



Thèse

2019

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

La trace de l'infini dans la parole humaine: de "Je serai qui je serai" (Ex 3,14) au Verbe qui s'est fait chair (Jn 1,14)

Remond, Jean-Yves

How to cite

REMOND, Jean-Yves. La trace de l'infini dans la parole humaine: de 'Je serai qui je serai' (Ex 3,14) au Verbe qui s'est fait chair (Jn 1,14). Doctoral Thesis, 2019. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:121677

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:121677>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:121677](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:121677)

Université de Genève – Faculté autonome de Théologie protestante

Thèse présentée en vue de l'obtention du doctorat en théologie

La trace de l'infini dans la parole humaine

De « Je serai qui je serai » (Ex 3,14) au Verbe qui s'est fait chair (Jn 1,14)

Jean-Yves Rémond

Thèse dirigée par le Pr. Christophe Chalamet

Présentée pour la soutenance le 4 juin 2019

Membres du jury :

- Prof. Hans-Christoph Askani, Président, (Faculté de théologie, Université de Genève)
Prof. Christophe Chalamet (Faculté de théologie, Université de Genève)
Prof. Jean-Luc Marion, de l'Académie Française, professeur honoraire à l'Université Paris-IV
Panthéon Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago.
Prof. Jean Grondin (Faculté des arts et des sciences, Département de Philosophie,
Université de Montréal)
Prof. honoraire Pierre Bühler (Faculté de théologie, Université de Zürich)

*« La révélation a, comme telle, un langage du monde en elle-même
– faute de quoi elle ne pourrait rien révéler. »*

Eberhard Jüngel,
Dieu mystère du monde

*« Ce n'est pas un hasard si l'histoire de la philosophie occidentale
a été une destruction de la transcendance. »*

Emmanuel Levinas,
De Dieu qui vient à l'idée.

*« Le poème naît de cette stupeur devant la chose la plus étrange : que le plus lointain
apparaisse dans le plus proche sans cesser d'être le plus lointain. »*

Philippe Jacottet,
Avant-propos aux *Œuvres* d'Hölderlin

Remerciements

Je remercie tout particulièrement et chaleureusement le professeur Christophe Chalamet d'avoir accepté de m'accompagner dans cette entreprise et de m'y avoir guidé et questionné constamment, en m'incitant notamment à resserrer mon sujet et à étayer mes argumentations théologiques et philosophiques. Je remercie aussi tous les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Genève qui m'ont accompagné tout au long de mes études, et notamment les professeurs : Hans-Christoph Askani pour sa direction de mon mémoire de master sur Paul Claudel et Rainer Maria Rilke, qui contenait déjà les prémisses de la présente recherche ; François Dermange, pour ses conseils sur la pneumatologie de Calvin ; Ghislain Waterlot pour m'avoir redonné le goût de la philosophie ; Sarah Stewart-Kroeker, sur la question de la métaphysique de l'Exode chez Augustin ; Bernard Rordorf sur la parole poétique ; le Prof. Jean Grondin, de l'Université de Montréal, pour ses énergiques encouragements ; le Prof. Jean-Luc Marion, de l'Académie française, pour sa bienveillance lors de ma présentation de ses travaux sur Ex 3,14 comparés à ceux de Paul Ricoeur. Merci aussi aux profs. Alexandra Lukinovich et Jean-Daniel Macchi qui ont si bien su me faire aimer le grec et l'hébreu. Merci à Bérénice Jaccaz pour son aide précieuse dans les cours à distance.

Merci pour leurs encouragements à mes camarades de toutes ces années d'études, et notamment : Sandrine Landau, Elisabeth Schenker, J.-J. De Rham, Janique Perrin, Elio Jaillet, Anne-Christine Golay, Luc Bulundwe.

Je remercie aussi chaleureusement ma famille pour son soutien, et en particulier ma femme, Monique, pour sa patience, pour avoir pris le relais des traductions de l'anglais quand mes connaissances de la langue de Shakespeare atteignaient leurs limites, et pour sa relecture attentive du texte final ; ma fille, Christelle, pour ses encouragements - elle sait le prix de la parole et de l'écriture -, ainsi que son mari, Renaud, pour nos discussions si enrichissantes.

Je remercie aussi tous mes amis des lectures bibliques de la vallée de l'Arve pour leurs encouragements et pour nos partages passionnés et vivifiants autour de la Bible qui ont alimenté ma réflexion.

Je dédie cette thèse à mes enfants et petits-enfants.

La trace de l'infini dans la parole humaine
De « Je serai qui je serai » (Ex 3,14) au Verbe qui s'est fait Chair (Jn 1,14)

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i>	9
---------------------	---

Introduction

a - Hypothèse de recherche : « la trace de l'infini dans la parole humaine »	10
b – De l'être à la parole	13
c – Parole et infini	17

1^{ère} partie – La parole et l'être

1.1– Exode 3,13-15 et le judaïsme	22
<u>1.1.1- De la Bible hébraïque au Talmud et à la Kabbale</u>	23
a – Le livre de l'Exode	23
b – Le texte d'Exode 3,11-15	24
c – Dans le Talmud et le Midrash	26
d – Dans la Kabbale	28
<u>1.1.2 - Dans le judaïsme hellénisé et la Septante : le passage à l'ontologie ?</u>	31
<u>1.1.3 - Maïmonide, le Guide des Égarés : Essence et existence de Dieu</u>	38
a – Torah et révélation : le Nom de Dieu en Ex 3,14	39
b – Parole et intellect divins, langage et intellect humains selon Maïmonide	45
c – De l'imagination à la sagesse	48
d – Maïmonide : phénoméno-logie et symbolisme	52
<u>1.1.4 – Trois exégèses contemporaines d'Ex 3,13-15</u>	
a – Armand Abécassis	53
b – Stéphane Mosès	56
c – Jan Assmann et le monothéisme de la fidélité	59
<u>1.1.5 – Exode 3,14 dans le judaïsme : révélation et langage de Dieu</u>	60

1. 2 - Augustin et Ex 3,14 : Dieu-être ou Dieu-parole ?	63
<u>1.2.1 - Augustin et le temps de la « métaphysique de l'Exode »</u>	64
a - Dans le <i>De vera religione</i> . Dieu-Être et l' <i>intellectus</i> augustinien : l'influence plotinienne	64
b - Les Confessions VII, 10, 16 et VIII, 12 : le temps du doute sur la métaphysique, lié au doute existentiel	68
<u>1.2.2 – De Dieu-être à Dieu-Verbe, ou de Ex 3,14 à l'évangile de Jean</u>	71
a – Le <i>De trinitate</i> et l' <i>intelligo</i> , ou la <i>vision-intelligence</i>	72
b – <i>Homélies sur l'Évangile de Jean</i> et Ex 3,14 : le Verbe incarné	76
c - La <i>Cité de Dieu</i> , XII, 2 (413-427) : retour à la métaphysique de l'être ?	80
<u>1.2.3 - L'<i>idipsum</i> et la dé-nomination</u>	81
<u>1.2.4 – Augustin au-delà de la métaphysique et de l'ontologie ?</u>	82
<u>1.2.5 – Le Verbe incarné comme don</u>	84
a – Le renoncement et le don chez Augustin	85
b – Sortir de l'idolâtrie métaphysique	86
c – En conclusion : l'événement de parole et l'impossible lieu du soi chez Augustin	87
1. 3 – Exode 3,14 et les théologies de l'être, ou onto-théologies	90
<u>1.3.1 – L'origine de l'ontologie et de l'analogie de l'être</u>	92
<u>1.3.2 – Thomas d'Aquin (1224-1274), foi et raison, compréhension et vision</u>	94
<u>1.3.3 – Ex 3,14 selon Thomas d'Aquin : <i>analogia entis</i> et <i>analogia nominum</i></u>	96
<u>1.3.4 - L'analogie métaphorique</u>	101
<u>1.3.5 – Ex 3,14 : l'acte d'être, <i>actus essendi</i>, selon Thomas d'Aquin</u>	103
<u>1.3.6 - Analogie de l'être et analogie du Verbe</u>	105
<u>1.3.7 – <i>Métaphysique réaliste</i> et langage</u>	109
a - De l'analogie de rapport à la chose signifiée	112
b - De l' <i>analogia verbi</i> à la <i>trace du Verbe</i>	
<u>1.3.8 – la néo-scholastique : derniers soubresauts de l'onto-théologie ?</u>	113
a – L'analogie confrontée à ses limites	113
b – Limites du thomisme et de la pensée scolastique et retour aux choses elles-mêmes	117

1.4 – La réception « post-métaphysique » d’Exode 3,14	119
1.4.1- La Réforme : début d’une scolastique protestante et critique de <i>l’analogia entis</i>	120
a – Luther et l’analogie	
b – Calvin et le Verbe de Dieu	123
1.4.2 – Mise en cause de l’onto-théologie : phénoménologie et herméneutique	126
a - Heidegger et Wittgenstein : être, parole et langage	127
b - Le tournant de Heidegger : dépassement ou destruction de la métaphysique ?	130
<u>1.4.3 – Deux thèses « post-métaphysiques » sur Ex 3,14 : Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur</u>	134
A – Jean-Luc Marion et <i>Dieu sans l’être</i> , don, donation, amour	135
a – Mise en cause de l’onto-théologie : Dieu sans l’être contre l’idolâtrie métaphysique	135
b – Heidegger et la question de Dieu. Colloque de 1979	136
c – <i>Dieu sans l’être</i> , 1982	138
d – Dans les écrits ultérieurs	141
e – Parole parlante et submersion de la conscience : limites de la phénoménologie	141
B – Paul Ricoeur : l’approche herméneutique d’Exode 3,14 et la critique de <i>Dieu sans l’être</i>	144
a – Ricoeur et l’onto-théologie, ou Ex 3,14 et l’herméneutique ricoeurienne	144
b – <i>Penser à la fois l’être et l’amour : l’ontologie ricoeurienne</i>	147
C – Critiques et prolongements	149
a - Jean-Luc Marion : une théologie qui « se laisse dire par Dieu »	149
b - <i>Quelques ouvertures, entre être et langage : métaphore et trace</i>	151
<i>Reprise de la 1^{ère} partie</i>	153

2^{ème} partie - Parole et trace de l’Infini

2.1 – Herméneutique phénoménologique et théologique de la trace de l’Infini	
<u>2.1.1 – Penser la pertinence des rapports entre infini, trace et parole</u>	157
a – De l’être à la parole	157
b – Signifiante, infini et langage	160
<u>2.1.2 – Le retour aux choses elles-mêmes : réduction, donation, constitution du sens</u>	163
a – Phénoménalité et langage	163

b – Extériorité et phénoménalité de la trace	167
2.2 – La trace de l’Infini	169
<u>2.2.1 – Qu’est-ce que l’infini ?</u>	
a – De l’impossibilité de l’infini en acte à l’infini cartésien	169
b – Le « mauvais » infini	172
c – Infini et langage	174
<u>2.2.2 – La trace de l’Infini selon Emmanuel Levinas</u>	178
a – L’Infini et l’in-fini selon Levinas	178
b – La trace de l’Infini au-delà de l’être	185
c – Le Désir métaphysique	187
d – Autrement qu’être et langage	189
<u>2.2.3 – La trace de l’infini dans la parole</u>	192
a – Transcendance contre intentionnalité	192
b – Relation entre sujet et infini, où « l’Infini se passe »	198
<u>2.2.4 – La trace de l’infini, de la philosophie à la théologie</u>	201
a – Phénoménologie ou métaphysique de la trace	201
b – Philosophie et théologie de la trace de l’Infini	209
2.3 – Métaphore, parabole, analogie et trace de l’infini	211
<u>2.3.1 – Révélation, Incarnation et <i>vestigia</i> selon E. Jünger</u>	211
<u>2.3.2 – Révélation, parabole et métaphore : « Jésus parabole de Dieu »</u>	221
a – Incarnation et interpellation dans la parabole	221
b – La Parole de Dieu comme événement de parole	225
c – Analogie et métaphore dans l’Écriture	228
d – Subjectivité et conscience réceptrices de la Parole	231
<u>2.3.3 – Parole de Dieu et trace de l’Infini de Dieu</u>	238
<u>2.3.4 – L’Esprit et la parole : réflexions sur une pneumatologie</u>	244
<u>2.3.4 – Révélation et trace de l’Infini</u>	256
2.4 – Trace de l’infini, <i>poiésis</i> et prédication	264
<u>2.4.1 – La poésie et l’infini</u>	
a – La poésie entre métaphysique et phénoménalité	264
b – Le fini et l’infini de l’écriture poétique	270

c – L’entre-deux poétique : <i>l’Ouvert</i> selon R.M. Rilke	277
d – La rencontre espérée	286
<u>2.4.2 – Poétique de l’écriture biblique</u>	290
a – Poésie de la Bible et signifiante infinie	290
b – Karl Rahner, <i>l’auditeur de la parole</i>	295
c – Le Verbe, lumière et source	298
<u>2.4.3 – Prédication et trace de l’Infini</u>	302
a – Parole de Dieu et langage de prédication	302
b – Prédication et pneumatologie : l’instant pneumatologique ou le <i>kairos</i>	306
c – Prédication, analogie et trace	313
Conclusion	316
Bibliographie	323

Abréviations

<i>IRC</i>	Jean Calvin, <i>Institution de la Religion Chrestienne</i> , éd. Jean-Daniel Benoit, Paris, J. Vrin, 1960.
<i>AD</i>	Eberhard Jüngel, « Analogie et dialectique » in P. Gisel, Ph. Secretan, <i>Analogie et dialectique</i> , Genève, Labor et Fides, 1982.
<i>DMM</i>	Eberhard Jüngel, <i>Dieu mystère du monde</i> , I et II, Paris, Cerf, 1997.
<i>TI</i>	Emmanuel Levinas, <i>Totalité et Infini, Essai sur l’extériorité</i> , Paris, Le Livre de poche, 2006.
<i>DMT</i>	Emmanuel Levinas, <i>Dieu, la mort, le temps</i> , Paris, Grasset, 1993.
<i>EI</i>	Emmanuel Levinas, <i>Éthique et infini</i> , Paris, Le Livre de Poche, 1984.
<i>AE</i>	Emmanuel Levinas, <i>Autrement qu’être ou au delà de l’essence</i> , La Haye, M. Nijhoff, 1978.
<i>MV</i>	Paul Ricoeur, <i>La métaphore vive</i> , Paris, Seuil, 1975.
<i>ST</i>	Thomas d’Aquin, <i>Somme théologique</i> , Paris, Cerf, 1984.
<i>CG</i>	Thomas d’Aquin, <i>Contra gentiles</i> , Lyon, Lethielleux, 1959.
<i>VM</i>	Hans-Georg Gadamer, <i>Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique</i> , Paris, Seuil, 1996.

Avant-propos

Ce travail de recherche en théologie – souvent en dialogue avec la philosophie – est né de ma lecture admirative de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, d'une part, et de ma rencontre avec les grands textes des théologiens de la parole, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling et Eberhard Jüngel, d'autre part. Peut-être aussi, en une sorte de synthèse, Paul Ricœur – et avec lui tout le courant phénoménologique français de la seconde partie du vingtième siècle, avec Jean-Luc Marion, Michel Henry et Jacques Derrida notamment – m'a-t-il incité à poursuivre mes interrogations sur la question de la parole. Tous ces noms indiquent plusieurs chemins qui se croisent souvent, s'éloignent parfois, mais qui tendent vers un horizon commun. Ces chemins différents et pourtant proches sont ceux de l'herméneutique théologique chrétienne et ceux de la phénoménologie, qui se demandent notamment comment penser aujourd'hui, à partir de la parole elle-même, la possibilité d'une transcendance au-delà de la fin supposée de la métaphysique et au-delà du désenchantement d'un monde dit post-religieux – mais post-religieux de quelle religion ? Autrement dit, peut-on aujourd'hui encore penser théologiquement *et* phénoménologiquement la venue du Verbe qui s'incarne et ses effets sur notre propre parole, et si oui comment peut-on le faire ?

A notre époque d'inflation de la parole, ou plutôt de mots souvent vides de sens qui se déversent 24h sur 24 sur les chaînes d'information continue, sur internet et dans tous les médias, il m'a semblé qu'une réflexion sur la parole était encore possible, une parole avec sa force de création, sa puissance d'infini, sa *poièsis*, en se demandant d'où lui venait cet infini. J'ai en quelque sorte voulu à mon tour emprunter le chemin ouvert par Levinas avec l'idée de la « trace de l'Infini » (avec une majuscule), impensable pour lui sans son appartenance au judaïsme et à l'interprétation infinie, pour m'essayer à retrouver cette trace de l'Infini dans la parole humaine par la voie d'une herméneutique théologique chrétienne. C'est tout l'enjeu de cette recherche, en sachant d'ores et déjà qu'elle est infinie.

Introduction

a – Hypothèse de recherche : « la trace de l'infini dans la parole humaine »

Cette étude part d'une hypothèse de travail qui est contenue dans son titre lui-même : « la trace de l'infini dans la parole humaine ». Formuler une telle hypothèse suppose un arrière-plan et une histoire de la pensée auxquels notre étude va se référer et se confronter à chacune de ses étapes. Mais dans l'immensité des travaux qui ont évoqué cette hypothèse – formulée de façons très diverses – au cours des siècles, aussi bien en théologie qu'en philosophie, il en est quelques-uns qui ont suscité et guidé tout particulièrement notre questionnement et notre démarche dès le début.

Il s'agit en premier lieu de l'interprétation infinie telle qu'elle s'est manifestée et se manifeste encore dans les commentaires rabbiniques, puis exégétiques et théologiques, et parmi eux, tout particulièrement ceux qui se sont appliqués à déchiffrer les sens de la parole d'auto-révélation de Dieu à Moïse dans l'épisode du buisson ardent. Le texte d'Ex 3,14 présente en effet un double intérêt : c'est une parole de l'Être et sur l'être, mais c'est aussi, parmi d'autres paroles de Dieu, une parole qui parle en tant que parole, et peut-être bien avant de parler de l'être, comme le suggère Levinas quand il évoque le Dire absolument antérieur au Dit. Les innombrables – ou infinis – commentaires d'Ex 3,14 au cours des siècles, viennent d'entrée de jeu alimenter l'hypothèse que l'écriture biblique, dont le statut en tant que parole humaine témoignant de la Parole de Dieu devra être précisé, présente, avec le « Je serai qui je serai » une possibilité infinie d'interprétations. Mais quelles possibilités, quelles interprétations, et surtout quel infini ? Il semble que dès ses origines, le judaïsme ait eu le génie d'entendre dans la parole de la Torah non pas l'être, mais Dieu qui se révèle à et pour l'humain, et en même temps Dieu caché gardant une infinie capacité de signifiante qui dépasse toutes les limites des capacités de signifiante du langage humain, mais invitant aussi, sans cesse, dans le temps humain, à l'interprétation infinie. En Ex 3,14 se révèle un don primordial : *la capacité donnée à l'homme de nommer trouve son fondement et son exemple suprême en Dieu qui se révèle lui-même par son Nom.*

D'autre part, si l'homme peut nommer les choses, l'exemple de cette première « parole infinie » de Dieu lui signifie aussi que sa parole à lui, l'homme, est elle-même problématique, et que le fait de nommer par la parole institue une distance irréductible entre le mot et la chose. Cette distance, aussi bien celle que Dieu lui-même pose entre son auto-nomination et la polysémie reçue par l'humain, que celle de la parole humaine vis-à-vis du

monde qu'elle nomme, constitue le mystère même de la parole, son infini, que la théologie, la philosophie, la littérature et les sciences du langage n'ont cessé et ne cessent encore aujourd'hui d'interroger, de décrire, d'expliquer et parfois de tenter d'abolir – comme par exemple dans les systèmes totalitaires¹. Du moins est-ce l'une des thèses que nous voudrions développer dans notre travail, et qui sous-tend la thèse plus générale d'une possibilité de retrouver, dans une parole par essence *manquante*, cette distance qui est, selon nous, l'une des traces de l'infini dans la parole humaine.

En second lieu - ou en même temps, car E. Levinas a aussi contribué à cette interprétation infinie -, c'est à sa pensée de philosophe juif, héritier de Heidegger et de la phénoménologie tout autant qu'imprégnée de la tradition talmudique, que nous allons constamment nous référer. L'expression même « trace de l'infini »² se réfère à une pensée de l'infini chez Levinas qui, associée à la trace, se manifeste avec insistance dans ses écrits depuis *Totalité et infini* jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en passant par *De Dieu qui vient à l'idée* ou encore *Dieu, la mort, le temps*, une œuvre à laquelle nous nous référerons tout au long de cette recherche. La trace de l'infini, pour Levinas, c'est ce qui fait signe, dans le visage de l'autre, vers l'infini, et qui m'assigne à ma responsabilité absolue devant lui. Et l'Infini transcendant (avec une majuscule) est pensé par Levinas comme antériorité et prééminence absolues. En même temps, ce visage qui selon Levinas me parle, fait signe vers un Dire antérieur à tout Dit, et c'est le génie de Lévinas d'avoir associé la question de la parole à celle de la trace de l'infini. Nous nous pencherons longuement sur cette pensée qui a été déterminante, à l'origine, dans notre choix de titre et de sujet de notre étude.

Les deux directions que nous venons d'indiquer définissent deux domaines de recherche qui sont étroitement imbriqués : l'ontologie et l'herméneutique. Ces deux domaines impliquent une réflexion sur la métaphysique et l'onto-théologie d'une part, sur l'herméneutique philosophique (et phénoménologique), théologique et biblique d'autre part.

Concernant la métaphysique, il nous faut dès à présent préciser ce que nous entendons par ce terme, dans le cadre particulier de notre recherche. Le fait de lier les deux domaines de recherche que sont l'ontologie et l'herméneutique nous contraint en effet à ne pas restreindre la métaphysique à son sens traditionnel de métaphysique de l'être, ou de compréhension de l'être et de ses raisons. Nous suivrons donc aussi dans notre parcours la conception de Jean

¹ Cf. Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy, 1945 : l'individu est considéré comme le niveau le plus bas de l'humanité (zéro) par rapport à l'infini du système totalitaire. La parole de l'individu est alors elle-même égale à zéro.

² Cf. Catherine Chalié, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002.

Grondin quand il parle d'une « métaphysique du sens des choses »³, c'est-à-dire de la constatation que la métaphysique est toujours finalement aussi herméneutique et vice-versa. Précisons aussi, quant au mot « infini » que nous l'écrivons avec une majuscule quand il s'agira de l'Infini de Dieu, ou Dieu-Infini, et avec une minuscule quand il s'agira d'un concept théologique ou philosophique faisant notamment référence à une tradition de pensée.

Concernant la métaphysique, nous aurons à la considérer dans ses courants les plus traditionnels, qui, lorsqu'ils ont voulu penser Dieu l'ont fait à partir des catégories de l'être appliquées à Dieu, ce que l'on a appelé parfois, par exemple, la « métaphysique de l'Exode » dont on a trop rapidement attribué la paternité à Augustin. D'où la nécessité pour notre étude d'un passage par l'onto-théologie, notamment avec Thomas d'Aquin – dont on ne peut réduire la pensée à cette seule appellation – et la doctrine de l'analogie de l'être. Et l'analogie devient elle aussi un passage incontournable, comme le pensait Karl Barth quand il affirmait, en résumé, que le recours à l'analogie, malgré son insuffisance et son inadéquation, était incontournable dans tout discours sur Dieu, une affirmation qui l'a conduit à penser *l'analogia fidei* contre *l'analogia entis*. La question qui se pose immédiatement pour notre propos est celle-ci : la trace est-elle une autre forme d'analogie ou bien est-elle une autre voie pour penser le rapport entre l'humain et Dieu ?

La métaphysique – mais peut-être seulement cette métaphysique-là – a été fondamentalement remise en cause, notamment, par deux événements : la nouvelle pensée phénoménologique de *l'être lui-même* à partir de l'être-là (le « Dasein »), selon Heidegger, et l'irruption de la parole dans la question de l'être, avec par exemple la conception du rapport entre être et langage selon Heidegger, « le langage comme éclaircissement de l'être » (« die Sprache als Lichtung des Seins », expression que l'on retrouve dans de nombreux écrits de Heidegger, ou encore la formule bien connue de Gadamer : « l'être qui peut être compris est langage ». Heidegger entend par cette démarche le dépassement (« Verwindung ») de la métaphysique : mais ce dépassement, est-ce encore une métaphysique ? Il est frappant de constater que les figures marquantes de la phénoménologie française sont toutes, d'une manière ou d'une autre, entrées en conflit avec la phénoménologie, à tel point qu'on a pu leur imputer une « tournant théologique ». Pour autant, le discours sur la métaphysique a continué d'en annoncer la fin. Mais de quelle fin parle-t-on ? N'est-ce pas plutôt de la fin d'une certaine façon de penser le divin, trop proche d'une science de l'être et trop loin du sens d'une parole par essence infinie ? Avec Levinas et l'idée d'un « désir métaphysique », c'est une

³ Cf. Jean Grondin, *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*, Paris, P.U.F., 2013, p. VIII : « Il n'est donc pas de métaphysique sans herméneutique, qui se montre attentive au sens des choses et des mots. »

nouvelle philosophie de la transcendance qui se déploie, et donc une sorte de réconciliation entre ces deux termes : transcendance et philosophie, ou encore transcendance et parole, la trace venant faire signe de la possibilité langagière de cette parole, comme E. Jünger, par exemple, l'a pensée dans sa théologie de l'événement de la venue du Verbe. Peut-on alors encore aujourd'hui penser en théologie à l'intérieur d'une métaphysique, que l'on a parfois désignée comme une « métaphysique réaliste » ? L'idée de trace, en suivant justement la trace laissée par Levinas, peut-elle nous y aider en ce qu'elle se situe aux frontières de plusieurs modes de pensée sur Dieu, entre la métaphore et l'analogie, entre l'univocité et l'analogie, entre l'être et la parole, dans un espace entre Parole de Dieu et parole humaine où l'infini poétique par exemple se manifeste ?

On le voit, nous voulons progresser dans cette étude à partir d'un concept élargi de ce qu'est la métaphysique aujourd'hui, qui soit autant une pensée sur l'être qu'une pensée sur le sens de l'être en son langage, qui soit aussi comprise en son sens étymologique de *métaphysis*, au-delà de la nature, ou au-delà du sensible, c'est-à-dire comme réflexion sur une transcendance qui se dit à partir d'un Dire originel et infini, ce dit, cette parole humaine en étant alors marqués d'une manière indélébile.

b – De l'être à la parole

C'est autour du verset d'Exode 3,14 et de l'auto-nomination de Dieu que nous amorçons alors notre réflexion dans une première partie, qui veut penser à partir de la métaphysique de l'être et à partir de la réception de l'Écriture, le rapport entre parole et être. Ce verset, avec l'ensemble des trois versets d'Exode 3,13-15, est l'exemple même d'une parole qui ne se laisse pas facilement enfermer dans des catégories de pensée, même si toute une tradition chrétienne a voulu en faire une déclaration de l'être, validant ainsi l'imprégnation du christianisme par la philosophie et l'ontologie grecques, et pour tout dire, par une métaphysique comprise dans un sens étroit. Car il pose la question de la révélation, d'une révélation qui ne se limite pas à l'être, qui est aussi une parole infiniment parlante, parole d'un Dieu présent et absent à la fois, qui semble ne se révéler qu'avec une part de mystère, se nommer sans se nommer vraiment, par le « Je suis », suivi du Tétragramme imprononçable, YHWH, et oblige l'humain à l'effort de l'interprétation infinie, qu'elle soit philosophique ou théologique, ou les deux à la fois⁴. Nous nous pencherons sur les

⁴ Comme Augustin, Maïmonide ou Thomas d'Aquin, par exemple, sont à la fois philosophes et théologiens.

interprétations du Talmud, de la Kabbale, de Philon, de Maïmonide, pour terminer par quelques interprétations juives contemporaines.

Nous considérerons ensuite les commentaires d'Augustin et nous aurons à montrer, en discutant de la possibilité d'une « métaphysique de l'Exode » chez Augustin, comment, peu à peu, il va penser opérer un déplacement dans sa compréhension ontologique de Dieu, en passant de Dieu-être (ou le Dieu-Un plotinien) selon Ex 3,14, à Dieu-Verbe selon « Le Verbe s'est fait chair » (Jn 1,14), ce qui n'est possible que par la grâce du Christ Médiateur. Et cette manifestation du Verbe est inséparable de la lumière qui en témoigne (Jn 1,9).

Les commentaires de Thomas d'Aquin sur Ex 3,14 nous ouvriront à l'approfondissement de l'*analogia entis*, qui, chez lui, est avant tout une analogie négative et beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, entre analogie des noms et analogie de l'être. En effet, Dans la *Contra Gentiles*, Thomas établit un lien entre le nom en Ex 3,14 – « Je suis qui je suis » - et la *signification* de l'essence de Dieu. Ce lien constitue aussi une part de la théorie de l'analogie selon Thomas : car le nom est à la fois du domaine du langage humain et de celui de la révélation divine qui s'exprime dans ce langage ; le fait que ce nom puisse « signifier » l'essence divine, c'est-à-dire l'être de Dieu, constitue bien une analogie par les noms, même si la *signification* n'est pas ici équivalente à une connaissance humaine sur Dieu, car le mot « signification » préserve l'inconnaissabilité de Dieu. Mais il établit un rapport d'analogie entre la fonction des noms dans le langage humain et la fonction du nom divin pour ne pas en rester à une théologie apophatique et ouvrir à la possibilité d'un discours sur Dieu qui ne soit pas purement équivoque. C'est ce rapport que nous aurons à appréhender chez Thomas, pour le discuter, l'intégrer ou le contester, car il est l'une des clefs de compréhension de notre travail.

Avec la Réforme, le Verbe est remis au centre de la Révélation et le caractère symbolique du Verbe est renforcé, dans la mesure où c'est le Verbe qui d'une certaine façon « transforme » ou « inspire » nos propres mots pour dire quelque chose sur Dieu, même si, selon Calvin, ces mots ne pourront jamais rien dire de l'être-même (*ipsum esse*) ou de l'essence de Dieu. Mais Dieu étant la Parole elle-même, dans la révélation d'Ex 3,14 et du Prologue de l'Évangile de Jean, l'ontologie change de nature, se transforme et se déplace vers la christologie, au sens où Christ et Verbe sont inséparables et Un. Dès lors, nous pouvons progresser dans notre thèse en tentant de répondre à la question que pose un tel déplacement théologique : dans quelle mesure et comment notre langage symbolique ou métaphorique, dans nos modes de discours humains – théologique, prédicatif, poétique, philosophique – reflète-t-il quelque chose du Verbe incarné ?

Les réceptions d'Ex 3,14, dans ce que l'on a coutume de désigner – peut-être improprement – comme la période *post-métaphysique*, vont s'articuler avec le tournant phénoménologique et herméneutique de la pensée philosophique et théologique. Heidegger est à cet égard, après Husserl, la grande figure de la phénoménologie qui veut « faire venir l'Être en la parole » (*zur Sprache bringen*), en déconstruisant l'onto-théologie et toute une tradition philosophique qui a voulu penser Dieu comme Êtant suprême à partir de présupposés métaphysiques, notamment ceux de l'ontologie philosophique grecque. Mais, ce Dieu-là, écrit Heidegger, « l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux, plein de crainte, ni jouer des instruments, danser et chanter. »⁵

Heidegger veut penser, dans le langage, à la fois l'Être en sa vérité et sa donation par et dans la parole. Il est le premier à penser ainsi cette fusion de l'être et de la parole en l'humain ou *Dasein*, annonçant les théologies de la parole et philosophies du langage, qu'exprime par exemple la formule lacanienne du « parlêtre ». Cette pensée est incontournable pour notre propos, car elle aborde le langage non plus comme seulement une faculté humaine mais comme ce qui le fait être-là, être au monde, ce dont par exemple la parole poétique est l'exemple emblématique chez Heidegger⁶. Ainsi, avec Heidegger et son *acheminement vers la parole*⁷, nous progresserons avec une pensée qui veut faire l'expérience de la parole comme l'Être même en sa vérité, comme *éclaircie de l'Être*⁸, ce qui nous ouvre la voie vers les herméneutiques contemporaines.

Enfin, pour clore cette première partie, nous nous pencherons sur deux thèses « post-métaphysiques » – mais celle de Ricœur l'est-elle vraiment ? – sur Exode 3,14. L'herméneutique novatrice de Paul Ricoeur permet de *penser autrement* l'être et au-delà de l'être, et la relation entre parole de Dieu et parole humaine, par « l'interprétation métaphorique de 'Dieu est amour' qui préserve, dans une herméneutique de la métaphore, le Dieu du '*Je suis qui je suis*'. »⁹ Car il y a excès d'une réponse de Dieu, dans les trois occurrences du verbe être en Ex 3,14, d'où une pluralité d'interprétations, des écarts de sens, une plurivocité, et même une indétermination qu'il faut préserver. Peut-on alors penser que Ricœur reste dans une métaphysique, par son souci de préserver la compréhension

⁵ Martin Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

⁶ Cf. Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, N°4, oct-déc 2006, PUF, pp. 469-481. Voir aussi : Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, P.U.F., 1987.

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole (Unterwegs zur Sprache)*, Paris, Gallimard, 1976.

⁸ Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, Paris, Aubier, 1957, p. 60-61 : « Le langage est la venue à la fois éclairante et celante de l'Être lui-même. » (*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*).

⁹ Paul Ricoeur, André LaCocque, *Penser la bible, de l'interprétation à la traduction*, Paris, Seuil, 1998, p. 365.

ontologique, et même onto-théologique, au sein du langage lui-même et de ses expressions que sont les symboles et les métaphores.

Jean-Luc Marion, dans ce même courant herméneutique de la phénoménologie, défend, lui aussi, autour d'Exode 3,14, l'idée d'un *Dieu sans l'être*, qui *est amour* (1 Jean 4,8) qui n'a nul besoin d'être pour aimer, contre toute une tradition d'onto-théologie et de métaphysique « idolâtrique » et même contre l'ontologie heideggerienne. Dans la perspective phénoménologique de J.-L. Marion, il faut déjouer le jeu de l'être, car l'amour n'est pas d'abord *pensée* mais *don* de l'amour. L'amour se donne. C'est cette donation et ce don qui peuvent alors être pensés autrement que dans les catégories de l'être. Mais Marion, dans sa démarche va plus loin et développe dans une christologie une autre théorie herméneutique que celle de Ricoeur : le Christ est le Verbe, mais il abolit l'écart entre le locuteur qui énonce et le signe (parole ou texte). « Il n'abolit ce premier écart qu'en abolissant un second écart, plus fondamental, chez nous, hommes : l'écart entre le signe et le référent. Bref, le Christ ne dit pas le verbe, il *se dit* le Verbe. »¹⁰ Et plus loin : « Le Verbe ne se dit en aucune langue, puisqu'il transgresse le langage même, dès lors que, Verbe en chair et en os, il se donne indissolublement comme locuteur, signe et référent. »¹¹ Ainsi, si Dieu est amour en même temps qu'il est Verbe, dans la donation même de cet amour et de ce Verbe, cette donation se suffirait à elle-même et elle n'aurait nul besoin de langage pour se dire. Et du côté de l'homme, tout discours théologique ne peut que se laisser dire par Dieu.

Ce questionnement en matière de conclusion ouverte de notre première partie annonce alors les questions qui vont traverser la poursuite de notre travail: Comment pouvons-nous tenter de penser cette trace du Verbe, quand nous voulons penser le rapport entre Dieu qui se révèle dans sa Parole, qui est Verbe incarné en Jésus-Christ, et l'Écriture biblique qui témoigne de cette *parole-événement* par notre langage humain ? Dieu, en se révélant et en se nommant, ce dont témoigne la Bible, donne à l'homme sa capacité de nommer le monde, et par là d'accéder à l'ordre symbolique. Et ce don de la parole s'inscrit dans l'amour donné et dans le commandement d'amour. Ainsi « c'est en recherche de parole que nous habitons ce monde. »¹² Ce Dieu du don absolu, serait-il donc impensable a priori par l'homme sans une métaphysique ? Ou bien au contraire, toute approche métaphysique de Dieu serait-elle exclue, dans la mesure où Dieu ne peut être l'objet d'une connaissance, car cette « connaissance » conduit, selon Luther par exemple, à *détruire l'Évangile* ? Si Dieu déjoue, selon J.-L. Marion,

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Arthème Fayard, 1982, p. 198.

¹¹ *Ibid.*, p. 199.

¹² J. Grondin, *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 2003, p. 87. (à propos de *Unterwegs zur Sprache* de Heidegger).

toute manifestation et toute ontologie, si aucune parole transcendante par essence, ne peut faire l'objet d'une connaissance ou d'un savoir, alors nous passons du domaine du savoir à celui de la vérité, une vérité qui nous concerne ici et maintenant. Il nous faudrait alors tenter de penser, dans une *fides quaerens intellectum*, cette parole transcendante comme laissant sa trace dans l'Écriture, qui serait ainsi en même temps parole humaine et Parole de Dieu. Serait-ce alors la *trace* laissée par la Parole de Dieu dans l'Écriture qui deviendrait pensable dans une phénoménologie de la trace ?

c – parole et infini

Dans notre deuxième partie, la question du rapport entre infini et parole va se décliner dans plusieurs directions.

Il nous faut dans un premier temps considérer ici la trace de l'infini *dans la parole humaine*, c'est-à-dire la parole humaine elle-même, *la parole parlante*¹³, selon l'expression de Heidegger. En préambule, il Comment la parole peut-elle dire plus qu'elle ne dit, pour tendre, peut-être, vers l'infini ? Comment penser la possibilité de cet infini, qui serait au cœur de la pensée humaine sur Dieu, dans la parole humaine ? Ici, nous aurons à considérer l'Écriture comme communiquant sa puissance au langage, selon la perspective d'Eberhard Jüngel et de Paul Ricoeur. Ou bien, considérant cette fois non plus le mouvement descendant de l'infini vers la parole humaine, mais le mouvement ascendant de l'humain¹⁴, que contiendrait alors la parole humaine comme puissance d'infini, comme possibilité de se transcender, pour soutenir ce mouvement ?

Toutes ces questions indiquent la nécessité, dans un premier temps, de nous pencher sur les acceptions du mot « infini » au cours de l'histoire de la philosophie et de la théologie. D'Aristote à l'infini selon Descartes, de la *sphère infinie* chez Pascal, au *mauvais infini* chez Hegel, la pensée humaine se heurte sans cesse à une idée qui la dépasse, jusqu'à ce que, avec Heidegger et après lui, la phénoménologie prenne en compte ce dépassement de l'acte même de la pensée et de cet infini absolument autre qui échapperait, peut-être, à toute métaphysique de l'être. C'est sans doute Levinas qui, à cet égard, va le plus loin pour penser cet infini, dont l'*ideatum* dépasse infiniment les capacités de la pensée humaine. En particulier, l'infini dépasse, selon Levinas, toute ontologie, toute prétention au savoir qui constituait la

¹³ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 21.

