une explication de la nature d'un objet, comme c'est le cas lorsque *après avoir déjà désigné l'objet à définir*, par exemple en disant «le liquide qui est dans cette bouteille», on le définit ensuite comme étant de l'eau. Il s'agit d'une définition que Leibniz appelle «nominale», qui contient seulement les caractéristiques de la chose que l'on veut distinguer des autres («nominales quae notas tantum rei ab alio discernandae continent»). Autrement dit, je propose que «Dieu» soit employé comme un résumé d'une désignation complexe du genre de:

- «le *x* tel que 1) *x* a toujours existé et existera toujours,
- 2) si *x* n'existe pas, alors rien n'existerait de ce qui existe,
- 3) *x* pense tout ce qui existe et a existé,
- 4) *x* veut tout ce qu'on doit vouloir,
- 5) *x* n'est définissable par aucune description.»

Il est vraisemblable que le mot «Dieu» est employé souvent avec une signification différente. Mon propos est de montrer qu'on peut l'employer ainsi d'une façon sensée.

A ce propos deux remarques peuvent être faites. Si on a choisi pour une désignation un certain lot de fonctions propositionnelles, il va de soi qu'on est loin d'avoir dit *tout* ce qui peut être dit de l'individu que l'on désigne: il peut vérifier bien d'autres fonctions propositionnelles. D'autre part le choix des fonctions propositionnelles retenues pour l'identification revient à celui qui désigne. Si par exemple je décide de désigner par «Homère» l'auteur de l'Iliade, il serait absurde de me demander ensuite d'établir que c'est justement Homère qui a écrit l'Iliade: «Homère a écrit l'Iliade» est alors une proposition analytique.

Après le problème du nom propre et celui de la définition nous voici renvoyés au problème de la désignation. Selon l'analyse de Searle, «les conditions nécessaires à la réalisation par le locuteur d'une référence définie complète dans l'énoncé d'une expression, sont les suivantes: 1. Il doit exister un objet et un seul auquel s'applique l'énoncé de l'expression

<sup>1</sup> JOHN R. SEARLE: *Les actes de langage*, p. 227.

par le locuteur... et 2. L'auditeur doit être mis en mesure d'identifier l'objet à partir de l'énoncé de l'expression par le locuteur... »<sup>2</sup>.

Toute désignation présuppose en effet l'existence et l'unicité de l'objet que l'on désigne. Mais cette question est délibérément écartée de notre livre. Peut-être qu'il n'existe aucun *x* vérifiant nos cinq fonctions propositionnelles, et peut-être aussi en existe-t-il plusieurs?

Par contre l'autre condition doit être examinée. En effet nous ne pouvons ni désigner Dieu en le montrant du doigt ou en disant «ceci», ni proposer une description. C'est ici qu'intervient ce que nous avons dit des concepts formels.

Le point décisif est que toute fonction propositionnelle ne contient pas forcément des concepts descriptifs. Les fonctions propositionnelles mathématiques comme « $x > 4$ » sont dans ce cas. Et par suite on peut opérer des désignations en utilisant des fonctions propositionnelles de ce genre sans avoir recours à des concepts descriptifs: par exemple «le *x* tel que *x* est un nombre entier et  $x > 4$  et  $x < 6$ » désigne 5. Prenons des exemples plus proches de ce qui est dit de Dieu. Si je veux désigner à un moniteur de colonie le groupe d'enfants dont il aura à s'occuper, je puis lui dire «Vous prendrez le groupe le plus nombreux». Dans «le groupe le plus nombreux» je n'ai fait usage d'aucun concept descriptif. Je puis aussi, dans un lot d'articles en solde désigner un objet particulier en disant «il est seul à être unique en son genre» (il se trouve qu'il y a 4 casseroles, 3 chemises, 5 pantalons et 1 fer électrique). J'ai ainsi désigné le fer électrique sans faire usage d'aucun concept descriptif.

Il n'est pas facile de faire comprendre en peu de mots la distinction entre concepts formels et concepts descriptifs. Je comprends mal cependant comment on peut me reprocher de ne pas en donner de définition, alors que j'y ai consacré tout un livre.

Cette distinction hérite de la distinction traditionnelle entre transcendants et concepts ordinaires. C'est aussi la même distinction que fait Kant dans sa *Dissertation* de 1770 lorsqu'il explique qu'il ne faut pas confondre les concepts ordinaires avec les intelligibles strictement entendus qui eux «sont donnés par la nature même de l'entendement, et non abstraits d'aucun usage des sens, et ne contiennent aucune forme de connaissance sensible comme telle... On appellera les intelligibles *idées pures* et les concepts donnés empiriquement, *abstraits*... De ce genre sont la possibilité, l'existence, la nécessité, la substance, la cause, etc., avec leurs opposés et dérivés; ils n'entrent jamais comme parties dans aucune représentation venue des sens, donc ils n'ont pu en être abstraits d'aucune manière». On sait comment ces «intelligibles» deviendront dans la *Critique de la Raison Pure* les catégories, et comment Kant les fondera à partir des fonctions logi-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 127.

ques dans les jugements («les catégories ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions du jugement en tant que le divers d'une intuition donnée est déterminé par rapport à elles»)<sup>3</sup>.

C'est encore la même distinction que reprend Husserl en considérant deux sortes d'intuition: l'«intuition simple» et l'«intuition catégoriale». «Ce qui correspond intuitivement aux mots *et* et *ou bien*, *les deux* et *un des deux*, cela ne se laisse pas, comme nous l'avons exprimé plus haut d'une façon grossière, prendre avec les mains, saisir dans un sens propre; comme ça ne se laisse pas non plus figurer ou peindre proprement dans l'imagination. Je peux peindre A et peindre B et aussi peindre les deux sur le même tableau imaginaire; mais je ne puis pas peindre le *deux*, le *A et B*. Il y a ici seulement la possibilité unique et toujours ouverte que nous accomplissions sur le fondement des deux actes d'intuition séparés le nouvel acte de conjonction (colligation) et moyennant cela que nous visions l'ensemble des objets *A et B*»<sup>4</sup>.