¹⁴ Et nous aurons vu, en 1^{ère} partie, comment, par exemple, Augustin pense, à partir du néo-platonisme dans une première période, ce mouvement ascendant, et comment il en définit les limites infranchissables au cours de l'évolution de sa pensée, limites que seul le Christ Médiateur, selon Augustin, peut surmonter.

philosophie de l'être : « L'idée de l'infini est la seule qui contiendrait plus que ce qu'elle serait à même de contenir, plus que sa capacité de cogito. Elle penserait en quelque façon au-delà de ce qu'elle pense. »¹⁵ La pensée se retrouve donc en situation de devoir penser au-delà même de toute phénoménologie de la trace que laisserait l'infini. Car la trace désigne l'infini *avant* de le manifester, en le renvoyant à son absence même. Mais si selon Levinas, « l'au-delà dont vient le visage signifie comme trace »¹⁶, pouvons-nous aussi penser la parole humaine comme « lieu » de signifiante de la trace de l'infini ? D'autant plus que Levinas veut aussi penser le lien entre Infini et fini comme désir, « non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme un Désir de l'Infini que le Désirable suscite, au lieu de le satisfaire. »¹⁷

Avec la philosophie de la transcendance de l'infini de Levinas, la théologie de l'événement de la venue du Verbe selon E. Jünger est le chemin qui s'ouvre pour penser la trace de l'infini en théologie. Même si Jünger n'a jamais utilisé cette expression, il a par contre, dans *Dieu mystère du monde*, commenté l'idée de *vestigia trinitatis* qu'il a déclinée en la rapprochant de l'événement de parole qu'est la venue du Verbe incarné. D'où aussi une réflexion approfondie, avec Ricoeur, sur la métaphore et la parabole dans le Nouveau Testament dans leur ouvrage commun de 1974, *Metapher*¹⁸. Dans notre travail, qui veut penser ici en herméneutique théologique la question de la trace de l'infini dans la parole humaine, autrement dit en même temps la relation entre parole de Dieu et parole humaine, le passage par la parabole, ou les paraboles de Jésus, est incontournable parce que la parabole est justement ce lieu du langage où advient, dans ce que Ricoeur nomme la *métaphore vive*, une parole qui dépasse infiniment ce qu'elle dit et dont l'interprétation devient à son tour infinie. Nous retrouverons aussi, dans la poursuite de notre étude, ce dépassement en poésie.

Dans le prolongement de nos travaux précédents, il est remarquable que cette question de la métaphore soit souvent liée, chez Ricoeur, à la question de l'onto-théologie, et à la lecture d'Exode 3,14. En effet la question de la métaphore se prolonge chez Ricoeur par celle du rapport entre discours philosophique et discours métaphorique, et celle, plus précisément du rapport entre onto-théologie et métaphore, entre métaphore et analogie de l'être. C'est pourquoi nous aurons nous aussi à nous pencher sur ce rapport, qui est déterminant car il pose encore une fois la question d'une certaine compréhension métaphysique et conceptuelle de la

¹⁵ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1986 p. 10.

¹⁶ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 64.

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 2006, p. 42.

¹⁸ Paul Ricoeur-Eberhard Jünger, *Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974.

parole divine, alors que cette parole semble dépasser infiniment les capacités d'une telle approche, comme si la métaphore lançait à l'herméneutique un appel à se dépasser elle-même, un appel à l'interprétation infinie, un appel à ne pas enclore la parole.

Autrement dit, nous voudrions penser en même temps, dans une herméneutique existentielle la vérité dans la parole à nous adressée par l'Écriture – et dans les paraboles de Jésus en particulier – et la vérité de ce qu'il en est de notre insuffisance dans notre propre parole, parfois poétique, pour seulement tenter de dire, sans y parvenir jamais dans une totalité, qui nous sommes, ce qui nous manque et ce que nous cherchons¹⁹. L'enjeu est de vivre en vérité, à la fois dans la vérité reconnue de l'Écriture dont l'interprétation infinie est alors saisie comme parole de vie ici et maintenant, parole infinie et jamais maîtrisée, et dans l'émergence, à partir du manque infini dans la parole humaine, du désir et de la parole de vie.

Alors, si le manque dans la parole et la nécessité de son interprétation infinie sont reconnus, le désir qui est l'autre nom de la vie apparaît. Alors peut commencer la création, au sens de la *poièsis*, du verbe grec *poieo*, faire produire, créer quelque chose. Mais en quel « lieu », en quelles « voies » pouvons-nous déceler et penser cette *poièsis* qui peut-être, parfois, recèle et manifeste, elle aussi, une trace de l'infini ?

Nous considérerons dans un premier temps le lieu par excellence de la création artistique par le langage qu'est la poésie. Et nous nous proposons de le faire avec un poète de l'infini, Giacomo Leopardi, et avec deux poètes qui questionnent le statut de la poésie : Rainer Maria Rilke et Hölderlin. Rilke est sans doute l'un des poètes qui ont tenté de penser jusqu'au bout le « lieu » de la création artistique. D'où la catégorie de « l'Oouvert » qu'il thématise sans cesse dans son expression poétique, avec l'ange comme gardien et passeur de cette dimension propre au poète, accessible seulement par son art, dimension qui est aussi une réponse aux limites trop restreintes de la vie ici-bas. Alors le poète devient, peut-être, capable de créer son propre espace-monde, aux confins de la terre et du ciel, dans lequel les grandes souffrances de cette vie peuvent un peu s'apaiser. Mais se pose alors, avec Rilke et Hölderlin, la question d'une métaphysique dans la poésie : Rilke serait, selon Heidegger, suivi en cela par Jean Greisch²⁰, un poète métaphysique, alors que Hölderlin aurait fait sortir la poésie de la métaphysique. La poésie de Rilke serait encore une manifestation de l'être – dans son acception métaphysique traditionnelle – de l'étant. Nous verrons que ce jugement est mis en

¹⁹ Cf. à ce sujet les trois questions posées par Ricoeur, reprenant la formulation kantienne, dans le chapitre « Vers quelle ontologie » de *Soi-même comme un autre* : Qui suis-je ? Que dois-je faire ? Qu'est-ce que l'être ? Voir aussi la présentation qu'en fait Jean Grondin dans son livre *Paul Ricoeur*, op. cit., pp. 106-120.

²⁰ Cf. Jean Greisch, *La parole heureuse : Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.

cause par Heidegger lui-même qui voit dans le Rilke des *Élégies*, à la suite de Hölderlin, un poète en temps de détresse.

La seconde voie de la *poièsis* que nous voudrions explorer est celle de la poésie dans l'Écriture elle-même. Au-delà de l'approche théologique, ou bien pour nourrir cette approche – et nous voudrions en effet tenter ici de ne pas opposer ou séparer, dans notre lecture biblique, théologie et poésie – il y a dans la Bible une poésie qui en fait à la fois une parole vive et une parole *au-delà des versets*, pour reprendre l'expression de Levinas²¹. Prendre conscience de cela nous interroge. Il nous faut alors penser aussi, au-delà de l'exégèse littéraire, cette parole de vie comme création poétique qui crée de la vie, qui jette un pont entre ce que l'Écriture reflète de la parole de Dieu et l'écriture de ceux qui, au cours de plusieurs siècles, ont couché sur le papier les versets bibliques. Pouvons-nous penser cette écriture biblique comme étant dans le monde comme *poièsis* au sens du *faire artistique* humain, et en même temps signifiant et témoignant ce qui la dépasse infiniment ? Dans quel mouvement pouvons-nous alors penser cette capacité de création poétique ? Est-ce une inspiration au sens de la grâce ? Nous voudrions, par exemple, penser ce double mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu dans l'un des textes hautement poétiques du Nouveau Testament qu'est le Prologue de l'Évangile de Jean. En particulier Jean 1,9 – « Le Verbe était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde »²² – ne traduit-il pas cette venue mystérieuse de la Parole qui éclaire, à la fois le texte poétique du verset en lui-même, et les significations infinies que prend ce texte pour tous ses lecteurs au cours des siècles ?

En troisième lieu, c'est dans la parole de prédication – qui serait alors l'aboutissement d'une théologie herméneutique telle que nous l'avons comprise – que nous voudrions mettre en relief la troisième dimension considérée ici, de la création par la parole, c'est-à-dire le langage de la foi quand il est soufflé animé par l'Esprit (*Pneuma*) et réponse à un appel. Comme le souligne E. Jünger, la foi est essentiellement affectée par le monde et elle est aussi soutenue par la réalité des textes bibliques, qui sont un présupposé de départ à toute théologie évangélique. S'appuyant sur ces deux piliers de la foi, que se passe-t-il alors dans la réponse de l'homme interpellé quand il veut traduire cet appel de Jésus dans sa propre prédication, une prédication qui se veut tentative de nouage d'un lien tellement indéfinissable entre Parole de Dieu et parole humaine ? Quelle *poièsis* est alors réalisée par le prédicateur, une *poièsis* qui

²¹ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1995.

²² A côté de son interprétation infinie, nous verrons que ce verset pose aussi un problème de traduction qui ajoute au mystère que recèle l'expression poétique.

serait en un certain sens toujours non-maîtrise, échec, dans la mesure où elle tendrait à réaliser l'impossible, c'est-à-dire la rencontre entre une parole finie et l'infini de la parole de Dieu ?

Et pourtant cette rencontre a lieu, ce dont chaque humain peut être acteur ou témoin, mais ce n'est pas un savoir. Nous aurons alors à penser, et ce serait une amorce de conclusion de notre travail, cette rencontre, dont une trace resterait décelable, dans la vie et la parole de celles et ceux qui ont dit ou écouté la parole. Cette trace serait peut-être le « surcroît », ou le « reste », qui leur serait donné pour avoir cherché avec foi le Royaume : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît ». (Matt 6,33).

Nous voyons qu'en partant de l'hypothèse initiale d'une « trace de l'Infini dans la parole humaine », ce sont plusieurs autres questionnements qui sont venus s'interposer, comme si l'accès à la trace de l'Infini ne se laissait pas aussi facilement découvrir. Ce sont autant de passages obligés sur notre parcours pour qu'il nous mène à bon port. Quels sont-ils ?

- Peut-on concevoir la trace de l'infini dans une phénoménologie, comme semble le penser Levinas, ce qui lui est dénié, on le verra, par Derrida qui affirme que Levinas est sorti de la phénoménologie ? La voie ouverte par Heidegger d'une métaphysique de l'Être lui-même qui est en même temps une phénoménologie de l'être-au-monde est-elle encore possible ?

- Jusqu'à quel point la théologie peut-elle s'appuyer sur le phénomène pour penser la révélation, et à cet égard, jusqu'à quel point la trace est-elle, dans l'expression « trace de l'Infini », un phénomène ?

- Une métaphysique est-elle possible aujourd'hui en théologie, sans qu'elle dérive, d'une manière ou d'une autre, vers l'onto-théologie, pour penser Dieu ?

De nos réponses à ces questions, et peut-être à d'autres, dépendra la possibilité de l'affirmation d'« une trace de l'Infini dans la parole humaine ».

1ère partie – La parole et l'être

1.1– Exode 3,13-15 et le judaïsme

Il n'est pas de notre propos ici de mener une étude exégétique au sens communément admis de ce terme, notamment dans un cadre historico-critique. Ce que nous voudrions plutôt aborder ce sont quelques aspects marquants de l'évolution de la pensée juive, jusqu'à nos jours, dans sa réception et son interprétation du verset de l'auto-nomination (ou auto-révélation) de Dieu dans les trois versets en question. Dans le cadre de cette thèse, qui ne peut prétendre examiner d'une manière exhaustive toutes les interprétations juives de ces versets, nous allons concentrer notre propos sur quatre approches qui nous paraissent particulièrement significatives de l'esprit dans lequel le judaïsme a abordé cette question :

- les principales interprétations d'Ex 3,13-15 dans la littérature rabbinique, Talmud et Midrash, et dans la Kabbale.
- Les changements d'interprétation produits par l'influence hellénistique dans le judaïsme avec la traduction grecque dans la Septante.
- L'interprétation de Maïmonide dans le *Guide des Égarés*, parce qu'elle est en quelque sorte l'archétype du mouvement d'interprétation du Moyen-Âge, qui entend allier la philosophie d'Aristote à l'interprétation des questions religieuses fondamentales, qu'elles soient formulées à cette époque dans le judaïsme ou dans l'islam, ou bien dans le christianisme par la scolastique. Nous nous limiterons à Maïmonide, qui est l'héritier d'Averroès et d'Al-Fârâbî, grandes figures de la reprise d'Aristote dans la théologie islamique. C'est donc une véritable alliance entre la philosophie et de la théologie dans le monde juif du 12^{ème} siècle que nous considérerons.
- Dans une sorte de synthèse de cette approche juive (ou dans l'environnement du judaïsme monothéiste, pour Jan Assmann), nous nous appuierons en particulier sur quelques exégèses modernes d'Ex 3,14 : celles d'Armand Abécassis, de Stéphane Mosès et de Jan Assmann.

1.1.1 - De la Bible hébraïque au Talmud et à la Kabbale

a - Le livre de l'Exode

Le deuxième livre de la Bible (et de la Torah) raconte l'histoire de Moïse et du peuple hébreu, de la libération par la fuite hors d'Égypte, dans le désert, et de la réception de la Loi de YHWH et du code de l'Alliance. Les chapitres 3 et 4 sont la description narrative de la vocation de Moïse et de l'auto-révélation du nom de YHWH dans l'épisode du buisson ardent.

Les textes du livre de l'Exode ont été découverts et rassemblés à partir des documents suivants, dans l'ordre chronologique : les manuscrits de Qumran (fin 2^{ème} siècle av. J.-C.) ; le papyrus Nash, qui contient le Décalogue (contemporain de Qumran). Ces deux documents sont des sources proto-massorétiques ; la Septante, traduction en grec (2^{ème} siècle av. J.-C.), dont le plus ancien manuscrit est le papyrus grec du 2^{ème} siècle av. J.-C. (la Septante est en général rejetée par le judaïsme) ; les Targums araméens, dont le Targum Onqelos (1^{er} siècle ap. J.-C.) et le Targum Neophiti, qui provient de la bibliothèque des Néophytes à Rome, (2^{ème} ou 3^{ème} siècle) ; et enfin la Vulgate, traduction de Jérôme (342-350).

Le livre de l'Exode a été écrit sur une longue période et par plusieurs auteurs ou courants – probablement entre le 8^{ème} et le 5^{ème} siècle av. J. C. - mais la recherche est loin d'être unanime sur cette datation²³. L'exégèse s'accorde à reconnaître un récit « P » (sacerdotal) primitif, qui va de Genèse 1 à Lévitique 9. Exode 3 ne figure pas encore dans ce récit : la révélation de Dieu à Moïse dans « P » se produit en Ex 6,2-8, où Dieu se révèle sous son vrai nom, YHWH (6,3) et promet de délivrer son peuple de l'esclavage en Égypte (6,6-8) pour accomplir la promesse faite à Abraham (6,4 : cf Gn 17). Exode 3 aurait ainsi été inséré dans cette histoire plus ancienne, qui va de la création au Sinaï. Par cet insert, Moïse est légitimé comme prophète (dans un parcours comparable à celui d'Ézéchiel). Selon Thomas Römer, à la suite de E. Otto et E. Blum, « on peut parfaitement envisager qu'un récit primitif de l'exode (Ex 1-15) a été développé, aux alentours du 7^{ème} siècle, en une véritable biographie de Moïse qui aurait notamment cherché à présenter ce dernier comme l'équivalent des suzerains néo-assyriens. »²⁴ Mais, quelles que soient les divergences sur l'histoire de la rédaction du livre de l'Exode, celui-ci est bien « le moment de la mise à part et de la

²³ Voir notamment la controverse entre l'ancienne théorie documentaire et la théorie des fragments de R. Rendtorff, in : Thomas Römer, *La Bible, quelles histoires*, Genève, Labor et Fides, 2014. Il y a également débat sur l'hypothèse d'une version pré-P de l'épisode du Sinaï.

²⁴ Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éd), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 163.

constitution d'Israël comme nation »²⁵, et cette nation est réceptrice du nouveau monothéisme et de la promesse faite par YHWH qui se révèle au Sinaï.²⁶ Ainsi, dès l'origine, dans le judaïsme, qu'il s'exprime dans la Torah ou dans le Talmud et ses commentaires ultérieurs, on se préoccupe en général fort peu de savoir si Dieu est l'Être, ou l'étant. Dieu se manifeste par son alliance avec son peuple, ce qui se traduit par les interventions de YHWH pour le soutenir, parfois le punir, mais jamais en l'abandonnant définitivement. L'historiographie deutéronomiste, qui décrit ce cycle des relations entre Dieu et son peuple - Dieu aime son peuple, mais celui-ci se conduit mal, avertissement de Yahvé, catastrophes qui tombent sur les humains, pardon puis aide de Yahvé, pour résumer trop brièvement ces répétitions deutéronomistes – nous en raconte à maintes reprises l'histoire édifiante. Mais en même temps qu'il intervient, ou en avertissement de son agir dans le monde, Dieu se manifeste aussi par une Parole, par la révélation qu'elle énonce et qui est transcrite dans la Torah, avec toutes ses conséquences aussi bien pour l'homme que pour l'idée que ce dernier se fait de Dieu, de sa transcendance et/ou de son immanence, selon ses multiples interprétations au cours de l'histoire. Ces différentes interprétations seront déterminantes pour notre propos.

*b - Le texte d'Exode 3,11-15*²⁷

De Ex 3,1 à 3,9, Dieu se révèle à Moïse, dans le buisson ardent, comme « Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » et voyant la misère de son peuple, donne l'ordre suivant à Moïse :

10 « Va, maintenant ; je t'envoie vers Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les fils d'Israël ».

11 Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon et faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ? »

12 « Je suis avec toi, dit-il. Et voici le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne ».

13 Moïse dit à Dieu : Voici ! J'irai vers les fils d'Israël, et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ; mais s'ils me disent quel est son nom ? Que leur dirai-je ?

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Sur l'historiographie de l'Exode, voir aussi : Thomas Römer, *Moïse « lui que Yahvé a connu face à face »*, Paris, Gallimard, 2002 et *Moïse en version originale*, Genève, Labor et Fides, 2015.

²⁷ Texte que nous proposons en traduisant presque littéralement la Bible hébraïque. Notre traduction est très proche de celle donnée par Thomas Römer dans son ouvrage *Moïse en version originale*. Dans tout notre travail, les autres citations bibliques sont celles de la TOB, sauf mention contraire.

14 Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je serai ». Puis il dit : tu parleras ainsi aux fils d'Israël : « Je suis » m'a envoyé vers vous.

15 Dieu dit encore à Moïse : Tu diras ainsi aux fils d'Israël : YHWH, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais ; c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge. »

La première révélation du nom divin dans le canon hébraïque est Exode 3,14. Jusqu'ici, le seul nom connu de Dieu était *Elohim*. Le même nom divin *YHWH* apparaît dans le 1^{er} commandement donné à Moïse en Exode 20,2, sans qu'il soit possible de préciser lequel de ces deux versets est chronologiquement le premier dans l'établissement du canon.

Dans la Bible hébraïque, le fameux verset d'Exode 3,14 s'écrit : *Ehyeh asher ehyeh* (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה), et les deux formes verbales identiques à préformante (qui indiquent le futur) sont précédées du « aleph », première personne du singulier. Dieu parle donc à la première personne. Ce que reprend la Septante, qui traduit l'hébreu par *ego eimi ho ôn*, (Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν), par « c'est bien moi (celui) qui est (suis). » L'expression « Je serai » est reprise une deuxième fois dans le même verset : « tu parleras ainsi aux fils d'Israël, *je suis (ou je serai)* m'a envoyé vers vous ». Ce deuxième *je suis*, la Septante le traduit par *ho ôn*, c'est-à-dire non pas *je suis*, mais *celui qui est*. Ces deux changements dans la traduction (présent au lieu de futur, et passage de la 1^{ère} à la 3^{ème} personne) sont très significatifs et nous y reviendrons à propos du judaïsme hellénisé. Par ailleurs, pour la première fois apparaît le Tétragramme au verset 15. Autrement dit, le texte veut exprimer ici en même temps la double affirmation de 14 et 15, *je serai*, et l'auto-nomination de Dieu par le tétragramme.

Le *Targoum Onkelos* (1^{er} siècle), en araméen, ne fait que transcrire dans le verset 14 les trois mots *ehyeh asher ehyeh*, tandis que le *Targoum Neophiti* (également en araméen) propose la traduction suivante, qui est déjà une interprétation :

« Yahvé dit à Moïse : 'Je suis qui je suis'. Puis il dit : 'Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël. Celui qui parla et le monde fut dès le commencement et Celui qui doit lui dire : Sois ! Et il sera, c'est lui qui m'a envoyé à vous' ». (Le premier *Je suis* est en hébreu).

En glose marginale, le *Codex Neophiti* 1 propose : « 'Moi, j'existais avant que le monde fut créé ; et moi j'ai existé depuis la création du monde ; moi je suis celui qui vous assistait dans l'exil des Égyptiens ; et moi je suis celui qui vous assistera pour toutes les générations.' Et il dit : 'Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous.' »²⁸ Cette seconde

²⁸ *Targum du Pentateuque*, trad. par Roger Le Déaut, série « Sources chrétiennes », t. 2, Exode et Lévitique, Paris, Cerf, 1979, p. 30. Voir aussi : Georges Vajda, « Exégèse d'Exode 3,14 dans la littérature rabbinique », in *Dieu et l'Être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 68.

interprétation met en évidence un Dieu providence, le Dieu fidèle de l'alliance, dans un monothéisme de la fidélité²⁹ que nous allons retrouver tout au long des commentaires d'Ex 3,14 dans le judaïsme.

c - Dans le Talmud et le Midrash

Dans le Talmud de Babylone (2^{ème} au 6^{ème} siècle de notre ère), c'est le traité Berakhot, ou Traité des bénédictions, 1^{er} traité de la Michna, qui traite de la réponse de Dieu en Exode 3,14 (Berakhot 9b).³⁰

Le *midrash rabba* sur Exode (*shemot rabba*³¹) exprime quant à lui plusieurs caractéristiques de l'auto-définition de Dieu : son éternité, en tant que créateur de l'univers, sa présence permanente auprès du peuple élu, la diversité de ses noms, et ses modes de manifestations aux hommes : révélation à Moïse au Sināi, révélations à Abraham, à Job (en Job 38).

Dans le *shemot rabba*³², on trouve en particulier cette édifiante interprétation d'Ex 3,14 par Rabbi bar Mamal : « Le Saint, béni soit-il, a dit à Moïse : c'est mon nom que tu veux connaître ? Mais c'est d'après mes actions que Je suis appelé... Quand je juge les créatures, je suis appelé *Elohim* ; quand je fais la guerre aux méchants, je suis appelé *Seba'ot* ; quand je fais à l'homme rémission de ses péchés, je suis appelé *El Shadday*, et quand j'ai compassion pour mon univers, je suis appelé *YHWH*. »

Autre interprétation du Midrash : « R. Isaac a dit : Dieu a dit à Moïse : dis-leur que je suis ce que je suis aujourd'hui, ce que j'ai été et ce que je serai à jamais, c'est pour cette raison que le mot *ehey* est écrit trois fois. »³³

Anisi, Dieu est avant tout un Dieu qui se révèle par ses Noms et par ses actes dans le monde : chaque nom correspond à une catégorie d'acte dans le monde (Dieu ne se révèle donc pas par une représentation ou une image).

En fait, dans le judaïsme ancien, le verbe « être » est toujours interprété comme une copule, c'est-à-dire qu'il a besoin « d'être avec » quelque chose ou quelqu'un. La parole ici ne sert donc pas uniquement à affirmer l'être ou le nom de celui qui parle : elle parle avec ou

²⁹ Cf. infra à ce sujet le livre de Jan Assmann, *Exodus*, München, Verlag C. H. Beck, 2015.

³⁰ *Traité des Berakhoth du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone*, trad. M. Schwab, Collection Le Talmud de Jérusalem, tome 1, Paris, imp. nationale, 1971.

³¹ *Midrash Rabba sur l'Exode, shemot rabba*. Traduction Maurice Mergui, Paris, éd. Objectif Transmission (OT), 2007. Le *Midrash Rabba* sur Exode (5^{ème} siècle) rassemble des commentaires rabbiniques sur la figure de Moïse et sur les dialogues de Dieu avec Moïse.

³² *Shemot rabba, ibid.*, III, 6, p. 74.

³³ *Ibid.*, pp. 74-75.

à l'homme. Ce qui est confirmé dans le traité *Berakhot 9b* (et aussi *Shemot rabba*, III, 7), le *Talmud* ajoutant au monologue d'Ex 3,14 un dialogue entre Dieu et Moïse : « *Eyeh asher eyeh*, de même que Je suis avec eux dans leur asservissement actuel, de même Je serai dans leur asservissement par les royaumes. » Et Moïse rétorque : « A chaque heure suffit sa peine. » Ce à quoi Dieu, acceptant la contradiction de Moïse, répond : « *Eyeh*, Je suis avec eux. » La raison d'être de Dieu, si l'on peut risquer cette formulation, est donc bien son action dans le monde d'une part, et « d'être avec » son peuple d'autre part. Énonciation que l'on retrouve en Exode 3,12.

Une autre interprétation du *Midrash* (Rabbi Yishaq) va plus loin, en rapprochant Ex 3,14 de Daniel 8,27 : Dieu *n'est pas seulement avec* son peuple, il souffre avec lui : « Les enfants d'Israël se tiennent dans la boue et parmi les briques (selon Exode 1,14 : 'ils leur rendirent la vie amère par une rude servitude : mortier, briques, tous travaux des champs, bref toutes les servitudes qu'ils leur imposèrent') et c'est vers la boue et les briques qu'ils sont destinés à retourner : *ehyeh asher ehyeh*, 'Je suis meurtri comme eux, Moi qui serai meurtri comme eux'. Moïse répliqua à Dieu : 'C'est cela que je vais leur dire ?' - 'Non ! Mais dis-leur : 'Je suis meurtri m'a envoyé vers vous''. »³⁴

Rachi³⁵, dans son commentaire d'Ex 3,14 du Talmud de Jerusalem (*Berakhot 9b*), va dans le même sens : « Je serai avec vous dans cette épreuve-ci, comme je serai avec vous dans vos épreuves à venir. » Mais Rachi souligne aussi l'impossibilité – ou l'interdiction ? – de prononcer le nom divin dans le commentaire suivant : « Alors Moïse dit devant Dieu : 'Maître du monde, pourquoi vais-je leur parler d'une autre souffrance ? Ils ont bien assez de celle-ci !' Dieu lui répond : 'Tu dis vrai, ainsi parleras-tu : JE SUIS, tel est mon nom à jamais'. Et le mot **לְעַלְמֵי** est écrit sans la lettre wav de manière à être lu *LEALEM* pour nous dire : Tiens-le caché, afin qu'il ne soit pas prononcé comme il est écrit. »³⁶

Pour autant, si le nom doit resté caché, cela n'exclut pas la confiance que le peuple juif devrait avoir en l'alliance, qui ne sera jamais rompue à l'initiative de Dieu, et la présence de Dieu, *shekinah*, quand son peuple souffre, quand il est en exil, quand il est dans le malheur. Dieu est bien plus présence qu'être. Par sa présence à ses côtés, Dieu participe pleinement à l'histoire humaine, qu'elle soit celle du peuple de Dieu ou celle de l'individu.

Comme le souligne Stéphane Mosès dans son commentaire d'Exode 3,14, si « la formule 'Je serai qui je serai' projette l'idée divine dans le champ de l'historique, là où les

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Rabbi Shlomo Ytzack, dit Rachi, 1040-1105.

³⁶ *Le Pentateuque en cinq volumes, suivis des Haphtaroth, avec Targoum Onqelos, accompagnés des commentaires de Rachi*, Dir. M. le Rabbin Elie Munk, t. 2, Paris, 1980, n° 14 et 15, p. 17.

hommes vivent leur destin, elle installe aussi la différence au cœur même de l'idée de Dieu. »³⁷ En effet, le deuxième 'Je serai' n'est pas identique au premier, il marque une différence, il marque « l'imprévisibilité d'un avenir qui peut prendre d'innombrables formes toujours nouvelles [...], puisque le *Je*, sujet du discours, y renonce à toute identification par lui-même au profit de l'infinité des figures que l'avenir engendrera. »³⁸

d - Dans la Kabbale

Il n'est pas de notre propos de développer ici en détail les interprétations kabbalistiques des noms de Dieu. Nous nous concentrerons plutôt sur l'introduction par la Kabbale du concept de l'*Ein-Sof* (l'in-fini), qui concerne plus directement notre travail. Nous en résumerons brièvement quelques éléments, qui soulignent la continuité, dans le judaïsme rabbinique, de la préoccupation de l'interprétation des noms divins.

En effet, si l'on considère, comme Gershom Scholem, la Kabbale comme la partie ésotérique de la Loi orale donnée à Moïse au Sinaï, il en découle qu'elle ne peut être étrangère aux Noms de Dieu révélés dans ce même Sinaï. Plus précisément, c'est l'un des axes centraux de réflexion au cœur de la Kabbale que celui qui concerne la relation entre les *Sefirot* (modes d'action de Dieu, ou énergies à l'origine des différentes actions de Dieu) et les Noms de Dieu : Ex 3,14 représente ainsi la révélation de Dieu dans ses Sefirot, *Keter* (Couronne Suprême, traduit aussi par Désir) révélé à Moïse, *Tiferet* (Beauté, qui équivaut au tétragramme YHWH) que Moïse révéla aux anciens d'Israël, et *Malkut* (Royaume) dernière *Sefira*, révélée à tout le peuple. Détaillées dans le *Zohar*, ou Livre de la Splendeur, les modalités d'action de ces trois *Sephirot* font de *Keter* l'émanation de *Ehyeh*, et des deux autres la conjugaison de la rigueur et de la miséricorde qui vont agir pour et sur le peuple élu.

Là encore, comme dans le Talmud, Dieu se définit par son action dans le monde, tout en restant essentiellement infini et inconnaissable. Le terme *Ein-Sof* dans la Kabbale peut être traduit de l'hébreu par l'*In-fini*, ou *Celui qui n'a pas de fin*, *Celui qui est infini*. *Ein-Sof* est parfaitement inconnaissable en son essence, il ne l'est qu'en tant que cause de la création, création constatée dans son existence réelle. Ce qu'affirme Gershom Scholem dans son ouvrage sur la Kabbale : « Cependant tous les kabbalistes s'accordent sur le fait qu'aucune connaissance de Dieu, si élevée soit-elle, ne peut être atteinte si ce n'est par la contemplation de la relation de Dieu à sa création. Dieu en lui-même, l'Essence absolue, se tient au-delà de

³⁷ Stéphane Mosès, *L'Eros et la Loi*, Paris, Seuil, 1999, p. 58.

³⁸ *Ibid.*

toute compréhension intellectuelle ou même extatique.»³⁹ Cette conception agnostique produisit aux premiers temps de la Kabbale (autour de 1300 en Espagne) une séparation radicale entre le Dieu caché, qui ne peut faire l'objet d'une pensée religieuse, et le Dieu révélé dans la Torah qui, seul, peut être appelé « Dieu ». Ainsi, *Ein-Sof* fut à cette époque parfois identifié à la « cause des causes » aristotélicienne.

Mais la Kabbale va évoluer sur ce point et, peu à peu, le Dieu caché va prendre la signification de sa manifestation dans la 1^{ère} *Sephira*, *Keter*, « couronne suprême », que l'on a ensuite traduite par « Désir » au sens de désir créateur, ou encore « volonté primordiale ». Cette « décision » de *Ein-Sof* de « sortir de soi » pour se manifester dans et par la création reste pour les kabbalistes un mystère insondable. Par extension, les kabbalistes vont identifier Dieu lui-même à ses *Sefirot*, et le *Zohar* établit ainsi un lien direct entre l'identité de Dieu, ses Noms et ses puissances.

Sans entrer dans la complexification ultérieure de la Kabbale, notamment avec le *Elimah Rabbati* de R. Moïse Cordovero (1522-1570), nous pouvons en extraire ses principales significations et compréhensions de la relation de Dieu à sa création dans le judaïsme. Pour les kabbalistes du 15^{ème} siècle, il existe un lien, une correspondance entre création et révélation. La création s'exerce en particulier dans la sphère du langage par des symboles composés de lettres et de noms. Cela se réalise par la Parole de Dieu qui se révèle dans la Torah, selon trois principes : « la Torah est le Nom mystique de Dieu dans son intégralité ; la Torah est un organisme vivant ; le discours divin est infiniment signifiant et aucun discours humain ne peut jamais en épuiser le sens. »⁴⁰ Le premier et le troisième principes ne peuvent que retenir ici notre attention.

A propos du premier principe, on retrouve cette lecture de *la Torah selon les Noms* en particulier chez Nahmanide (Moïse ben Nahman, 1194-1270), qui fait demander à Dieu par Moïse : « Par lequel de Tes Noms suis-je envoyé auprès des enfants d'Israël ? » Comme l'explique G. Scholem,

la lecture de la *Torah selon les Noms* n'a pas une signification humaine concrète mais plutôt un sens tout à fait ésotérique : loin d'avoir trait aux récits historiques et aux commandements, la Torah, lorsqu'elle est lue ainsi, ne concerne que des concentrations de puissance divine dans diverses combinaisons des lettres des saints Noms de Dieu [...]. En elle, Dieu exprime son *Être propre* pour autant que cet être a trait à la création et dans la mesure où celui-ci *peut se révéler à travers la création* [...]. En ce sens, la création de la Torah elle-même fut simplement une récapitulation des processus par

³⁹ Gershom Scholem, *La Kabbale*, Gallimard, Paris, 1998, p. 164.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 275.

lesquels les *Sefirot* et les Noms divins, dans leurs aspects individuels, furent émanés de la substance de *Ein-Sof*.⁴¹

L'Être de Dieu est donc ici étroitement lié à sa puissance de création et à la Torah selon les Noms, cette puissance de création se manifestant dans les *Sefirot*. Ainsi, dans le *Sefer Zohar la am bahar*, les *Sefirot* peuvent varier en fonction des courants kabbalistiques, mais le principe est toujours le même : c'est le Nom ineffable qui est le principe fondamental de la Torah, et ce nom se décline par et dans telles ou telles *Sefirot*. Néanmoins, nous soulignons encore que les *Sefirot*, selon Scholem et la plupart des commentateurs de la Kabbale, tendent à définir d'une manière ou d'une autre, et en premier lieu, *l'Être divin dans son rapport à sa création*. Son Nom est lié à la création, et en s'exprimant dans les *Sefirot* et dans les lettres mêmes, « Dieu lui-même est l'âme de Ses lettres. »⁴²

En développant cet aspect, nous pourrions en déduire que sa Parole même n'est pas séparable de ce qu'il est, d'une part, et de l'autre, que, par la première des *Sefirot*, *Keter*, Dieu est aussi désir ou volonté de Parole.

Concernant le troisième principe, la signifiante infinie de la Parole de Dieu va se traduire, dans le judaïsme, par l'interprétation infinie, résumée mais non délimitée par le *pardes* (jardin), c'est-à-dire les quatre espaces de sens dans lesquels va se déployer l'interprétation : le *peshat* (sens littéral), le *derash*, (sens interprétatif), le *remez* (sens allégorique) et le *sod* (sens mystique, ou secret)⁴³. Ce qui nous importe ici, ce n'est pas tant cette possibilité pour chaque juif d'interpréter que le lien entre création, révélation et Parole de Dieu. Les Kabbalistes tendront de plus en plus à privilégier le quatrième sens, le *sod*, qui est pour eux de l'ordre du symbolique infini. Ce qui veut bien dire que les trois autres ne sont pas du même ordre. Le caractère infini d'*Ein-Sof* se manifeste ainsi dans sa force de création, laquelle s'exerce dans la révélation par la Torah, qui se traduit elle-même en symboles dans le langage : dans cet esprit, la Torah était vue comme un ensemble de lettres « qui n'étaient rien de moins que des configurations de la lumière divine. »⁴⁴ C'est donc cette dimension mystique du *Sod* qui prenait le pas sur les trois autres espaces de sens dans l'évolution de la Kabbale. En se plaçant sur le plan de la mystique, la Kabbale manifestait aussi l'impossibilité pour l'être humain de la maîtrise absolue du sens et la nécessité pour lui d'interpréter infiniment.

⁴¹ *Ibid.*, p. 276.

⁴² *Ibid.*, p. 277.

⁴³ A rapprocher des quatre sens de l'Écriture dans le christianisme : sens littéral, moral, allégorique, eschatologique.

⁴⁴ Scholem, *La Kabbale*, p. 280.

Dans cette perspective, pour la Kabbale, l'auto-révélation de Dieu en Ex 3,14 élargit considérablement le champ d'interprétation. Il ne s'agit plus seulement d'une auto-révélation de Dieu à son peuple, dans le souci d'affirmer sa présence fidèle à ses côtés dans les siècles. C'est tout un univers de sens qui s'ouvre, établissant le lien entre création et révélation, entre l'infini du sens de cette révélation et l'infini de son interprétation par les humains, le tout se manifestant dans les symboles de la Torah, qui sont Lettres et Noms divins, tout en étant aussi texte donnant lieu à l'interprétation infinie. Nous trouvons donc ici, dans la Kabbale, l'une des premières élaborations, ou systématisations, d'un concept d'infini de la révélation, une révélation issue d'une transcendance absolue, mais produisant ses effets dans l'immanence, en particulier au niveau du langage humain lui-même.⁴⁵

1.1.2 - Dans le judaïsme hellénisé et la Septante : le passage à l'ontologie ?