En vue de construire des langues artificielles Carnap a eu besoin de faire cette même distinction et d'opposer les «signes descriptifs» et les «signes logiques». Mais pour l'expliquer il s'est contenté de deux énumérations: «Comme signes *descriptifs* sont classés des noms de simples objets du monde c'est-à-dire de choses singulières ou parties de choses ou événements (par exemple «Napoléon», «Lac Michigan», «le soleil», «la Révolution française»), des signes désignant des propriétés empiriques y compris des sortes de substances et des relations de choses, de lieux, d'événements, etc. (par exemple «noir», «chaud», «chien», «argent», «père», «citoyen»), des fonctions empiriques de choses, de points, etc. (par exemple «poids», «âge», «température», «Q.I.», «prix»). Des exemples de signes qui sont regardés comme *logiques* sont les connectifs de phrases («~», «V», etc.), le signe de l'opérateur universel («pour tout»), le signe de l'appartenance d'un élément à une classe (« $\in$ », «est un»), des signes auxiliaires (par exemple parenthèses et guillemets comme ils sont employés ordinairement en logique symbolique, marques de ponctuation dans les langages verbaux écrits, le signe de nécessité logique dans un système (non extensionnel) de modalités («N»)). En outre, sont regardés comme logiques tous les signes qui sont définissables par ceux déjà mentionnés; d'où le signe d'opérateur existentiel (« $\exists$ » ou «pour quelque»), des signes pour les classes universelles et nulles de tous les types, le signe d'identité («=», «est le même que»), tous les signes du système de *Princip. Math.* par Whitehead et Russell et de presque tous les autres systèmes de logique symbolique, tous les signes de mathématiques (y compris l'arithmétique, l'analyse des nombres réels, le calcul infinitésimal, mais pas la géométrie) avec le sens qu'ils ont quand ils

<sup>3</sup> *Critique de la Raison pure*, trad. TREMESAYGUES, p. 121.

<sup>4</sup> HUSSERL, 6<sup>e</sup> *Recherche*, p. 194.

sont appliqués dans la science, toutes les modalités logiques (par exemple « implication stricte » de Lewis)»<sup>5</sup>.

L'appellation « concepts formels » a l'avantage de souligner le rôle que jouent ces concepts dans la constitution des propositions. Les propositions, même les plus simples, sont composées en général de deux sortes d'ingrédients qui ne jouent pas le même rôle. Soit la phrase « c'est rouge ». Elle a la même forme que « c'est chaud », « c'est lourd ». La forme est « c'est *x* ». Et la matière est soit « rouge », soit « chaud », soit « lourd ». Mais on peut raisonner pour la proposition, qui est le sens de la phrase, comme pour la phrase. Si « c'est *x* » a un sens, ce sens est un concept formel. Par contre on peut dire que les significations de « rouge », « chaud », « lourd » sont des concepts matériels ou encore des concepts descriptifs. Autre remarque : pour comprendre les mots « rouge », « chaud », « lourd », il faut avoir appris à les employer en relation avec une expérience particulière. Par contre je peux comprendre la question « comment c'est ? » et la forme de réponse « c'est *x* » indépendamment d'une expérience particulière.

Pour être sûrs de ne pas nous tromper en classant un concept comme concept formel, nous avons eu recours, dans notre travail, à une autre caractéristique : c'est précisément ces concepts formels qui peuvent produire des paradoxes parce qu'ils peuvent se rapporter à eux-mêmes. « Cette proposition-ci est fausse » exprime une proposition qui se rapporte à elle-même. Et c'est pourquoi elle est au départ d'un paradoxe : si elle est vraie, elle est fausse, et si elle est fausse, elle est vraie. Cela me donnera l'assurance que le concept de proposition est bien formel. (Pour qui douteraient que le concept d'implication stricte, dont l'emploi nous a été contesté, soit bien un concept formel, je tiens à sa disposition l'exposition d'un paradoxe).

Ces quelques indications suffiront sans doute à montrer que l'établissement d'une ligne de démarcation entre concepts formels et concepts descriptifs est loin d'être pour nous arbitraire.

Une difficulté demeure. S'il est vrai que les concepts formels et les transcendants sont la même chose, n'avons-nous pas remis en place ce que nous avions détrôné, en proposant une désignation au moyen de concepts formels après avoir critiqué une désignation au moyen des transcendants ?

Non. D'une part, nous avons critiqué la désignation de Dieu par « l'existence », « la vérité », parce que si les sens des mots « existe » et « est vrai » peuvent être désignés, ils ne doivent pas pour autant être hypostasiés et confondus avec une réalité. D'autre part, à supposer qu'on désigne Dieu non plus comme l'existence mais comme celui qui existe par excellence, on semble croire que cela pourrait permettre de l'identifier. Or il n'en est rien si, comme nous le prétendons, le mot « exister » a toujours le même sens

<sup>5</sup> CARNAP, *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, 1961, p. 57.

(contrairement à la doctrine de l'analogie). L'existence ne saurait être un trait me permettant de distinguer un individu parmi tous les autres, car à partir du moment où tel individu a une propriété quelconque, par exemple s'il est rouge, je puis dire non seulement qu'il est rouge mais *qu'il existe* un objet rouge. Et c'est pourquoi j'ai pu écrire: «ces concepts ne semblent donc même pas permettre d'opérer un tri entre des descriptions». Mais c'était une position provisoire (le mot «semblent» le laissait entendre). Effectivement, et les exemples très simples que nous avons donnés plus haut le montrent, on *peut* identifier au moyen des concepts formels. Prenons le problème de la désignation de Dieu. Si je dis «*x* connaît tout ce qui est connaissable», cette fonction propositionnelle peut certes *avoir un sens* quel que soit le sujet de connaissance que je mettrai à la place de *x*: le domaine de variation de la variable *x* est immense. Par contre, est-ce que j'obtiendrai une proposition *vraie* en remplaçant *x* par moi, ou par vous? Franchement, je ne le pense pas: je suis persuadé que je ne connais pas tout ce qui est connaissable. La fonction propositionnelle (purement formelle) «*x* connaît tout ce qui est connaissable» (que nous n'avons pas choisie pour la désignation de Dieu mais nous aurions pu la choisir) est donc de nature à *restreindre* singulièrement l'ensemble des valeurs que peut prendre *x* si on veut obtenir une proposition vraie. Et on se trouve exactement dans la même situation qu'avec une fonction propositionnelle descriptive comme «*x* est né en Corse».

### LANGAGE SUR DIEU ET PRÉDICATION

Admettons que nous ayons pu effectuer une désignation d'un certain objet que nous avons décidé d'appeler «Dieu» au moyen de quelques fonctions propositionnelles purement formelles, cela ne veut pas dire que nous connaissons bien cet objet. La désignation peut être parfaite même si la connaissance est presque nulle. Si je sais qu'il y a une personne et une seule dans la pièce voisine, je puis la désigner en disant «la personne qui est dans la pièce voisine», et pourtant je ne sais presque rien d'elle. En fait, dans le cas de celui que j'appelle «Dieu», les symboles vont intervenir pour suppléer mon défaut de connaissance.

En ce qui concerne le symbole, nos éclaircissements consisteront à répondre à l'invitation qui nous est faite de situer nos propos par rapport aux travaux de Ricœur, de Ladrière et d'Evans.

Selon notre vocabulaire, un symbole n'est pas un mot. C'est plutôt le sens d'un mot. Et c'est ce sens qui va jouer un certain rôle qui reste à préciser, et que nous hésitons, pour notre part, à considérer comme la production d'une deuxième signification pour le mot. Au contraire, Ladrière parle du symbole comme d'un «terme qui articule deux significations, une signification que l'on pourra appeler primaire et qui est donnée dans un usage

déjà reçu du terme en question et une signification seconde qui est en quelque sorte suggérée par la première»<sup>6</sup>. Par exemple dans «le Seigneur est mon berger», pour Ladrière, c'est le *mot* «berger» qui serait symbole (alors que pour nous c'est le berger imaginé qui est symbole), et d'autre part, pour Ladrière, dans le contexte de cette phrase, le mot «berger» aurait une signification seconde (ce qui nous paraît contestable). Ricœur dit la même chose que Ladrière, sauf qu'il appelle «métaphore» ce que Ladrière appelle «symbole».

Ce qui est important, et doit en tout cas être retenu, dans l'analyse de ces deux auteurs, c'est le rôle qu'ils reconnaissent *au reste de la phrase* pour que le mot fonctionne comme métaphore. D'une part ce mot est en position de prédicat. Et d'autre part son sens ordinaire se trouve manifestement désaccordé par rapport à l'objet dont parle la phrase. Il en résulte une tension qui n'est résolue que par le surgissement d'une nouvelle signification<sup>7</sup>. Il faut cependant préciser que ni Ricœur ni Ladrière ne nous présentent cette nouvelle signification comme arrêtée, figée, et en fait la tension demeure: «Ce gain en signification n'est pas détachable de la tension... n'est donc pas encore un gain conceptuel dans la mesure où l'innovation sémantique n'est pas séparable du va-et-vient entre les deux lectures, de leur tension et de la sorte de vision stéréoscopique que ce dynamisme produit»<sup>8</sup>. «La signification première dessine pour ainsi dire un vecteur de sens dans la direction duquel la visée sémantique peut se placer pour tenter de remplir son intention... (Le symbole) ne peut être décrit comme conduisant vers une signification parfaitement circonscrite, vers une figure aux contours arrêtés, mais doit être compris au contraire comme une sorte d'esquisse sémantique»<sup>9</sup>.

Mais s'agit-il toujours d'une esquisse de signification? Pour notre part, du moins dans le cas du langage religieux, il nous semble qu'une analyse purement sémantique n'est pas suffisante, et que l'explication de la métaphore comme une suggestion de «voir comme» correspond mieux aux métaphores religieuses (comme à beaucoup de métaphores poétiques). Quand Shakespeare voit le temps comme un mendiant, ou quand je vois Dieu comme un berger, cela ne veut pas dire que le mot «mendiant» et le mot «berger» vont avoir des significations secondes. Ricœur fait droit à cet aspect des choses<sup>10</sup>. Seulement c'est d'après lui une sorte de source pour des

<sup>6</sup> LADRIÈRE, «Le discours théologique et le symbole», in *Revue des sciences religieuses*, t. 49, n° 1-2, 1975, p. 119.

<sup>7</sup> RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 127.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 375. Cf. «C'est avec la métaphore banale, voire morte, que la tension... disparaît», p. 271.

<sup>9</sup> LADRIÈRE, *Le discours théologique et le symbole*, p. 134.

<sup>10</sup> RICŒUR, *La Métaphore vive*, p. 262-272.

significations: «l'expérience-acte du «voir comme» assure l'implication de l'imaginaire dans la signification métaphorique»<sup>11</sup>.

Pour fonder notre réticence à l'endroit de cette notion de signification seconde dans le cas du langage religieux, nous nous appuierons sur l'analyse d'Evans. Ce dernier interprète les métaphores religieuses à partir de la notion de «*onlook*» («*onlook*» est un mot forgé de toutes pièces et qu'on pourrait traduire par «considérer comme»): «Le Seigneur est mon berger» signifie la même chose que «Je considère le Seigneur comme mon berger». Comme on le voit, nous sommes de plain-pied avec les considérations du paragraphe précédent. Or Evans distingue deux sortes de *onlooks*: les *onlooks* analogiques et les *onlooks* paraboliques. Comme exemples des premiers, il donne:

- «Je considère la musique comme un langage»,
- «Je considère l'alcoolisme comme une maladie»,
- «Je considère Adenauer comme l'architecte de l'Allemagne nouvelle».

Comme exemples des seconds, il donne:

- «Je considère Henri comme mon frère»,
- «Je considère Smith comme un outil»,
- «Je considère le vicaire comme mon berger».

Dans la première série d'exemples de «Je considère *x* comme *y*», une similitude entre *x* et *y* est suggérée «qui est indépendante de toute similitude de l'attitude appropriée». Au contraire, dans la seconde série, la similitude qui est impliquée est principalement en termes d'attitude appropriée: «*x* est *tel que* l'attitude appropriée à *y* est semblable à l'attitude appropriée à *x*» (p. 132). Or les *onlooks* religieux sont du second type.