Alors que la Kabbale accentue au cours des siècles le rôle central de la parole, des Noms divins, de leurs sens et de leurs interprétations dans le judaïsme, avec la Septante la traduction de la Bible hébraïque en grec, dès le 2^{ème} siècle avant notre ère, prend une toute autre voie et déplace la question du Nom en Ex 3,13-15 vers la question ontologique. A cet égard, par exemple, Paul Ricœur a observé que « la traduction de la Septante a ouvert une connaissance affirmative de l'être absolu de Dieu, qui pouvait ensuite être transcrite en ontologie néoplatonicienne et augustinienne et ensuite en métaphysique aristotélicienne et thomiste. De cette façon, la théologie du nom pouvait passer dans une onto-théologie. »⁴⁶

Que Philon d'Alexandrie (20 ou 13 av. J.C. – 45 ap. J.-C.) développe une compréhension platonicienne et symbolique (ou allégorique) de l'Ancien Testament en grec est un fait longuement exposé par de nombreux travaux. Harmoniser sa lecture de la Loi avec la philosophie hellène, telle est la grande ambition de Philon. Pour lui, chaque mot de la Bible est vrai dans tous les sens. Son traité *De vita Mosis* ne déroge pas à cette règle de pensée. Cette apologie de la Loi s'exprime par exemple ainsi : « Lorsque l'éclat de nos lois s'accompagnera de la prospérité de notre nation, elles feront rentrer les autres dans l'ombre, comme le fait le soleil levant pour les étoiles. »⁴⁷

⁴⁵ Nous retrouvons chez Paul Ricœur cette conception d'une herméneutique qui contient en elle-même une aptitude à la compréhension infinie et à la production d'un surplus de sens.

⁴⁶ P. Ricœur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphie, ed. L.S. Mudge, 1980, p. 94.

⁴⁷ Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, II, 44, Paris, Cerf, 1967, p. 211.

C'est justement dans le *De vita Mosis*, que l'on trouve des commentaires édifiants au sujet d'Ex 3,13-15. Dans l'introduction à la traduction française de cette œuvre marquante, les traducteurs commentent ainsi l'entreprise de Philon : « Il ne peut cependant s'abstenir d'exprimer la valeur des symboles, surtout quand il s'agit du buisson ardent.[...] L'histoire devient ainsi, comme malgré elle, le début d'une initiation à la symbolique, sinon aux mystères les plus élevés de la spiritualité juive. »⁴⁸ Philon marque ainsi le début de ce grand courant de l'exégèse et de l'interprétation symboliques qui va parvenir jusqu'à notre vingt-et-unième siècle. Les commentaires de Philon s'adressent en premier lieu à des non-juifs, aux Gentils, pour leur expliquer assez simplement le sens de la Loi. Mais ce qui nous intéresse ici très précisément, c'est le tournant emblématique opéré par Philon dans l'exégèse juive d'Exode 3.

Voici ce commentaire d'Ex 3,13-15, dans le *De vita Mosis* : « 74. Et lui (Moïse), qui n'ignorait pas que ceux de sa tribu et tous les autres mettraient en doute ses paroles, dit : 'Mais s'ils me demandent le nom de celui qui m'a envoyé et si je ne peux le leur dire, n'aurai-je pas l'air de les abuser ?' 75. Mais Dieu lui répondit : 'Dis-leur d'abord que *Je Suis Celui Qui est*, pour que, connaissant la différence entre ce qui est et ce qui n'est pas, ils apprennent en outre qu'il n'y a absolument aucun nom propre qui puisse me désigner, moi à qui seul revient l'être.' »⁴⁹

Commentant ce passage – avec une traduction qui est, cela va sans dire, déjà interprétative - Brevard Childs écrit qu'

il reste la question, plus difficile, de savoir jusqu'à quel point des soupçons d'ontologie étaient attachés à la formule biblique. (Naturellement, beaucoup de choses tournent autour du terme 'ontologique'.) Certainement Philon a développé la traduction grecque d'Ex 3,14, à partir du texte de la Septante, Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, mais il va plus loin en terme d'existence : 'Dis-leur que *Je Suis Celui Qui est*, pour qu'ils puissent apprendre la différence entre ce qui est et ce qui n'est pas et ... plus loin... qu'aucun nom ne peut être utilisé à propos de Moi, à Qui seul *l'existence appartient*'.⁵⁰

Childs traduit « to einai » par « existence », alors que c'est bien de l'être, comme infinitif substantivé du verbe être qu'il s'agit dans le texte grec de Philon. Pour autant,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20. Les auteurs de cette traduction sont : Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel.

⁴⁹ *De vita Mosis*, p. 61-62. Dans le texte grec original de la fin de la citation, « moi à qui seul revient l'être » c'est bien « to einai » qui est utilisé.

⁵⁰ Brevard S. Childs, *Exodus*, Old Testament Library, London, SCM Press Ltd, 1974, p. 83 : « It remains a more difficult question to what extent ontological overtones were attached to the biblical formula. (Naturally much turns on the term 'ontological'). Certainly Philo developed the Greek translation further in terms of existence : 'Tell them that I am He Who is, that they may learn the difference between what is and what is not and... further... that no name at all can properly be used of Me, to Whom alone existence belongs. »

pourquoi Philon utilise-t-il ici « to einai » et non le « ὁ ὢν » du texte grec de la Septante ? Nous avons déjà vu à cet égard que, pour le judaïsme, la différence entre être et existence était relative par rapport au fait que Dieu s'adressait à Moïse par la parole, une parole d'auto-nomination. S'agit-il ici pour Philon de réintégrer, dans une perspective ontologique, la différence entre être et étant ? A ce stade il est difficile de trancher sur ce point.

R.J. Wilkinson reprend aussi cette interprétation de Philon, avec la même citation du *De vita Mosis* (75) et la même traduction par « existence » : « 'Dis-leur que je suis *Celui Qui Est*'. Platon refusait de nommer l'Être absolu, car cela exigerait quelque chose de plus grand que Dieu qui conférerait le nom – une exigence difficile à concevoir dans le cas de Dieu. Mais Philon utilise la nomination du Dieu d'Israël 'o on' et non le participe neutre 'to on' de Platon. »⁵¹ Il reste convaincu de l'impossibilité de nommer Dieu. Pour autant, « Dieu se désigne clairement comme l'Existant dans la Bible grecque comme dans la Bible latine. Dans aucune version Exode 3,14 n'offre une explication du sens du Tétragramme qui tout simplement n'y apparaît pas. Dans les deux [dans la Bible hébraïque comme dans la Septante], Dieu – et ceci est une révélation divine directe et non le résultat de spéculations théologiques – déclare son existence. »⁵² Wilkinson en conclut qu'à l'époque de Philon, la traduction grecque a été dominante et qu'elle a réalisé une sorte de convergence entre Philon, les Pères grecs et les néo-platoniciens. Mais Wilkinson affirme aussi que la nature exacte de la relation entre le *ehyeh* du verset 14 et le tétragramme *Yhwh* du verset 15 reste une difficulté non résolue par les différentes interprétations.

Nous sommes donc ici en opposition avec les exégèses hébraïques que nous avons mises en relief précédemment. Dire qu'aucune version d'Ex 3,14 n'offre de possibilité de sens au tétragramme, c'est déconnecter d'une manière trop artificielle Ex 3,14 de l'ensemble Ex 3,13-15, d'une part, et de toutes les autres auto-désignations de Dieu dans la Torah.

Pour Jan Assmann, quand la Septante traduit le verset 3,14 par Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (*Ich bin der Seiende*), elle veut dire *Je suis l'étant*. « Ainsi se produit par la traduction de la Bible hébraïque la connexion avec le Dieu de la philosophie, qui voit cette scène du buisson ardent à la lumière du platonisme et qui l'élève au rang de scène fondatrice de la révélation divine et

⁵¹ Robert J. Wilkinson, *Tetragrammaton, Western Christians and the Hebrew Name of God*, Boston –Leiden, Brill, 2015, p. 14 : « Plato (Timaeus 28b ; Cratylus 400d ; Parmenide 142a) had determined that Absolute Being has no proper name, for that would require something greater to give the name – a difficult requirement in the case of God. »

⁵² *Ibid.*, p. 14-15 : « God in Exodus 3,14 clearly designates himself as the Existing One in both Greek and Latin Christian Bibles. In neither version does Exodus 3,14 offer an explanation of the meaning of the Tetragrammaton, which simply does not appear there. In both, God – and this is a direct divine revelation, not the result of theological speculation – declares his existence. »

de la connaissance philosophique. »⁵³ Comme le souligne Assmann, les lecteurs platonisants de la Bible pouvaient ainsi s'appuyer sur le verset 14 pour faire de *YHWH* l'Être éternel. Sur ce point précis, Assmann et Wilkinson se rejoignent, même si, nous le verrons, Assmann va en revenir à une interprétation beaucoup plus proche du judaïsme avec le concept de *monothéisme de la fidélité*.

Comme le remarque Esther Starobinski-Safran, la Septante présente deux caractéristiques qui vont connoter l'exégèse d'Ex 3,14 en grec : un monothéisme radical – mais au sein du judaïsme il y avait aussi un monothéisme pur et dur - qui exclut tout polythéisme ; en outre, et c'est là qu'elle se démarque du monde hébraïque, destinée à un public de langue grecque, la Septante fait appel à des concepts philosophiques grecs. La première remarque en est que le passage de l'hébreu au grec modifie le temps verbal, à savoir le futur, (l'inaccompli) pour l'hébreu, et le présent pour le grec. De plus, la forme '*ho ôn*' s'inspire de la conception hellénique de l'être exprimée par '*to on*'. Comme nous venons de le voir, pour Philon les hommes connaissent la différence entre ce qui est et ce qui n'est pas et peuvent ainsi marquer la différence entre le Dieu d'Israël et les faux dieux des autres peuples. Le concept de vérité devient alors premier. La seconde affirmation de Philon est que Dieu seul existe vraiment, car lui seul est immuable. C'est un concept fondamental du platonisme, décrit dans le *Timée*, que celui de l'éternité immobile, de la substance éternelle. Tout change mais pas Dieu. Ainsi, Dieu étant le seul immuable, le seul Étant, lui seul peut susciter la foi de l'homme dans le monde. Comme le remarque encore E. Starobinski-Safran, « les réflexions concernant l'absence de nom propre pour désigner Dieu pouvaient être suggérées à un juif hellénisé tel que Philon, par le fait même que le Tétragramme ne figure pas dans la Septante. (Il est traduit par *Kurios*). Contrairement à *ehyeh asher ehyeh, ego eimi ho ôn* ne constitue pas une explication du tétragramme. Dieu révèle à Moïse, non pas son nom, mais qu'il est l'Existant. »⁵⁴ Mais si Dieu ne révèle pas son nom, alors il reste une grande part cachée de sa nature. C'est le Dieu ineffable du platonisme, que Philon traduit ainsi : « Il était donc conséquent que l'on ne pût pas même assigner de nom propre à Celui qui est en vérité [...]. Dieu dit 'Je suis celui qui est', ce qui est équivalent à : 'ma nature est d'être, non d'être dite'. »⁵⁵ Philon semble opérer ainsi un mouvement de la pensée qui conteste, dans une

⁵³ Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C.H. Beck, 2015, p. 170 : « So ergibt sich aus der griechischen Übersetzung des hebräischen Bibel die Verbindung zum Gott der Philosophen, die diese Szene am Dornbusch ins Licht des platonischen Philosophie stellt und damit in den Rang einer Urszene göttlicher Offenbarung und philosophischer Erkenntnis erhebt ».

⁵⁴ E. Starobinski-Safran, art. cit., p. 50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 51, cite Philon, *De mutatione nominum*, ch. 10.

certaine mesure, l'idée de Dieu en tant que parole, pour privilégier Dieu comme être, ce qui constitue une bascule vers l'ontologie et l'onto-théologie.

Il nous faut pourtant modérer cette affirmation, en évoquant chez Philon les figures particulières des anges comme *logoi* de Dieu. En effet, comme le remarque Baudoin Decharneux dans son livre sur Philon⁵⁶, Dieu s'adresse à Moïse, dans un passage précédent du *De vita Mosis* (I, 66), par l'intermédiaire d'un ange : « Au milieu de la flamme s'éleva une forme extrêmement belle, qui ne ressemblait à aucun objet visible, une image d'apparence vraiment divine, rayonnant une lumière plus éclatante que le feu, une forme que l'on eût prise pour une image de l'Être, appelons-la un ange.⁵⁷ » Si cette apparition dans le buisson ne parle pas, étant seulement une figuration de l'Être suprême de Dieu, *a contrario*, lorsque Dieu veut s'adresser à Agar (Gn 16,9-10) ou à Jacob (Gn 31,11) il le fait par l'intermédiaire des anges comme *logoi* du *Logos*. Mais ces *logoi* doivent être interprétés et cela demande à la fois de la vertu et des efforts. Notons cette préoccupation de Philon, déjà, d'établir un mode de relation entre la parole divine (ou celle de l'ange) et sa réception humaine. Il est extrêmement significatif, notamment pour notre propos, que cette préoccupation l'amène à concevoir un être divin, l'ange, comme représentant à la fois de l'Être et du Logos. Comme le souligne Decharneux, « Philon établit une parenté analogique entre la fonction de la pensée humaine y compris les mécanismes présidant à sa créativité, et l'appellation nominale des patriarches par les intermédiaires angéliques. »⁵⁸ Autrement dit, cette tentative de penser un nouvel espace, celui de l'ange, dans lequel « être » et « parole » se rejoignent, indique une nouvelle façon de penser en même temps l'ontologie et le logos, et de le faire par la symbolique de l'ange-médiateur. Elle va faire école bien au-delà du judaïsme.

Ainsi, dans une approche superficielle, nous pourrions conclure que le passage du texte hébraïque à la Septante a pour une part gommé la question du Nom divin, pour la déplacer vers le concept d'étant, ou d'existant, c'est-à-dire vers un concept ontologique, inaugurant l'essor d'une *métaphysique de l'Exode*. Bien plus, nous l'avons vu, c'est aussi la question de la vérité – un concept philosophique grec - qui devient première, surpassant celle du sens de la révélation. Ce mouvement va s'amplifier avec les exégèses médiévales, qui, en intégrant les concepts aristotéliens, vont développer les questions ontologiques jusqu'aux doctrines scolastiques de l'analogie.

⁵⁶ Baudoin Decharneux, *L'Ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « Le Juif »*, Bruxelles, Éditions Université de Bruxelles, 1994.

⁵⁷ Philon, *De vita Mosis*, p. 57.

⁵⁸ Decharneux, p. 50. Decharneux se réfère ici à un autre ouvrage que le *De vita Mosis*, le *De somniis*, p. 198.

Mais dans ce judaïsme hellénistique, Philon d'Alexandrie n'abandonne pas pour autant la tradition héritée du judaïsme rabbinique, qui donne la primauté à la réception d'une parole et à son interprétation. Le Logos divin, toutefois, reste tellement transcendant qu'il lui faut placer entre lui et l'homme l'ange intermédiaire qui transmet ses paroles. Et il faut bien comprendre que, pour Philon, le Logos divin est avant tout la parole rationnelle divine, qui donne à l'âme une parcelle de ce logos divin, dont elle use pour accéder au divin. Il faut en effet, dans cette période imprégnée de platonisme, rendre compte du divin dans le monde créé. Or le judaïsme rabbinique, en pensant la *shekinah* de Dieu, la présence/absence du divin, a pensé et pensera autrement cette question, et il l'a fait et le fera sans la philosophie grecque. Ce n'est qu'à partir de Philon, puis de Maïmonide et, point culminant, de toute la scolastique, que les catégories platoniciennes et aristotéliennes⁵⁹ viennent profondément inférer dans la pensée juive. Philon, quant à lui, trouve une voie particulière qui allie la pensée du Logos divin et de l'Être divin et leur action dans le monde. Il ajoute en effet la catégorie de l'être à la voie rabbinique, mais il invente en même temps la figure des *anges logoi* comme vecteurs de la parole divine. Et la multiplicité de ces messagers qui véhiculent la parole garantit en même temps l'unité et l'autorité du Logos divin et sa primauté sur le seul concept d'être. Car « les *logoi* angéliques sont l'expression philosophique de la multiplicité ordonnée de la parole divine.⁶⁰» C'est dire la complexité de cette pensée, trop souvent réduite à la seule transformation de l'*ehyeh* hébraïque en *ho ôn* grec, avec le seul souci de faire basculer la parole hébraïque d'Exode 3,14 dans l'ontologie grecque. En fait, elle mêle intimement les cultures juives et grecques⁶¹. Dans son prolongement, peut-être faudra-t-il alors tenter de penser, en même temps, et le *davar* hébraïque et le *logos* grec, ainsi que leur rapport, et même penser au-delà de ce rapport, au lieu de les opposer. Car c'est précisément dans cet effort de la pensée pour allier les deux cultures, dans les *chemins de la parole* chez Philon, que d'autres sens de l'Écriture peuvent émerger. Les Pères de l'Église ne s'y sont pas trompés en mettant cette pensée au service de la réception de l'incarnation du Verbe, en particulier dans leur lecture de l'évangile de Jean.

Un dernier point : avec la figure du Chaldéen, que nous ne pouvons développer ici, lequel s'en tient à la seule investigation du cosmos, Philon met en évidence l'insuffisance d'une démarche philosophique qui s'en tient à déchiffrer l'univers. Mais, et c'est le coup de

⁵⁹ Même si on les retrouve parfois dans le judaïsme moderne, chez Hermann Cohen et chez Emmanuel Levinas (le Bien platonicien, par exemple), la philosophie juive moderne se détache de la question de l'être.

⁶⁰ Decharneux, p. 52.

⁶¹ Cf. Decharneux, qui développe les sources grecques qui ont influencé Philon, comme la figure d'Hermès, chez Homère, que Philon relie au Logos (voir pp. 56-57).

génie de Philon, c'est de cette insuffisance reconnue que, recevant comme un don du divin de la dépasser, l'homme reçoit des capacités supérieures qui l'entraînent à chercher Dieu au-delà du cosmos. Autre découverte de Philon, et non des moindres : « la véritable connaissance se trouve dans le sujet et non dans l'observé. »⁶² Ce que nous pourrions formuler en termes contemporains : c'est dans le sujet de l'énonciation que se trouve la véritable connaissance et non dans l'énoncé. Dépassant le « connais-toi toi-même » de Socrate, Philon peut affirmer : « Celui qui désespère de lui-même connaît *celui qui est*. »⁶³ Il nous livre ici une autre facette, moins connue, de sa pensée : celle qui relativise, et même s'oppose à la philosophie comme voie vers le divin. Mais nous sommes sans cesse chez Philon dans une dialectique entre rationalité et tension vers le divin, entre foi et connaissance, entre la pensée humaine, les *logoi* et le *logos*. Retenons cette dialectique pour continuer de développer notre propos, car, bien loin de simplement remettre en question l'interprétation juive traditionnelle de Dieu comme parole d'auto-nomination dans Ex 3,14, et de la transformer en ontologie, elle nous ouvre au monde du sujet qui reçoit pour lui cette parole, à la fois dans la rationalité de sa pensée et dans son énonciation subjective. Nous retrouverons chez Maïmonide la même tension et la même recherche, par des voies qui diffèrent sensiblement, pour penser ce rapport entre un Dieu Un et simple, sans attributs anthropomorphiques, et l'homme dont une certaine sagesse peut recevoir la Parole de ce Dieu Un.

⁶² *Ibid.*, p. 74.

⁶³ Philon, *De Somniis*, I, 60.

1.1.3 - Maïmonide, le *Guide des égarés* : Essence et existence de Dieu

Pierre Bouretz, dans son récent livre sur Maïmonide (1138-1204), se demande si le *Guide des égarés* est un livre de philosophe pour des philosophes.⁶⁴ Il s'agirait, selon Bouretz, plutôt d'un livre performatif, c'est-à-dire fournissant lui-même les connaissances requises pour le comprendre. Maïmonide, l'un des plus grands penseurs du judaïsme, entre en dialogue avec la philosophie grecque (Aristote⁶⁵), puis arabe avec Averroès et Al-Fârâbî, une pensée qui aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles imprégnait, influençait, transformait, et même bouleversait les pensées juive et chrétienne. Mais si Maïmonide utilise des concepts et une méthodologie philosophiques, le *Guide des égarés* n'en reste pas moins, selon Léo Strauss, « un livre juif, écrit par un Juif pour des Juifs [...]. Maïmonide part de l'acceptation de la Torah, et consacre son *Guide* à la science véritable de la Torah, c'est-à-dire de la Loi. »⁶⁶ En effet, Maïmonide, né à Cordoue en 1138 dans cette Andalousie où foisonnent en même temps et se rencontrent les pensées juive, musulmane et chrétienne, a été juge rabbinique et c'est en professionnel de la loi qu'il écrit son *Guide*, après avoir élaboré le *Mishneh Torah*⁶⁷, qui est une codification de toutes les règles contenues dans le Talmud et un ouvrage halachique. Mais comme le souligne Shlomo Pinès à propos de la démarche de Maïmonide, « tandis que le *Mishné Torah* a une ordonnance parfaite, le *Guide* est un modèle de désordre – c'est du moins la première impression, qui risque de ne pas être absolument juste. »⁶⁸ Nous allons à notre tour essayer de retrouver dans ce désordre supposé des éléments de réponse à notre travail sur Ex 3,14 au travers des commentaires qu'en fait Maïmonide.

Que le dialogue de Maïmonide avec la philosophie ait voulu réaliser ou non une harmonie entre celle-ci et le judaïsme, dans la perspective de l'établissement de la cité idéale, régie par la Loi éclairée par la connaissance, reste une question ouverte, qui trouvera des éléments de réponse des siècles plus tard, au 20^{ème} siècle, avec Hermann Cohen, Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas. Ce n'est pas ici notre propos. Nous voudrions plutôt chercher chez Maïmonide de nouvelles approches de l'auto-révélation de Dieu dans l'Écriture et de ses interprétations, et les conséquences de celles-ci non seulement dans le judaïsme, mais aussi sur la pensée des 12^{ème} et 13^{ème} siècles, et sur celle d'aujourd'hui. Car, comme le

⁶⁴ Pierre Bouretz, *Lumières du Moyen-Âge, Maïmonide philosophe*, Gallimard, Paris, 2015.

⁶⁵ C'est notamment dans le Livre Lambda de la *Métaphysique* et dans *l'Éthique à Nicomaque* que Maïmonide trouve matière à ce dialogue (voir les citations de ces ouvrages d'Aristote dans les pages qui suivent). Rappelons que l'on considère le Livre Lambda comme la partie « théologique » de la *Métaphysique* d'Aristote, lequel considère la théologie comme la « science première ».

⁶⁶ Léo Strauss, *Maïmonide*, Paris, P.U.F., 1988, p. 300.

⁶⁷ Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, Jerusalem, éd. Boys Town, 1965.

⁶⁸ Shlomo Pinès, *La liberté de philosopher, de Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 278.

souligne Claude Birman dans sa préface au *Guide*, « si Maïmonide prend appui sur deux monuments du passé, le Talmud et Aristote, c'est pour viser une position nouvelle : le lien exact entre une Torah en voie de devenir clairement déductive et un humanisme qui se purifie. En ce sens, nous sommes dans son horizon. »⁶⁹

C'est aussi un livre plein de contradictions apparentes, de sens cachés qui se dévoilent parfois, sur lesquels il est bien difficile de formuler des conclusions définitives. Il contient ainsi un enseignement secret qui ne sera, selon la volonté de Maïmonide, accessible qu'à une petite élite, mais aussi un enseignement plus large, qui tend à éclairer les lecteurs de la Torah en les incitant à dépasser son sens littéral. Le *Guide* est donc bien plus un livre pédagogique, un effort d'explication du sens, qu'un travail d'exégèse. Mais il est temps pour nous d'en aborder les principaux points qui ont trait à notre questionnement central ici : comment le judaïsme du 12^{ème} siècle, avec Maïmonide, va-t-il tenter de sortir du conflit entre la tradition de la Torah et l'influence grandissante du rationalisme – une influence dont nous venons de voir un aspect marquant avec le judaïsme hellénisé ? Ce conflit, qui est à l'œuvre à l'époque de Maïmonide, va atteindre, selon Léo Strauss, son apogée à l'époque des Lumières elle-même, par la victoire de celles-ci – dans le conflit entre Lumières et orthodoxie – et se prolonger jusqu'à la période dite moderne au 20^{ème} siècle. Autrement dit, comment Maïmonide procède-t-il pour établir une relation, soit d'analogie, soit d'opposition, soit d'influence, entre l'enseignement des philosophes, et l'ontologie qui en découle, d'une part, et l'enseignement secret de la Loi qui est Parole de Dieu d'autre part ?

a - Torah et révélation : le Nom de Dieu en Ex 3,14.

C'est par les commentaires de Maïmonide sur Ex 3,14 que nous allons tenter de comprendre comment il fonde son interprétation de la révélation, tout en critiquant l'anthropomorphisme qui veut appliquer à Dieu des attributs affirmatifs (cf. *Guide*, I, 52). Ces attributs affirmatifs se répartissent selon le *Guide des égarés* en cinq classes, et, en les énonçant, Maïmonide nie immédiatement la possibilité de les attribuer à Dieu :

- Première classe : « La chose a pour attribut sa définition. »⁷⁰ La pensée rationnelle qui définit l'être humain ne peut s'appliquer à Dieu, car elle aurait pour tâche de connaître l'être de Dieu, ce qui est impossible à l'esprit humain. « Dieu ne saurait être défini. »⁷¹

⁶⁹ Claude Birman, « Préface » à Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, Paris, Verdier, 1979, p. XIV.

⁷⁰ Moïse Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, Verdier, Paris, 1979, I, 52, p. 115.

⁷¹ *Ibid.*, p. 116.

- Deuxième classe : « La chose a pour attribut une partie de sa définition. »⁷² ; exemple : tout homme est raisonnable. Mais Dieu n'est pas une chose ayant plusieurs composants, Dieu est unité.
- « La troisième classe est celle où la chose a pour attribut quelque chose en dehors de sa réalité ou de son essence. »⁷³ Mais attribuer ainsi une qualité extérieure à Dieu, qui vient se surajouter à son essence inconnaissable, conduit là encore à concevoir une composition qui est « inadmissible à l'égard de Dieu. »⁷⁴
- Quatrième classe : les attributs de rapport : « on désigne la chose par son rapport avec autre chose, en la mettant par exemple en rapport avec un certain temps, un lieu, un autre individu [...] »⁷⁵ Mais ces idées de rapport ne sont ni l'essence ni quelque chose de l'essence de Dieu (Dieu n'a pas de rapport avec le temps et l'espace). De même il ne peut y avoir de rapport entre Dieu et les substances qu'il a créées : « Dieu est d'une existence nécessaire, et ce qui est en dehors de lui est d'une existence possible ».
- Cinquième classe : « la chose a pour attribut son action. »⁷⁶ Il s'agit de l'action en général, qui qualifie celui qui l'a accomplie. Mais ces actions sont loin de l'essence de la chose. « Au contraire, les actions diverses de Dieu se sont toutes effectuées par son essence même et non par quelque chose qui y serait joint. »⁷⁷

Pour autant, cette négation d'attributs applicables à Dieu nous fait progresser, selon Maïmonide, vers une certaine compréhension du divin, caractérisée par une théologie apophatique qui consiste à nier toute possibilité de connaître, ou de comprendre l'infini à partir du fini, et à nier toute chose finie dans l'infini de Dieu. Sur la question du rapport infini/fini, Maïmonide reste très proche de la conception aristotélicienne qui affirme la double impossibilité d'un infini en acte dans la nature et d'un rapport de proportion entre fini et infini, tout en affirmant la possibilité d'un infini en puissance.⁷⁸ Mais nous allons voir que, dans ses commentaires, Maïmonide progresse dans une démarche plus nuancée entre théologie apophatique et approche métaphysique. Mais il le fait en s'interrogeant sans cesse sur la capacité humaine à construire une pensée spéculative sur Dieu et à atteindre un niveau

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 120

⁷⁸ Cf. Aristote, *Physique*, III, 5, 205 b 35-206 a 2 et 206 a 29-30, P. Pellegrin éd, Paris, Garnier- Flammarion, 2000 ; Bouretz, note 8, p. 683. Nous aborderons plus précisément et aussi plus largement la question du rapport fini/infini en deuxième partie, car elle est l'un des thèmes centraux de notre travail. Mais elle ne constitue pas ici l'originalité et la créativité de la pensée de Maïmonide qui suit Aristote de très près.

de langage qui corresponde à cette pensée. Il y a en effet chez Maïmonide deux niveaux de langage : le langage concret, d'une part, c'est-à-dire le langage des hommes, attaché à la corporéité, aux choses du monde, et d'autre part le langage spéculatif, au service de la pensée spéculative d'un petit nombre d'hommes, seuls aptes à comprendre des choses philosophiques et métaphysiques. Dans son ouvrage antérieur au *Guide*, le *Mishneh Torah*, Maïmonide décrit ainsi comment Abraham « enseignait chacun individuellement eu égard à son intelligence. »⁷⁹ Et dans le *Guide* : « Il rassemblait les hommes et les appelait par la voie de l'enseignement et de la direction, à la vérité qu'il avait perçue lui-même ». ⁸⁰ Ainsi, selon Maïmonide, la révélation doit être interprétée par ceux qui en ont une intelligence supérieure, c'est-à-dire philosophique. Mais certains hommes ont pour ainsi dire d'une façon innée cette intelligence supérieure - ce qu'il avait déjà exprimé dans son *Mishneh Torah*, quand il avait affirmé qu'Abraham avait déjà compris, bien avant Aristote, l'existence d'un premier moteur, qui est l'une des thèses majeures de l'aristotélisme⁸¹ à même de sous-entendre une preuve philosophique de l'existence de Dieu. Nous devons garder à l'esprit cette idée, chez Maïmonide, d'une capacité supérieure de pensée de certains hommes, pour aborder son commentaire d'Ex 3,14.

Au chapitre I, 54, Maïmonide revient sur la question des *attributs bibliques*, une question qu'il avait largement exposée en I, 53. Maïmonide désigne par cette expression les attributs que Dieu lui-même révèle à Moïse, suite aux demandes de ce dernier, et transcrites principalement dans le livre de l'Exode, et notamment en Ex 3,14.⁸² Il faut interpréter ces attributs bibliques comme allégoriques et non selon la lettre. En ce sens, il y a évidemment chez Maïmonide une démarche herméneutique : il fait, par exemple, un commentaire en I, 54 des deux demandes adressées par Moïse à Dieu : « Par l'une, il demanda à Dieu de lui faire connaître sa véritable essence ; par l'autre, de lui faire connaître ses attributs.[...] Dieu lui répondit sur ces deux demandes, en lui promettant de lui faire connaître tous ses attributs, qui sont ses actions, et en lui faisant savoir que *son essence ne saurait être perçue dans toute sa réalité.* »⁸³ Il s'agit ici de la demande d'Exode 33,13 : « Fais-moi donc connaître tes voies, afin que je te connaisse », à quoi Dieu répond aux v. 19 et 20 : « Je ferai passer tout mon bien devant ta face » et « tu ne pourras pas voir ma face ». Les voies, ce sont les actions de Dieu,

⁷⁹ Maïmonide, *Mishneh Torah*, Livre I, IV, I, 3, p. 226 (Bouretz, note 118, p. 521).

⁸⁰ *Guide*, II, 39, p. 302.

⁸¹ Cf. Aristote, *Les Métaphysiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, Livre Lambda, par exemple en 1072 a : « Il y a un premier mouvant non mû, éternel, acte substantiel » et 1075 b : « La causalité divine est active, efficiente et de l'ordre du Bien [...]. Il y a toujours un moteur premier et ce moteur existe déjà en acte. »

⁸² Cf. *Guide*, I, 54, pp. 124-125.

⁸³ *Guide*, I, 54, p. 124.

les *middôth*. Moïse peut donc comprendre les actions de Dieu, pas l'essence de Celui qui les génère.

À partir de ce constat que les actions de Dieu sont la seule connaissance que nous puissions avoir de lui, Maïmonide en déduit que « tous les noms de Dieu qu'on trouve dans les livres (sacrés) sont généralement dérivés de ses actions. »⁸⁴ À l'exception de *YHWH*, qui est un nom improvisé⁸⁵, et qui indique « l'essence même de Dieu (*chem-haméphorach*, selon *Michnâ Yomâ VI, 2*) »⁸⁶, tous les autres noms valident l'idée d'une multiplicité en Dieu, ce qui est contraire à l'unicité de Dieu. Ainsi, *YHWH* est un nom *à part*, un nom qui, dans la mesure où il est l'émanation de l'essence même de Dieu, dépasse toute connaissance, ainsi que le précise Maïmonide : « Ce qui fait que ce nom a une si haute importance, et qu'on se garde de le prononcer, c'est qu'il indique l'essence même de Dieu ; de sorte qu'aucun être créé ne participe à ce qu'il indique. »⁸⁷ Le verbe « participer » ne peut que nous interroger ici, d'autant plus que Maïmonide ne le précise pas. Veut-il signifier l'impossibilité de la connaissance de l'être ou de l'essence de Dieu – ce qui est parfaitement cohérent avec ce qu'il vient de dire - ou encore l'impossibilité même d'une interprétation de ce qu'il indique par ce nom (*YHWH*), ce qui entre en contradiction avec l'idée, chez Maïmonide, d'un intellect humain inspiré par l'intellect divin en acte (c'est-à-dire en interprétant), comme nous allons le voir ?

En I, 63, Maïmonide aborde alors le verset d'Ex 3,14 : « Dieu dit à Moïse : 'Je suis qui Je serai'. Il dit : Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé vers vous », et il le fait en lien avec la question de la négation des attributs, traitée dans les chapitres précédents. Il remarque que la question préalable de Moïse en 3,13 (« s'ils me disent quel est son nom, que leur répondrai-je ? ») est parfaitement justifiée : elle devrait être la question de tous ceux qui se prétendent prophètes, pour en apporter la preuve. Et si les Israélites de l'époque connaissaient déjà un nom de Dieu, il faut croire que ce nom n'aurait pas suffi à Moïse pour convaincre le peuple qu'en effet, c'était bien Dieu qui lui avait parlé. Et Maïmonide de préciser que jamais Dieu ne s'était manifesté auparavant de cette façon, pas même pour Abraham, Isaac ou Jacob, pour leur dire ce qu'ils devaient dire au peuple. De plus, « tous les hommes alors, à l'exception de quelques-uns, ignoraient l'existence de Dieu, et leur plus haute méditation n'allait pas au-delà de la sphère céleste, de ses forces et de ses effets ; car ils

⁸⁴ *Guide*, I, 61, p. 146.

⁸⁵ *Guide*, p. 146, note 1 « Les Arabes appellent *nom improvisé*, celui qui a été dès son origine, le nom propre d'un individu ».

⁸⁶ *Ibid*, note 2 : les mots *chem-haméphorach* signifient sans doute : le nom de Dieu distinctement prononcé, c'est-à-dire le nom tétragramme, écrit et lu par les quatre lettres yod, hé, wav, hé.

⁸⁷ *Guide*, I, 61, p. 147.

ne se détachaient pas des choses sensibles et ne possédaient aucune perfection intellectuelle. »⁸⁸

Suit un développement de Maïmonide qui est d'une importance majeure, non seulement pour comprendre la question de l'ontologie en cette époque de *lumières du Moyen-Âge*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Pierre Bouretz qualifiant ainsi les sommets qu'ont pu atteindre les pensées juive et musulmane de cette époque, mais aussi l'influence qu'aura Maïmonide sur la philosophie juive au cours des siècles suivants et jusqu'à nos jours. Il est utile, à cet égard, de citer ici tout ce passage du chapitre 63 :

Dieu donc lui donna alors une connaissance qu'il devait leur communiquer, afin d'établir pour eux l'existence de Dieu, et c'est ce qu'expriment les mots '*Ehyé asher Ehyé*' (Je suis celui qui suis) ; c'est là un nom dérivé de *haya*, qui désigne l'existence, car *haya* signifie 'il fut', et, dans la langue hébraïque, on ne distingue pas entre 'être' et 'exister'. Tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce mot même qui désigne l'existence. Car le mot *asher* (qui) étant un nom incomplet qui a besoin d'une adjonction et ayant le sens des mots *alladzî* et *allatî* en arabe, exige qu'on exprime l'attribut qui lui est conjoint ; et, en exprimant le premier nom, qui est le sujet, par *Ehyé*, et le second nom, qui lui sert d'attribut, par ce même mot *Ehyé*, on a pour ainsi dire déclaré que le sujet est identiquement la même chose que l'attribut. C'est donc là une explication de cette idée : que 'Dieu existe, mais non par 'l'existence' ; de sorte que cette idée est ainsi résumée et interprétée : 'l'Être qui est l'Être', c'est-à-dire l'Être nécessaire.⁸⁹

Pour Maïmonide, se situant dans la tradition hébraïque, la différence entre exister et être, entre existence et essence, ne fait pas sens quand ces mots s'appliquent à Dieu. Dieu *est* non en tant qu'existant, mais parce que selon l'affirmation d'Ex 3,14, le second *je suis* est la conséquence nécessaire et suffisante du premier *je suis*. Autrement dit, c'est l'affirmation de *l'être* de Dieu qui est la cause du second *je suis*. Dans sa compréhension des attributs négatifs de Dieu, par cette théologie négative, pour Maïmonide l'attribut *être* de 3,14 ne fait que répéter le sujet, il est en fait la même chose que le sujet. La répétition renforce le sujet, c'est-à-dire uniquement l'être en tant qu'il est. Et Maïmonide utilise l'adjectif « nécessaire » comme signifiant « l'être immuable et éternel », qui est à l'origine de tout, qui est cause première et nécessaire de tout.⁹⁰

Pour autant, comme le remarque Pierre Bouretz, Maïmonide, en affirmant Dieu comme *l'Être qui est l'Être* ou comme *Être nécessaire*, semble entrer ici dans une

⁸⁸ *Guide*, I, 63, pp. 152-154, pour les citations de ce paragraphe.

⁸⁹ *Guide*, I, 63, p. 154.