Allons plus loin et remplaçons le mot «principalement» par le mot «exclusivement». On a alors une espèce particulière de *onlooks* paraboliques qu'on peut appeler «*onlooks* métaphysiques»: «non seulement nous ne spécifions pas mais nous *ne pouvons pas* spécifier la similarité entre *x* et *y* excepté en termes d'attitudes appropriées» (p. 254). C'est le cas lorsque en particulier nous parlons de Dieu. «Je crois actuellement que Dieu est comme un père; mais ce que je veux dire par cela doit être expliqué en termes d'attitudes humaines» (p. 133). «Si on imagine un géant humain dans le ciel, on n'a pas une analogie pour Dieu; mais on a une image qui ensemble avec bien d'autres images, nous rend capables d'avoir une attitude envers Dieu qui est appropriée: crainte sacrée illimitée» (p. 225).

Si Evans a raison, dire que Dieu est père ne va pas faire surgir une signification nouvelle pour le mot «père». Au contraire la signification ancienne doit subsister pour que puisse être indiquée l'attitude qu'il me convient de prendre à l'égard de Dieu. Le symbole est bien, selon le mot de

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 270.

Ladrière<sup>12</sup>, une « rampe de lancement », mais pour une attitude et non pour une signification. C'est exactement ce que nous écrivions: « Si c'est un symbole, nous ne chercherons pas à regarder plus loin que l'image d'un père humain, ni à transposer cette image pour la rendre acceptable. Telle qu'elle est, elle permettra de prendre corps à une certaine manière de nous situer devant Dieu »<sup>13</sup>.

S'il en est bien ainsi, la traduction d'un symbole est par principe impossible. Pour employer les termes d'Evans, le langage parabolique est auto-implicatif (par cette expression, Evans désigne un langage qui implique une attitude de celui qui parle, ou qui l'engage, ou qui exprime un sentiment). Comment pourrait-on le traduire en un langage qui ne serait pas auto-implicatif?

C'est précisément la question que Ladrière lui-même se pose quand il s'interroge sur la possibilité d'un langage spéculatif sur Dieu: « Est-il possible de mettre entre parenthèses le caractère auto-implicatif des propositions dans lesquelles s'exprime l'expérience religieuse chrétienne tout en conservant la compréhension du sens de ces propositions? »<sup>14</sup>. Je ne suis même pas sûr que la difficulté ne soit pas plus grande qu'il ne le dit, car, si on parvenait à mettre entre parenthèses les attitudes dans le cas des *onlooks* métaphysiques, non seulement on aurait perdu quelque chose, mais on aurait *tout* perdu, puisque ce type de *onlook* repose exclusivement sur une similitude d'attitudes.

La manière dont Ladrière parle du symbole religieux appelle encore une autre remarque importante. Toute son explication repose sur le concours des deux opérations fondamentales du langage, l'opération de désignation (ou de référence) et celle de prédication. Il arrive souvent que pour parler d'un objet déterminé (référence), je ne trouve pas des prédicats ayant juste la signification qui convient. Mais en employant tel prédicat pour tel objet malgré cette inadaptation, je vais faire éclater la signification déjà établie du prédicat, et le prédicat prendra une signification nouvelle. « Une signification constituée fonctionne donc non comme un contenu disponible, que l'on pourrait prendre ou laisser... mais comme une sorte de principe inducateur, servant à la fois de déclencheur et de support à une véritable création sémantique »<sup>15</sup>. (Ce que Ricœur a expliqué pour l'énonciation métaphorique est donc vrai déjà pour des énonciations plus ordinaires.)

<sup>12</sup> « On pourrait presque dire que la signification première est comme une rampe de lancement à partir de laquelle la signification seconde peut prendre son vol », *Le discours théologique et le symbole*, p. 120.

<sup>13</sup> *Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens?*, p. 81.

<sup>14</sup> J. LADRIÈRE, « Langage auto-implicatif, théologie et philosophie », in *Revue philosophique de Louvain*, 1967, p. 122; cf. aussi *L'articulation du sens* du même auteur, *BSR*, 1970, p. 136.

<sup>15</sup> LADRIÈRE, *Le discours théologique et le symbole*, p. 133.

Dans le cas du symbole, la signification nouvelle ne peut pas surgir s'il n'y a pas une tension de ce genre, une inadaptation entre le champ de référence et le prédicat. Le champ de référence normal du prédicat «berger», par exemple, est constitué par des humains. Pour que le mot «berger» fonctionne comme symbole, il nous faut donc *un autre* champ de référence. Cependant, et c'est ce qui fait difficulté, Ladrière pense que pour cet autre champ de référence nous ne disposons d'aucun moyen de le désigner: «Quant à la signification seconde qu'il s'agit précisément de faire apparaître, elle est relative à un champ de référence pour lequel on ne dispose pas de moyens de caractérisation directe, ni sous la forme de désignations élémentaires, du type de la localisation spatio-temporelle, ni sous la forme de descriptions identifiantes construites au moyen de prédictats appropriés»<sup>16</sup>. C'est très différent dans le cas d'une métaphore ordinaire: dans «Achille est un lion», «lion» fonctionne comme métaphore, parce que «Achille» est une désignation non métaphorique. On se trouve donc devant une vraie difficulté: comment rendre compte du symbole s'il suppose un champ de référence auquel on ne peut pas se référer?

La réponse de Ladrière, c'est que même s'il n'y a pas de relation linguistique à ce champ de référence, l'activité linguistique est orientée vers lui et subit son influence. Celui qui parle a une certaine expérience de ce champ de référence et se laisse guider par cette expérience. «Il lui faut détacher le sens de son ancrage dans le champ de référence qui constituait son lieu naturel et le projeter dans le nouveau champ de référence dont il doit précisément contribuer à faire apparaître la configuration. Cela suppose, bien entendu, que, d'une certaine manière, ce champ soit déjà présent: c'est en se laissant investir par sa sollicitation que le mouvement de la symbolisation peut faire subir à la signification disponible la transposition nécessaire. Il y a donc, dans ce mouvement, comme une rencontre entre deux énergies: d'une part, l'énergie du champ de référence second, qui exerce sur la signification un effet gravitationnel et lui donne l'*impetus* nécessaire pour quitter sa région d'origine... La visée sémantique, dans la mesure où elle opère sous la mouvance du champ inconnu dont elle porte en elle le pressentiment...»<sup>17</sup>.

Pour nous la difficulté n'existe pas, puisque nous admettons qu'une désignation de ce champ de référence est possible. Selon nous un terme symbolique peut fonctionner comme tel, exactement comme les métaphores ordinaires, grâce précisément à la désignation non symbolique. Si je dis «Le Seigneur est mon berger», c'est en raison de la désignation «Le Seigneur»

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>17</sup> LADRIÈRE, *Le discours théologique et le symbole*, p. 134-135.

qu'on ne sera pas tenté de prendre «berger» comme un prédicat ordinaire<sup>18</sup>.

Sur ce point encore notre position rejoint celle d'Evans au moins implicitement. Pour que considérer *x* comme *y* soit possible, il faut bien que l'on vise *x* (à vide), au moins comme une réalité distincte de nous-même et de *y*. On vise aussi (à vide) la ressemblance cachée entre *x* et *y*, qui fonde la ressemblance des attitudes appropriées. Le concept de ressemblance est en effet un concept formel qui me permet de penser que *x* ressemble à *y* sans savoir en quoi consiste la ressemblance. Pour Evans on peut même viser (à vide) le *onlook* divin caché qui fait autorité et auquel le croyant espère que son propre *onlook* se conforme.

Nous sommes vraiment heureux d'enregistrer cet accord avec Evans à peu près sur tout. Il nous faut cependant noter une divergence. Nous avons parlé de l'usage des concepts formels pour *désigner* Dieu. Mais les mêmes fonctions propositionnelles qui peuvent servir pour une désignation pourraient servir également pour une prédication. «*x* est auteur de l'Iliade» et «*x* est auteur de l'Odyssée» peuvent échanger leurs rôles: on peut dire «l'auteur de l'Iliade est auteur de l'Odyssée» ou «l'auteur de l'Odyssée est auteur de l'Iliade». De même nous avons proposé quelques fonctions propositionnelles pour donner une idée de ce qui pourrait servir à désigner Dieu. Mais on pourrait en trouver d'autres. Et celles que l'on n'utilisera pas pour la désignation pourraient être utilisées pour une proposition non analytique prétendant à la vérité, dans un langage non auto-implicatif. C'est le cas par exemple pour la proposition «Aucune chose n'existe sans que Dieu le veuille».

Evans estime, au contraire, que «ce qui est *signifié* par «Dieu le créateur» ne peut pas être abstrait des attitudes humaines» (p. 251). D'après lui la situation à ce point de vue est autre que dans le cas des actions humaines

<sup>18</sup> Je ne suis pas sûr que LADRIÈRE ne cherche pas à exprimer quelque chose de semblable, mais au niveau du langage spéculatif (et en demeurant attaché à la théorie de l'analogie): «Ce que le langage spéculatif peut offrir, en vertu de ses ressources propres, c'est en somme la discursivité caractéristique du concept, et avec elle un milieu de structuration, aux armatures formelles fortement définies, capable de procurer, par son articulation même, un support approprié à une genèse de sens qui doit sans cesse se rapporter à un champ de référence qui se retranche dans son inaccessibilité» (p. 138-139). Et RICŒUR lui-même commente: «La visée signifiante du concept ne s'arrache aux interprétations, aux schématisations, aux illustrations imageries, que si on dispose d'avance d'un horizon de constitution, celui du *logos* spéculatif» (*La métaphore vive*, p. 382). Un peu plus haut il écrivait: «(c'est le discours spéculatif) qui est à l'œuvre dans toutes les tentatives spéculatives pour mettre en ordre les «grands genres», les «catégories de l'être», les «catégories de l'entendement», la «logique philosophique», les «éléments principaux de la représentation», ou comme on voudra dire» (p. 380). Il est clair que ce que Ricoeur a en vue est très proche de ce que nous avons en vue par l'expression «concepts formels». Mais pour nous les concepts formels font partie du sens des phrases les plus ordinaires.

ordinaires. En effet « même si une action humaine est performative (excriptive, verdictive ou commissive), impressive-expressive et est inspirée par des motivations profondes, elle a un « cœur » causal que nous pouvons abstraire » (p. 250). Je puis décrire de manière très neutre l'effectuation des gestes de quelqu'un qui m'embrasse. Mais selon Evans il n'y a pas un tel « cœur » pour l'action divine appelée création. C'est vrai en effet qu'on ne peut pas la décrire, en particulier pour la bonne raison que le terme de l'action c'est tous les observables: « Les actions humaines sont rapportées à des observables particuliers en tant qu'ils sont distingués des autres observables: *ce* bras n'aurait pas bougé, *ce* vase serait encore de l'argile, si Jean n'avait pas agi. La Création du Monde cependant a affaire avec *n'importe quel* observable et *tous* les observables » (p. 250). Mais ce que Evans ajoute nous semble constituer un « cœur », bien que ce « cœur » soit non descriptif: « Si nous demandons « Quelle différence cela ferait-il s'il n'y avait pas une telle action? », la réponse est « il n'y aurait pas d'événements et pas d'entités; il n'y aurait rien du tout excepté Dieu » (p. 250). Donc notre seule réserve par rapport à Evans c'est que nous croyons qu'il est possible d'*abstraire* du langage religieux (en particulier le langage biblique) qui, incontestablement est parabolique, un langage qui serait un « cœur » non auto-implicatif n'ayant recours qu'à des concepts formels, et qui, bien entendu, serait bien plus pauvre<sup>19</sup>.

## II

Un certain nombre des critiques qui nous ont été adressées auront trouvé (nous l'espérons) une réponse suffisante dans les éclaircissements qui précèdent, sans que nous ayons besoin de le préciser. Nous nous arrêterons simplement à celles qui nous semblent impliquer une erreur, en indiquant la pagination de l'article de M. De Greef ci-dessus.