⁹⁰ Cf. Aristote : « la théologie en tant que science première assume les résultats de la métaphysique au sujet de l'être, considérant que le mouvant non mù, Dieu, est une substance parmi les êtres (*tôn onton*) et que par nécessité, il est être (*on*) ». Aristote, *Les métaphysiques*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2010, Livre Lambda, 1069a, p. 326.

contradiction : « Que fait Maïmonide, sinon ce qu'il disait impossible : délivrer un savoir concernant l'essence de Dieu [...]. S'agissant de Dieu, c'est bien ici une connaissance de *ce qu'il est* et pas uniquement du fait *qu'il est* qui est mise en avant. »⁹¹ C'est que Maïmonide voit une différence entre ceux qui n'ont « aucune perfection spirituelle », et ceux, qui – comme lui-même - ont cette capacité de raisonner en métaphysique pour démontrer leurs propositions. Et en I, 68, Maïmonide donne un exemple de sa propre capacité en ce domaine : « Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ». Or, dire que Dieu est intellect, etc., contredit le principe selon lequel Dieu ne saurait être connu que de façon négative. Mais c'est en fait une « contradiction *performative* »⁹² en ce sens qu'elle tend à rendre possible ce qui était jusque là impossible, c'est-à-dire « à parler de son essence censée être imperceptible à l'intellect humain. »⁹³ En fait, comme le remarque P. Bouretz, à la question fondamentale posée par Maïmonide dès le 1^{er} chapitre – pourquoi a-t-il été dit de l'homme qu'il était à l'image de Dieu et à sa ressemblance ? – Maïmonide apporte une réponse au chapitre I, 1 : « à cause de l'intellect divin qui se joint à l'homme. »⁹⁴ Évidemment, l'idée de jonction ne peut ici que nous questionner, et Maïmonide ne la précise pas à ce stade. Mais il porte bel et bien une affirmation sur *ce que Dieu est* en utilisant le terme *d'intellect divin*. Et cette affirmation a aussi ses conséquences sur la conception du langage humain : comment cette jonction de l'intellect divin et de l'humain se traduit-elle dans le langage humain, celui-là même dans lequel s'expriment les Écritures ?

À cette question que nous nous posons aujourd'hui, Maïmonide répond à deux reprises, en fin de première partie et en deuxième partie du *Guide*, mais il le fait en contradiction avec son affirmation initiale qui, nous l'avons vu, établissait deux niveaux dans le langage humain.

⁹¹ P. Bouretz, p. 381.

⁹² *Ibid.*, p. 383.

⁹³ *Guide*, p. 383.

⁹⁴ *Guide*, p. 31.

b - *Parole et intellect divins, langage et intellect humains selon Maïmonide.*

Après son étude des noms divins, Maïmonide établit un lien très significatif avec le « parler divin », en I, 65. Il a terminé le § 64 en évoquant la polysémie du mot *chem*, en hébreu : « Quelquefois, on désigne par ce mot l'essence de Dieu et son Être véritable (quel est son nom ? en Ex 3,13), d'autres fois, on désigne par là l'ordre de Dieu, de sorte que, si nous disons 'nom de l'Éternel', c'est comme si nous disions 'parole ou ordre de l'Éternel' » par exemple les mots 'car mon nom est en lui' (Ex 23,21) signifient 'ma parole' ou 'mon ordre' est en lui. »⁹⁵ Cette fusion du Nom divin et de sa Parole est ici très signifiante, et surtout novatrice, en ce sens qu'elle fait basculer l'ontologie – ou l'onto-théologie – du côté de la parole. Elle revient à l'origine du judaïsme, dans sa conception de la Parole divine (*davar*) qui est première (Gn 1 : « Dieu dit... »), une parole qui agit et qui crée.

Et, dans la même perspective, au chapitre II : « La voix de Dieu au Sinaï. Midrachîm et Talmud : 'Je suis et tu n'auras point', ils les entendirent de la bouche de la Toute-Puissance' (Maccôt 24a). Ils veulent dire par là que ces paroles leur parvinrent directement, comme elles parvinrent à Moïse, notre maître, et que ce ne fut pas Moïse qui les leur fit parvenir. En effet, ces deux principes, je veux dire l'existence de Dieu et son unité, on les conçoit par la simple spéculation humaine ; et *tout ce qui peut être su par une démonstration l'est absolument au même titre par le prophète et par tout autre qui le sait, sans qu'il y ait là une supériorité de l'un sur l'autre.* »⁹⁶

Maïmonide affirme donc ici, après avoir posé la thèse contraire en I, 33, qu'entre l'intelligence humaine (du moins celle donnée par la pratique de la philosophie) et la révélation (Parole de Dieu dans l'Écriture), les deux modes de connaissance de Dieu sont possibles, sans qu'il y ait une supériorité de l'un sur l'autre. Mais n'est-ce pas, dans une certaine mesure, en contradiction avec la négation de la première classe d'attributs affirmatifs selon laquelle la *connaissance de l'être de Dieu* est impossible ? (Voir la 1^{ère} classe d'attributs affirmatifs : *connaître l'essence de Dieu par sa définition*, attribut nié par Maïmonide.)

A cet égard, tout le chapitre I, 68 du Guide est éclairant : il s'attache à exposer ce que signifient intellect divin et intellect humain, en mobilisant les ressources du livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote. Il le complète par le début de la deuxième partie au chapitre II, 1. Évidemment, tenter de définir l'intellect divin est plus que contradictoire de la part de Maïmonide. Mais il se réfère pour cela à Aristote et le traduit ainsi : « L'intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent et sa pensée est pensée

⁹⁵ *Guide*, I, 64, p. 155-156.

⁹⁶ *Guide*, p. 359.

de pensée [...]. Ainsi, puisqu'il n'y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée, dans le cas des objets immatériels, la pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l'objet de la pensée. »⁹⁷ Dieu est donc pensée de pensée, dans la mesure où sa pensée et l'objet pensé sont identiques. Or le processus d'intellection chez l'homme est à la ressemblance du processus divin : « Si l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ne forment qu'un en nombre, cela ne s'applique pas seulement au créateur mais à tout intellect ; dans nous aussi les trois sont une seule et même chose toutes les fois que nous possédons l'intellect en acte, mais ce n'est que par intervalles que nous passons de la puissance à l'acte. »⁹⁸ C'est-à-dire que ce qui est permanent en Dieu n'est que fugitif dans l'intelligence humaine et dans les formes par lesquelles elle s'exprime, langage spéculatif, prophéties, poésie, etc.

Nous pouvons, à ce stade, formuler ainsi une sorte de synthèse du *Guide*, qui n'est pas, faut-il le rappeler, un traité de métaphysique. Maïmonide pense-t-il que la métaphysique est une science qui, pratiquée par une élite, permet à l'intellect humain, par intervalles, par des éclairs de compréhension qui se répètent, de se hisser à la compréhension de l'Intellect divin ? Permet-elle de saisir la fin et le sens de l'existence humaine ? Comme le précise Maurice-Ruben Hayoun, il s'agirait alors de passer du « sentiment religieux personnel, avec sa spontanéité et sa naïveté, à la rigueur du raisonnement philosophique menant à l'idée de Dieu. »⁹⁹ A cette question, nous pouvons déjà apporter un premier correctif avant de répondre par l'affirmative : Maïmonide n'affirme-t-il pas dans sa dernière partie, que la matière et le corps constituent un grand voile, et que « toutes les fois que notre intelligence désire percevoir Dieu ou l'une des intelligences séparées, ce grand voile vient s'y interposer. »¹⁰⁰ En fait l'étude des Noms divins au chapitre I, 68, nous montre que Maïmonide a bien compris que la révélation de ces Noms est la manifestation même de ce Dieu voilé qui se dévoile tout en ne le faisant pas, tout en laissant à l'intellect humain (ou *intellect acquis*, selon les catégories du *Guide*) la tâche infinie d'interpréter les paroles de la révélation. Même si d'autres écrits du *Guide* peuvent laisser penser, comme le pense Pierre Bouretz par exemple, que l'accès à l'horizon ultime de l'expérience humaine est possible pour Maïmonide – et nous avons vu que les propos contradictoires sont érigés en style littéraire par l'auteur du *Guide* – il

⁹⁷ Cf. Aristote, *Les Métaphysiques*, op. cit., Livre L, XII, 9, 1074b, « L'intellect divin est acte d'intellection, et son intellection est intellection d'intellection (*noésis noéseôs*) ». Et en 7, 1072 b 24-27 : « La connaissance que l'intellect de Dieu a de lui-même est le sommet de la joie et de la bonté. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. » Pour Maïmonide, le Dieu aristotélicien, en se pensant lui-même pense toutes choses.

⁹⁸ *Guide*, I, 68, p. 164.

⁹⁹ Maurice-Ruben Hayoun, *Maïmonide*, Paris, Ellipses Éditions, 2009, p. 203.

¹⁰⁰ *Guide*, III, 9, p. 57.

nous semble que cette thèse n'est pas vraiment défendable. Maïmonide doute, c'est incontestable, et il doute que l'on puisse mettre la métaphysique sur un tel piédestal. Le bonheur de « s'unir à l'intellect divin » est en fin de compte irréalisable en ce monde. Mais il est possible de *tendre vers* cet objectif, qui ne serait réalisé que dans « l'autre monde » par l'immortalité de l'intellect humain. Cette tension est possible, ici-bas, parce que l'intellect humain, dans une certaine mesure, a en lui quelque chose de ressemblant avec le divin¹⁰¹, qui est différent de la matière¹⁰². La question, qui n'est pas vraiment tranchée dans le *Guide*, est celle du rôle du savoir (ou de la métaphysique, qui signifie ici connaissance de l'être) dans ce mouvement de tension vers le divin, et parfois de jonction¹⁰³ avec le divin. Ce mouvement de tension, vers une hypothétique jonction, ou union, remet-il en cause l'un des piliers de la pensée de Maïmonide, à savoir que Dieu est inconnaissable par des attributs anthropomorphiques, ce qui conduit à une connaissance de ce que Dieu n'est pas ? Nous ne le pensons pas. Le désir qui tend vers la « jonction » avec Dieu n'est pas *connaissance* de Dieu. Et si l'intellect humain est en quelque sorte illuminé par l'intellect divin, Maïmonide ne dit nulle part que cela entraîne l'aptitude humaine à un savoir sur Dieu. Mais reste une question d'importance : pour Maïmonide, cette jonction se fait-elle par le savoir que l'homme peut acquérir de choses divines (voie naturelle), ou bien lui faut-il l'aide de l'intellect divin pour cela (voie divine) ? En fait, c'est lorsque l'intellect humain passe de la puissance à l'acte, et ce par l'action de l'intellect divin, qu'il *manifeste dans cet acte* quelque chose par quoi il peut concevoir l'intellect divin (II, 4, p. 56). Maïmonide était-il phénoménologue avant l'heure ? Ce serait alors une théologie teintée de phénoménologie, si l'on considère que, selon lui, c'est

¹⁰¹ Cf. à ce sujet ce que certains philosophes du 20^{ème} siècle ont nommé « la théologie blanche », qui traite du problème suivant, défini par Rémi Brague dans son étude d'Aristote et Hegel : « une fois la continuité assurée entre Dieu et le monde, et une fois le lieu d'univocité situé dans les idées, qui, tout en étant les pensées de Dieu, sont aussi bien l'intelligibilité immanente au monde et accessible à l'intellect humain, doit se poser le problème de l'articulation de l'intellect divin sur l'intellect humain (comme sommet de l'intellect non divin) ». Rémi Brague, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991, p. 183. Voir aussi à ce sujet J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981. La comparaison entre Descartes et Maïmonide nous paraît judicieuse ici, dans la mesure où, pour Maïmonide, tout comme pour Descartes, la théologie blanche est une théologie qui reste indécise sur la question de savoir si elle s'adresse au Dieu soumis au principe de raison ou de causalité, ou au Dieu incompréhensible et infini. Voir aussi à ce sujet J.-L. Marion, *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 90.

¹⁰² Ce que l'on retrouve formulé assez clairement dans *l'Éthique à Nicomaque* (1177 a 16 et 1177 b 26-34) : « L'intellect humain est ce qu'il y a de plus divin en nous [...]. Il suffit que sa substance et son exercice soient ce qui en nous est le plus apparenté à l'acte substantiel divin, et il sera possible de dire que, participant par sa contemplation à l'acte divin, l'homme s'immortalise, sans être nullement éternel et séparé comme Dieu seul l'est. (Cf. aussi : *Métaphysiques*, Livre L, p. 376 et Bouretz p. 410).

¹⁰³ Nous avons déjà évoqué ce terme de jonction utilisé par Maïmonide. On le retrouve aussi chez Averroès sous les termes de jonction (*ittisal*), ou union (*ittihad*) : « Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Thémistius, semblable à Dieu, car il est d'une certaine manière tous les êtres, et il les connaît tous en quelque manière ; en effet, les êtres ne sont rien d'autre que sa science, et la cause des êtres n'est rien d'autre que sa science. » Averroès, : *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire sur le De anima, Livre III*, trad.. A. de Libera, Paris, Flammarion, 1998, p. 167-168.

dans certains actes produits par l'intelligence humaine que l'on peut « percevoir » quelque chose du divin. Ou de sa trace, pourrions-nous ajouter sans craindre de déformer le propos du *Guide*. Et Maïmonide d'ajouter que même si beaucoup d'humains ne peuvent pas produire de tels actes, on peut encore trouver trace du divin dans les « formes » qui sont données à ces actes. (Le mot forme ici signifiant ce qui n'est pas matière, c'est-à-dire l'esprit, la parole, la foi, etc.). Selon cette interprétation le divin est *donneur de forme* à l'humain, et les hommes parfaits agissent selon leur noble forme et *cherchent*¹⁰⁴ à s'unir avec l'intellect divin, qui s'épanche sur eux et dont cette forme tire son existence. Mais pour Maïmonide, dont l'itinéraire de pensée dans le *Guide* est parfois sinueux c'est aussi l'action de l'intellect divin qui peut faire passer l'intellect humain de la puissance à l'acte. Comment pouvons-nous alors trancher sur cette question des deux sources des actes humains ?

c - De l'imagination à la sagesse.

Au terme de cette étude du *Guide*, dans la perspective particulière de notre propos sur la trace de l'infini, nous pensons que la conclusion de Pierre Bouretz est judicieuse : la démarche de Maïmonide est bel et bien construite sur un modèle aristotélicien, dans la mesure où le but de la vie humaine chez Maïmonide correspond bien au bonheur dont parle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Dans les deux démarches, il s'agit bien de tenter, par tous les moyens de l'intellect humain (intellect en acte), de s'approcher de Dieu. Mais il existe une différence majeure, selon Maïmonide, entre l'union avec Dieu (telle que l'ont vécue les prophètes et en premier lieu Moïse) et s'approcher de Dieu. C'est que Maïmonide se refuse à concevoir la puissance spéculative humaine à un tel niveau qu'elle serait capable de réaliser ce que la révélation a pu faire pour les prophètes. Et Maïmonide craint par-dessus tout que le commun des mortels prenne pour une *jonction* avec Dieu ce qui ne relève que de leur seule *imagination*, ou de doctrines ou de rites qui n'ont rien à voir avec une véritable démarche spéculative dans la durée, dans le cadre d'une existence contemplative et théorétique.

C'est dans cette perspective que Maïmonide dénonce une compréhension selon lui erronée de l'affirmation suivant laquelle « l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes »¹⁰⁵ : pour lui, la Torah, après la période du commencement, a changé de

¹⁰⁴ Ici Maïmonide fait intervenir une catégorie inconnue jusqu'alors dans le *Guide* : le désir. Plus surprenant encore, c'est sur le modèle du désir humain que Maïmonide, à la suite d'Aristote, attribue à la sphère céleste le mouvement du désir.

¹⁰⁵ *Guide*, p. 76. Cette affirmation de Maïmonide est très importante pour notre propos : elle pose la question du rapport entre Parole de Dieu et Écriture, entre Parole de Dieu et langage humain. Elle pose aussi déjà la question

statut : « C'est qu'elle est destinée à servir de première étude et à être apprise par les enfants, par les femmes et par la généralité des hommes qui ne sont pas capables de comprendre les choses dans leur réalité. »¹⁰⁶ Selon Pierre Bouretz, cette affirmation s'explique ainsi : pour Maïmonide, au tout début de la révélation, s'exprimer selon le langage des hommes voulait dire s'adresser uniquement à leur *imagination* en usant d'images corporelles pour leur démontrer l'existence de Dieu. Les prophètes ont eu tendance à assimiler les attributs de Dieu à ce qui leur était familier et donc humain, et donc à multiplier ces attributs en fonction des actions de Dieu dans le monde. Mais cette croyance en une corporéité divine ne peut pas perdurer, car elle est source, selon Maïmonide, des plus grandes erreurs.¹⁰⁷

On voit ici apparaître une opposition entre les deux catégories de l'imaginaire et de l'intellect, qui fera école bien des siècles plus tard dans les sciences du langage. Léo Strauss, dans l'un de ses essais sur Maïmonide, remarque que le premier chapitre du *Guide* commence par le mot « image » (*tselem*), alors que le dernier chapitre traite de la sagesse (*hokhma*). « Ceci indique que les lecteurs du *Guide* doivent être conduits de 'image', de la sphère de l'imagination, jusqu'à 'sagesse', le royaume de l'intellect : le chemin que parcourent les lecteurs du *Guide* est une ascension de l'inférieur au supérieur, et à vrai dire, de la connaissance la plus basse à la connaissance la plus haute. »¹⁰⁸ Pour Maïmonide, cette sagesse passerait par la connaissance de la Loi, plus exactement par l'esprit de la Loi.

Mais nous proposons ici, sur ce point précis, une autre interprétation du *Guide* en distinguant les deux formes de connaissance que sont l'imagination et le symbole : l'image ouvre à cette connaissance directe de l'objet, et si elle fait appel à l'imagination, cette dernière comme forme de connaissance est limitée à ce qui est du monde, sauf dans le cas de l'œuvre d'art, qui, par d'autres voies, que nous évoquerons ultérieurement, donne peut-être accès à un autre monde, à un surplus de sens et de connaissance. La sagesse, elle, se situe dans le monde du texte, pour reprendre une expression de Paul Ricœur, dans le monde des mots, ce que Maïmonide nomme l'intellect et qui est aussi du domaine du symbolique¹⁰⁹. C'est en ce sens,

de la compréhension de la Parole de Dieu comme « méta-langage », ce qui implique aussi une approche métaphysique du langage. Cf. notre deuxième partie.

¹⁰⁶ *Guide*, I, 33, p. 76.

¹⁰⁷ Cf. Bouretz, p. 72.

¹⁰⁸ Léo Strauss, *Maïmonide*, P.U.F., Paris, 1988, pp. 258-259.

¹⁰⁹ Nous pouvons établir, concernant cette opposition entre imagination d'une part, et sagesse (monde symbolique, monde du logos) d'autre part, une autre influence d'Aristote sur la pensée de Maïmonide au sujet du logos. Ce que Barbara Cassin dans son ouvrage sur Aristote exprime ainsi : « Le logos comme tel, et non l'*aisthêsis* (sensation, ou perception : concept hermétique dans notre monde moderne) est ce qui performe le monde. » Barbara Cassin, *Aristote et le logos*, P.U.F., Paris, 1997, p. 154. Nous retrouvons aussi cette distinction entre monde des choses et monde des mots en psychanalyse lacanienne : Lacan s'est appuyé sur bon nombre de concepts aristotéliens.

aussi, que nous pouvons suivre Léo Strauss quand il affirme que, pour Maïmonide, le *Guide* était absolument supérieur en dignité au *Mishneh Torah*. Parce que la connaissance de la vérité par la démonstration, par l'appui sur l'une des plus hautes formes de connaissances qu'est la philosophie, est supérieure à la connaissance par les commentaires de la tradition. C'est la première qui peut répondre à la perplexité devant la Loi, par la « sagesse qui est la démonstration des opinions enseignées par la loi. »¹¹⁰ Le *Guide* s'adresse, selon Maïmonide lui-même, à « celui qui est embarrassé par le sens extérieur (ou littéral) de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibiologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et le trouble. »¹¹¹

En fin de compte, Maïmonide pense, dans un subtil mélange de platonisme et d'aristotélisme, que « l'homme acquiert sa perfection ultime uniquement par le savoir ; celui-ci n'est pas une compréhension de soi, mais une connaissance de l'être. »¹¹², le lien ou la jonction entre cette connaissance (intellect humain) et l'intellect divin en étant l'étape ultime. Mais il reste que « la science, l'intention et la providence attribuées à nous n'ont pas le même sens que lorsqu'elles sont attribuées à Dieu. [...] La différence qu'il y a entre ces choses attribuées à Dieu et les mêmes choses attribuées à nous a été clairement énoncée par ces paroles : 'Vos voies ne sont pas les miennes'. »¹¹³ En résumé, il est impossible de comprendre ce qu'est la connaissance divine à partir des critères de notre connaissance humaine. Et Maïmonide applique ce principe à la Loi, qu'il nomme « science de Dieu », qui est en mesure de traiter d'objets infinis, et même n'existant pas encore, ou seulement à l'état de possible, ce que la connaissance humaine finie et liée au temps et au monde est incapable de faire. Cette Loi divine dépasse selon Maïmonide les vérités métaphysiques dont elle n'a retenu « que les points les plus importants, en nous invitant à y croire. »¹¹⁴ Nous ne pouvons pas cependant traduire cette formulation selon une dialectique foi/raison. Ici la Loi et la raison ne sont pas en opposition, elles ne le sont jamais chez Maïmonide. Elles doivent se conjuguer en l'homme quand il entend : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force » (Dt 6,5). Et Maïmonide de préciser clairement : « Nous avons déjà exposé dans le *Mishneh Torah* que cet amour ne peut avoir lieu que par une profonde *intelligence de*

Ainsi, le logos inclut la représentation discursive (*phantasia logistikê*). Selon Aristote, c'est la représentation discursive qui est le propre de l'humain, c'est-à-dire ce qui se réfère au jugement et à la croyance. (Aristote, *Traité de l'âme*, III, 2, 427 b 16). C'est ce qui définit l'âme la plus spécifiée de l'humain. (Cf. B. Cassin, p. 112-113).

¹¹⁰ Strauss, p. 274.

¹¹¹ *Guide*, introduction, p. 11.

¹¹² Bouretz, p. 450.

¹¹³ *Guide*, III, 21, p. 478.

¹¹⁴ *Guide*, III, 28, p. 508.

tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste, et nous y avons dit aussi que les docteurs ont appelé l'attention sur ce sujet. »¹¹⁵

Pour Maïmonide, le savoir n'est pas équivalent au logos compris comme raison d'une manière trop réductrice. Il s'agit bien plus d'éclairer le discours religieux par et dans la pratique de la philosophie, et de défendre l'idée que Loi et raison, *nomos* et *logos*, sont compatibles, et que toutes deux sont les moteurs d'une démarche éthique.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le *Guide des Égarés* se termine par un texte sur la sagesse (*hokhma*). Maïmonide y fait référence explicitement à l'*Éthique à Nicomaque* pour définir les perfections d'une existence humaine qui s'appuie d'abord sur « la science de la Loi, ensuite la science philosophique, et enfin la connaissance de la tradition qui se rattache à la Loi, c'est-à-dire de savoir en tirer des règles pour sa conduite. »¹¹⁶ Pour Maïmonide, reprenant en cela l'*Éthique à Nicomaque* (I, 8 et sq), il existe quatre espèces de perfections : la première espèce est la perfection en fait de possession ; la deuxième se rattache à l'essence de la personne, c'est une perfection corporelle ; la troisième est la perfection des qualités morales ; la quatrième est la seule véritable perfection humaine, celle des vertus intellectuelles. Parmi ces quatre perfections explicitées par Maïmonide, la troisième est « une perfection dans l'essence de l'homme : c'est la perfection des qualités morales, ce qui veut dire que les mœurs de tel homme sont bonnes au plus haut point. »¹¹⁷ Mais cette perfection n'est qu'une étape et une préparation vers la quatrième, qui seule donne accès à la compréhension de ce qui relève de la métaphysique : « c'est la fin dernière de l'homme, qui donne à l'individu humain une véritable perfection ; elle appartient à lui seul, c'est par elle qu'il obtient l'immortalité, et c'est par elle que l'homme est (réellement) homme. »¹¹⁸ Ce qui signifie clairement pour Maïmonide que « partout où l'on parle de la sagesse par excellence, qui est la fin dernière, il s'agit de la connaissance de Dieu. »¹¹⁹ Et, faisant référence à Jr 9,23, Maïmonide précise que cette connaissance est celle des actions de Dieu, qui doivent être des modèles pour l'homme, à savoir la bienveillance, la justice et l'équité de Dieu¹²⁰ – mais ne revenons-nous pas, alors, à une définition d'attributs positifs donnés par l'homme à Dieu ?

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Guide*, III, 54, p. 631.

¹¹⁷ *Guide*, p. 631-633 : La quatrième perfection « consiste à acquérir les vertus intellectuelles, c'est-à-dire à concevoir des choses intelligibles qui puissent nous donner des idées saines sur les sujets métaphysiques. »

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 633.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 634.

¹²⁰ Maïmonide interprète ici l'*Éthique à Nicomaque* plus qu'il n'y fait référence. Aristote traite en effet, par exemple, d'un droit naturel universel (comme celui invoqué par Antigone, qui est une loi morale venue des dieux) et non d'une justice divine. Par ailleurs, la notion de « bienveillance » divine est absente de l'*Éthique à Nicomaque*.

d - Maïmonide : phénoméno-logie et symbolisme

Pour Maïmonide, la Loi reste centrale. C'est elle, en tant que « science de Dieu », qui donne accès, pour l'homme de sagesse, à la compréhension de Dieu, une compréhension qu'il découvre à la fois dans la puissance de Dieu en acte, et dans ses actes à lui, l'homme, dans le monde. Comment cette double « connaissance » se réalise-t-elle ? La loi révélée par les prophètes contient en elle-même tout ce qui donne à l'homme la sagesse, c'est-à-dire la connaissance (intellect humain), qui, sans que Maïmonide ne nous en dise vraiment le processus, dans une perfection ultime, est en union avec l'intellect divin, le but de tout cela étant finalement, dans une perspective aristotélicienne, le bonheur dans une cité humaine pacifiée et inspirée par la Loi. Et dans les actes humains, c'est-à-dire, dans le passage de la puissance à l'acte, inspiré par cette sagesse, on peut déceler aussi l'intellect divin en acte. Mais, et ce point est capital, pour Maïmonide il s'agit d'une tension de l'intellect de l'homme sage vers l'union avec le divin, bien plus que d'une réalisation ou d'un état de fait acquis. D'où aussi la tâche herméneutique, déjà perceptible chez Maïmonide, qui est l'interprétation infinie des paroles de la révélation. En ce 12^{ème} siècle, nous l'avons souligné, le Nom divin révélé n'est, comme aux premiers temps du judaïsme, pas dissociable de la Parole de Dieu. S'il y a chez Maïmonide un appui répété sur la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, et sur sa transcription par les philosophes de l'islam du Moyen-Âge, l'auteur du *Guide* reste juif, c'est-à-dire que l'on peut difficilement voir chez lui une onto-théologie, une science de l'être telle que définie par Aristote, et qui de Philon à Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin et Francisco Suarez, imprègne constamment et à des degrés divers toute pensée sur Dieu. Pour Maïmonide, l'intellect divin qui fait le don de la révélation n'a nul besoin d'être complété par le discours et le raisonnement humains. Mais *a contrario*, c'est bien plus dans un mouvement qui va de l'image à la sagesse – c'est-à-dire pour reprendre l'étymologie, de la représentation (image) au discours (logos) – que tout se joue pour l'humain¹²¹. Car déjà chez Maïmonide, dans une intuition géniale, il n'y a pas d'image sans logos¹²², ce qu'il illustre par son rejet de l'anthropomorphisme et des attributs appliqués à Dieu et par son attachement constant à penser en même temps la présence/absence de Dieu, la différence insurmontable entre l'intellect divin en acte – Dieu étant le seul être dont l'essence est en acte – et l'intellect humain, que seule une pensée au second degré, c'est-à-dire une pensée du symbole, peut

¹²¹ Pour Maïmonide, seul le prophète, ou l'homme parvenu à la sagesse, est en mesure de recevoir la révélation en conjuguant une intelligence parfaite et une imagination parfaite, c'est-à-dire en restant maître de son imagination.

¹²² Maïmonide défend déjà l'idée qu'il n'existe pas de représentation sans logos. C'est un débat qui sera nourri au 20^{ème} siècle par le structuralisme et la psychanalyse. Cf. notre 2^{ème} partie.

appréhender. Phénoméno-logie¹²³ et symbolisme avant l'heure ? Sans doute, et ce n'est pas l'une des moindres intuitions de Maïmonide.

1.1.4 – Trois exégèses contemporaines d'Ex 3,13-15

Comment le judaïsme d'aujourd'hui a-t-il reçu ces traditions d'interprétation que nous venons d'évoquer ? Le Talmud, le Midrash et la Kabbale restent un domaine d'étude privilégié et Maïmonide le modèle, avec Philon, de la jonction entre philosophie et judaïsme. Pour autant, la question ontologique semble perdre de son importance au profit de celle du langage, le sens prime sur l'essence, le langage sur la question de l'être, comme nous allons le voir dans deux exemples d'interprétation d'Ex 3,14, selon A. Abécassis et S. Mosès.

a- Armand Abécassis

Dans son interprétation d'Ex 3,14, Armand Abécassis traduit le nom de Dieu par « Je serai ce que je serai, ou « Je suis qui je suis », ou encore « Je suis ce que Je suis ».¹²⁴ Il note aussi que la première réponse de Dieu n'est pas « Je suis » – Dieu s'est déjà nommé en Exode 3,12 par « Je suis avec toi », d'une part, et d'autre part le « Je suis » seul ne vient qu'en deuxième position en 3,14 – ce qui ferait de l'auteur du texte biblique un théologien de l'Être, et mettrait au premier plan dans le texte biblique la question de l'ontologie. Mais, selon Abécassis, ce n'est pas ce que dit le texte, et il propose de prolonger par une autre interprétation la réponse de Dieu : « Tu ne peux me connaître, tu ne peux me représenter, tu ne peux me donner une essence. Sache seulement que j'existe. Seule mon existence sans restriction est pensable, et doit être désignée, mais pas mon essence. La langue hébraïque à travers laquelle je te parle ne porte pas sur l'Être ou sur le réel absolu comme chez les Grecs, mais sur le sens [...]. Dans l'ordre de l'existence humaine, le sens prime sur l'être. »¹²⁵ Deux aspects de cette exégèse sont ici à relever pour notre propos : d'une part la langue elle-même, en l'occurrence l'hébreu, est signifiante, c'est-à-dire qu'elle est porteuse d'une certaine orientation de la pensée humaine qui, dans ce cas précis, ne vise pas la question ontologique, mais bien plutôt la question du sens. *Ehyeh asher ehyeh* serait alors l'affirmation de Dieu

¹²³ Cf. B. Cassin, p. 91 : Le terme « phénoménologie » dans son sens primitif grec (adjonction de *Phainomenon*, participe moyen de *phainô*, ce qui se montre à partir de soi, et de *logos*, dire ou parole) est déjà l'expression du discours pour dire la coappartenance « de l'apparaître, du dire et de l'homme. »

¹²⁴ A. Abécassis, *L'univers hébraïque, du monde païen à l'humanisme biblique*, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 325-326.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 326.

qu'il se réserve la question d'être ce qu'il est, mais qu'il sera toujours là aux côtés de l'humain, par sa parole qui parle à l'humain, sans que celui-ci pour la recevoir soit contraint de comprendre l'essence de celui qui parle, cette essence étant d'ailleurs absolument inaccessible à l'être humain. Selon Abécassis, « Dieu semble dire à Moïse : 'Je serai ce que je serai, que t'importe ? Mon premier attribut est ma Transcendance. Je suis qui je suis et cela échappe à l'être humain. Par contre, je te parle et tu connais par là que j'existe et ce que j'attends de toi. C'est cela l'important, quoi que je sois.' »¹²⁶ Cette parole de Dieu dont il est question ici, s'exprime dans ce que Abécassis désigne comme *la langue de la révélation*, qui est l'hébreu. Il développe toute une réflexion sur ce thème, dont nous ne pouvons reprendre ici que quelques points principaux. C'est par et en elle-même, en sa structure même qui fait de l'hébreu une langue absolument unique, que la question de l'être est reléguée au second plan et que le dire devient le fait primordial, et avec lui la question du sens et de son interprétation. Concrètement, c'est le caractère consonantique originaire de l'hébreu qui nécessite la vocalisation pour entrer dans les existences humaines, ce que Abécassis décrit ainsi, dans une sorte de métaphysique de la langue de la révélation, après avoir décliné les différents mots et leur sens à partir du radical *dbr* (*dabar*) qui tourne autour du dire :

Nous voyons comment les voyelles donnent un visage au profil dessiné par le radical consonantique. Le mot se met à vivre, à respirer, à se gonfler ou à se resserrer grâce à elles. L'enseignement n'est pas seulement linguistique en ce cas, mais également métaphysique. Dans le silence infini qui transcende l'homme, dans l'indicible et l'ineffable de la communication, dans l'univers du sens absolu, se taillent des régions secondaires de silence, celles des racines qui dessinent le champ sémantique de D-B-R dont il va être question dans la communication. La langue surgit alors de ce deuxième silence par les voyelles.¹²⁷

En utilisant l'expression *langue de la révélation*, ou *langage de la sainteté*, Abécassis semble réduire la distance, sans vraiment l'annuler totalement, entre la Parole de Dieu et le texte biblique hébraïque qui la traduit en signes linguistiques – et le point de vue de Moïse est à cet égard sensiblement différent. Et c'est peut-être aussi la différence à cet égard entre la langue hébraïque de la Torah et la langue grecque de la Septante qui est mise en relief, comme nous venons de le voir avec la vocalisation de l'hébreu. Mais, pour bien comprendre ici ces deux désignations de la langue de la Torah, il nous faut noter que, pour Abécassis et toute une tradition herméneutique du judaïsme, la pensée ne précède pas la langue : « Ce n'est

¹²⁶ Abécassis, p. 326.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 323.

pas l'homme qui parle par sa langue, mais c'est lui d'abord qui est parlé¹²⁸ par elle ; la langue parle à travers la pensée et la bouche du locuteur. Elle est liée à une représentation de l'Univers et à un point de vue sur le monde. »¹²⁹ C'est pourquoi aussi la recherche du sens par et dans la langue de la Torah est d'une importance capitale, parce qu'il s'agit du sens même de la vie. Or, ce sens n'est pas du domaine conceptuel, ni de celui d'un savoir : « La révélation, à l'inverse du savoir, surgit lorsque le sujet perd pour un moment, et peut-être définitivement, sa hantise du savoir et qu'il ne cherche plus à connaître ce qui est. Il sort alors de lui-même, à la rencontre de l'autre, qui lui est extérieur, dans l'espace où il se trouve, dans le temps où il vit. Il ne réduit pas l'autre au même, l'inconnu au connu ; il n'explicite pas ; il accueille subitement. »¹³⁰ On peut penser que Abécassis minimise ici le fait que c'est Moïse qui demande à connaître le Nom de celui qui s'adresse à lui. C'est seulement à la suite de cette demande que le Nom est révélé. C'est pourquoi la révélation en Exode est aussi rencontre de deux paroles, celle de Moïse et celle de Dieu qui est un dire, une adresse à, et même une promesse : si l'on veut traduire *ehyeh* par un présent (« je suis »), il aura toujours, en même temps, un signifié de futur : Dieu est donc présent dans le futur de l'humain, il est essentiellement avec lui dans le monde, ce qui ne donne à l'humain aucune capacité de définir ce que Dieu est, en dehors de ce qu'il sera pour lui et avec lui, c'est à dire dans l'Alliance.

C'est en conséquence, selon Abécassis, dans la tradition herméneutique du judaïsme, par deux paroles que toute existence advient : la parole de la révélation, qui est aussi parole de création, qui se manifeste par la révélation du Nom de Dieu et par le don de la Torah au Sinaï, et la parole humaine qui précède toute conceptualisation. Mais nous sommes fondé à nous demander si, dans cette perspective, la recherche du sens ne fait pas, dans le temps de la pensée qui suit la parole, appel au concept ? Le Talmud et la Kabbale n'ont-ils pas été clairement influencés par la mystique, les philosophies grecque et arabe, et même par la théologie chrétienne ? Abécassis se confronte, comme bien d'autres avant et après lui, à l'un des aspects du cercle herméneutique – croire pour comprendre / comprendre pour croire – et à l'intervention de la pensée conceptuelle dans la lecture de la Bible, et ici, pour notre propos, dans la révélation qui s'exprime en Ex 3,14. Mais il le fait en affirmant d'entrée de jeu les limites de toute herméneutique : « Il est raisonnable de penser que la notion de révélation, qui fait de Dieu l'auteur de la parole écrite dans la Torah, entraîne la conséquence inéluctable du

¹²⁸ Nous retrouverons cette idée à propos de l'écriture poétique qui possède en quelque sorte sa propre puissance (*poiësis*) qui met en mouvement l'écriture du poète.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 341.

¹³⁰ Abécassis, p. 168.

sens ultime impossible et donc interdit. »¹³¹ Le pas est donc ici franchi d'une compréhension de l'idée de révélation qui fait de Dieu l'auteur de l'Écriture, même si cette formulation n'est pas à prendre au pied de la lettre, si l'on peut dire. En effet, cette affirmation entraîne *ipso facto* l'infini du sens, qui reste hors de portée d'une totalité conçue par l'intelligence humaine interprétative. Pour autant, cette dernière ne cessera, en particulier dans le judaïsme, d'interpréter les textes saints, car c'est aussi la dignité et la tâche de la pensée juive. Mais on peut comprendre aussi ce que Abécassis refuse – l'accès au « sens ultime donc interdit » – comme la connaissance ultime de l'être de Dieu, comme une connaissance ontologique, c'est-à-dire une connaissance portant sur l'essence divine, qui, il faut l'affirmer une fois de plus, reste étrangère au monde hébraïque et juif.

b - Stéphane Mosès

L'analyse de Stéphane Mosès au sujet de la révélation dans les versets du chapitre 3 de l'Exode concerne notre propos car elle recèle une étude interprétative du langage de la révélation : il oppose ainsi, dans son commentaire d'Ex 3,14, deux conceptions du langage : « l'une – la conception hébraïque – privilégiant le libre jeu des signifiants, l'autre – la conception grecque – la stricte logique des signifiés. »¹³² Autrement dit, la traduction dans la Septante a produit dans la compréhension de ce qu'est le langage un déplacement vers un discours spéculatif, alors que la langue hébraïque permettait au langage lui-même de signifier à l'infini, sans passage obligé ou sans être arrêté et fixé par des concepts philosophiques. Mosès donne l'exemple du tétragramme, qui a été traduit par « l'Éternel » par Calvin, ainsi que par Moses Mendelssohn au 19^{ème} siècle. Mendelssohn traduit « Je serai qui je serai » par « Je suis l'Être qui est éternel », revenant ainsi à une onto-théologie rationnelle. Pour Mosès, cet attribut « Éternel » est en effet à la fois théologique et ontologique. Pour lui la traduction par « l'Éternel », ou « Je suis l'Être qui est éternel », dénature complètement la relation au temps qu'Exode veut montrer – y compris dans le tétragramme lui-même : c'est le caractère de double futur qui est abandonné, alors qu'il relie Dieu au destin de l'homme, car cette interprétation ne considère que l'éternité du temps divin, c'est-à-dire une dimension qui exclut la promesse de la présence divine dans le temps humain, aux côtés de l'humain. Or, écrit Mosès, « à l'opposé de toute idée de stase transtemporelle, 'Je serai qui je serai' renvoie la définition de l'être divin à l'expérience humaine du temps, à l'imprévisibilité d'un avenir

¹³¹ Abécassis, p. 362.

¹³² Stéphane Mosès, *L'Eros et la Loi*, Paris, Seuil, 1999, p. 56.

qui peut prendre d'innombrables formes toujours nouvelles. »¹³³ Les commentaires rabbiniques anciens ont même vu dans la forme YHWH la contraction de trois temps du verbe « être » en hébreu (il a été, il est, il sera), et Moïse aurait fait l'expérience de cette contraction du temps dans l'événement du buisson ardent. Mais c'est bien la promesse contenue dans le « Je serai qui je serai » qui est première, et Mosès rappelle à cet égard le commentaire talmudique que nous avons déjà cité au début de notre étude: « Je serai avec vous dans cette épreuve-ci, comme je serai avec vous dans les épreuves à venir. »¹³⁴

Mosès poursuit son exégèse, par une réflexion, dans un chapitre spécifique, sur le concept de « révélation en lien avec le langage selon les sources juives ». C'est ici qu'intervient l'idée d'une voix divine captée et déchiffrée par Moïse. La révélation serait « un message émis, si l'on peut oser cette expression, dans le langage de l'Infini. »¹³⁵ Cela signifie que Dieu ne parle pas, au sens humain de ce terme, mais que « la parole de Dieu » est une pure formulation métaphorique, car cette parole relève d'un niveau primordial de langage, d'un niveau qui transcende les significances ultérieures qui sont, elles, immanentes, c'est-à-dire relevant du langage humain. Dans cette conception, la révélation est donc clairement et simplement identifiée *comme étant* le langage de Dieu. Mosès cite à cet égard Scholem qui définit ce qu'est ce *langage* : « La Torah se déploie en une plénitude infinie de sens dans tous les mondes où des êtres créés perçoivent la Révélation, le langage de Dieu ; en d'autres termes, le verbe divin qui parvient dans tous les mondes recèle certes un polysémantisme infini, mais ne possède pas de signification déterminée. Lui-même dépourvu de sens, le verbe divin est interprétable absolument. »¹³⁶ Mosès donne ici l'exemple, quelque peu extrême peut-être, de la thèse hassidique, selon laquelle les Hébreux n'auraient entendu des dix commandements que le Aleph initial du *Anochi* (Je) du premier commandement (Ex 20,2), ce qui revient à n'entendre rien, puisque l'aleph est une voyelle muette. Mosès désigne ainsi cette manifestation divine : « Dans la dialectique entre émission et réception qui constitue la structure même de la révélation, la voix qui se révèle est conçue ici comme une pure virtualité, ou bien, peut-être, comme une pure promesse de sens. »¹³⁷ La découverte – qui n'est jamais pleinement achevée – du sens de la révélation devient donc l'enjeu véritable pour l'humain au cours des siècles. Avant l'interprétation, la Révélation se présente, selon Mosès, comme un vide infini, un vide que l'humain va tenter de combler – en partie seulement par

¹³³ *Ibid.*, p. 58.

¹³⁴ Cité par Mosès, p. 60.

¹³⁵ Mosès, *ibid.*, p. 79.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 80. Cf. Gershom Scholem, *Les Noms et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. M. R. Hayoun, Paris, Cerf, 1983, p. 86.

¹³⁷ Mosès, p. 82.

ses capacités limitées – dans et par son langage. Et Moïse de conclure que « la Révélation ne se constitue comme texte qu'à travers son interprétation. »¹³⁸

Cette conception de la révélation, appliquée à Ex 3,13-15, entre donc en contradiction à la fois avec les traductions grecques dans la Septante et avec les interprétations onto-théologiques qui en découlent. C'est le principe même d'une vérité-une qui est relativisé par l'ouverture infinie à l'interprétation que suscite la révélation. On pense ici au Un-Bien platonicien et plotinien, que nous aborderons avec Augustin : rien n'est plus étranger au judaïsme talmudique, tel que Moïse vient nous le présenter, puisqu'une fixation sur un concept onto-théologique comme celui de l'Être suprême, ou de la *causa sui*, y est rendue impossible par la relation spécifique entre Dieu et l'homme fondée non pas sur le concept d'analogie mais sur l'interprétation de la Voix qui manifeste la révélation sur un mode absolument transcendant par rapport au langage humain. L'enjeu n'est donc pas ici celui de l'être, il est celui de la compréhension d'un sens caché et qui pourtant veut se révéler, d'autant plus que, selon le judaïsme, la Voix entendue au Sinaï continue de parler, appelant encore et toujours l'humain à l'interprétation.

Pour autant, remarquons déjà ici que cette conception de la révélation comme langage de Dieu infiniment interprétable dans le temps par l'humain dans son propre langage constitue déjà une forme d'analogie entre langage de Dieu et langage humain, ne serait-ce que par la différence radicale qui sépare ces deux langages : d'un côté, le langage de la révélation est pure promesse, pure expression non fixée par des formes de langage pré-établies ; de l'autre, le langage humain, dans les limites de son immanence mais aussi langage de l'ouvert, appelle à l'interprétation et définit ainsi l'une des fonctions majeures du langage humain – peut-être la plus importante dans la perspective d'une herméneutique théologique – qui est l'interprétation de la parole de Dieu, c'est-à-dire de la révélation. Nous allons retrouver aussi cette conception dans d'autres pensées de l'analogie, transposées dans une christologie, dans l'analogie du Verbe incarné ou dans l'analogie de la foi, par exemple, et notamment chez Augustin, chez Thomas d'Aquin et chez les thomistes qui lui succéderont (voir infra, chapitre 1.3).

Enfin, Moïse met en relief l'aspect particulier que recèle la révélation des noms dans le judaïsme. Le nom propre affirme pour l'homme son unicité devant Dieu. Il en est de même pour la dialectique de Dieu et de ses noms. Mais dans ses auto-nominations, Dieu ne révèle rien de ce qu'il est. C'est donc la fonction de communication du nom qui prime sur la fonction d'auto-définition. En répondant chaque fois à un humain particulier, le *Je* divin se

¹³⁸ Moïse, p. 83.

dérobe toujours comme « être ». Tel est le sens de l'expression *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* : le terme « Dieu » est ici défini par trois expériences humaines. Moïse remet ici au premier plan l'unicité du sujet humain, que nous avons déjà évoquée chez Philon, un sujet qui reçoit la parole de Dieu dans son existence, ce qui le rend capable de devenir sujet de sa propre parole jamais close, de devenir sujet d'une énonciation ouverte et infinie, et non plus seulement sujet d'un énoncé fermé.

*c – Jan Assmann et le monothéisme de la fidélité*¹³⁹

Bien qu'étant extérieur au judaïsme, Assmann adopte dans son commentaire un point de vue très proche des commentaires juifs modernes. Il met en évidence la raison dominante, selon lui, pour laquelle le nom de Moïse correspond, dans l'espace religieux mosaïque, à la distinction entre fidélité et trahison. « Je propose ici », écrit Assmann, « de distinguer dans l'histoire de l'Exode hors d'Égypte une forme liée au nom de Moïse et qui illustre ce nom, une forme de monothéisme que je désigne comme le 'monothéisme de la fidélité', qui s'oppose à un monothéisme de la vérité, qui lui ne vient pas de Moïse, mais des prophètes post-exiliques, comme principalement le deutéro-Esaïe, et Daniel et d'autres. »¹⁴⁰ Selon Assmann, ce monothéisme de la fidélité accepte l'existence d'autres dieux. Rien ne serait plus erroné que l'affirmation que le monothéisme biblique s'est développé à partir d'une monolâtrie particulière vers un monothéisme universel. N'est-ce pas en fin de compte le monothéisme « de Moïse », celui de la fidélité et de l'Alliance – et non de la vérité – qui a pris le dessus dans le judaïsme ? Partant de ce constat, on peut dire que les idées d'Alliance, de fidélité, de libération, de promesse sont dominantes dès le début dans Exode, et perdurent encore aujourd'hui dans le judaïsme rabbinique et dans une partie du christianisme (surtout le protestantisme). Assmann voit dans le monothéisme de la fidélité une sorte de *cantus firmus*, qui imprègne le livre de l'Exode, puis s'est répandu dans le judaïsme et le christianisme. Ce n'est pas le Dieu créateur du ciel et de la terre, dont il est question dans Exode, mais le Dieu libérateur « qui t'a fait sortir d'Égypte, de la maison d'esclavage. » (Dt 5,6).

Ainsi l'opposition entre vérité et fidélité rejoint l'opposition entre le concept de vérité dans le monde grec, et le concept de sens dans le monde juif : c'est le sens donné à

¹³⁹ Jan Assmann, *Exodus*, München, Verlag C.H. Beck, 2015.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 111-112 : « Ich schlage daher vor, diese in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten veranschaulichte und mit dem Namen Mose verbundene Form von Monotheismus als einen 'Monotheismus der Treue' zu bezeichnen und einem 'Monotheismus der Wahrheit' gegenüberzustellen, der in der Bibel nicht von Mose, sondern von den exilischen und postexilischen Propheten wie vor allem Deuterojesaja, Daniel und anderen vertreten wird. »

l'intervention de Dieu, la fidélité garante de l'Alliance entre Dieu et l'homme, qui est premier. Le concept de vérité est « reconfiguré » au profit de la fidélité et de la confiance en l'Alliance, garantie par le don de la Torah, qui deviennent la « norme » du judaïsme.

1.1.5 - Exode 3,14 dans le judaïsme : révélation et langage de Dieu

Nous avons vu, avec les commentaires d'Ex 3,14 dans la Torah, le Talmud et la Kabbale, que ce qui fait sens, c'est la parole qui s'exprime, par la révélation qu'elle énonce, ainsi que par l'interprétation de cette parole par l'homme qui la reçoit. Ce qui fait sens, c'est la *Shekinah* du Dieu de l'Alliance, cette présence/absence de Dieu qui fonde le judaïsme rabbinique au cours des siècles. Le Talmud et le Midrash insistent sur cette intervention de Dieu dans l'existence humaine avec toutes ses tribulations et souffrances. Mais avec le deuxième « Je serai » d'Ex 3,14, cette intervention est ouverte, elle prête à des interprétations et spéculations infinies quant au futur de Dieu avec l'homme. Notons que cette idée d'infini est absente de la Torah, elle n'apparaît qu'à partir de la Kabbale, avec *Ein-Sof*. Mais la Kabbale du 15^{ème} siècle introduit aussi en première place la sphère du langage donnée par la création divine, dans un discours divin infiniment signifiant, dont le sens n'est jamais épuisé. Il s'exprime dans la création, par les Séphirots et les Noms, dans le quatrième espace de sens, le *Sod*, qui est l'ordre symbolique. La Kabbale établit ainsi le lien entre l'ordre symbolique et l'infini, en ce sens que c'est *Ein-Sof* qui laisse la trace de l'infini dans le langage humain.

Avant la Kabbale, Philon d'Alexandrie a déjà conçu bien des interprétations allégoriques et symboliques de la Septante. En même temps, nous avons vu que nos commentateurs modernes attribuent à Philon une préoccupation ontologique majeure, alors que, selon nous, elle n'apparaît pas comme une évidence dans une lecture attentive du *De vita Mosis*. La démarche de Philon nous semble bien plus complexe qu'une simple apologie du Dieu-être, ou Dieu-existant. Philon parle aussi et surtout du Logos divin – bien proche pour lui, il est vrai du logos philosophique – et il se préoccupe de l'effet de ce Logos sur l'homme, par l'intermédiaire des *anges-logoi*. Il y a chez Philon un mouvement d'aller-retour entre ce Logos divin et l'homme, car l'âme reçoit une parcelle de ce Logos, dont elle se sert pour accéder au divin. Philon, dans ce mouvement, nous ouvre au monde du sujet humain qui reçoit la parole divine.

Maïmonide, quant à lui, n'est pas seulement le penseur des attributs négatifs de Dieu, dans une théologie apophatique, ou le pourfendeur d'un certain anthropomorphisme biblique. Il pose aussi l'impossibilité de la connaissance de l'infini de Dieu à partir des catégories du fini, autrement dit l'impossibilité d'établir un rapport de proportion entre le fini et l'infini. Il est en ce sens héritier d'Aristote qui refuse la possibilité d'un infini en acte. Mais contrairement au judaïsme historique, Maïmonide penche aussi nettement du côté de l'ontologie, en posant que Ex 3,14 affirme l'être de Dieu comme cause du second « je suis ». Pour lui, la répétition renforce l'être, et non la nécessité de l'interprétation. D'où le tournant si surprenant opéré par sa pensée quand il affirme ensuite une forme de fusion, ou de jonction, du Nom divin et de la Parole divine, faisant ici un retour vers le Nom comme Logos, avec des nuances par rapport à ce même Logos chez Philon. Car il pense en même temps une tension de l'intellect humain vers l'intellect divin, vers une union à jamais impossible, et cette tension n'est pas une connaissance. C'est seulement quand l'intellect humain passe, dans une analogie avec l'intellect divin, de la puissance à l'acte, qu'il laisse entrevoir l'intellect divin qui l'anime, autrement dit la trace du divin qui se manifeste par lui.

Un dernier point de synthèse sur Maïmonide : *Le Guide des égarés* est aussi, comme l'a voulu Maïmonide, un chemin qui va de l'imagination à la sagesse - de l'imaginaire au symbolique, dirions-nous aujourd'hui - du monde de l'image à la sagesse suprême donnée par Dieu dans la Loi symbolique révélée de la Torah. Mais cette sagesse humaine, liée au temps et à l'espace du monde, reste incapable de *totaliser* les objets infinis de la science de Dieu dans la Loi, elle ne peut que tenter de s'en approcher. Et quand elle le fait, c'est par une forme supérieure de pensée, inspirée par l'intellect divin. Maïmonide n'est pas un penseur de la Parole de Dieu en tant que telle, ou du *langage de la révélation*, mais sa pensée du rapport entre l'intellect divin et l'intellect humain, inspirée par Aristote et les philosophes arabes du Moyen-Âge, annonce la pensée du rapport entre Parole de Dieu et parole humaine.

Dans une certaine mesure, les exégèses juives contemporaines sont dans cette démarche presque constante du judaïsme qui se démarque de la pensée de l'être, pour se focaliser sur la parole de Dieu et sur le sens de cette parole. Dieu existe en tant qu'il existe dans le futur de l'existence de l'homme : *Je serai*, c'est-à-dire *Je serai avec toi*. C'est parce que cette première parole d'auto-nomination de Dieu – suivie de beaucoup d'autres paroles - a pu être reçue, qu'elle pourra produire l'existence et la parole de l'humain dans son alliance avec Dieu. Et ce signifiant du futur en hébreu interdit alors d'en rester à la seule préoccupation ontologique sur Dieu, même si le passage au grec de la Septante a évidemment renforcé la tendance ontologique, ou onto-théologique. Mais l'exégèse juive n'est pas

fondamentalement onto-théologique, elle n'est pas une métaphysique de l'être, le langage y tient une part trop importante comme l'a bien vu Stéphane Mosès dans son approche de la révélation en tant que langage de Dieu, par essence infiniment interprétable.

Nous retrouverons ce même souci, à notre époque, chez les philosophes du langage et chez les théologiens de la parole. Il semble que dès ses origines, le judaïsme ait eu le génie d'entendre dans la parole de la Torah non pas l'être, mais Dieu qui se révèle à et pour l'humain, et en même temps Dieu caché gardant une infinie capacité de signifiante qui dépasse toutes les limites des capacités de signifiante du langage humain, mais invitant aussi, sans cesse, dans le temps humain, à l'interprétation infinie.

1. 2 - Augustin et Ex 3,14 : Dieu-être ou Dieu-parole ?

En approchant Augustin sous l'angle du verset de l'Exode, nous nous heurtons d'entrée de jeu à un choix entre deux lectures possibles de ses commentaires sur l'épisode du buisson ardent: la longue tradition d'une lecture métaphysique, d'une part, et une lecture non-métaphysique d'autre part et notamment, mais pas seulement, phénoménologique, comme nous allons le voir avec Jean-Luc Marion¹⁴¹. Il y a bien d'autres lectures possibles, mais celles-ci mettent particulièrement bien en évidence, selon nous, deux formes de pensées théologique et philosophique : d'un côté, la question de l'être – c'est-à-dire la métaphysique et plus précisément l'ontologie, puis l'onto-théologie - comme le lieu central de la pensée spéculative sur Dieu. Ainsi, en intégrant les catégories aristotéliennes, la théologie reste sur le versant de la métaphysique ; de l'autre côté, la question de Dieu comme Parole, qui s'incarne dans le Christ-Verbe, et son corollaire qui est la question de la relation entre Parole de Dieu et parole humaine. Or ces deux questions constituent aussi, comme nous allons le voir, deux temps distincts dans la pensée augustinienne, même si cette distinction, posée *a posteriori*, doit être considérée avec prudence. Mais il est certain qu'Augustin va évoluer dans sa lecture d'Ex 3,14 en lui associant la lumière de l'évangile de Jean, ce qui modifie et dépasse considérablement la seule notion de *l'Être immuable* considérée parfois, à tort, comme la principale interprétation d'Ex 3,14 par Augustin.

Les commentaires d'Augustin sur Ex 3,14 sont emblématiques du début, dans le christianisme, de cette controverse sur la métaphysique de l'Exode, dont Paul Ricoeur dira : « Rien dans la pensée grecque n'inclinait à la fusion entre Dieu et l'Être ; l'Être grec jamais ne coïncide avec un dieu ; entre les dieux des cultes et les principes de la métaphysique l'abîme reste béant. C'est 'pourquoi cela reste une question légitime de se demander comment 'Dieu arrive et tombe dans l'Être de la métaphysique, et comment l'Être est entré dans la théologie.' »¹⁴² Augustin s'inscrit aussi dans cette *question légitime*, dans la mesure où il ne cesse de la poser, et de se la poser, en l'élargissant au rapport problématique entre le Dieu des philosophes et le Dieu des Écritures, et entre *Celui qui est* et le Verbe incarné.

¹⁴¹ Cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi, approche de saint Augustin*, Paris, P.U.F., 2008.

¹⁴² Paul Ricoeur, André Lacoque, *Penser la Bible, de l'interprétation à la traduction*, Paris, Seuil, 1998, p. 362. Ricoeur cite Gilson : E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'Être*, Paris, Vrin, 1983.

1.2.1 - Augustin et le temps de la « métaphysique de l'Exode »

On recense dans les écrits d'Augustin une cinquantaine de commentaires de *ego sum qui sum*. Ils sont parsemés, dans les *Confessions*, la *Cité de Dieu*, le *De vera religione*, le *De trinitate*, les *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, les *Commentaires des Psaumes*, les *Sermons*, etc... Nous en considérerons une dizaine ici, particulièrement éclairants, parce qu'ils sont écrits à des périodes différentes de l'évolution de la pensée d'Augustin, en nous demandant comment Augustin interprète la catégorie de l'être en Ex 3,14 et en cherchant à discerner comment Augustin relie cette catégorie avec l'acte de révélation, par Dieu, de son Nom. Autrement dit, Augustin pense-t-il ou non une séparation entre Dieu-Être et le Dieu qui parle ? Ou bien encore, comme le pense Goulven Madec, l'un des grands commentateurs d'Augustin, est-ce que celui-ci ne cesse de vouloir penser « Je suis qui je suis » dans une sorte d'harmonisation de la philosophie et de la théologie, rendant ainsi à la philosophie ses lettres de noblesse quand elle rencontre la théologie en se penchant sur l'Écriture ?

a - Dans le De vera religione. Dieu-Être et l'intellectus augustiniien : l'influence plotinienne

Ce premier commentaire est écrit en 391, soit quatre ans après la conversion d'Augustin, qu'il ne relatera que dix ans plus tard dans les *Confessions* à partir de 397. A partir de 386, Augustin enseigne à Milan et c'est là qu'il va, après sa formation de métaphysicien dans un environnement fortement imprégné de manichéisme, se nourrir de la pensée néo-platonicienne, avec notamment les écrits de Plotin et Porphyre¹⁴³. Auparavant, comme jeune étudiant, il a écouté les homélie d'Ambroise, qui recèlent bien des influences du *Banquet*, du *Phèdre* et du *Phédon* de Platon, mais aussi des *Énéades* de Plotin. Il a aussi très tôt commencé à concevoir une sorte d'idéal philosophique à la lecture de l'*Hortentius* de Cicéron, un idéal d'une vie contemplative toute dédiée à la pratique de la philosophie vraie. Ce néo-platonisme, dans les années milanaises d'Augustin, était-il déjà très christianisé ? C'est ce que pense, par exemple, G. Madec : à cette époque de la vie d'Augustin, « il n'y a pas lieu de trancher entre christianisme et platonisme, car les deux sont en accord sur le monde intelligible, autrement dit sur Dieu et son Verbe, lieu des idées contre le matérialisme et la philosophie de ce monde. »¹⁴⁴ Mais les choses ne sont peut-être pas aussi tranchées si

¹⁴³ Cf. Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971, pp.104-109. *Les Ennéades* de Plotin ont particulièrement influencé la pensée d'Augustin, dont le *Traité sur le Beau* (*Enn. I,6*).

¹⁴⁴ G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 19.

l'on prend en compte le fait que la « conversion » d'Augustin se produit dès 386 alors qu'il découvre à cette époque les « livres des Platoniciens, ce qui fait dire à Serge Lancel que ce qu'il a lu dans ces livres « n'a pas été reçu par lui comme une information intellectuelle, mais a créé en lui les conditions d'un retour réflexif en soi-même, intensément vécu. »¹⁴⁵ Et comme le souligne encore S. Lancel, la conversion elle-même se fera notamment dans l'esprit d'un concept plotinien qui « a trait à l'emprisonnement de l'âme dans les réalités sensibles, dans lesquelles elle choit comme dans un borbier : l'âme entre dans la 'région de la dissemblance' dans le mouvement qui l'éloigne de l'Être divin. »¹⁴⁶ Et c'est la lumière, thème tout aussi plotinien, qui lui fait réaliser qu'il est dans la *regio dissimilitudinis*. Ainsi, peu à peu se forge chez Augustin l'idée que la vraie philosophie – qui est philosophie du monde intelligible, et recherche du bonheur et de la sagesse – est à l'opposé de la philosophie de ce monde et qu'elle doit la supplanter. Comment Augustin distingue-t-il la vraie philosophie de la philosophie de ce monde ? Comment s'applique-t-il à penser alors le christianisme dans et par la vraie philosophie ? Et qu'est-ce que la vraie philosophie ? C'est en suivant l'itinéraire d'Augustin dans ses multiples commentaires d'Ex 3,14 que nous allons tenter d'apporter des réponses à ces questionnements.

Il n'est pas étonnant que le premier commentaire d'Augustin sur Ex 3,14 reflète ces moments de sa construction philosophique initiale. Voici ce premier commentaire d'Exode 3,14 dans le *De vera religione* :

Or dans l'Éternel rien ne passe et rien n'est à venir, car ce qui passe cesse d'être et ce qui est à venir n'a pas encore commencé d'être ; l'éternité, elle, ne fait qu'être ; on ne peut dire d'elle qu'elle a été, comme on dit d'une chose qui n'est plus, ni qu'elle sera, comme on le dit d'une chose qui n'est pas encore. C'est pourquoi, elle seule a pu dire en toute vérité à l'esprit humain : 'Je suis celui qui suis' ; et c'est pourquoi on a pu dire d'elle en toute vérité : 'Celui qui m'a envoyé, c'est Celui qui est' (Ex. III,14).¹⁴⁷

Ce qui fonde la parole de Dieu à Moïse, c'est le fait que Dieu *est* l'Être, et qu'il n'est que cela, immuablement et éternellement, et il est seul à être de cette manière, et c'est cela même qu'il révèle à l'esprit humain. Seule cette réalité suprême peut alors donner à l'être de l'homme d'être, mais non comme l'Être de « Je suis celui qui suis ».

¹⁴⁵ Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 127.

¹⁴⁶ *Ibid.* note 27 : la formule « *regio dissimilitudinis* » se réfère aux *Énéades* de Plotin, I, VIII, 13, 16-17.

¹⁴⁷ Saint Augustin, *De vera religione*, « La foi chrétienne », (BA 8), XLIX, 97, pp. 166-169 in *Œuvres* de Saint Augustin, trad.. J. Pegon. M.a.j. G. Madec, Paris, Desclée de Brouwer, 1982 : « Nihil autem praeterit in aeterno et nihil futurum est, quia et quod praeterit esse desinit et quod futurum est nondum esse coepit. Aeternitas autem tantummodo est, nec fuit, quasi iam non sit, nec erit, quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa uerissime dicere potuit humanae menti : *Ego sum qui sum*. Et de illa uerissime dici potuit : *Missit me qui est* ».

D'où lui vient dans ce premier commentaire cette conception de l'être ? A cette époque, les écrits d'Augustin sont imprégnés de néo-platonisme et ce commentaire est très proche de l'idée de l'Un dans les *Énéades* de Plotin, qui redéfinit la question de l'être, remettant en cause Aristote, par l'idée d'un premier principe qui est aussi un acte premier sans substance : « Le Principe de toutes choses, tel que nous l'avons décrit, est le plus simple, le plus élevé qu'on puisse trouver. On ne saurait dire qu'en lui autre chose est la puissance, autre chose est l'acte : car il serait ridicule de vouloir appliquer à des principes qui sont immatériels et qui sont en acte la distinction de l'acte et de la puissance, et d'augmenter ainsi le nombre [des hypostases divines, en distinguant dans chacune d'elles la puissance et l'acte]. »¹⁴⁸ (Les hypostases dont il s'agit ici sont, dans les catégories plotiniennes, en premier l'Un, en second l'Intelligence, en troisième l'Âme). Cette idée de la primauté de l'Un est complétée par la thèse de la transcendance / immanence de l'âme.¹⁴⁹ Qu'est-ce à dire ? Il faut que le monde sensible participe à Dieu (en tant que monde intelligible), car si Dieu est absent du monde il est aussi absent en nous et nous n'avons alors aucun accès à lui. C'est l'âme qui participe à la fois à Dieu et au monde sensible : « Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est puissante et belle. Ce qu'elle reçoit d'en haut, elle le communique au monde sensible et elle l'illumine parce qu'elle est elle-même toujours illuminée. »¹⁵⁰ Ainsi, pour Plotin, contrairement à la matière qui est puissance passive, l'âme est puissance active par ses facultés, soit que ces dernières soient mises en elle par l'apprentissage soit par la nature. Pour autant, cette théorie de la participation met à part l'Un qui reste au-delà de l'essence, au-delà du *Noûs*.

De plus, l'acte premier est posé comme étant aussi son existence, c'est-à-dire substance existante (hypostase pour Plotin) - nous verrons plus loin comment Augustin tente de penser ce concept en lien avec l'idée de substance. Cette idée est à l'opposé de ce qui se passe dans le monde sensible, dans la matière où « l'être en puissance tient son être d'un autre

¹⁴⁸ Plotin, *Énéades*, II, Livre 9, 5-7, « Contre les gnostiques », Paris, Hachette, 1857 : « Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὖροι ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἡντινοῦν. Οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὔσι καὶ αὐλοῖσι τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἶον κινούμενον. »

¹⁴⁹ Cf. à ce sujet Alain Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 165 : « Plotin ne peut pas admettre une transcendance absolue de l'intelligible : si l'essence n'est pas le principe du monde, alors le sensible, pure facticité, ne possède que l'être d'un non-être. »

¹⁵⁰ *Énéades, ibid.*, II, 9, 17-18 : « Εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν τινὶ τόπῳ ἀφορισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἶον ἀποτετελιχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἶόν τε, ἐλλαμφοθήσεται. »

être en acte »¹⁵¹. Pour Plotin en effet, contrairement à Aristote, l'être en puissance est totalement dépourvu de puissance. Il ne sera être que dans l'acte. C'est dans l'acte que se joue donc le jeu de l'être. Concernant l'âme, Plotin traduit ainsi son être en acte : « Quand par lui-même, un être est toujours ce qu'il est, il est un acte. Donc tous les premiers principes sont des actes : car ils possèdent par eux-mêmes et toujours tout ce qu'ils doivent posséder. Tel est l'état de l'âme qui n'est pas dans la matière, qui se trouve dans le monde intelligible. »¹⁵²

Dans son premier commentaire, on peut dire qu'Augustin suit la pensée de Plotin comme une main-courante. Se pose alors la question de l'aptitude de l'humain à voir et à comprendre ce Dieu-Être immuable, « Celui qui est ». Augustin utilise ici l'expression « esprit humain » pour désigner cette capacité du soi humain de recevoir l'affirmation de l'Être. A cette époque, dans le vocabulaire augustinien, l'esprit humain est associé, ou équivalent, à l'âme, mais aussi à l'*intellectus*, qui permet de passer du monde sensible au monde intelligible – selon Rm 1,20 –, comme il va le théoriser dans ses autres commentaires d'Ex 3,14. Ainsi, dans le *De vera religione*, bien avant les *Confessions* ou la *Cité de Dieu*, ce sont plus précisément l'éternité et l'immutabilité de l'Être qui dominant, c'est à dire dans une perspective encore toute plotinienne, la différence entre ce qui change et ce qui ne change pas. Et ce qui ne change pas fait aussi référence à un monde qui recèle le Beau et le Bien et qui vient donner son sens au monde ici-bas.

Mais l'idée de Dieu-Être éternel et immuable ne prendra tout son sens chez Augustin que dans la mesure où elle sera mise en rapport avec l'*intellectus mentis* – « l'œil de l'esprit » – qui permet à l'humain de penser son propre être à partir de la seule réalité suprême de l'Être, sinon il n'est que non-être. Il n'est pas encore question, dans ce premier commentaire, de la participation de l'humain à Dieu-Être – selon le thème platonicien de la participation – qui va revêtir dans les premiers écrits une importance majeure.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ennéades*, II, Livre 5, 18, p. 231 : « Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια· ἔχει γὰρ ὁ δεῖ ἔχειν καὶ παρ' αὐτῶν καὶ αἰεὶ· καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἢ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. »

b - Les Confessions VII, 10, 16 et VIII, 12 : le temps du doute sur la métaphysique, lié au doute existentiel.

L'exégèse s'accorde à dater les *Confessions* environ 10-13 ans après la conversion (387), c'est-à-dire vers 397-400. Augustin est alors évêque d'Hippone depuis peu. Les *Confessions* veulent, au-delà du récit d'une expérience de conversion, mettre en forme plusieurs concepts philosophiques et religieux élaborés au cours des années qui ont suivi l'événement même de conversion, dont la découverte de « Celui qui est ».

C'est en premier lieu le commentaire d'Ex 3,14 dans le livre VII, chap. 10 des *Confessions* :

J'ai reconnu que pour son iniquité tu as corrigé l'homme, et fait se dessécher mon âme comme une toile d'araignée. Et j'ai dit : 'Est-ce donc que la vérité n'est rien, pour n'être répandue ni dans le fini ni dans l'infini des espaces de lieu ?'. *Tu as crié de loin : 'Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis.'* Et j'ai entendu, comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument, à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, à travers le créé, *se fait voir* à l'intelligence.¹⁵³

Or cette intelligence qui lui fait reconnaître *Je suis*, il vient d'en contester les fausses interprétations dans le chapitre IX du même livre : « Car ces choses, tu les as cachées aux sages et tu les as révélées aux petits, afin qu'ils viennent à lui quand ils sont dans la peine et sous le fardeau, et qu'il les reconforte car il est doux et humble de cœur, il fait marcher les doux dans la justice et enseigne aux paisibles ses voies, lui qui voit notre humilité et notre peine, et remet tous nos péchés. »¹⁵⁴ Pour Augustin, c'est l'humilité du cœur qui donne cette forme particulière d'intelligence, et celle-ci devient elle-même force de compréhension pour recevoir ce qui est contenu dans la parole de l'Écriture. L'idée de l'*esprit humain* qui reçoit la révélation de *Celui qui est* dans le *De vera religione* se déplace donc dans les *Confessions* : c'est l'*intellectus*, qui reçoit la capacité de voir la vérité dans la création, mais il est absolument inséparable de l'humilité du cœur, il est même donné par elle. Or on ne retrouve pas ce *cœur* dans les catégories néo-platoniciennes, ce qui est un premier signe de la distance qui va peu à peu séparer Augustin de Plotin. Il y a même une opposition philosophique entre l'intelligence du cœur et l'*intellectus* : la première est spontanée, immédiate, c'est un acte de

¹⁵³ Saint Augustin, *Les Confessions*, (BA 13), VII, x, 16, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 616-619 : « et cognoui, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam, et dixi : 'numquid nihil est ueritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est ?' et clamasti de longinquo ; immo uero ego sum. Et audiui, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem uiuere me quam non esse ueritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur. »

¹⁵⁴ *Ibid*, VII, ix, 14, pp. 612-613 : « absconditi enim haec a sapientibus et reuelasti ea paruulis, ut uenirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos uias suas uidens humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostras. »

pensée quasi transcendant, qu'Augustin reliera à la lumière de l'incarnation dans ses *Homélie sur l'évangile de Jean*. Le second relève du domaine discursif et rationnel. Il est réflexion dans le temps et peut s'élever par degrés, pour les néo-platoniciens, jusqu'au transcendant.

Ce commentaire d'Ex 3,14 dans les *Confessions* pose aussi la question de la manifestation de Dieu, de ce que Augustin nomme la vérité – immuable dans sa perspective - dans sa création. Or la réponse de Dieu est une réponse qui fait le lien entre *Je suis* et l'*être* de ce qui est créé. Dieu est « Je suis » dans « le fini et l'infini des espaces de lieu ». Il s'agit bien alors d'un lien ontologique entre Dieu et sa créature. La création n'est, selon Augustin, que parce que Dieu est, parce que Dieu est « Je suis ». Le lien peut alors se faire, pour Augustin entre Ex 3,14 et l'Épître aux Romains (1,20-21¹⁵⁵). S'il ne pouvait reconnaître la vérité à travers le créé, ni dans le fini ni dans l'infini, elle y était pourtant présente, comme l'affirme avec véhémence ce Dieu qui crie de loin « Je suis ! ». Mais Augustin comprend qu'il ne pouvait la voir à cause de son iniquité - le péché - qui le rendait aveugle face à cette vérité. Et cette intelligence qui voit et comprend les perfections invisibles, qui deviennent alors visibles dans la création, ne peut être que reçue dans l'humilité du cœur.

Ce processus de la découverte de la vérité est donc lié à la capacité de voir, une expression du vocabulaire augustinien qui n'est pas venue de nulle part. C'est dans le *Traité sur le Beau* de Plotin – et aussi dans l'enseignement d'Ambroise sur le *Banquet* de Platon¹⁵⁶ – qu'Augustin a découvert ce concept d'une vérité-lumière qui vient ouvrir les yeux de celui qui est aveugle. Mais pour atteindre à cette vérité, dans la perspective de Plotin, l'élévation est progressive, elle se fait par étapes – ou par degrés - et force est de constater que cette élévation par étape chez Augustin est bien proche encore de la remontée vers l'Un chez Plotin, par la purification qui seule permet la venue de la lumière, une lumière qui, au terme de cette remontée, inonde l'âme humaine. Or tout le chapitre 17 du livre VII des *Confessions*, qui contient le commentaire d'Ex 3,14 au chapitre 10, exprime cette lente remontée de l'âme, « afin de découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle proclamait sans aucune hésitation qu'il faut préférer l'immuable au muable, et d'où lui venait la connaissance de

¹⁵⁵ « En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres. » (traduction de la TOB. « Intelligence » traduit ici le *nous* grec, et l'*intellectus* dans le texte latin d'Augustin).

¹⁵⁶ Cf. Platon, *Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 2001, 211d–212a, p. 158.

l'immuable lui-même. »¹⁵⁷ Car « j'avais trouvé l'immuable et véritable éternité de la vérité au-dessus de mon intelligence muable. »¹⁵⁸ Or, à ce chapitre 17 succède celui qui invoque l'incarnation : mais à ce stade, l'effet du Verbe incarné n'est pas encore perçu par Augustin comme l'origine de la lumière dont il parle, qu'il pense encore dans des catégories néo-platoniciennes tout comme les efforts d'élévation de l'homme pour voir cette lumière.

D'autre part, dans son commentaire d'Ex 3,14, Augustin se réfère à la *Vulgate* de Jérôme - qu'il a souvent critiquée - et peut-être à la Septante, qui traduisent le deuxième « *ehyeh* » par « celui qui suis » ou « celui qui est » (*qui sum*), c'est-à-dire dans une perspective purement ontologique. Et Augustin précise au chapitre XI la différence radicale entre l'être de Dieu et l'être de l'homme : « Et j'ai regardé tout le reste des choses au-dessous de toi, et j'ai vu qu'on ne peut dire, ni absolument qu'elles sont, ni absolument qu'elles ne sont pas : elles sont, à vrai dire, puisqu'elles sont par toi ; cependant, elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que tu es. Car ce qui est vraiment, c'est ce qui demeure immuablement. »¹⁵⁹ La distinction entre l'acte d'être divin et l'acte d'être humain est donc absolue, conformément à la philosophie plotinienne. Augustin insiste de nouveau sur les deux attributs divins majeurs que sont, selon lui, l'immutabilité et l'éternité, alors que le monde est un monde fini, sans cesse en mouvement et limité dans le temps. C'est ce qui constitue la différence ontologique entre l'Être et l'étant, qui deviendra chère aux métaphysiciens. Or cette différence, Augustin affirme que Dieu seul peut la surmonter, quand « pour moi, rester attaché à Dieu est mon bien, parce que, si je ne demeure pas en lui, en moi non plus je ne le pourrai. »¹⁶⁰ (cf. Ps 72,28). C'est le thème platonicien de la participation, qui lie intimement la *possibilité d'être* de l'homme à la vérité qu'il peut contempler en Dieu, par l'affirmation de cette vérité dans la parole de Dieu lui-même, dans la mesure où Augustin comprend Ex 3,14 *aussi* comme une parole qui révèle en vérité Dieu comme Être, une vérité sans laquelle l'étant humain est non-être.