« *La lecture du chapitre 3 ne requiert pas celle du chapitre 2* » (p. 58).

Comment pourrait-on établir « Que Dieu progresse s'accorde avec la désignation de Dieu au moyen des charpentes logiques » (p. 100-103) et « Les progrès que l'homme accomplit peuvent être un symbole des progrès que Dieu accomplit » (p. 103-108), si on n'avait pas expliqué au chapitre 2 les rôles respectifs des charpentes logiques et des symboles?

<sup>19</sup> Remarque: si des fonctions propositionnelles purement formelles peuvent servir pour la prédication, inversement la désignation de Dieu ayant déjà été assurée par des fonctions propositionnelles formelles, cette désignation peut être reprise ou enrichie par des symboles: « le Seigneur », « notre Père du ciel », « le Très-Haut » sont de ce genre.

*«Par rapport au langage religieux auto-implicatif, les propositions sur Dieu sont métalinguistiques»* (p. 58, note 2).

Une phrase est métalinguistique quand elle parle d'une phrase. On ne voit pas pourquoi parler sur Dieu serait forcément parler d'une phrase. Certes une partie du langage religieux est constituée par un langage qui n'est pas sur Dieu mais adressé à Dieu (en particulier dans la prière). Cependant une autre partie du langage religieux est un langage sur Dieu. Qu'il soit auto-implicatif n'empêche pas qu'il soit sur Dieu.

Qui plus est, même si on voulait réservier l'expression «langage sur Dieu» à un langage non auto-implicatif, par exemple le discours théologique, il est vrai que ce dernier est second par rapport au langage religieux en ce sens qu'il se laisse instruire par lui, ce n'est pas pour autant un langage sur le langage: comme le souligne Ladrière, il «reprend à son propre compte le champ de référence par rapport auquel déjà le langage ordinaire organisait ses propres actes de prédication»<sup>20</sup>. Le théologien manquerait son but s'il ne parlait pas du Dieu dont parle la Bible.

*«Dès lors la propriété d'unité devient principe d'unité... Il en va de même pour le bien et la vérité.» Et en note: «Combès ajoute l'«un». D'après le contexte, il ne peut s'agir que d'une erreur, remplaçable par l'«existence»»* (p. 63, et note 14).

Non. Le texte exact (p. 30) dit: «Dès lors la propriété d'unité devient principe d'unité... Il en va de même pour toutes les propriétés, mais certaines d'entre elles sont plus universelles que d'autres: le vrai, le bien, l'un.» Le «Il en va de même» généralise à toutes les propriétés ce qui était vrai de l'unité, de sorte qu'il est naturel ensuite de compter l'un dans le sous-ensemble des propriétés plus universelles que les autres.

*«Si vraiment aucune constante ne transforme la fonction en proposition vraie, cela vaut également pour la constante «Dieu»»* (p. 65).

Nulle part nous n'avons écrit «aucune constante», mais seulement «aucune description». La constante «Dieu» précisément ne tient pas lieu d'une description.

*«L'auteur définit Dieu, et non pas «Dieu»»* (p. 66).

C'est le langage dont l'auteur parle qui est sur Dieu. Mais l'auteur lui-même ne parle pas de Dieu. Et c'est pourquoi ce n'est pas son affaire de savoir si effectivement quelque chose a toujours existé. L'auteur propose un

<sup>20</sup> LADRIÈRE, *Le discours théologique et le symbole*, p. 241.

équivalent possible pour la constante « Dieu », afin que, au moyen de cette constante, le langage dont il parle puisse parler de Dieu d'une manière sensée.

Entre parenthèses, j'avoue que j'attendais à propos de « *x* a toujours existé et existera toujours » un autre type d'objection. En effet, en rédigeant cette fonction propositionnelle pour simplifier et rester le plus près possible du langage ordinaire, j'ai parlé de l'existence comme attribuée à un individu. Pour être rigoureux, il aurait fallu dire quelque chose comme: « Quel que soit le moment *t*, il existe une fonction propositionnelle du premier ordre à référence temporelle qui est vérifiée par *x* ». (On appelle fonction propositionnelle du premier ordre une fonction propositionnelle qui ne comporte aucune référence à une totalité de fonctions propositionnelles.)

*« Il nous semble au contraire qu'il s'agit d'une simple conditionnelle irréelle »* (p. 66).

Je ne vois pas au nom de quoi on pourrait nous interdire de donner à « si *p*, alors nécessairement *q* » le sens d'une implication stricte.

Si on veut dire que la causalité n'est aucunement rendue par cela, fort bien, mais c'est une autre question.

*« 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 » »* (p. 66).

La nécessité de l'implication dont nous parlons est difficile à interpréter autrement que comme celle d'un enchaînement de *propositions* (l'implication stricte de Lewis, c'est la déductibilité). On aurait pu l'exprimer en disant: « Que quelque chose existe implique nécessairement que *x* existe ».

En tout cas il ne pouvait pas être question pour nous d'une nécessité orientée de Dieu vers le monde, susceptible de traduire éventuellement non seulement une causalité mais une causalité nécessaire, car pour le croyant la causalité créatrice est libre. C'est pourquoi je vois mal comment on a pu nous *prêter* cette faute grossière de logique de considérer « *B* a été rendu nécessaire par *A* » comme une autre formulation de « *B* était impossible sans *A* ». Je suppose, en effet, que « *B* était impossible sans *A* » correspond à « que quelque chose existe était impossible sans que *x* existe » (avec quoi nous sommes d'accord), et que « *B* a été rendu nécessaire par *A* » correspond à « que quelque chose existe a été rendu nécessaire par le fait que *x* existe » (avec quoi nous ne sommes pas du tout d'accord).

*« Nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur se limite à la pensée et au vouloir »* (p. 67).

Nous avions considéré dans *Le concept de concept formel* qu'élargir le domaine habituellement reconnu des concepts formels en y incluant penser et exprimer constituait une ouverture déjà importante. Nous ne voulions avancer qu'avec prudence et en donnant des preuves. Cependant dire, demander, promettre, supposer sont certainement des concepts formels. Bien sûr qu'il faut distinguer aussi entre concevoir et connaître (pour dire qu'il ne peut pas être vrai en même temps qu'une porte soit ouverte et qu'elle soit fermée, il me faut concevoir en même temps les deux éventualités; par contre je ne puis pas les connaître en même temps, car tout ce que l'on connaît est vrai, et deux propositions contradictoires ne peuvent pas être vraies en même temps).