Mais cette vérité n'est rendue possible que par la lumière de l'intelligence donnée par Dieu, comme nous venons de l'évoquer, une lumière dont Augustin a fait l'expérience lors de sa conversion, et qu'il tente de penser ensuite dans des catégories métaphysiques et ontologiques. Mais existe-t-il déjà à ce stade une différence entre la métaphysique

¹⁵⁷ *Confessions*, (BA 13), VII, xvii, 23, pp. 628-629 : « ut inueniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret inconmutabile – quo nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret. »

¹⁵⁸ *Ibid.* : « inueneram inconmutabilem et ueram ueritatis aeternitatem supra mentem meam conmutabilem. »

¹⁵⁹ *Confessions*, (BA 13), VII, xi, 17, pp. 618-619 : « Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt, id enim uere est, quod inconmutabiliter manet. »

¹⁶⁰ *Ibid.* : « mihi autem inhaere deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innouat omnia ; et dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges. »

augustinienne et celle de Plotin ? A la fin de sa remontée, l'*intellectus* humain peut s'identifier à l'*Intellect-hypostase* (le *noûs* qui est le second *Principe* pour Plotin). Ce n'est jamais le cas chez Augustin, pour qui c'est l'*intellectus* divin, absolument sans commune mesure avec l'*intellectus* humain, qui vient illuminer ce dernier mais sans assimilation finale. Mais comment penser ce mouvement descendant ? La question non résolue à ce stade de notre approche d'Augustin reste celle-ci : la conversion qui résulte de l'illumination est-elle l'aboutissement de la remontée, avec une intelligence de soi et de l'Intellect divin qui s'élève au-dessus du sensible, tout ce processus étant compris dans une perspective plotinienne ? Ou bien est-elle pensée tout autrement par Augustin, dans un mouvement absolument nouveau par rapport à la conception néoplatonicienne ? C'est ce que vont préciser les commentaires suivants d'Augustin. Mais déjà ici, c'est une nouvelle théologie qui commence à apparaître, encore imprégnée de néo-platonisme, mais qui va repenser, dans les ouvrages suivants d'Augustin, à partir de l'an 400 environ, la relation entre la philosophie et le christianisme, autrement dit la relation entre le néo-platonisme et la révélation johannique.

1.2.2 – De Dieu-être à Dieu-Verbe, ou d'Ex 3,14 à l'évangile de Jean

Dans la première partie de sa vie, Augustin s'est efforcé de concevoir un idéal philosophique qui pourrait lui permettre de vivre une vie idéale. La vie philosophique est alors envisagée comme une vie monastique, retirée du monde, entre penseurs de bonne compagnie, loin des turpitudes et des tentations du monde. Augustin a pu rêver la possibilité d'une telle vie pour lui. Mais pendant les quatre années de la rédaction des *Confessions*, faisant retour sur l'événement majeur de la conversion dix ans plus tôt, il a dû constater qu'il était bien loin d'avoir dominé, dix ans après, ce qui faisait barrage à une telle vie idéalisée. La seule puissance de la pensée, même en cherchant à allier philosophie et christianisme, allait se révéler incapable de réaliser la promesse d'un platonisme chrétien, y compris dans sa propre vie. Il aurait bientôt à admettre que « la philosophie s'était révélée stérile, et que les méthodes philosophiques devaient être remplacées par une sagesse révélée. »¹⁶¹ C'est à ce point précis qu'Augustin va tenter de penser et d'harmoniser la révélation d'Ex 3,14 et celle de l'évangile de Jean. C'est ce que nous voudrions interpréter comme un basculement hors de l'ontologie et

¹⁶¹ Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, op. cit., p. 128.

vers la parole. Mais auparavant, le commentaire d'Exode 3,14 dans le *De trinitate* continue de se confronter à la relation entre ontologie et christianisme.

a – Le De Trinitate et l'intelligo, ou la vision-intelligence

Le *De trinitate* a été rédigé en grande partie de 399 à 405, puis complété en 418-419 pour être enfin publié en 419 sous la pression des amis d'Augustin. La plus grande partie de cet ouvrage est donc très proche de la période des *Confessions* et approfondit, dans le cadre de la réflexion d'Augustin sur la Trinité – en y introduisant le concept de relation –, le concept de l'*idipsum*, ou *ipsum esse*, c'est-à-dire selon l'une des traductions possibles – mais contestée aujourd'hui –, l'être même. Toutefois, il met surtout en cause radicalement la voie platonicienne, qui, tout en voyant la vérité, n'a pas compris comment y accéder. Il recoupe donc souvent certaines affirmations des *Confessions* au sujet du problème de la voie philosophique et de la voie chrétienne. Dans le livre 15 du *De Trinitate*, Augustin écrit juste avant sa publication en 419, ce que l'on peut considérer comme une prière et comme l'achèvement d'une recherche qui aura duré sa vie entière : « Ce Dieu que nous cherchons nous viendra en aide, je l'espère, pour que notre effort ne soit pas stérile et que nous comprenions comment l'écrivain sacré a pu dire dans le Psaume : 'Que se réjouisse le cœur de ceux qui cherchent ; cherchez Dieu et soyez forts ; cherchez toujours sa face' (Ps., civ, 3,4). »¹⁶² Et à la fin de la même page : « Si donc l'homme doit avoir l'intelligence de Dieu –, c'est pour le chercher. »¹⁶³ Est-ce encore ici pour Augustin, l'intellect-hypostase plotinien ? Et qui donne cette intelligence de Dieu, qui elle-même donne le désir de chercher Dieu ? Ces paroles d'Augustin, à la fin de sa vie, placent le désir de Dieu – génitif objectif, c'est-à-dire le désir de l'homme qui tend vers Dieu – au-dessus de l'intelligence. Le pouvoir de la philosophie est alors radicalement remis en cause : elle n'est plus le chemin idéalisé vers Dieu.

Mais bien avant, au début de la composition du *De Trinitate* à partir de 405, Augustin a poursuivi sa réflexion d'ordre ontologique :

Toutefois il n'y a point de doute que Dieu soit une substance ou, si l'on préfère ce vocable une essence, ce que les grecs appellent *ousian*. De même, en effet que de

¹⁶² Saint Augustin, *De trinitate*, (BA 16), Œuvres de saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, XV, ii, 2, pp. 421-423 : « Deus quippe ipse quem quaerimus adjuvabit, ut spero, ne sit infructuosus labor noster, et intelligamus quemamodum dictum sit in Psalmo sacro : 'Laetetur corquentium Dominum : quaerite Dominum, et confirmamini ; quaerite faciem ejus semper' ».

¹⁶³ *Ibid.* : « Ad hoc ergo debet esse homo intelligens, ut requirat Deum ». Voir aussi note 51, p. 639.

‘sapere’ on a fait ‘sapientia’, de ‘scire’, ‘scientia’, ainsi de ‘esse’ on a tiré ‘essentia’. Et qui donc ‘est’ plus que Celui qui a déclaré à Moïse son ami : ‘Je suis Celui qui suis’ – ‘dis aux fils d’Israël : Celui qui est m’a envoyé à vous’ (Ex 3,14). Les autres essences ou substances que nous connaissons comportent, il est vrai, des accidents qui leur imposent d’importantes, en tous cas, certaines transformations. Dieu, lui, est étranger à de telles vicissitudes.¹⁶⁴

Ici, la thèse plotinienne de l’acte premier sans substance – cet acte même est en fait, pour Plotin, l’*existence* pensée comme *hypostase* - est transformée par Augustin. En donnant le même sens à substance et à essence, toutes deux confondues dans l’être – et chez Augustin la différence entre essence et existence ne fait pas sens –, il veut effacer la différence propre à la conception philosophique de l’être et placer le concept de Dieu en dehors de la métaphysique plotinienne : « Dieu est étranger à de telles vicissitudes ». Mais par ailleurs, Augustin reste proche de l’idée plotinienne de la *pure liberté* de Dieu. Et il réitère ici sa compréhension néoplatonicienne de l’immuabilité et de l’éternité de Dieu-Être : « Il n’y a que ce qui ne change pas, mais surtout ne peut absolument pas changer, pour mériter sans réserve et à la lettre le nom d’être. »¹⁶⁵

Mais déjà, au chapitre 13 du même *De trinitate*, la question de l’incarnation du Verbe, dans la conception trinitaire, vient modifier radicalement à la fois l’ontologie néoplatonicienne et le sens qu’Augustin a donné jusqu’alors à l’*intellectus* humain : « Lorsque je lis : ‘Le Verbe s’est fait chair et il a habité parmi nous’, dans le Verbe *je vois par l’intelligence* le vrai Fils de Dieu, et dans la chair, je *reconnais* le vrai fils de l’homme, l’un et l’autre unis dans une seule personne, Dieu et homme, par un don ineffable de la grâce. »¹⁶⁶ Notons ici la différence entre le *intelligo* qui comprend – par la vision-intelligence - « le vrai Fils de Dieu dans le Verbe », et le *agnosco* qui reconnaît le Christ homme. Et à la fin du même chapitre : « Les plus grands des philosophes païens ont pu, au moyen de la création, contempler par l’intelligence (*intellecta conspiciere potuerunt*) les perfections invisibles de Dieu ; cependant, parce qu’ils ont philosophé sans le Médiateur, sans le Christ homme, et qu’ils n’ont cru en lui ni par le témoignage des prophètes qui annonçaient sa venue, ni par

¹⁶⁴ *De trinitate*, (BA 15), V, 2, 3, 15, pp. 428-429 : « Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousiav vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia ; ita ab eo quod est esse dicta essentia. Et quis magis est, quam elle qui dixit famulo suo Moysi : ‘Ego sum qui sum’ ; et : ‘ Dices filliis Israel : Qui est, misit ad vos’ (Exod., III, 14). » Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantumcumque mutatio : Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest. »

¹⁶⁵ *Ibid.* « ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurit quod verissime dicatur esse. »

¹⁶⁶ *De trinitate*, (BA 16), XIII, xix, 24, pp. 334-335 : « Et cum lego, ‘Verbum caro factum est, et habitavit in nobis’ ; in Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiaelargitate conjunctum ».

celui des Apôtres qui la confirmaient, ils ont possédé la vérité comme on l'a dit à leur propos, dans l'iniquité [...]. Notre science à nous, c'est donc le Christ ; notre sagesse, c'est encore le Christ. »¹⁶⁷ Les néo-platoniciens sont ici clairement désignés. Mais au-delà de cette mise en cause d'une certaine philosophie, notons encore le rapport très significatif établi par Augustin entre le Verbe, Fils de Dieu, et le *intelligo* qui le « voit » par la vision-intelligence. Nous pouvons pressentir ici le basculement de la pensée d'Augustin vers un changement de paradigme : c'est le lien reconnu entre l'incarnation du Verbe et l'*intelligo* humain qui produit ce changement. L'incarnation du Verbe se traduit par la parole de Jésus, Dieu et homme, dans le monde, et c'est cette parole qui illumine alors et change la compréhension humaine, dans une perspective johannique (Jn 1,9). Le mouvement qui permet ce changement de paradigme est le même, pour Augustin, que celui qui fait passer de la philosophie de ce monde à la vraie philosophie, c'est-à-dire une sagesse qui n'est possible que dans la rencontre avec le Verbe incarné. Ce n'est plus la sagesse humaine, c'est-à-dire la métaphysique et l'ontologie néoplatoniciennes, qui s'élève seule, comme Augustin a pu le penser auparavant, vers Dieu-Un : c'est le Verbe incarné qui donne une autre sagesse qui est la vraie philosophie. Dans le même mouvement, chez Augustin, la différence entre théologie et philosophie s'efface pour aboutir alors à une seule et même sagesse.

C'est donc, pour résumer, en fonction de deux inspirations nouvelles qu'Augustin va modifier considérablement son interprétation d'Ex 3,14. Il y a :

- d'une part la reconnaissance de l'origine première de toute sagesse vraie, qui est le Verbe incarné et non la philosophie de ce monde.
- d'autre part la reconnaissance d'une différence ontologique et théologique entre *Celui qui est* et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comme nous allons le voir.

C'est aussi, selon notre propre compréhension, ce qui constitue chez Augustin la différence entre Dieu-être et Dieu-parole, entre *Celui qui est* et *Celui qui parle à l'humain*. Et cette distinction ne relève plus pour Augustin de la seule différence ontologique. C'est ce qu'Augustin va préciser encore plus clairement dans ses homélies sur l'Évangile de Jean.

Mais auparavant, il nous faut considérer un autre aspect de cette question du verbe, qu'Augustin développe dans la deuxième partie du *De Trinitate*, en établissant un rapport entre âme, connaissance et amour, ce même rapport étant dans un rapport d'analogie du verbe mental avec le Verbe divin au sein de la Trinité. Il s'agit de penser une analogie de rapport

¹⁶⁷ *De trinitate, ibid.*, pp. 336-337 : « Illi autem praecipui philosophi, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere potuerunt, tamen quia sine Mediatore, id est, sine homine Christo philopati sunt, quem nec venturum Prophetis, nec venisse Apostolis crediderunt, veritatem detinuerunt, sicut de illis dictum est, in iniquitate [...]. Scientia ergo nostras Christus est, sapientia quoque nostras idem Christus est. »

entre « âme, connaissance et amour » chez l'humain, et chez les personnes divines.¹⁶⁸ L'analogie est utilisée ici pour penser les relations trinitaires, ce que Augustin exprime ainsi très clairement : « Et voilà une image de la Trinité : l'âme, sa connaissance, qui est son produit et son verbe engendré d'elle-même, et en troisième lieu, l'amour : ces trois réalités ne font qu'un, ne sont qu'une même substance. Le produit engendré n'est pas inférieur à l'âme, tant que celle-ci se connaît à la mesure de son être ; ni inférieur l'amour, tant qu'elle s'aime à la mesure de sa connaissance et de son être. »¹⁶⁹ Même s'il y a « engendrement du verbe, cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait une hiérarchie au sein de la Trinité. Subtilement, Augustin réintègre aussi dans la Trinité la notion d'être comme même *substance*, c'est-à-dire comme l'Être Un, comme qualité originare et intrinsèque qui est le propre des trois dimensions de la Trinité. On voit aussi que la connaissance, qui est une conséquence et un produit, n'a pas non plus un statut inférieur, ni l'amour qui est lui-même engendré. Augustin pense donc en même temps le rapport à l'intérieur de la Trinité, entre Dieu-Verbe et le Christ-Verbe incarné. On retrouve ici l'inspiration néo-platonicienne et l'Un plotinien. Mais ce n'est pas ce qui est le plus marquant : c'est bien plus l'analogie établie, à partir du langage, entre ce qui se passe en l'homme quand il passe de la pensée à la parole, de la connaissance, c'est-à-dire de la connaissance de Dieu, à l'amour, d'une part, et les rapports entre les trois personnes de la Trinité, d'autre part : « La connaissance de Dieu a beau nous rendre meilleurs que nous n'étions avant de le connaître, surtout quand cette connaissance, provoquant la complaisance et l'amour qu'elle mérite, est verbe et devient une similitude de Dieu, elle est pourtant inférieure à Dieu car elle appartient à une nature inférieure : l'âme est créature, Dieu est créateur. »¹⁷⁰ L'expression « la connaissance est verbe et devient une similitude de Dieu » est à relever ici, car Augustin établit un rapport de ressemblance entre le verbe humain (verbe mental qui produit la parole) et le Verbe divin, tout en précisant que les deux ne sont pas de même « nature ». Mais les deux produisent l'amour, ou plutôt, selon Augustin, l'amour, grâce à la connaissance de Dieu, est dans le verbe humain tout comme il était dans le Verbe divin.

Ce seul passage nous montre que la métaphysique se déplace ici de la question de l'être à celle de l'impact du Verbe créateur sur le verbe humain. Il y a ici une métaphysique

¹⁶⁸ Cf. à ce sujet *De Trinitate*, (BA 16), p. 597, note sur la notion de trinité à quatre termes : *mens, notitia, verbum et amor*. Voir aussi note ci-après.

¹⁶⁹ *Ibid.*, IX, xii, 18, p. 111 : « Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est : nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est. »

¹⁷⁰ *Ibid.*, IX, x, 16, p.105 : « ita cum Deum novimus, quamvis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus, maximeque cum eadem notitia etiam placita digneque amata verbum est, fitque aliqua Dei similitudo illa notitia : tamen inferior est, quia inferiore natura est ; creatura quippe animus, Creator autem Deus. »

du verbe humain tout à fait surprenante : elle déplace la compréhension de la métaphysique de l'Exode, attribuée par certains à Augustin, en établissant deux rapports nouveaux, ou plutôt un rapport à quatre termes (que nous retrouverons chez Thomas d'Aquin), sur la métaphysique du verbe qui est aussi amour. Ce déplacement est tout à fait significatif pour notre compréhension du rapport entre l'infini (ou transcendance infinie) et la trace qu'il laisserait dans notre parole. Thomas d'Aquin va reprendre cette question de l'analogie entre verbe humain et Verbe divin. (voir infra 1.3).

b – Homélie sur l'Évangile de Jean et Ex 3,14 : le Verbe incarné

Les homélies sur l'Évangile de Jean ont été prononcées pendant les années 406 et 407, c'est-à-dire à peu près au début de la rédaction du *De trinitate*, et l'on peut constater en lisant les deux ouvrages en parallèle les mêmes problématiques, qu'Augustin tente de théoriser dans le *De trinitate*.

Nous allons voir ici qu'Augustin ne veut plus séparer la formule biblique d'Exode 3,14, subdivisée en deux formules d'auto-révélation – « Je suis qui je suis », en 14a, et « Je suis m'a envoyé vers vous », en 14b - de celle du « Verbe qui s'est fait chair » (Jn 1,14), et de l'ensemble du Prologue de Jean. C'est ce que fait Augustin dans son commentaire de Jn 8 : il vient de commenter longuement le « Je suis » du verset 8,24 : « Si en effet vous ne croyez pas que *Je suis*, vous mourrez dans vos péchés ». Et en 8,25, l'évangile fait référence d'une part au verset 1 du prologue, d'autre part à la parole qui s'est faite chair, ce que Augustin commente ainsi :

Quand il (Jésus) a vu qu'ils avaient dit : *Toi, qui es-tu ?* comme pour expliquer: puisque nous t'avons entendu dire : *si vous ne croyez pas que je suis*, que devons-nous croire que tu es ?, il a répondu à cette question : *Le Principe*, comme pour dire, Tenez-moi pour le Principe. Et il a ajouté : *Parce que je vous parle aussi*, c'est-à-dire parce que, m'étant fait humble à cause de vous, je suis descendu jusqu'à ces paroles.¹⁷¹

La parole est donc ici la manifestation tout autant que l'explication du Principe qu'est Jésus (c'est-à-dire le « Au commencement », selon Jn 1,1), et ce Principe doit être *parlé* pour être cru. Or juste avant cette section 11 du Tractatus XXXVIII, à la section 10, Augustin s'interroge:

¹⁷¹ Saint Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean, Tractatus XXXVIII, 11*, (BA73A), Études Augustiniennes, 1988, pp. 272-273 : « Sed altius respondit, cum uideret eos ita dixisse : *Tu qui es*, ac si dicerent : Quoniam abs te audiuimus : *Nisi credideritis quia ego sum*, quid te esse credemus? ad hoc respondit : *Principium*, tamquam diceret : *Principiumme credite*. Et addidit : *Quia et loquor ubis*, id est, quia humilis propter uos factus, ad ista uerba descendi ».

Si elles ne sont pas, toutes ces choses qui ont été faites par toi, qu'est-ce que *l'être-même* que tu t'es réservé comme quelque chose qui te soit propre et que tu n'as pas donné aux autres afin d'être seul à être ? Car comment dois-je entendre : *Je suis celui qui suis* comme si le reste n'était pas ? Comment dois-je entendre : *si vous ne croyez pas que je suis* (Jn 8,24) ? *N'étaient-ils pas en effet ceux qui entendaient ?*¹⁷²

L'inspiration plotinienne est encore ici perceptible pour ce qu'il en est du *Principe* : Si l'Un, le premier Principe, est au-delà de l'être – réminiscence de Platon à propos du Bien –, le second Principe, en tant que possibilité de l'être, chez Plotin, est à la fois être et acte d'être. Ce second principe est l'intelligence-hypostase¹⁷³, comme nous l'avons déjà vu. Augustin unifie alors les deux principes en un seul qu'il pense d'une part dans et par la Trinité et d'autre part dans le Verbe-Principe dont l'acte est purement et simplement la parole : « Tenez-moi pour le Principe, parce que je vous parle aussi, [...] je suis descendu jusqu'à ces paroles ». La question ontologique posée par Augustin dans tous ses commentaires d'Ex 3,14 trouve donc sa réponse dans la parole de Jésus. Ici Augustin établit un lien ontologique entre *Je suis celui qui suis*, l'Être immuable et éternel d'Ex 3,14, le Verbe-Principe, c'est-à-dire le *Verbe au commencement* johannique, et les paroles dites par Jésus dans l'incarnation en langage humain pour donner accès à la compréhension de ce Principe. On peut dire que l'approche ontologique et métaphysique d'Ex 3,14 est radicalement modifiée par l'incarnation du Verbe. Ainsi, la Parole s'est faite chair pour parler aux hommes dans leur langage. C'est pourquoi on ne peut comprendre Ex 3,14 si cette parole de Dieu n'est pas éclairée par le *Je suis* de Jn 8,24. Néanmoins, dans l'auto-révélation d'Exode, Dieu établit déjà le lien entre *Je suis celui qui suis* et le Dieu qui a parlé à l'humain, le Dieu de Moïse et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il est en effet difficile, dit Augustin, « de comprendre ces paroles : *Je suis celui qui suis* et : *Celui qui est m'a envoyé vers vous*. D'ailleurs même si Moïse comprenait, comment pourraient-ils comprendre, ceux auxquels il était envoyé ? Le Seigneur a donc ajourné ce que l'homme ne pourrait pas comprendre et il a ajouté ce qu'il pourrait comprendre : il a ajouté en effet : *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob*. Cela, tu peux le comprendre. »¹⁷⁴ Et Augustin reprendra cette formulation dans l'un

¹⁷² *Homélie sur l'évangile de Jean*, op. cit., p. 265 : « si omnia sunt haec quae aperte facta sunt, quid est quod tibi proprium quidam tenuisti ipsum esse, quod aliis non dedisti ut solus esses ? Nam quomodo audio : Ego sum qui sum, quasi alia non sint ? et quomodo audio : Nisi crederitis quia ergo sum ? Illi enim non erant qui audiebant ? »

¹⁷³ Cf. Narbonne, *La métaphysique, son histoire, ses enjeux*, Paris, J. Vrin, et Québec, Presses de l'université Laval, 1999, p. 26-27.

¹⁷⁴ Saint Augustin, *Homélie sur l'évangile de Jean*, (BA 73A), XXXVIII, 8, pp. 260-263 : « Forte multum erat et ad ipsum Moysen, sicut multum est et ad nos, et multo magis ad nos, intelligere quid dictum sit : Ego sum qui sum ; et : Qui est misit me ad uos. Et si forte caperet Moyses, illi ad quos mittebatur quando caperent ? Distulit

de ses sermons : « Je suis Dieu et je suis ton Dieu. Comment suis-je Dieu ? Comme il a été dit à Moïse, ‘Je suis celui qui est’. Comment suis-je ton Dieu ? ‘Je suis le Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob’ »¹⁷⁵ Et plus loin : « Car si je suis ce que je suis, si je suis l’être en lui-même, cela signifie que je ne manquerai jamais aux hommes. »¹⁷⁶ Le Dieu qui se révèle à Abraham, Isaac et Jacob, qui est le Dieu des Écritures, est un Dieu fidèle qui ne manquera jamais aux hommes. Comment Dieu ne manquera-t-il pas aux hommes ? En leur parlant, dans les Écritures, et peut-être dans leur propre parole – ce sera l’une des questions de notre deuxième partie. Dieu a donc parlé à Moïse, et cette parole rejoint, pour n’en faire qu’une, la parole du Verbe incarné.

Or l’affirmation de Jésus en Jn 8,24 est aussi la réponse à la limite de la compréhension humaine. Autrement dit, c’est le Christ lui-même qui réunit en lui le *Je suis* hébraïque et le Verbe johannique et qui, par son incarnation, parle en paroles humaines. Lui seul peut lever cette limite humaine de la compréhension, à la fois du *Je suis qui je suis* d’Exode 3,14, et du *Je suis* répété à maintes reprises dans l’évangile de Jean – et l’on comprend alors mieux le pourquoi de ces répétitions. En fait, on peut dire que pour Augustin, la question de l’Être dans Ex 3,14 est dépassée par le *Je suis* de l’Évangile de Jean, c’est-à-dire par le fait même que ce *Je suis*, qui est le Verbe, est absolument inséparable de la Parole qui le révèle dans le langage des hommes.

Dans une autre de ses homélies sur l’Évangile de Jean (Jn 7,16-17), Augustin met en évidence le fait que Jésus pose lui-même la question du statut de parole : ses paroles d’enseignement sont-elles les siennes ou celles de Dieu ?

Voici comment Augustin comprend la réponse de Jésus :

Voici donc ce qui fait question : il a dit : mon enseignement n’est pas à moi ; il semble qu’il y a contradiction entre : *c’est mon enseignement et il n’est pas à moi*. Si donc nous considérons attentivement ce que le saint Évangéliste dit lui-même dans son Prologue : *Au commencement était la Parole et la Parole était auprès de Dieu, la Parole était Dieu*, c’est de là que dépend la solution de la difficulté. Quel est donc l’enseignement du Père sinon la Parole du Père ? Le Christ est donc lui-même l’enseignement du Père, puisqu’il est la Parole du Père. Mais puisque la parole ne peut pas être la parole de personne, mais la parole de quelqu’un, il dit que son enseignement est à lui puisqu’il n’est autre que lui-même et il dit qu’il n’est pas à lui puisqu’il est la Parole du Père.¹⁷⁷

ergo Dominus quod capere homo non posset et addidit quod capere posset ; adiunxit enim et ait : Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob. Hoc potes capere, nam Ego sum qui sum, quae mens potest capere ? »

¹⁷⁵ *Sermon 7,7*.

¹⁷⁶ *Ibid.* : « Sic sum ipsum esse ut nolim hominibus deesse ».

¹⁷⁷ Saint-Augustin, *Homélies sur l’Évangile de saint Jean*, (BA 72), Paris, Desclée de Brouwer, 1977, XXXIX, 4, p. 601 : « Hoc est ergo in quaestione quod ait : mea non mea ; hoc videtur esse contrarium quomodo mea, quomodo non mea. Si ergo intueamur diligenter quod ipse in exordio dicit sanctus evangelista : In principio erat

Cette formulation paradoxale d'Augustin ne peut que nous interpellier. Il exprime en effet ici toute la difficulté de comprendre Jésus comme étant à la fois Parole de Dieu *et* parole humaine. (Augustin utilise le P majuscule et le p minuscule pour marquer la différence). Or les opposants à Jésus ne veulent pas, ou ne peuvent pas comprendre cette différence, parce que pour eux toute parole est parole humaine.

Augustin tente alors une explication à partir de la différence entre le son de la parole (la voix qui en est la forme) et son contenu qui dépasse de beaucoup de simples sons : « La Parole est donc Dieu, et elle est la Parole d'un enseignement immuable, qui ne résonne pas dans les syllabes et ne s'envole pas, mais qui demeure avec le Père, et c'est vers cet enseignement qui demeure que nous devons nous tourner, avertis par les sons qui passent, car ce qui passe ne nous avertit pas pour nous appeler à du passager, il nous engage à aimer Dieu [...]. Quand, avertis par ces syllabes qui passent, vous vous serez tournés vers lui, vous ne passerez pas vous non plus, mais vous demeurerez avec lui, qui demeure. »¹⁷⁸

Ce Tractatus XXIX, 4-5 des *Homélies* est tout à fait remarquable, parce qu'il introduit dès le 5^{ème} siècle une procédure extrêmement « moderne » qui consiste à séparer la forme du langage de son pouvoir de signification. Le langage n'a ainsi aucune fin en lui-même, sinon par ce qu'il veut signifier. Il y a donc une grande différence entre des paroles in-signifiantes, qui parlent pour parler, qui ne sont que des syllabes prononcées, et des paroles – celles de Jésus en tant que Verbe incarné - qui signifient à l'infini et qui par ce fait vont demeurer non pas dans les mots mais dans leur pouvoir de signifier quelque chose de Dieu lui-même.

Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, inde pendet huius solutio quaestionis. Quae est ergo doctrina Patris nisi Verbum Patris ? Ipse ergo Christus doctrina Patris, si Verbum Patris. Sed quia Verbum non potest esse nullius, sed alicuius, et suam doctrinam dixit seipsum et non suam quia Patris est Verbum. »

¹⁷⁸ Saint Augustin, *ibid.*, pp. 601-603 : « Verbum ergo et Deus est, et doctrinae Verbum est, non sonabilis per syllabas et volatilis, sed manentis cum Patre, ad quam convertamur manentem, sonis transeuntibus admoniti. Non enim nos ita admonet quod transit ut ad transitoria vocet. Admonemur ut diligamus Deum [...]. Non tamen illud quod vos admonui transire debet, quia ille quem vos diligere admonui non transit et, cum transuntibus syllabis admoniti concersi ad eum fueritis, nec vos transibitis, sed cum manente manebitis. »

Notons ici l'un des concepts fondamentaux de la théologie d'Augustin, sur lequel s'est fondée sa conversion, qui est l'immutabilité et l'éternité de Dieu.

c - La Cité de Dieu, XII, 2 (413-427) : retour à la métaphysique de l'être ?

L'une des dernières exégèses d'Augustin sur Ex 3,14 a été rédigée à une époque tardive, dans la *Cité de Dieu*, treize ans après les *Confessions*. On trouve ce commentaire au chapitre XII,1 :

Dieu dit par son ange quand il envoya Moïse aux fils d'Israël : 'Je suis celui qui est'. Dieu, qui est l'essence suprême c'est-à-dire qui est au suprême degré et qui partant est immuable, a donné l'être aux choses qu'il a créées de rien, mais non pas l'être suprême qu'il est lui-même : aux unes plus d'être, aux autres moins, ordonnant ainsi les natures selon les degrés de leur essence¹⁷⁹

Émilie Zum Brunn, dans son article sur « L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et 'la métaphysique de l'Exode' », ¹⁸⁰ souligne qu'avant d'en arriver à cette métaphysique de l'Exode, Augustin a découvert un concept qui prend pour lui figure de révélation : c'est celui de l'immutabilité de Dieu et de sa « substance spirituelle » par opposition à la mutabilité et à la corporéité de l'homme. Ces deux notions, essence et immutabilité lui sont révélées, selon E. Zum Brunn dans la ligne des enseignements d'Ambroise, qu'il ne pouvait comprendre aussi longtemps que la capacité de « regard intérieur » ne lui était pas donnée en une sorte de grâce. Il est vrai que ce dernier commentaire d'Augustin est assez surprenant, dans la mesure où il semble en revenir à la métaphysique néo-platonicienne, comme nous l'avons vue se manifester dans les premiers écrits. E. Zum Brunn semble voir dans ce texte une confirmation de cette métaphysique néo-platonicienne, sans se référer à toute la période intermédiaire, qui va de la fin des *Confessions* au *De trinitate* et aux commentaires d'Ex 3,14 dans cette période, comme nous les avons décrits en détail. C'est dans ce cadre que se situe la controverse au sujet de la « métaphysique de l'Exode », illustrée par la critique de Jean-Luc Marion.

¹⁷⁹ Augustin, *La Cité de Dieu* (BA 35), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, (413-427), XII, 2, pp. 154-155 : « per angelum Deus dixit, quando Moyses mittabat as filios Israel : Ego sum qui sum. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit : rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse ; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. »

¹⁸⁰ Émilie Zum-Brunn, « Dieu et l'Être, L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et 'la métaphysique de l'Exode' », in *Dieu et l'Être*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, pp. 141-164.

1.2.3 - L'*idipsum* et la dé-nomination

Emilie Zum Brunn a-t-elle alors raison, en s'appuyant sur ce texte tardif, d'affirmer une sorte de retour d'Augustin à la métaphysique de ses années d'apprentissage ? Jean-Luc Marion pense que non, et à l'appui de cette critique il invoque une interprétation de l'*idipsum* chez Augustin. Il déploie cette critique en constatant l'emploi fréquent chez Augustin du mot *idipsum* pour désigner Dieu, et non *ipsum esse*, ou *idipsum esse*. Marion traduit cet *idipsum* par « cela même » ou « la chose même », *idipsum* étant un pronom démonstratif, renforcé par un adverbe (« même »), qui ne définit en aucune façon ce qu'il désigne. Selon lui, Augustin refuse ainsi d'entrer dans le jeu de l'être, et s'applique à utiliser un mot qui ne signifie rien, ou bien qui peut signifier à l'infini (comme le « Je serai qui je serai » d'Ex 3,14). Augustin ne prend pas au pied de la lettre le « Ego sum qui sum », et encore moins le « qui sum », « celui qui est », comme une affirmation de l'être. Marion donne, à l'appui de son propos, plusieurs exemples de l'utilisation d'*idipsum* par Augustin, dont les deux suivants¹⁸¹ : « *Idipsum quod Deus est, quidquid illud est – cela même qu'est Dieu, quel que cela soit* »¹⁸² Et encore, dans les *Confessions* : « *Itaque, tu Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed idipsum et idipsum et idipsum, 'sanctus, santus, sanctus, Dominus Deus omnipotens'*. – Et donc, toi, Seigneur, qui n'est pas ici autre et là autrement, mais la chose même et la chose même et la chose même, autrement dit 'saint, saint, saint' »¹⁸³

Ces noms, selon Marion, témoigneraient bien plus d'une louange (*sanctus* répété par trois fois) que d'une volonté de détermination de « qui est Dieu », ou de dénomination de Dieu, au sens de vouloir nommer Dieu précisément. Compris ainsi, le mot *dénomination* a une connotation négative, car il conduit à vouloir désigner l'être de Dieu dans son nom. Marion donne donc une nouvelle signification au mot *dénomination*, qui devient ainsi une *dé-nomination* de Dieu, qui est en fait justement, selon lui, le refus de détermination, de nomination, chez Augustin. *Idipsum*, la chose même, est ainsi « une indication de... ou une orientation vers..., moins comme une chose que comme le *cela même* de la chose, quelle qu'elle soit. »¹⁸⁴ C'est-à-dire, dans la perspective phénoménologique de Marion, comme ce que la chose *signifie en elle-même*, ce qu'elle *manifeste* ainsi, ce vers quoi elle tend en signifiant. La traduction habituelle par *l'être même* est donc non seulement inexacte, mais elle est aussi volontairement interprétative ontologiquement, et par là elle se désolidarise du texte

¹⁸¹ J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, pp. 399-400.

¹⁸² *De trinitate*, II, 18, 35, p. 268.

¹⁸³ *Confessions*, XII, 7,7, 14, p. 352

¹⁸⁴ *Au lieu de soi*, p. 400.

d'Augustin, qui s'applique au contraire à refuser tout nom qui définirait Dieu comme être, dans une perspective purement métaphysique: ce qui compte ici, ce n'est pas la chose même, son être en tant qu'il est, mais ce qu'elle *manifeste* comme *signifiance infinie*. Et Marion précise que « il est » ou « je suis » n'est en aucune façon synonyme de « il est l'Être », ou « je suis l'être », que ce soit dans Ex 3,14, ou dans les *Confessions*¹⁸⁵. Cette interprétation pseudo-thomiste après coup vise à instituer une interprétation métaphysique d'Augustin, une métaphysique de l'être, alors que, selon Marion, Augustin se situe bien plutôt dans une « *dé-nomination* radicalement biblique et décidément apophatique. »¹⁸⁶ En effet, s'il fallait une autre confirmation pour renforcer cette interprétation, le commentaire du Psaume 121,3 par Augustin vient à point nommé : « Qu'est-ce que *idipsum* ? Comment le dirai-je sinon en disant *idipsum* ? Frères, si vous le pouvez, comprenez *l'idipsum*. Car quoique, moi, je dise d'autre, je ne dis pas (la signification) de *l'idipsum*. »¹⁸⁷ Augustin déclare donc ici clairement que donner une signification définitive à *l'idipsum* est impossible, quoi que puisse exprimer le langage humain. Ce qui le conduit, dans ce même commentaire, à penser *l'idipsum* comme immuable et éternel. Marion résume ainsi ce point : « Sur le fond de son apophasie définitive, *l'idipsum* peut néanmoins se définir, quoique d'une dé-finition précisément négative : il *est* sur un mode qui n'est pas le nôtre, ni celui d'aucune créature : il *est* sur le mode de ce qui ne change pas. »¹⁸⁸ *L'idipsum* ne consiste donc pas directement en l'être, mais dans le *comment* de l'étant, c'est-à-dire immuable.

1.2.4 – Augustin au-delà de la métaphysique et de l'ontologie ?

Augustin a-t-il alors dépassé la métaphysique ? Ou bien veut-il continuer à chercher l'harmonie théologique qui réaliserait une sorte d'intégration entre philosophie et christianisme ? Dieu parle-t-il donc avant d'être ? Le passage par l'ontologie, l'ontologie néoplatonicienne du Dieu-Un éternel et immuable, est-il rendu caduc par le Verbe qui s'incarne, par le Dieu qui parle ? Si oui, Augustin ne tombe-t-il pas alors dans une « métaphysique de la parole », avec son aboutissement extrême qui est l'idée d'une méta-

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 402 : « Soit un exemple symptomatique (*Confessions* I, 6, 10)... Il se produit que, après avoir correctement traduit le texte explicite ('le suprême degré de l'être et le suprême degré de la vie, c'est tout un'), on continue en y ajoutant un autre texte implicite : 'Tu es en effet l'Être au suprême degré', là où ne se trouve que 'Tu es en effet suprêmement'. ... On ne traduit pas le seul *idipsum* écrit, mais un texte implicite, qu'on lit spontanément à sa place : *ipsum esse*. »

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 404.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 405, cite Saint Augustin, *Commentaire du psaume 121, 5*, PL 37, 1621-1622.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 406.

parole ? À notre sens, c'est bien le *Je suis* du Verbe incarné de l'Évangile de Jean, qui prend ici le pas sur la parole d'Ex 3,14 et l'éclaire, et non une sorte d'alternance ontologique qui s'appliquerait aux deux formules.

Il nous faut alors relire, à la lumière de cette place centrale du Christ chez Augustin, le passage des *Confessions* où Augustin évoque Ex 3,14 : « Et tu as crié de loin : 'Mais si ! Je suis, moi, celui qui est' »¹⁸⁹ Pour G. Madec, il n'y aurait pas ici d'opposition entre le Dieu des chrétiens et le Dieu des philosophes, mais plutôt une alternance entre sotériologie et ontologie, une ontologie entièrement renouvelée : « L'opposition entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des philosophes et des savants, Augustin ne l'a jamais faite. Il a en revanche, souvent expliqué à ses fidèles les deux noms révélés à Moïse, le *nomen aeternitatis* 'Ego sum qui sum', et le *nomen misericordiae* 'Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob'. Autrement dit, Augustin a souvent conjugué l'ontologie et la sotériologie, et dans son esprit l'une n'est pas moins biblique et chrétienne que l'autre. »¹⁹⁰ Et Madec de conclure, faisant référence à Simplicianus (néo-platonicien), que c'est lui qui aida Augustin à comprendre le mystère du Verbe fait chair : « Augustin put ainsi identifier dans la personne du Christ le *Verbum* du Prologue johannique, l'*Intellectus (le Nous)* des *Libri platoniorum*, et la *Sapientia* de l'*Hortensius*¹⁹¹. Il disposait dès lors du principe de cohérence de sa doctrine : c'est le Christ, Verbe Dieu illuminateur et Verbe incarné sauveur. »¹⁹² Et Madec distingue, chez Augustin, deux formes de platonisme : « il y a d'une part un platonisme qui s'obstine dans le refus orgueilleux de l'incarnation du Verbe et qui se dégrade en idolâtrie, et d'autre part, un platonisme qui confesse humblement l'humilité du Christ, Verbe incarné, et qui s'accomplit dans le christianisme.¹⁹³ ». Mais, dans les deux acceptions du terme, est-ce encore un platonisme ? Le platonisme, en tant que philosophie, est-il vraiment capable de « confesser l'humilité du Christ » ? Nous sommes fondés à en douter. Goulven Madec a dû lui aussi finir par en douter puisqu'il écrira plus tard : « Les platoniciens ont vu la Patrie où il faut aller ; ils ont aidé Augustin à la voir lui-même. Mais ils n'ont pas reconnu ou n'ont pas voulu reconnaître la voie qui y mène. Ils ne l'ont pas montrée à Augustin ; au contraire, ils ont failli l'égarer sans recours en lui inspirant l'orgueil. »¹⁹⁴

¹⁸⁹ *Confessions*, op. cit., VII, 10, 16.

¹⁹⁰ Goulven Madec, *Lectures augustiniennes*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001, p. 132.

¹⁹¹ Cf. *Confessions*, III, 4, 7, p. 375 ; et aussi introduction, p. 86 : il s'agit de l'*Hortensius* de Cicéron, qui était une exhortation à la sagesse et à la vie de l'esprit, qui eut une grande influence dans les années de formation d'Augustin.

¹⁹² Madec, *Lectures augustiniennes*, p. 135.

¹⁹³ Goulven Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 23.

¹⁹⁴ Madec, *Lectures augustiniennes*, p. 133.

Pour autant, à la lecture des commentaires d'Ex 3,14 que nous venons d'analyser, et de leur rapport à la philosophie néo-platonicienne, on ne peut facilement trancher chez Augustin entre la voie métaphysique et la voie chrétienne, et les opposer radicalement. Nous pensons plus à une évolution de la pensée d'Augustin profondément impactée par une *réalisation* – comprise comme une advenue à la vision-compréhension - de l'incarnation du Verbe, qui vient modifier au cœur de l'humain la compréhension métaphysique de l'être et même relativiser la question, centrale jusqu'alors, de l'être, pour basculer sur celle du Verbe, du « Principe » reconnu « parce qu'il parle ». Ce n'est plus tant la question de Dieu-Être au sens de Principe premier qui intéresse alors Augustin, mais bien plutôt le « comment Dieu 'est' *Principe qui parle pour l'humain*. Or il l'est essentiellement par le don, un don qui se manifeste par la parole et par l'amour, ce qui, dans la compréhension johannique d'Augustin, est une seule et même manifestation – comme nous l'avons vu dans le *De Trinitate*. C'est cette thèse que nous allons exposer dans les lignes suivantes.

1.2.5 – Le Verbe incarné comme don

Pourquoi est-il si difficile de trancher sur la question de la métaphysique augustiniennne ? C'est que nous sommes confrontés chez Augustin à deux mouvements de pensée contraires, qui ne cessent pourtant de s'articuler l'un avec l'autre. D'un côté, la volonté – le besoin ou le désir ? - de chercher Dieu s'appuie sur la philosophie platonicienne et y trouve des réponses qui pourraient laisser penser que le but est proche. Même la lumière qui « éclaire tout homme venant en ce monde » peut être pensée en catégories plotinienne ou platonicienne. Mais de l'autre, l'existence elle-même montre à Augustin que ces réponses sont insuffisantes, tout comme l'avaient déjà été les réponses manichéennes, jusqu'à ce qu'il reconnaisse le don fait par le Verbe incarné, un don qui n'a eu nul besoin de « connaissance métaphysique » pour advenir. Il advient, il se manifeste pour Augustin lui-même.

Nous proposons alors de repenser la question initiale – y a-t-il ou non permanence d'une métaphysique de l'Exode chez Augustin ? – sous l'éclairage phénoménologique du don, d'une part, et dans le cadre théologique du rapport entre incarnation et langage d'autre part. Et cela, en liant, comme le fait Augustin, Ex 3,14 et la Parole (Verbe) incarnée de l'évangile de Jean.

a – *Le renoncement et le don chez Augustin*

C'est en effet par un pur don de la grâce – qui est aussi don de la lumière – qu'Augustin, selon lui, peut réaliser une sorte de synthèse entre sa compréhension-vision (qui dépasse la seule capacité humaine) du Verbe incarné et sa (re)connaissance (humaine) du Christ-homme en tant qu'il parle. Ce don semble signer l'échec de la voie philosophique et fait advenir le don par la parole de Jésus qui réalise en lui l'union du Christ et de l'homme.

C'est dans cet esprit que Jean-Luc Marion conteste l'interprétation que plusieurs commentaires ont voulu imposer en voyant et en croyant démontrer une « métaphysique de l'Exode » chez Augustin. Pour Marion, « la métaphysique s'avère idolâtrique dans la mesure où elle réduit la pensée de Dieu à un concept quelconque – et surtout le concept de cause première – produit par l'homme selon sa propre capacité, ou désir, de comprendre l'être de l'étant. »¹⁹⁵ Marion développe ainsi une remise en cause de l'ontologie à partir d'une nouvelle traduction et compréhension de l'*idipsum*, qui selon lui n'est pas l'être dans les écrits d'Augustin¹⁹⁶. Mais ce n'est pas ici ce qui nous intéresse dans le texte de Marion. C'est bien plus le fait qu'à propos de l'illumination chez Augustin, Marion voit dans *la lumière qui éclaire tout homme un phénomène saturé* : c'est en quelque sorte un phénomène qui excède ce qu'il manifeste, et qui dépasse l'interprétation que je peux en faire, un phénomène qui me révèle ce quelque chose auquel je n'aurais pas eu accès s'il ne s'était pas manifesté. Ainsi, pour Marion, c'est l'excès au sein même de cette lumière que je ne peux supporter, car il m'accuse, il m'accable par la vérité sur moi-même qu'il me révèle. Le « connais-toi toi-même » platonicien est donc radicalement transformé par cette révélation d'une vérité sur moi-même, qui aurait été inaccessible sans la lumière et son excès. Il me faudra donc choisir entre l'acceptation ou le refus de cette vérité. Marion, dans sa lecture d'Augustin, met en relief que c'est l'amour de la beauté de la vérité divine qui permet de franchir l'impossible pas. Augustin écrit ce passage célèbre dans les *Confessions*, « Avec retard je t'ai aimée, beauté si ancienne et si nouvelle, que je t'ai aimée en retard ! Et voici que tu étais au-dedans, mais moi j'étais dehors et c'est là que je te cherchais. »¹⁹⁷ Mais peut-être la beauté fera-t-elle vers moi le pas que je ne peux pas faire vers elle, se demande Marion. La Vérité est donc en même temps belle et aimable, elle ne concerne pas l'horizon de l'être (comme un simple transcendantal), mais l'horizon de l'amour. Et elle s'adresse à mon âme aussi bien qu'à mes cinq sens : « Tu m'as appelé, tu as crié et tu as rompu ma surdité. Tu as scintillé, tu as

¹⁹⁵ Thomas A. Carlson, « Au lieu de soi : l'advenue de Dieu », in « Saint Augustin, penseur du soi », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, (2009), t. 3, p. 339.

¹⁹⁶ Voir aussi : Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'Être*, Paris, P.U.F., 1991.

¹⁹⁷ *Confessions*, X, 27.

resplendi et tu as mis en fuite mon aveuglement. Tu as embaumé, j'ai respiré ton parfum et je soupire après toi. J'ai goûté et j'ai désormais faim et soif. Tu m'as touché et j'en ai brûlé, bien que ce soit de ta paix. »¹⁹⁸ Ainsi, la lumière s'exprime par la vérité (vérité de Dieu et vérité sur moi-même), et la vérité de Dieu est phénoménalisée dans sa beauté, qui m'invite à l'aimer, bien plus, qui me fait connaître ce qu'est l'amour de Dieu.

b – Sortir de l'idolâtrie métaphysique

Mais ce qui marque définitivement, selon Marion, la sortie de la métaphysique chez Augustin, c'est l'idée du don, et de celui qui le reçoit, « l'adonné », qui peut se résumer ainsi : la révélation, qui est un phénomène saturé par excellence, ne se donne qu'à partir d'elle-même, ne peut faire l'objet d'une volonté de possession, c'est-à-dire qu'elle ne peut être reçue que de Dieu. Ainsi, « je ne peux prétendre me posséder, ou être mon propre lieu, sans me recevoir d'ailleurs, car alors je me perds comme créature. »¹⁹⁹ Et c'est ce à quoi Augustin renonce : se donner à lui-même la *vita beata*. Il rejette « la loi de l'idolâtrie », que Marion définit en ces termes : « je deviens toujours ce que je vise et possède ; si donc je vise moins que Dieu, je deviendrai moins que lui, donc moins que moi. »²⁰⁰ Transposé à Augustin, ce n'est donc plus le Dieu de la métaphysique dont il est question ici, mais le Dieu, c'est-à-dire le Christ, qui se donne par amour pour l'humain. Augustin abandonne peu à peu tout au long de sa vie, dans un long et difficile dessaisissement de lui-même, l'idole qui est « la préférence de l'intentionnalité de l'homme comme instance qui veut se faire la condition de possibilité de toute apparition de Dieu. »²⁰¹ Cette intentionnalité l'a conduit à vouloir penser Dieu dans la philosophie de ce monde, au lieu de le faire dans la sagesse de Dieu. Reste à dire que la donation est infinie (comme la parole de Dieu), mais que la réception par l'adonné est finie (comme la parole humaine), toujours à renouveler, comme l'a très bien vu Augustin.

Il nous semble, en intégrant cette question du don, que les aller-retours entre philosophie et théologie chez Augustin sont tout à fait significatifs de cette réception du don qui se renouvelle tout au long de sa vie et de ses écrits. Nous ne suivons pas Marion quand il affirme qu'Augustin n'est ni philosophe ni théologien. À notre avis, il est constamment les deux, parfois en alternance, parfois dans le même mouvement, mais toujours dans le questionnement infini. Il questionne le platonisme et le néo-platonisme et nous en montre le

¹⁹⁸ *Confessions*, op. cit., X, 27.

¹⁹⁹ Marion, *Au lieu de soi*, p. 174.

²⁰⁰ *Ibid.*, 178.

²⁰¹ Carlson, art. cit., p. 343.

génie mais aussi les limites. Chez Augustin, la foi questionne toujours, et c'est sans doute l'une des raisons pour laquelle il est toujours si actuel.

Selon nous, si la question ontologique posée dans Ex 3,14 suscite dans un premier temps chez Augustin une réponse dans laquelle la sensibilité néo-platonicienne, et donc métaphysique, est évidente, cette étape n'est qu'un épisode dans la réflexion augustinienne. Par la suite, s'il y a encore métaphysique, elle est déjà dans les *Confessions*, et surtout à partir du *De trinitate*, constamment questionnée par l'incarnation. En mettant au centre de sa théologie la christologie et le Verbe-incarné, c'est-à-dire le Christ en tant que Principe qui parle à l'humain dans le langage humain, Augustin ouvre des perspectives à perte de vue vers la question de la parole en théologie et en philosophie. Au début de son parcours, l'idéal d'Augustin était la maîtrise de la parole et du discours dans l'environnement de la rhétorique. Tout au long de sa vie, il découvre que la seule parole humaine, si elle n'est pas éclairée par le don, est impuissante à réaliser ce vers quoi il tend : comprendre (au sens d'*intelligere* et non de *comprehendere*), au moins un peu, ce qu'il croit. Il y faut la Parole Autre, et celle-là il ne la maîtrise pas, car, et nous voudrions souligner particulièrement ce point, la réception de cette parole est infinie.

c – En conclusion : l'événement de parole et l'impossible lieu du soi chez Augustin

Augustin a-t-il réussi alors à allier le Dieu néo-platonicien et le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Il faudrait alors décider si oui ou non le Verbe incarné tel qu'il est pensé et dit dans les *Homélie sur l'évangile de Jean* est en même temps pensé dans des catégories philosophiques, comme Augustin l'avait voulu. Dans une certaine mesure, la réponse reste positive, en partie. Il nous semble que toute foi qui cherche à comprendre ne peut éviter, jusqu'à un certain point, la métaphysique, tout en se gardant d'en faire une idole. La question est alors de savoir où se situe ce point-limite. Nous nous sommes appliqués à cet égard à essayer de sortir d'une compréhension ontologique pour privilégier celle, nouvelle, comme l'a fait Augustin, d'un Dieu qui parle à l'humain, qui crée un *événement de parole* au cœur même de l'humain et change alors ce cœur, comme l'a vécu Augustin. C'est sans doute là qu'Augustin n'est plus tant philosophe que théologien chrétien. De nombreux prolongements seront donnés à cette pensée d'un *événement de parole* dans nos philosophies et théologies contemporaines – philosophies du langage et théologies de la parole. C'est ce changement produit par cet *événement de parole* dans la parole humaine, si bien vu et pensé par Augustin, que nous allons continuer de penser dans la perspective de la trace de l'infini.

Augustin serait-il alors, aussi, résolument post-métaphysique, comme l'affirme Marion ? Il l'est, si l'on considère comment Augustin a pu voir et comprendre l'erreur et l'échec de vouloir penser seulement philosophiquement une ascension vers Dieu qui parviendrait à son but, et qui serait en fait la connaissance ultime, une voie dans laquelle les philosophes néo-platoniciens n'ont pu qu'échouer. Il faut penser *autrement* la relation à Dieu, cette conversion, ce désir, c'est-à-dire les penser en dépassant les catégories philosophiques de l'être, comme nous l'avons vu tout au long de ces pages qui se sont appliquées à considérer les commentaires d'Augustin sur Ex 3,14 autrement que sous la seule perspective d'une métaphysique. Les rapports qu'établit constamment Augustin avec le Nouveau Testament et Jésus, qui s'y exprime comme Verbe incarné et Médiateur au cœur même de l'humain, changent cette perspective et l'orientent vers un autre horizon : celui de deux paroles qui se rencontrent, celle de Dieu et celle de l'humain, la première venant transformer, imprégner la parole humaine et l'éclairer: c'est une adresse à l'humain, et non une spéculation métaphysique. Le judaïsme avait bien compris la leçon d'Ex 3,14 : Dieu n'est pas un concept, même sa nomination est problématique. Augustin commence son parcours en étant imprégné de la métaphysique et de l'ontologie néo-platonicienne, qui lui font aborder le *Je suis qui je suis* à partir de la métaphysique du Un et du Beau chez Plotin, lesquels sont d'autres mots pour dire l'Être. Mais il constate l'impasse d'une telle approche qui part de la pensée humaine pour penser Dieu. C'est pourquoi il établit le rapport avec le *Je suis* johannique, et il y fait le même constat : la nomination se dérobe, elle est *dé-nomination*, pour reprendre l'expression de Marion. Et la différence radicale, reconnue par Augustin, entre le Verbe et la parole humaine augmente encore la distance jusqu'à la rendre infinie, alors qu'il avait pu en rêver la proximité grâce à l'élévation néo-platonicienne. Et pourtant, ce qui paraît infini pour toute spéculation humaine, devient proche, au plus près de soi, *au lieu de soi* selon Jean-Luc Marion, dès lors qu'est donnée la reconnaissance que c'est le Verbe incarné, le Médiateur, qui vient éclairer ce qui était hors limites de l'intelligence. La reconnaissance de ce qui était hors limite de l'intelligence humaine, c'est le phénomène saturé par excellence, peut-être dans le prolongement de la phénoméno-logie que nous avons vue chez Maïmonide. Par le Médiateur, l'humain accède à une parcelle d'infini. Il en garde alors le désir, mais jamais il ne peut s'approprier ce désir ni cet infini, tout juste peut-il en garder le souvenir et revenir sans cesse à la Parole de Dieu. Nous aurons alors à penser ce désir de l'infini non seulement comme souvenir, mais aussi comme trace de la Parole infinie. A cet égard, il y a chez Augustin, dans le *De trinitate*, une réflexion sur le désir qui ne peut que nourrir ici notre réflexion :

Il y a donc un désir qui précède ce que l'âme enfante : parce qu'il cherche et qu'il trouve ce que nous voulons connaître, naît ce produit qu'est la connaissance même : par conséquent ce désir qui conçoit et enfante la connaissance ne peut à proprement parler être qualifié de produit enfanté et engendré ; et ce même désir qui aspire à la connaissance devient amour du connu lorsqu'il tient, lorsqu'il étreint cette production en laquelle il se complait, je veux dire la connaissance, et l'unit au principe qui l'engendre.²⁰²

Nous ne savons pas d'où nous vient ce désir qui tend vers Dieu, cette tension vers la béatitude : « Où donc l'ont-ils connue pour la vouloir ainsi ? Où l'ont-ils vue pour l'aimer ainsi ? »²⁰³, se demande Augustin dans les *Confessions*. Ce *où*, ce lieu donc, J.-L. Marion en décrit l'impossible connaissance : « Je ne sais même pas d'où me vient le lieu où je désire me retrouver et où je sais ne pas pouvoir me trouver. »²⁰⁴ Ce lieu impossible, Augustin ne cesse de nous dire qu'il est possible mais à jamais perdu et en même temps toujours retrouvé.

²⁰² *De trinitate*, IX, 12, 18, p. 111.

²⁰³ *Confessions*, X, 20.

²⁰⁴ Marion, *Au lieu de soi*, p. 329.

1.3 – Exode 3,14 et les théologies de l'être, ou onto-théologies

Philon, Augustin et Maïmonide nous ont déjà tracé d'autres voies d'interprétation d'Exode 3,14 que celles de l'ontologie ou d'une métaphysique néo-platonicienne ou aristotélicienne: Augustin nous montre qu'Exode 3,14 est surtout la Parole qui rencontre une autre parole, par l'incarnation du Verbe médiateur, et Maïmonide y voit aussi une parole qui donne à l'humain de passer de l'imagination à la sagesse, c'est-à-dire de symboliser l'absence et la présence de Dieu, dans la pure tradition du judaïsme.

Mais c'est avec Thomas d'Aquin (1224-1274) qu'est théorisée une autre façon de penser la relation, ou le rapport, entre Dieu et l'humain, en faisant intervenir le concept d'analogie. Comme Maïmonide, mais dans une nouvelle perspective, Thomas va puiser chez Aristote, notamment dans la *Métaphysique*, les éléments philosophiques qui vont lui permettre de construire la doctrine théologique de l'*analogia entis*. Celle-ci tente de se frayer une nouvelle voie entre univocité et équivocité des qualificatifs, ou des noms, attribués à Dieu et à l'humain, tout en réalisant, dans une métaphysique de la participation, une sorte de fusion entre théologie et ontologie, ce qui donne en même temps naissance à l'onto-théologie. Or, notre approche de « la trace de l'infini dans la parole humaine » se réfère d'une manière ou d'une autre au concept d'analogie, ne serait-ce que pour s'en démarquer, peut-être, en déplaçant le concept de l'analogie vers celui de la *trace*. Et nous aurons à faire cela dans le cadre des différents concepts d'analogie issus de l'*analogia entis*, ou la contestant. Jusqu'au 20^{ème} siècle, et encore aujourd'hui, la controverse sur l'*analogia entis* a nourri la pensée théologique et philosophique : il s'agit, par exemple, de sa mise en cause par la Réforme, dont l'un des points culminants a été au 20^{ème} siècle le débat entre Erich Przywara et Karl Barth²⁰⁵, qui non seulement a opposé deux conceptions de l'analogie, l'*analogia entis* et l'*analogia fidei*, mais aussi deux conceptions radicalement opposées de la théologie du 20^{ème} siècle. D'autres interprétations de l'analogie, découlant de celle de Thomas d'Aquin nous intéresseront ici : l'analogie du Verbe incarné, selon Thomas J. White²⁰⁶, ou l'analogie de la

²⁰⁵ Cf. Jean Greisch, « 'Analogia entis' et 'analogia fidei' : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) », *Les Études philosophiques*, N° 3/4, 1989, pp. 475-496.

²⁰⁶ Thomas J. White, « 'Through him all things were made' (John 1 :3) : The Analogy of the Word Incarnate according to St. Thomas Aquinas and Its Ontological Presuppositions », in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* Ed. Thomas J. White, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2011, pp. 246-279.

sagesse de Dieu dans la création, selon Reinhard Hütter²⁰⁷ ; ou bien dans notre deuxième partie une certaine conception de l'analogie de la parole, selon Eberhard Jüngel.

Nous allons aborder ces questions, en cohérence avec notre démarche, par le biais des commentaires de Thomas d'Aquin sur Ex 3,14, et nous élargirons notre propos, quand cela s'avérera nécessaire, vers les concepts plus généraux de l'onto-théologie. Il est aussi une nécessité particulière de ce passage par l'onto-théologie de Thomas d'Aquin, c'est qu'elle aborde le problème du rapport entre le fini et l'infini, sans pour autant le voir comme une distance infinie, puisque Dieu est aussi *Dieu avec nous*. L'analogie selon Thomas est pensée dans toutes ses dimensions, et cette pensée évolue, et l'*analogia entis* avec elle, depuis le *Commentaire des Sentences* et le *De Veritate* jusqu'à la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique*. Cette analogie sera aussi, en tant qu'analogie de proportionnalité, une analogie métaphorique, ce qui rejoint notre propos axé sur le langage. Car nous verrons que la question de la métaphore et du symbole se situe à l'intersection de celle du fini et de l'infini. Le rapport entre analogie et métaphore introduit aussi le rapport entre les trois formes de discours, philosophique, théologique et poétique. Ainsi, il est incontestable que Thomas d'Aquin développe son approche de l'être avec une préoccupation de la question du langage qui prévaut souvent sur celle de l'ontologie, et qui cherche dans le langage à affirmer la voie analogue dans un difficile équilibre entre univocité et équivocité.²⁰⁸ Une étude critique attentive du concept d'analogie selon Thomas est donc pour nous incontournable, afin d'en dégager, au-delà du seul concept d'analogie de l'être, comment Thomas tente aussi de penser les différentes formes d'analogie au niveau du Verbe – et plus précisément du Verbe incarné - et au niveau de la parole humaine.

²⁰⁷ *Ibid.*, Richard Hütter, « Attending to the Wisdom of God – from Effect to Cause, from Creation to God : A Relecture of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas », pp. 209-245.

²⁰⁸ Voir à ce sujet Reinhard Hütter : dans le débat actuel sur l'*analogia entis*, selon Hütter, les approches de Pannenberg et de Jüngel sur cette question de l'analogie chez Thomas d'Aquin penchent tantôt vers l'univocité, tantôt vers l'équivocité. Cette question est à discuter : voir infra 2^{ème} partie.

1.3.1 –L’origine de l’ontologie et de l’analogie de l’être

La question ontologique de l’analogie de l’être, et plus largement les différentes directions que prend la métaphysique, vont nourrir la pensée philosophique et théologique du 12^{ème} siècle au 17^{ème} siècle, avec des conséquences qui se prolongent encore aujourd’hui. L’*analogia entis* constitue à cet égard le concept central de la première scolastique, relayant et développant l’affirmation de la prééminence de l’*analogia entis* dans la théologie catholique par le IV^{ème} Concile du Latran, en 1215.

Comme le souligne Bernard Montagnes, « pour nous, penser c’est unifier[...]. La participation platonicienne et la théorie aristotélicienne de la diversité des genres de l’être représentent deux tentatives pour réduire la totalité du réel à l’unité, sans sacrifier le divers à l’un ni l’un au divers. La philosophie médiévale s’est inspirée de l’une et de l’autre. »²⁰⁹ Nous avons vu, avec Augustin et son approche originale de la question de l’être, liée au moins dans un premier temps à la participation platonicienne, comment la question de l’être évolue tout au long de ses commentaires d’Ex 3,14, pour finir par donner au Verbe incarné la prééminence sur la pensée néo-platonicienne de l’être, sans pour autant renier radicalement celle-ci. Nous avons déjà noté chez Augustin plusieurs formes d’analogies qui ne disent pas leur nom: celle du Verbe-Principe qui « descend » jusqu’à la parole humaine, celle de l’*intellectus* divin et de la vision-intelligence humaine qui reçoit la grâce du premier, en sont deux exemples significatifs. Nous allons en retrouver l’influence chez Thomas d’Aquin, notamment quand il élabore sa conception analogique du Verbe incarné.

La doctrine de l’analogie nous vient principalement d’Aristote²¹⁰, dont nous avons déjà étudié l’influence sur la pensée de Maïmonide et des philosophes arabes du Moyen-Âge. Elle permettait d’établir une certaine unité entre le divin, l’univers et les choses. Ce qui s’exprime par la célèbre expression aristotélicienne : « l’être²¹¹ est dit de multiples acceptions, mais en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. »²¹² En fait, chaque acception se réfère à une acception primitive, et l’acception primitive de « être » est ce qui concerne la substance, laquelle est de façon première. Autrement dit, « Les

²⁰⁹ Bernard Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 14.

²¹⁰ Éléments repris et synthétisés de : Dominique Dubarle, *Dieu avec l’être*, de Parménide à Saint Thomas, Paris, Beauchesne, 1986 ; et Bernard Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, Louvain, Publications universitaires, 1963.

²¹¹ Selon différentes approches philosophiques, la traduction de « ὄν ὡν » peut donner ‘être’ ou ‘étant’. Ce qui produira la ‘différence ontologique’.

²¹² Aristote, *Métaphysique*, IV, op. cit., ch.2, 1003 b 5 : « τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν ».

acceptions multiples de l'être sont unifiées par référence à un sens fondamental qui est celui de la substance. »²¹³ David Burrell résume, dans son ouvrage *Analogy and Philosophical Language*, l'analogie selon Aristote, qui sert de point de départ aux travaux de Thomas d'Aquin : « L'image la plus commune que nous avons de la structure du prédicament analogue c'est la proportion mathématique, $a:b::c:d$. Elle fut suggérée par Aristote (car le terme qu'il adopta, 'analogue', signifie 'proportionnel'), souvent utilisée comme illustration par Thomas d'Aquin, et érigée en forme tout à fait canonique par le prolifique commentateur de Thomas d'Aquin, Cajetan ». Et Burrell termine en précisant : « le fait le plus évident concernant ce schéma est qu'il ne fonctionne pas. »²¹⁴ Nous verrons si et pourquoi il ne fonctionne pas, et pourquoi nous devons prendre en considération le fait qu'il y a chez Thomas plusieurs « versions » de l'*analogia entis*. Celle-ci se déploie en effet sur deux plans : celui, horizontal, de l'analogie prédicamentale, celui, vertical, de l'analogie transcendantale. C'est dans la seconde qu'est construite l'analogie entre l'être suprême, l'être divin, Dieu, qui est purement acte, et tous les degrés inférieurs de puissance et d'acte, selon la hiérarchie des substances empruntée à Aristote.²¹⁵

Dans sa reprise en théologie, l'analogie prend alors deux fonctions principales : Dieu est la cause de toutes choses, ce qui entraîne que toutes les perfections créées peuvent lui être attribuées. Mais ces perfections et leurs noms appartiennent en premier à Dieu et aux créatures en second, ce qui entraîne une relation d'analogie entre Dieu et les créatures et non une relation d'univocité, ou d'équivocité. Le mot « analogie » lui-même va passer du grec au latin et être utilisé par les Pères de l'Église et les scolastiques dans plusieurs acceptions, dont nous allons considérer les plus marquantes, et plus particulièrement pour notre propos, l'*analogie métaphorique* et plus généralement les différentes formes d'analogie de la parole.

²¹³ B. Montagnes, p. 25.

²¹⁴ David Burrell, *Analogy and Philosophical Language*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1973, p. 9 : « The most common picture we have of the structure of analogous predication is the mathematical proportion, $a:b::c:d$. It was suggested by Aristotle (for the term he adopted, 'analogous', means 'proportional'), often used as an illustration by Aquinas, and erected into a quite canonical form by Aquinas' voluminous commentator, Cajetan... The most obvious fact about this schema is that it won't work. »

²¹⁵ Cf. Thomas d'Aquin, *L'être et l'essence, (De ente et essentia)*, 1254-1256), Paris, J.Vrin, 1965.

1.3.2 – Thomas d’Aquin, foi et raison, compréhension et vision

Pour Thomas, une partie du savoir sur Dieu est directement accessible à la raison, une seconde ne l’est pas mais ne contredit pas la première. Intégrant à la fois la philosophie d’Aristote et les grands textes d’Augustin, de Denys l’Aréopagite, de Maïmonide ou encore d’Anselme, Thomas engage une réflexion et une systématisation théologiques, par lesquelles il tente de penser en même temps la question de l’être et la question du mode de signification, qui est déjà, bien des siècles avant les sciences du langage, une théorie du langage sur Dieu. Par ailleurs, pour Thomas, si une connaissance de Dieu est possible, elle ne l’est que par les effets produits par l’action de Dieu dans le monde. A cet égard, le prologue de la *Somme théologique* donne l’une des clefs de lecture de Thomas : « Il est vrai, nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu’il est, toutefois dans notre doctrine, nous utilisons, au lieu d’une définition pour traiter de ce qui se rapporte à Dieu, les effets que celui-ci produit dans l’ordre de la nature et de la grâce. »²¹⁶ Il existe une certaine analogie entre Dieu et l’ici-bas, et je peux donc me baser sur ma perception des choses de ce monde pour connaître quelque chose de Dieu. L’influence de Romains 1,20²¹⁷ est claire. Et nous retrouvons la même clef dans la *Somme contre les Gentils* : « Le sage, c’est donc évident, doit appliquer son effort à la double vérité²¹⁸ des réalités divines, en même temps qu’à la réfutation des erreurs contraires. A l’une de ces tâches, la recherche de la raison peut suffire ; l’autre tâche dépasse toute entreprise de la raison. Quant à la double vérité dont je parle, elle est à prendre non point du côté de Dieu lui-même, qui est la vérité unique et simple, mais du côté de notre connaissance qui devant les choses de Dieu revêt diverses modalités. »²¹⁹ Il y a, selon Thomas, une connaissance sur Dieu qui relève de la foi et qui n’est nullement accessible à la raison. A cet égard, il fait intervenir la catégorie de l’infini pour confirmer cette incapacité de la raison à « comprendre » Dieu. Il le fait dans la question I, q.12, a.7, sol.1 de la *Somme théologique* :

Comprendre Dieu est impossible à un intellect créé quel qu’il soit, mais que notre esprit l’atteigne de quelque manière, c’est déjà une grande béatitude selon Augustin. Comprendre a deux sens : l’un strict et propre, exprimant l’inclusion de l’objet dans le sujet qui comprend. Ainsi Dieu n’est compris d’aucune manière, ni par un intellect ni autrement, car infini, il ne peut être inclus dans rien de fini, ce qui ferait que quelque chose de fini l’envelopperait infiniment, comme il est infini lui-même.²²⁰

²¹⁶ Thomas d’Aquin, *Somme Théologique*, t. 1, prologue, q.1, a.7, sol. 1, Paris, Cerf, 1984, pp. 159-160.

²¹⁷ Romains 1,20 : « En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l’intelligence.»

²¹⁸ Il s’agit ici, pour le sage, de la vérité accessible par la foi et de la vérité accessible par la raison.

²¹⁹ Thomas d’Aquin, *Summa contra gentiles*, I,9, (trad.. R. Bernier et al.), Paris, Cerf, 1993.

²²⁰ *ST*, q.12, a.7 sol.1, pp. 228-229.

Ici l'impossibilité pour une catégorie du monde fini de « contenir » l'infini de Dieu est la raison même de l'impossibilité de compréhension, ou de maîtrise (au sens intellectuel) de ce qu'est Dieu. Mais, et ce point est fondamental pour toute compréhension de la pensée de Thomas, cette impossibilité peut être surmontée par le don que fait Dieu d'une autre forme de compréhension : « Mais ce mot (comprendre) peut avoir un autre sens plus large [...]. C'est ainsi que Dieu est compris par les élus, selon ce mot du Cantique (3,4) : 'je l'ai saisi, je ne le lâcherai pas'. La compréhension est alors un des trois dons dans l'âme bienheureuse, correspondant à l'espérance comme la vision correspond à la foi, et la jouissance à l'amour de la charité. »²²¹ C'est donc la compréhension, qui est donnée par Dieu, qui produit en l'humain la capacité d'espérance – en ce sens, les trois « vertus théologiques » sont données, elles ne sont pas l'objet d'une connaissance. Mais plus loin, dans l'article 13 de la même question, c'est bien la foi qui est alors « une sorte de connaissance, en tant que l'intellect est déterminé par la foi à l'égard d'un certain objet à connaître. Cette détermination précise ne vient pas de la vision de celui qui croit, elle vient de la vision de celui en qui on croit. »²²² D'un côté donc, une connaissance de Dieu infini est impossible par le biais de toute chose finie, de l'autre l'intellect reçoit une certaine aptitude à la connaissance de Dieu, mais cette aptitude à « voir » vient du don d'une partie de la vision même de Dieu, cette dernière étant infinie et parfaite. L'analogie se situe donc ici entre la vision divine et la vision humaine, cette dernière recevant en son intellect la lumière d'une certaine compréhension (limitée) du divin. On retrouve ici une compréhension augustinienne de la lumière éclairant l'humain, selon le prologue de l'Évangile de Jean.

²²¹ *ST, ibid.*

²²² *ST, I, q. 12, a.13, p. 235.*

1.3.3 – Ex 3,14 selon Thomas d’Aquin : *analogia entis* et *analogia nominum*

Thomas d’Aquin a commenté le verset d’Exode dans une vingtaine de textes, depuis son *Commentaire sur les Sentences* (1254) jusqu’au *De substantiis separatis* (1272), la *Somme théologique* et la *Somme contre les gentils*. Dès le début du *Commentaire*, il affirme l’identité et l’unité en Dieu de l’essence et de l’être, et *a contrario* leur distinction en tout être créé. Suivant en cela Pierre Lombard, Thomas va s’inspirer des commentaires augustinien pour élaborer ses propres commentaires d’Exode 3,14. Et il y traite à la fois de la question de l’être et de celle des noms divins, puisqu’elles sont, selon lui, indissociables dans ce verset.

Comment s’articule *l’analogia entis* dans les différents commentaires de Thomas sur Ex 3,14 ? C’est en premier lieu sur le « *qui est* » que porte son analyse. Ce serait le premier nom divin, au lieu du Bien chez les néo-platoniciens. Parmi tous les autres noms, « *qui est* » (ou celui qui est) est le premier Nom propre de Dieu²²³. Mais si, selon la révélation des Écritures, Dieu peut être ainsi nommé « celui qui est », il reste le Dieu absolument transcendant et inconnaissable, ce que Thomas définit ainsi dans la question 13, a.1 de la *Somme théologique* :

Dieu peut-il être nommé par nous ? Dieu étant à la fois simple et subsistant, nous lui attribuons donc des noms abstraits pour *signifier* sa simplicité, et des noms concrets pour *signifier* sa subsistance et sa perfection. Cependant, à l’égard du *mode d’être* de Dieu, ces deux catégories de noms sont défectueuses l’une et l’autre pour la même raison que notre intellect ne le connaît pas en cette vie tel qu’il est.²²⁴

Et c’est ce qui change le mode même de l’analogie : ce n’est plus une analogie du Premier aux autres – c’est-à-dire une analogie entre Dieu-Être et les êtres des étants (*analogia entis* au sens le plus radical) - mais une analogie selon les noms (*analogia nominum*) attribués à Dieu, comme aux créatures (Un, Bien, Être). Et la signifiante devient première : en reconnaissant l’imperfection des signifiants que l’intellect attribue à Dieu, Thomas valide néanmoins la capacité du langage humain à *signifier quelque chose* au sujet de Dieu, ce qui est évidemment très différent d’une compréhension de l’être de Dieu, qui reste impossible. Il y a donc ici une

²²³ Cf. *ST*, Ia, q.13, a. 11, p. 250 : « Le nom ‘celui qui est’ est-il plus que tous les autres le nom propre de Dieu ? sol 1 : Ce nom, ‘celui qui est’, est un nom de Dieu en raison de ce dont il est tiré, l’être, et quant à son mode de signifier, ainsi que de sa connotation temporelle comme on vient de le dire. Toutefois, en raison de ce qu’il entend signifier, ce nom ‘Dieu’ est plus propre car ce qu’il entend signifier, c’est la nature divine. Encore plus propre est le Tétragramme, employé pour signifier la substance divine selon qu’elle est incommunicable, et si l’on peut parler ainsi, singulière.

(réponse à Denys) sol 2 : il est vrai que ce nom ‘Le Bien’ est le nom principal de Dieu en tant qu’il est cause ; mais non purement et simplement ; car absolument parlant, ‘être’ ne peut être conçu que comme antérieur à causer ».

²²⁴ *ST*, q. 13, a. 1, pp. 236-237.

différence insurmontable entre la compréhension de l'être de Dieu, et les significations que le langage humain attribue aux mots qu'il emploie pour dire quelque chose au sujet de l'être de Dieu. Ce que Thomas exprime clairement à l'article 2 de la même question : « Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance ? *sol 1* : si ces noms ne signifient pas ce qu'est Dieu, c'est parce que par aucun d'eux n'est exprimé parfaitement ce qu'il est. Chacun pourtant le *signifie* imparfaitement. »²²⁵ Au niveau des ces premiers commentaires d'Ex 3,14 dans la *Somme théologique*, tout en reconnaissant l'impossibilité d'une connaissance de l'être divin, Thomas, en déplaçant cette aporie au niveau du langage humain et de sa capacité de signification dans les noms, laisse ouverte la possibilité d'une signification imparfaite des noms utilisés au sujet de Dieu. Il pose ici une différence entre comprendre ou connaître Dieu, et signifier imparfaitement quelque chose sur Dieu par le langage. Or nous retrouvons ici la distinction que pose Thomas entre la capacité de conceptualiser dans la pensée humaine, et l'expression de cette conceptualisation par le langage, la parole parlée. C'est sur ce rapport que Thomas va établir une autre analogie, une *analogie de la parole* cette fois, avec un autre rapport analogique qui est celui de Dieu-Verbe au Verbe incarné, point que nous aborderons à la section suivante.