Des précautions sont nécessaires si on ne veut pas mélanger concepts formels et concepts descriptifs. Si on me parle de « conscience, attribut traditionnel de l'Etre suprême » et de « méandres d'une « phénoménologie » », c'est qu'on n'a pas cette préoccupation de distinguer entre concepts a priori et concepts issus de l'expérience: par exemple je ne crois pas avoir affaire à un concept formel avec le concept de désir. Mais tout cela demeure encore de l'ordre de ce qui n'est pas démontré.

Comme nous l'avons déjà dit, un test nous a paru décisif pour garantir qu'il s'agit bien d'un concept formel, c'est la possibilité de construire des antinomies. Quand on nous objecte qu'on pourrait construire des expressions de la forme « *x* veut que *x* veut que... » et que « nous ne voyons pourtant pas ce que signifierait pareille expression, sinon une grande incapacité d'agir et même de vouloir », on confirme notre démonstration. En effet seuls les concepts formels rendent possible ce genre de réflexivité. Et ce qu'on nous objecte est une ébauche de paradoxe. Mais il en va de même en réalité pour le raisonnement de Descartes qu'on en distingue, mais qui n'est lui-même que la moitié d'un paradoxe: « Si je me suis mis, avec Descartes, dans la situation où tout m'apparaît douteux, je doute de tout; mais alors je suis certain que je doute de tout. Du coup, je ne suis plus certain que je doute de tout (puisque j'ai une certitude). Et encore une fois tout redevient douteux »<sup>21</sup>.

*« 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 »... ou encore, « *x* veut tout ce qu'il veut » »* (p. 67-68).

<sup>21</sup> *Le concept de concept formel*, p. 76.

Pour établir le caractère formel de connaître, il est intéressant de noter que le domaine de variation de la variable  $y$  dans «Je connais  $y$ » est une *catégorie* à l'intérieur de laquelle la variation est aussi illimitée que pour la catégorie de prédicat avec la variable  $P$  dans «Socrate est  $P$ » ou pour la catégorie de nombre avec la variable  $x$  dans « $x > 7$ ».

Mais dans « $x > 7$ »,  $x$  est une variable *libre*, et je peux mettre n'importe quel nombre à la place de  $x$  sans que l'expression cesse d'avoir *un sens*. Par contre, si j'écris «Quel que soit  $x$ ,  $x > 7$ », alors la variable est *liée*, et j'ai obtenu une phrase complète et qui est *fausse*. De même, dans «S'il existe des  $y$ , je les connais»,  $y$  est une variable libre, et je peux mettre n'importe quelle sorte d'objet à la place de  $y$  sans que l'expression cesse d'avoir un sens. Par contre, si j'écris «Quel que soit  $y$ , s'il existe des  $y$ , je les connais» (autrement dit, «Je connais tout ce qui existe»), alors la variable est liée, et j'ai obtenu une phrase complète et qui est fausse. Si maintenant je remplace «Je» par « $x$ », j'obtiens une fonction propositionnelle qui ne sera pas toujours vraie quel que soit  $x$ : « $x$  connaît tout ce qui existe».

Ce n'est donc pas, comme M. De Greef semble l'avoir compris, en raison des arguments proposés en faveur du caractère formel de la pensée que nous avons choisi de faire figurer l'expression «tout ce qui existe» dans la charpente logique correspondante. Par suite, nous ne sommes pas tenus de faire figurer «tout ce qui existe» dans la charpente logique où il est question du vouloir.

En tout cas nous nous garderions bien de choisir, comme on nous le suggère, « $x$  veut tout ce qu'il veut», ce qui ne nous serait vraiment *d'aucune utilité* pour désigner un individu, car *quel que soit*  $x$ ,  $x$  veut tout ce qu'il veut.

«*L'introduction de la dichotomie vouloir-devoir n'est pas justifiée*» (p. 68).

Je ne vois pas pourquoi dans la même phrase ne pourraient pas figurer deux concepts formels, celui de vouloir et celui de devoir (quelles que puissent être les implications morales).

«*L'auteur en déduit la cinquième charpente*» (p. 68).

Il n'est pas exact que nous ayons déduit la cinquième charpente à partir du fait que dans les quatre premières charpentes nous n'avions pas utilisé de concept descriptif. Nous avons seulement remarqué que nous *pouvions* la construire en généralisant ce trait (ce qui serait illégitime dans une déduction).

«*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...*» (p. 68).

Cette structure, autrement dit, la dualité de fonctions qui s'exerce au sein des propositions implique précisément que l'une de ces fonctions *consiste dans la référence au réel*. Distinguer le langage et le réel ne signifie donc pas que le langage ne peut pas se rapporter au réel: l'expression «l'eau qui est dans la bouteille» n'est pas l'eau qui est dans la bouteille, mais se rapporte à l'eau qui est dans la bouteille.

*«Le bien-fondé de cette charpente rend superflues les quatre autres»* (p. 69).

Ce serait le cas si la cinquième charpente ne pouvait être vérifiée par plusieurs objets. Mais est-ce que je ne puis pas dire, par exemple, que 2 n'est définissable par aucune description?

*«On peut même se demander si le maintien de la cinquième ne rend pas l'ensemble inconsistante»* (p. 69).

Si la cinquième charpente avait été: «*x* n'est définissable par aucune définition», il y aurait eu deux contradictions: une contradiction entre la cinquième charpente et les quatre autres; et une contradiction entre la cinquième charpente et elle-même. Pour éviter la deuxième contradiction, il aurait fallu recourir à une hiérarchie de niveaux: au niveau 1, il y aurait eu les définitions ne faisant intervenir aucune totalité de définitions; au niveau 2 il y aurait eu les définitions ne faisant intervenir aucune totalité de définitions si ce n'est de niveau 1, etc. La cinquième charpente devrait dès lors se préciser et devenir par exemple: «*x* n'est définissable par aucune définition de niveau 1». Elle serait alors elle-même une définition de niveau 2, et donc ne parlerait pas d'elle-même.

Mais en faisant ainsi, on n'éviterait pas la contradiction entre la cinquième charpente et les quatre autres.

En réalité, il n'y a pas de contradiction du tout, et la distinction des niveaux de langage est inutile, car la seule totalité dont il soit question dans la cinquième charpente est une totalité de *descriptions*. Or ni la cinquième charpente, ni les quatre autres charpentes ne font partie de cette totalité.

*«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»* (p. 69).

Ce qui précède montre que nous n'avions pas besoin d'avoir recours au symbole pour résoudre les «difficultés manifestes» dont on nous parle. En tout cas, ce n'est pas du tout pour cela que nous avons eu «recours au symbole», mais parce que le langage religieux a *en fait* recours au symbole.

*« Même la mystique la plus éthérée aura encore inévitablement recours au discours »* (p. 70).

Si je vous demande quel est votre moyen de transport habituel, vous me répondrez avec des mots, mais votre moyen de transport est-il un mot? Même si c'est avec un mot que je parle du berger, l'image du berger n'est pas un mot.

*« Faut-il en conclure que seuls sont symboles-nacelles les symboles religieux? »* (p. 70).

Les deux premières caractéristiques des symboles-nacelles se retrouvent dans l'image poétique (cf. ce que nous en disons p. 73-74). Par contre la troisième caractéristique est propre aux symboles religieux, c'est-à-dire la référence à un être réel non localisable dans ce monde. Dans le cas de la métaphore poétique, ou bien la référence à une partie de ce monde demeure, et la métaphore nous fait seulement voir autrement l'objet auquel on réfère (« le ciel est mort »); ou bien la référence est entièrement suspendue, si on considère un poème dans sa totalité (avec éventuellement, selon Ricœur, une référence clandestine qui vient remplacer la référence ordinaire abolie: « Ce jeu entre l'image et le langage fait de l'imaginaire la projection d'un monde fictif, l'esquisse d'un monde virtuel dans quoi il serait possible de vivre. »)<sup>22</sup>

*« L'usage des guillemets est malheureux »* (p. 71, note 20).

Certes les guillemets peuvent être utilisés pour exprimer qu'on parle non de l'objet nommé par le mot mais du mot lui-même. Cependant ce n'est pas le seul usage des guillemets. « Pour celui qui prie « Dieu » est déjà présent » peut vouloir dire que pour celui qui prie, celui qu'il désigne par « Dieu » est déjà présent. Conformément à cet usage M. De Greef lui-même n'écrit-il pas par exemple: « Il est regrettable que Combès... « résolve » » pour dire évidemment « Il est regrettable que Combès prétende résoudre ».

*« Le terme « bonté » a une connotation éthique... le terme est employé analogiquement dans tous les cas »* (p. 72).

Admettre que les mots peuvent avoir plusieurs sens, et que ce sens peut être plus ou moins indéterminé (quelle est la frontière entre l'idée de boîte et celle de caisse?) ne nous constraint pas à admettre la théorie de l'analogie.

<sup>22</sup> RICŒUR, « Philosophie et langage », dans *Revue philosophique*, oct.-déc. 1978, p. 460.

Nous employons «bon» en précisant que c'est pour traduire l'adaptation d'un moyen à une fin, donc pas avec la «connotation éthique»: c'est un des sens ordinaires du mot «bon», différent de «qui a de la bonté», «conforme à la morale», «avantageux», etc. Le symbole est bon s'il favorise des attitudes correctes.

C'est exactement la position d'Evans: ««Je considère la mort comme la porte d'entrée d'une forme spirituelle de vie», «Je considère l'alcoolisme comme une maladie»... Il est évidemment possible que quelqu'un puisse redouter une forme spirituelle de vie, ou regarder une maladie avec désapprobation morale..., mais dans ce cas il serait excentrique et trompeur d'exprimer un de ces *onlooks*. Pour communiquer un sens, un *onlook* repose sur le fait qu'il existe une façon de se comporter ou de penser manifestement appropriée en relation à *y*» (p. 131). Et c'est cette façon appropriée en relation à *y* qui sera dite appropriée aussi en relation à *x*: «Je crois que Dieu est tel que l'attitude appropriée envers lui est semblable à celle qui est appropriée envers un père humain» (p. 133). Quant au terme «correct» qu'on nous reproche, n'est-il pas très voisin de *right response* cité avec faveur par Evans? (p. 133).

*«Le recours au langage symbolique n'était-il pas destiné à nous «élever» (songeons aux nacelles) au-delà de la visée formelle et vide?»* (p. 73).

D'abord le premier sens de «nacelle» est «petit bateau sans mât ni voile».

D'autre part le langage symbolique nous permet d'aller plus loin que les termes descriptifs, mais jamais nous n'avons suggéré qu'il nous permette d'aller plus loin que les concepts formels (la troisième caractéristique des symboles-nacelles dit explicitement le contraire). Si on m'a dit qu'il y a une personne dans la pièce voisine, je puis être capable de la désigner, sans être capable de la décrire. Si on me dit que c'est une perle précieuse ou un ours, on m'aide à prendre d'avance par rapport à cette personne une attitude appropriée, mais je ne vais pas au-delà de ce qui est désigné.

*«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»* (p. 75).

Nulle part nous n'avons dit que les onze fonctions propositionnelles qui ont été énumérées ne pouvaient être vérifiées que par un individu. Nous avons même dit explicitement le contraire («qui sont également vérifiées par des hommes»).

En outre nous avons écrit «Tout cela peut être vérifié par le même *x* dont nous disons qu'il vérifie les cinq charpentes...» et non «Tout cela

permet d'être vérifié... », expression dont nous ne voyons pas quel sens elle pourrait avoir.

Enfin, pour que ce lot de fonctions propositionnelles puisse tenir lieu du concept de nature humaine, il fallait qu'y soient énoncées des possibilités humaines *communes* (il ne fallait surtout pas mettre, comme on nous le suggère, « *x* a marché sur les eaux »).