Mais ici, comment comprendre, selon Thomas, le sens, ou la signification de « Celui qui est » ? Qu'en est-il de la révélation du Nom de Dieu en Ex 3 ?

L'être de Dieu, ou plutôt son mode d'être, ne peut être partagé par aucun autre être, c'est-à-dire qu'il ne peut être analogue au mode d'être d'aucun autre que lui.²²⁶ L'analogie conçue par Thomas est donc différente selon qu'elle concerne l'analogie des noms divins, ou bien qu'elle concerne le mode d'être de Dieu, auquel aucune analogie ne peut s'appliquer. Et c'est sur ce point que la raison n'a pas la capacité de connaître l'essence (l'être) de Dieu.²²⁷ Dans la même perspective, dans la *Contra Gentiles*, l'être de Dieu est associé à son essence, et tous deux sont identiques : « *Je suis qui je suis*. Tu diras aux enfants d'Israël : *Celui qui est* m'a envoyé vers vous, montrant ainsi que son nom propre est *Celui qui est*. Or tout nom a pour but de *signifier* la nature ou l'essence d'une réalité. L'être divin lui-même constitue donc l'essence ou la nature de Dieu. »²²⁸ Le lien établi ici par Thomas entre le nom (« Je suis qui je

²²⁵ *ST*, q. 13, a. 2, *sol 1*, p. 238.

²²⁶ *ST*, Ia, q. 4, a. 3 ; 1, q. 13, a. 11.

²²⁷ *ST* Ia, q. 1, a. 1.

²²⁸ Thomas d'Aquin, *Contra gentiles*, I, 22, Lyon, Lethielleux, 1959, p. 203. Et p. 205 : « Être et essence sont identiques en Dieu » : « Être signifie acte. On ne dit pas d'une chose qu'elle existe du fait qu'elle est en puissance, mais du fait qu'elle est en acte. Or tout ce à quoi vient s'ajouter un certain acte, et qui est distinct de lui, se comporte à l'égard de cet acte comme la puissance à l'acte. Les noms d'acte et de puissance s'appellent en effet l'un l'autre. Si donc l'essence divine est autre chose que son être, il s'ensuit qu'essence et être doivent se

suis ») et la *signification* de l'essence de Dieu confirme ce que nous avons déjà souligné dans la *Somme théologique* : il constitue une part de la théorie de l'analogie selon Thomas : car le nom relève à la fois du domaine du langage humain et de celui de la révélation divine qui s'exprime dans ce langage ; le fait que ce nom puisse « signifier » l'essence divine, c'est-à-dire l'être de Dieu, constitue bien une analogie par les noms, même si la signification n'est pas ici équivalente à une connaissance humaine sur Dieu. En indiquant que la fonction du nom est avant tout de signifier *l'essence d'une réalité*, même si cette réalité est Dieu, Thomas établit en effet une analogie entre les noms du langage humain et leur fonction, et le nom divin qui a pour fonction ici de signifier l'être de Dieu. Le mot « signifier » préserve donc l'inconnaissabilité de Dieu mais établit un rapport entre la *fonction des noms* dans le langage humain et la *fonction du nom divin* pour dire l'être divin. Le *dire*, c'est-à-dire l'énonciation du nom, est donc ici premier, et cela constitue sans doute le génie de Thomas, et une intuition que reprendra la théologie de la parole au 20^{ème} siècle, tout en rejetant l'analogie de l'être.²²⁹ A propos de cette compréhension de l'analogie dans et par le langage, David Burrell remarque :

L'observation de Gilson selon laquelle toute discussion de l'analogie de l'être ou de concepts analogues est totalement étrangère à Th. d'Aquin, qui parle plutôt de 'termes utilisés analogiquement', non seulement suggère des comparaisons avec la sémantique contemporaine mais aide aussi à découvrir un élément de préoccupation philosophique permanente. Th. d'Aquin ainsi expliqué peut former un point tournant entre la fascination grecque pour le logos et la préoccupation contemporaine pour le langage en offrant un exemple illuminant de langage essayant de fonctionner dans des régions plutôt raréfiées.²³⁰

Autrement dit, en affirmant que « qui est » est le Premier Nom de Dieu, Thomas rétablit une connexion, c'est-à-dire un terme commun entre Dieu et les créatures, par le nom « qui est ». Néanmoins, l'essence de Dieu est unique et propre à Dieu, il est son propre « être-existence. »²³¹ Ce qu'exprime clairement la *Somme théologique* :

comporter comme puissance et acte. Or nous avons vu qu'en Dieu il n'y a rien en fait de puissance, mais que son être est acte pur. L'essence de Dieu n'est donc rien d'autre que son être. »

²²⁹ Voir infra notre deuxième partie : G. Ebeling par exemple, développe une pensée de « l'événement de parole », en tant que la Parole de Dieu fait événement dans l'Écriture : c'est la Parole-événement, la « parole parlante », le dire, qui prennent la place de l'être dans la pensée théologique herméneutique.

²³⁰ David Burrell, *Analogy and Philosophical Language*, p. 153 : « Gilson's observation that all discussion of analogy of being or of analogous concepts is utterly foreign to Aquinas, who speaks rather of 'terms used analogously', not only suggests comparisons with contemporary semantics but also helps uncover a thread of perennial philosophical concern. Aquinas so explicated can form a pivotal point between Greek fascination with *logos* and contemporary preoccupation with language by offering an illuminating example of language trying to work in quite rarefied regions. »

²³¹ *Contra gentiles*, I, 21, « Dieu est sa propre essence », p. 201.

Être se dit de deux façons : en un premier sens pour signifier l'acte d'exister, en un autre sens pour marquer le lieu d'une proposition, œuvre de l'âme joignant un prédicat à son sujet. Si l'on entend l'existence de la première façon, nous ne pouvons pas plus connaître l'être de Dieu que son essence. Dans la deuxième manière seulement, nous pouvons connaître l'être de Dieu : nous savons en effet, que la proposition que nous construisons pour exprimer que *Dieu est*, est vraie, et nous le savons à partir des effets de Dieu.²³²

Ainsi, nous n'avons aucune possibilité de connaître Dieu si nous en restons à la tentative de faire correspondre (ou signifier) l'Être de Dieu à son essence ou à son existence. Par contre, à partir de l'action de Dieu dans le monde, nous pouvons valider (en notre âme, c'est-à-dire aussi en notre foi) la proposition que *Dieu est*. Mais notre proposition s'arrête là et ne nous dit rien de *ce que* Dieu est.

Thomas est donc bien conscient qu'il lui faut sauvegarder l'unicité et la transcendance de Dieu, et il le fait en affirmant que la différence entre être et existence dans les créatures ne s'applique pas à Dieu qui est *en même temps* être et existence (existence seulement au sens de son action dans le monde). Mais il n'en reste pas moins qu'en se situant dans le domaine de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie, un rapport d'analogie de l'être – *analogia entis* (négative en l'occurrence) – est établi par Thomas entre Dieu et les créatures. A partir de là, la théorie de l'analogie sauvegarde néanmoins l'unicité supérieure de l'être divin.

Résumons en effet le problème que rencontre la théorie de l'analogie chez Thomas, qui tente, dans ses commentaires d'Ex 3,14, une sorte de fusion entre *analogia entis* et *analogia nominum* : aussi longtemps que « Qui est » est uniquement compris comme mode d'être unique, sans impliquer aucune analogie possible avec le mode d'être des créatures, ni connaissance de Dieu, la transcendance absolue de Dieu reste préservée. En même temps, si l'on considère que « Qui est » est le Premier Nom de Dieu, alors on brise le caractère absolu de la transcendance et l'on établit une relation d'analogie entre le Premier nom divin et les noms des créatures. En voulant en revenir à une sorte d'équivalence entre Dieu et l'Être, Thomas établit un terme commun auquel Dieu peut être rapporté : l'être, et cela tout en affirmant que Dieu n'est pas connaissable « uniquement » par la raison, c'est-à-dire par la philosophie.

Néanmoins, comme nous l'avons vu, en posant la question ontologique au niveau du langage et de sa capacité de signification, c'est-à-dire en déplaçant l'*analogia entis* vers l'*analogia nominum* (et en donnant la primauté à celle-ci), Thomas ouvre d'autres perspectives à d'autres analogies, dont nous allons préciser les contours. Mais avant de les

²³² ST, Ia, q.3, a. 4. « Peut-on dire que les créatures ressemblent à Dieu ? »

aborder, il nous paraît opportun de prendre en compte une autre remarque de D. Burrell, à propos du rapport entre langage et être chez Thomas :

Personne ne serait tenté de nommer les recherches de Thomas d'Aquin simplement linguistiques, ou ne rêverait de défendre sa métaphysique parce qu'elle s'est tranquillement confinée au langage. Cependant, en scellant ce côté, un autre restait ouvert et accueillant : le réalisme naïf. Ainsi les disciples de Thomas ont presque tous trouvé nécessaire de défendre une 'métaphysique réaliste', signifiant par là la légitimité de la parole sur l'être. Ce qui reste ambigu c'est la question de savoir si en parlant de l'être, nous *disons* des choses importantes à son sujet ou si nous les *désignons*.²³³

En d'autres termes, est-ce la parole elle-même qui dit quelque chose de l'être, et même qui est l'être, ou bien est-ce ce vers quoi elle tend, ce vers quoi elle veut signifier au-delà d'elle-même ? La question nous est posée ici de savoir si, en quelque sorte, nous pouvons affirmer cette légitimité de la parole sur l'être, ou bien s'il y a de fait, chez Thomas d'Aquin, deux métaphysiques, l'une, la métaphysique de l'être qui soutient l'*analogia entis*, et l'autre la métaphysique réaliste, qui soutient déjà une forme d'analogie de la parole, que nous allons alors devoir préciser.

Un début de réponse est peut-être à trouver chez Thomas quand il est à la fois en accord et en désaccord avec Augustin : nous avons vu en effet que ce dernier affirme en même temps l'impossibilité d'une compréhension purement humaine de « Je suis celui qui est », et la possibilité d'une compréhension de « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». La séparation passe chez Augustin par les deux noms divins qui ne sont pas au même « niveau » de compréhension : Dieu, en révélant son nom « incompréhensible » en Exode 3,14, révèle en même temps qu'il est bien le Dieu des Écritures, et le Dieu des Pères, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ». Or cette séparation passe chez Thomas entre l'être et l'existence dans les créatures, d'une part, et l'absolue unicité de l'être et de l'existence de Dieu. Cette différence sépare aussi la science divine infinie de la raison humaine finie, Dieu étant ce qui excède toute pensée, tout entendement fini. Mais, pour autant, Thomas, par la théorie de l'analogie, crée un pont entre les deux connaissances, avec cependant une distinction majeure : c'est l'analogie de rapport ou d'attribution (*analogia entis*) à un premier, lequel est Un, qui domine nettement chez Thomas, quand il s'agit de

²³³ Burrell, pp. 198-199 : « No one would be tempted to call Aquinas' pursuits merely linguistic or dream of defending his metaphysics because it quietly confined itself to language. Yet in sealing off this flank, another was left open and inviting : naïve realism. So Aquinas' followers have nearly all found it necessary to defend a 'realistic metaphysics', meaning thereby the legitimacy of talk about being. It is left ambiguous whether, in talking about being, we *say* important things or *show* them. »

l'être et de l'étant, et c'est l'analogie métaphorique et l'analogie des noms (*analogia nominum*) qui domine quand il s'agit de l'attribution de noms de perfections à Dieu.

1.3.4 - L'analogie métaphorique

Thomas la définit ainsi dans la *Somme théologique* : « Quand on dit : le pré est riant, cela veut dire : le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit : il y a là une similitude de proportion.²³⁴ » La métaphore 'le pré est riant' est donc une métaphore d'une première affirmation imagée « le pré est agréable quand il fleurit », qui fait référence à un autre signifiant « comme un homme quand il rit », lequel permet d'entendre la signification du premier terme « le pré est riant ». Qu'est-ce que cela signifie quand il s'agit de noms, ou d'expressions langagières, dont le but est de « qualifier » Dieu par métaphore ?

Rappelons que la science de Dieu (au sens du génitif subjectif) est marquée par son infinité, selon Augustin. Et selon le pseudo-Denys, la science de Dieu est un attribut divin affirmatif qualifiant la vie intellectuelle de Dieu, qui constitue un acte en Dieu, et cet acte crée en l'homme un analogue. Cet analogue en l'homme est l'intellect ou intelligence qui lui permet d'accéder à la science divine. Thomas réfute cet analogue-là, de même qu'il s'éloigne d'une conception de la métaphysique comme science de Dieu. Mais par la théorie de l'analogie, même si Dieu n'est pas connaissable à l'aide de la seule raison humaine, l'analogie des noms donne accès à une part de connaissance de Dieu par ses noms analogues aux noms des créatures. Pour autant, si des noms de perfection peuvent être dits de Dieu et de ses créatures, ils ne peuvent l'être de la même façon. Ces noms de perfection « mixtes » sont exprimés au sujet de Dieu *selon l'analogie métaphorique*. Ainsi, la prise en compte de la difficulté du langage à parler de Dieu est évidente, et en même temps cette difficulté est traitée sur le plan de l'analogie. Elle définit quatre classes de noms qui s'appliquent à Dieu d'une manière très différente : les noms de perfections simples, les noms de perfections mixtes, les noms de perfections négatives, les noms d'imperfections. Les deux premiers sont ceux qui nous intéressent ici, c'est-à-dire les noms qui sont utilisés *métaphoriquement* pour Dieu, et selon leur mode de signification pour les créatures (ce que nous avons vu précédemment).

²³⁴ *ST*, Ia, q. 13, a.3 et a. 6.

Comment, alors, selon Thomas, est-il possible de donner des noms à Dieu, si tout notre langage vient des créatures, qui ne sont ni des parties de Dieu, ni son image adéquate ?²³⁵ En fait, nous pouvons nommer Dieu à partir des créatures, mais sans que le nom que nous lui donnons ainsi puisse dire quelque chose de son essence en elle-même. Ainsi, si nous disons « Dieu est bon », du fait que les créatures sont imparfaites, le mot « bon » signifie Dieu d'une manière imparfaite. Concernant ces noms divins, deux aspects doivent être distingués :

En ce qui concerne ce qui est signifié par ces noms, ils appartiennent en propre à Dieu, et plus en propre qu'ils n'appartiennent aux créatures, et ils s'appliquent primitivement à lui. Mais en ce qui concerne leur mode de signification, ils ne s'appliquent pas proprement et strictement à Dieu ; car leur mode de signification s'applique aux créatures.²³⁶

Cette différence entre *la signification* que nous donnons quand nous exprimons des « attributs » ou des « noms » de Dieu, et *le mode de signification* (proportionnalité, analogie ou métaphore, par exemple) c'est-à-dire aussi notre langage imparfait qui ne peut dire qu'en partie ce qu'il veut dire, est à relever pour notre propos : la signification que nous donnons peut être adéquate à Dieu, mais nous le faisons dans un langage imparfait qui ne peut qualifier Dieu que de manière imparfaite. L'homme peut donc parler de Dieu – c'est-à-dire à partir de son langage humain – mais il ne peut le faire que de façon imparfaite.

L'affirmation analogue des noms divins est en fait basée sur la relation de causalité efficiente entre Dieu et ses créatures. Par exemple, dans la *Somme Théologique*, sur le problème de la vérité, Thomas affirme que « puisque la 'vérité' est le nom d'une perfection absolue, elle est affirmée selon l'analogie. Dans cette analogie Dieu est le premier analogue, les intellects et les choses créés sont les analogues secondaires. En ce qui concerne le premier analogue il y a une vérité, mais en ce qui concerne les analogues secondaires il y a beaucoup de vérités. »²³⁷

Nous voyons donc combien la doctrine thomiste de l'analogie, si elle est d'abord une *analogia entis*, touche aussi aux modalités du langage : elle est déjà *une théorie du langage quand celui-ci parle de Dieu*. Ainsi, avec Thomas, la métaphysique n'est pas seulement une métaphysique de l'être, ou une ontologie qui débouche sur l'onto-théologie. L'analogie selon les noms fait basculer l'ontologie du côté du langage, et particulièrement du langage

²³⁵ Cf. *ST*, I, q. 12, a.12.

²³⁶ *Ibid.*, I, q. 13, 1.

²³⁷ *ST*, Ia, q.16, a. 6.

métaphorique. On peut donc affirmer que l'onto-théologie est déjà, dans une certaine mesure chez Thomas, une herméneutique théologique dont nous allons préciser les contours.

1.3.5 – Ex 3,14 : l'acte d'être, *actus essendi*, selon Thomas d'Aquin

Dans la *Somme théologique* se trouve l'un des derniers commentaires d'Ex 3,14 : Thomas y affirme l'essence de Dieu comme *actus essendi* (acte d'être) : « le nom de *Celui qui est* ou *l'Étant* est attribué à partir de l'acte d'être lui-même [...]. En Dieu, l'être lui-même est sa quiddité : c'est pourquoi le nom qu'on lui attribue à partir de l'être le dénomme avec propriété et est son nom propre. »²³⁸

Ce commentaire met en évidence la théorie de l'*analogia entis* sous sa forme définitive selon Thomas, qui fonde l'analogie sur la causalité productrice et la communication de l'acte d'être. C'est une analogie de rapport, un rapport non plus de proportionnalité mais de causalité. A cet égard, en Dieu puissance et acte sont confondus. C'est pourquoi il est si important, selon cette conception, que « Celui qui est » soit le premier Nom de Dieu (et non le Bien, ou le vrai, etc.) C'est en effet sur la conception de l'être comme acte que repose toute la métaphysique de Thomas d'Aquin. Comme le souligne B. Montagnes :

Pour sortir de l'impasse (d'une transcendance radicale de Dieu, de l'équivocité et de l'agnosticisme), il fallait concevoir l'être non plus comme forme mais comme acte, et la causalité non plus comme la ressemblance de la copie au modèle, mais comme la dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre être qui le produit [...]. Ainsi, c'est par une véritable communication d'être que Dieu produit les créatures et la causalité créatrice établit entre les êtres et Dieu le lien indispensable pour qu'il y ait entre eux une analogie de rapport.²³⁹

L'analogie de proportion, décrite dans le *De veritate*, est ainsi abandonnée pour l'analogie de rapport de cause à effet. C'est aussi l'interprétation qu'en fait Erich Przywara, à partir d'Ex 3,14, dans son ouvrage de référence, *Analogia entis* : « Dieu seul est en son être unité d'une 'essence comme existence'. C'est cela qui fonde la relation ontologique entre Dieu et ce qui est non-Dieu [...]. C'est la raison pour laquelle, la créature porte, dans le 'je suis' de l'unité (de fait) de son être, une véritable ressemblance avec le 'Je suis' de l'Être divin ontiquement

²³⁸ Thomas d'Aquin, *Commentaire du Livre des Sentences*, D.8, q.1 a 1 co.

²³⁹ B. Montagnes, op. cit., pp. 91-92.

un. »²⁴⁰ Ce rapprochement du « Je suis » divin et du « je suis » humain inspirera, notamment, le concept d'*analogie de la personne*.²⁴¹

C'est donc en ce sens, et seulement en ce sens, que Thomas pense le primat de l'être, et Dieu comme « acte d'être » - et en cela il s'inspire d'Augustin et de Denys - qui constitue la fondation de toute sa théologie/philosophie. Le nom « celui qui est » (la quiddité de Dieu, c'est-à-dire son essence) pour Thomas est l'être lui-même, l'*ipsum esse* : on retrouve ici la formulation augustinienne qui – comme nous l'avons vu et contrairement à celle de Thomas qui renforce l'*ipsum esse* – se modifia à partir d'un certain moment en *idipsum*, se séparant ainsi en partie de l'ontologie.

Ce primat de l'être, Thomas l'exprime encore dans son *Commentaire sur le Traité des Noms divins de Denys*. Il y argumente sur le fait que l'intelligence saisit l'être avant les autres perfections. Et il y a de même une primauté de l'être par la primauté qu'il a, métaphysiquement, en tant qu'acte d'être, sur les autres formalités qui participent de lui. Dans la *Distinction 22*, Thomas précise ce qu'il entend par « acte d'être ». Il distingue, comme nous l'avons vu précédemment, ce que signifient ces noms et le mode de signification, qui est « le mode conceptuel et morcelé de l'être fini ». Si l'on peut comprendre l'être divin par l'analogie de l'*actus essendi* – c'est-à-dire par le fait que Dieu-Être comme cause première établit, comme *actus essendi*, entre les êtres et Dieu un rapport par lequel celui-ci est présent en tout ce qui est sans pour autant perdre sa transcendance absolue – cela ne signifie pas qu'on lui attribue aucune des déterminations de la créature selon une modalité finie. Comprendre l'être divin comme *actus essendi*, c'est bien une analogie, mais non une analogie entre l'être de Dieu et l'être de la créature, dans la mesure où cet acte d'être ne signifie aucunement une similitude avec l'acte d'être de l'humain - il n'y aurait d'ailleurs, selon Thomas, aucun acte d'être humain qui ne soit pas communiqué par Dieu. Il y a donc une équivocité sur ce point. L'humain reste en effet en même temps puissance et acte. Ce qui constitue l'analogie ici, ce sont les effets de l'*actus essendi* de Dieu sur la création, et par conséquent sur les analogies créées par l'homme à partir des significations qu'il construit au sujet de ces effets.

C'est donc bien par les effets de la causalité créatrice et efficiente sur l'être des créatures, et non sur des critères de ressemblance que se déplace l'analogie. Ainsi, le rapport de proportion entre Dieu et les êtres prend un sens qui préserve la disproportion entre fini et

²⁴⁰ Erich Przywara, *Analogia entis*, Paris, PUF, 1990, p. 156.

²⁴¹ Cf. Edith Stein, *L'être fini et l'être éternel*, Paris, ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1972. Et Francesco Valerio Tommasi, « Erich Przywara et Edith Stein : de l'analogie de l'être à une analogie de la personne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2015/2 (Tome 99), pp. 267-279.

infini, mais cette disproportion *n'implique pas une distance infinie entre les êtres finis et Dieu infini*, puisque Dieu reste tout proche par la communication créatrice de l'*actus essendi*.

1.3.6 - Analogie de l'être et analogie du Verbe

Nous avons considéré la question de l'être chez Thomas d'Aquin à partir de ses commentaires d'Ex 3,14, mais aussi de l'évolution de sa conception de l'analogie, qui se recentre dans les derniers écrits sur une analogie de la communication créatrice de l'acte d'être. Mais notre approche serait incomplète, surtout pour la suite de notre travail, si nous n'évoquions pas aussi la question, dans la conception trinitaire de Thomas d'Aquin, de l'analogie du Verbe incarné. Cette question est abordée notamment dans son *commentaire sur l'évangile de Matthieu*, qui établit, à la suite d'Augustin, une analogie de rapport à quatre termes (cf supra), que nous allons préciser. Cette question est aussi l'objet de l'article de Thomas J. White (o.p.), « 'Par lui toutes choses ont été faites' (Jn 1,3) : l'analogie du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin et ses présupposés ontologiques. »²⁴² White se réfère à ce commentaire de Thomas sur l'évangile de Matthieu, dont voici le texte :

Car pour nous, il y a une double parole (verbum) : la parole du cœur et la parole parlée. La parole du cœur est le concept de l'intellect, qui est caché aux êtres humains, à moins qu'il s'exprime par la voix humaine ou par la parole parlée. À la parole du cœur est comparé le Verbe éternel antérieur à l'incarnation, quand il était avec le Père et caché de nous ; mais la parole parlée est comparée au Verbe incarné, qui nous est déjà apparu et a été manifesté.²⁴³

Le commentaire de Thomas d'Aquin se situe donc dans cette période où il n'a pas encore rejeté l'*analogia entis* comme analogie de rapport proportionnel à quatre termes, c'est-à-dire entre deux rapports: ici le rapport est établi entre Dieu-Père et le Verbe incarné d'une part, et entre la parole du cœur, ou intellect humain, et la parole parlée humaine d'autre part. Selon White, seule l'analogie permet de saisir quelque chose de la divinité du Verbe incarné. Et cette analogie se prolonge par celle qui existe entre la création et Dieu révélé en Christ : ces deux analogies fondent, pour White, la théologie naturelle, ce qu'il explicite ainsi :

Même si nous ne connaissons le Fils que dans l'histoire, nous devons nécessairement être capables de le penser analogiquement, par la médiation de la révélation d'avant

²⁴² Thomas J. White, op. cit, pp. 246-279.

²⁴³ Cité par White : Thomas d'Aquin, *In Matt.*, c. 1, lec. 4. (voir aussi Augustin, *De trinitate*, IX. 12).

l'histoire, comme Dieu éternel. Autrement, nous ne penserons pas correctement le mystère de celui qui est véritablement *Dieu* dans l'histoire. Nous ne le reconnaitrons pas pour qui il est, en tant que personne qui est 'parmi nous' mais qui, selon les termes de l'évangile de Jean, existait 'avant nous' en tant que Verbe de Dieu (Jn 1,14-15).²⁴⁴

Ainsi, selon White, la pensée analogique est seule capable de comprendre comment le Fils, ou le Verbe, procède du Père, ce qui est un mystère révélé, et c'est pourquoi « Thomas d'Aquin utilise la similitude du *verbum* mental ou 'verbe', dans la personne humaine²⁴⁵, où *verbum* dénote un concept intellectuel procédant de l'esprit, plutôt qu'une parole parlée procédant par le discours. »²⁴⁶ Cette analogie permet de comprendre comment, chez Thomas, le Verbe est le nom propre pour le Fils, en tant qu'il est la nature et la sagesse du Père. Mais pour autant, Thomas identifie bien trois dissemblances théologiques entre la pensée humaine (qui génère la parole humaine) et le Verbe divin : en Dieu, le Verbe est la substance même, il est l'acte même de ce que Dieu est (seul Dieu est purement acte), et il est la vérité même de Dieu. Dans la pensée humaine, le concept est une propriété (un accident) de notre être, une augmentation de la perfection, une aspiration à une vérité jamais atteinte. Mais ces dissemblances ne font pas obstacle à l'analogie : l'analogie permet de les souligner et de rejeter l'univocité entre Verbe divin et parole-pensée humaine. Dans son *analogia entis*, Przywara exprime cette idée en ces termes :

Mais c'est également le point d'ancrage de la relation entre Dieu et ce qui est non-Dieu : le mystère de l'incarnation surnaturelle culmine décisivement en effet, dans la question de l'être du Christ : d'une part, la Personne divine une, en tant que substance une, exige également l'Esse divin un du Christ ; et d'autre part, la réalité de l'humanité du Christ comprend aussi un être-homme comme *esse secundarium* mais non pas accidentale [...]. On voit alors comment l'analogie d'après Thomas d'Aquin, et précisément dans ce qu'elle a de particulier, a sa fine pointe dans l'*analogia entis* : *entis* exprime entre Dieu et la créature une césure telle qu'il n'existe plus de genre commun – mais manifeste également que là sont les racines d'une unité positive.²⁴⁷

A partir de ce processus analogique, White établit en Ex 3,14 un lien entre Dieu et le Christ, en se référant à la révélation johannique (notamment les formulations en *Je suis* dans

²⁴⁴ White, p. 255 « Even if we know the Son only in history, we must necessarily be able to think of him analogically through the medium of revelation from before history, as eternally God. Otherwise, we will not think rightly of the mystery of him who is truly *God* in history. We will not recognize him for who he is as one who is 'among us', but who, in the words of John's gospel, existed 'before' us as God's Word (John 1 :14-15). »

²⁴⁵ Cf. Thomas d'Aquin, *ST I*, q. 34, a. 1.

²⁴⁶ White, p. 256 : « Aquinas employs the similitude of the mental *verbum*, or 'word', in the human person, where *verbum* denotes an intellectual concept proceeding from the mind, rather than a spoken word proceeding through speech. »

²⁴⁷ Przywara, *Analogia entis*, p. 156, se réfère à Thomas d'Aquin, *ST*, I, q. 4, a. 3 : « Illa quae sunt a Deo, assimilatur et, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. »

le quatrième évangile). Selon White, l'inconnaissabilité de Dieu que révèle Ex 3,14²⁴⁸, « cette même incompréhensible divinité de Dieu, est en vérité présente dans le Christ. »²⁴⁹ White établit ainsi, dans sa lecture de Thomas, par l'analogie théologique du Verbe, le lien entre le Fils et le Père comme cause première, préexistente à tout ce qui est. Autrement dit, il existe une relation de dépendance de tous les êtres au *Je suis* du Père (Ex 3,14) et en même temps au *Je suis* du Fils (évangile de Jean)²⁵⁰, c'est-à-dire une relation de la cause première efficiente, qui est l'Être (Je suis), à tous les étants qui reçoivent l'être. Ce que Thomas avait défini comme l'acte pur d'être en Dieu, est aussi en Christ, lequel en tant que Verbe incarné, participe identiquement à l'acte de communication de l'être aux étants - mais l'être des étants reste imparfait et limité dans le temps et dans la qualité d'être (ils ne *sont* pas comme Dieu *est*). C'est ainsi que l'analogie de l'être se déploie ici, chez Thomas d'Aquin, en analogie du Verbe incarné, selon deux formes d'analogie que nous venons de considérer: l'analogie de proportionnalité (ou de communauté de proportion), et l'analogie de rapport à un premier (le *Je suis* d'Ex 3,14 et le *Je suis* johannique). Ainsi, tout ce qui existe reçoit son existence du Verbe, en tant qu'il est Dieu et Christ incarné, dans la compréhension analogique que nous venons de voir. Pour autant, il nous faut bien préciser que chez Thomas, le mot « Verbe » ne signifie pas « l'Être » ou « l'essence » de Dieu, comme le précise bien la *Somme théologique* :

Q : « Le mot « Verbe » est-il en Dieu un nom essentiel, ou personnel ? »

Rep : « En Dieu le nom de Verbe, pris au sens propre, est un nom personnel et nullement un nom essentiel. »²⁵¹

Le mot « Verbe » ne dit donc rien de l'être de Dieu, ou de son essence, mais il désigne, ou signifie, Dieu *en tant que* Verbe, en tant que quelqu'un (« nom personnel ») qui parle.

De cette réflexion, White conclut que la capacité de pensée analogique de l'homme pour penser Dieu comme cause du monde est un présupposé de départ à toute possibilité de penser *l'analogia verbi*. Autrement dit, l'homme doit être capable d'une théologie naturelle (penser Dieu à partir des créatures), pour pouvoir accéder à la révélation surnaturelle donnée par la grâce. Il lui faut pouvoir comprendre la révélation en tant que grâce, mais

c'est seulement si nous sommes capables intrinsèquement de comparer par analogie l'existence de réalités dans notre expérience ordinaire avec l'existence de Dieu, qui est

²⁴⁸ Cf. Thomas d'Aquin, *ST I*, q. 13, a. 9.

²⁴⁹ White, p. 262 : « ...this same incomprehensible deity of God is in truth present in Christ. »

²⁵⁰ Voir aussi à ce sujet le commentaire de Thomas d'Aquin sur l'évangile de Jean, 8.3.

²⁵¹ *ST*, q. 34, a. 1, p. 399.

incompréhensible et qui transcende complètement la sphère de l'être créé, que nous pouvons alors reconnaître – dans et par la grâce – la révélation de l'identité de Dieu comme don transcendant la sphère de l'être créé.²⁵²

En même temps, affirme White, suivant en cela Thomas d'Aquin, la connaissance de Dieu par la révélation est une grâce, gratuite et qui ne nécessite aucun mérite, et qui dépasse les capacités humaines ordinaires. Il y a donc deux formes de connaissance : la connaissance ordinaire du monde et la connaissance donnée à la lumière de la foi dans le Verbe incarné. Mais le fait de reconnaître la différence implique *ipso facto* que nous ayons en nous une capacité de voir cette différence, c'est-à-dire de reconnaître la révélation comme surpassant toutes nos capacités de connaissance.

En fait, selon White, la possibilité de l'analogie de la foi²⁵³ – c'est-à-dire, selon son interprétation, de penser les choses comme venant à l'existence par le Verbe du Père en tant que Dieu unique – est liée à l'analogie de l'être comme possibilité de comprendre les choses du monde en se référant à Dieu. Ainsi, « nous devons être logiquement engagés dans une *métaphysique des noms divins* si nous voulons sauvegarder un vrai sens de la divinité transcendante du Fils comme Verbe incarné, en qui et par qui toutes choses ont été faites. »²⁵⁴ C'est pourquoi nous avons besoin, selon White, à la fois d'une pensée analogique du Verbe incarné en comparaison avec les créatures (*analogia verbi*), et d'une pensée analogique de l'être de Dieu en comparaison avec les créatures (*analogia entis*). Dans cette perspective, la théologie a besoin d'une pensée philosophique, dans la mesure où il est indispensable qu'il y ait un point de contact entre le travail de la grâce et l'intellect humain. Et White de conclure : « la christologie et la réflexion métaphysique concernant la création sont des disciplines unies indissolublement dans la sagesse unique de Dieu. »²⁵⁵ White se situe ici dans la droite ligne de Przywara quand ce dernier affirme :

L'analogie se trouve d'une part dans l'essence du rapport entre le Créateur et la créature, et en cela elle est véritablement un principe philosophique. Mais elle est tout autant, d'autre part, la structure formelle de la création souveraine du Créateur, libre

²⁵² White, p. 268 : « Only if we are intrinsically able to compare by analogy the existence of realities in our ordinary experience with the existence of God who is incomprehensible, and who utterly transcends the sphere of creaturely being, are we in turn able to recognize – in and by grace – the revelation of God's identity as a gift transcending the sphere of created being. »

²⁵³ A ce sujet, nous aurons à confronter la conception de l'analogie de la foi, selon White (et l'*analogia entis* de Przywara), à l'*analogia fidei* selon Karl Barth.

²⁵⁴ White, p. 278 : « We must be logically committed to a metaphysics of divine names if we wish to safeguard a true sense of the transcendent divinity of the Son as the incarnate Word, in and through whom all things were made. »

²⁵⁵ White, p. 279 : « Christology and metaphysical reflection regarding creation are disciplines wed in an indissoluble fashion within the unique wisdom of God. »

de décider s'il veut une créature et telle qu'il la veut, et en cela elle est forme théologique.²⁵⁶

Nous verrons combien cette idée d'un idéal de fusion, par et dans l'*analogia entis*, de la théologie et de la philosophie suscitera la critique et le rejet, notamment chez Heidegger, puis chez Karl Barth qui pourtant ne rejettera pas toute forme d'analogie. Comme s'interroge Jean Greisch dans son article sur Barth et Przywara, « même sous le ciel de la foi catholique, n'y a-t-il pas place pour de multiples demeures de la pensée, qui ne se réduisent pas forcément toutes à l'édifice de l'*analogia entis* ? »²⁵⁷

1.3.7 – Métaphysique réaliste et langage

a – De l'analogie de rapport à la chose signifiée

Résumons notre parcours de l'analogie chez Thomas d'Aquin : l'*analogia verbi*, telle que nous venons de la considérer au chapitre précédent vient infléchir la pensée de l'*analogia entis* chez Thomas d'Aquin, et la déplacer sur le versant du langage, un mouvement qui est déjà contenu en partie dans l'analogie transcendantale de l'être quand celle-ci attribue à Dieu des noms divins, à partir de perfections décelables dans les créatures. Ces noms, Thomas les désigne comme les transcendants (vrai, bon, un), qui à la fois transcendent toute chose qui est et sont contenus dans tout ce qui est. Reinhard Hütter résume ainsi le passage de l'analogie vers l'ordre transcendantal : « Le tournant vers l'ordre transcendantal survient dans la prise de conscience que la même diversité des transcendants n'a pas seulement cours en relation avec la diversité de l'être créé, mais a cours aussi dans leur relation à l'être transcendant de Dieu en tant que leur cause ultime. »²⁵⁸ Or ce tournant implique aussi de pouvoir penser philosophiquement la question du rapport de l'un au multiple appliquée à la révélation de la création ex nihilo, autrement dit, la réduction à l'unité de divers êtres en relation à Dieu. Mais cela implique aussi de se poser avec Hütter la question, encore centrale pour la théologie contemporaine : « L'analogie est-elle un outil purement logique, ou a-t-elle trait aussi à la

²⁵⁶ Przywara, *Analogia entis*, p. 299.

²⁵⁷ Jean Greisch, « *Analogia entis* et *analogia fidei* », art. cit., p. 496.

²⁵⁸ R. Hütter, op. cit., p. 223. « The turn to the transcendental order occurs in the realization that the same diversity of the transcendentals does not only obtain in relation to the diversity of created being but also obtains in their relation to the transcendent being of God as their ultimate cause. »

réalité ? »²⁵⁹ Ou bien, même question de fond formulée autrement par Montagnes : « de quel droit pouvons-nous unifier dans l'être la totalité du réel ? »²⁶⁰ Et Montagnes précise un peu plus loin : « Du fait de la doctrine de la création, la pensée chrétienne conçoit une dépendance bien plus profonde de tous les êtres à l'égard de celui qui est la plénitude d'être.[...] Dès lors, le problème de l'un et du multiple prend une nouvelle urgence : comment concevoir le rapport des êtres à l'Être ? »²⁶¹ Or poser la question en ces termes, c'est aussi mettre en relief le *réalisme métaphysique* du thomisme, contre une bonne partie de la philosophie moderne, comme le souligne Hütter. Ce réalisme métaphysique suppose et implique que « la définition même de l'être dévoile et rend intelligibles les structures mêmes de l'être. »²⁶² Autrement dit, nos expressions langagières, qui sont le mode de manifestation des « structures conceptuelles de la raison ou des multiples complexités du langage lui-même »²⁶³, nous disent quelque chose de la réalité même de l'être. C'est en ce sens que, selon Hütter, la métaphysique de la participation ontologique définit l'analogie, « et elle le fait en termes *des fondations dans la réalité* des modes de discours. »²⁶⁴ Il nous faut bien comprendre ici, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, que la métaphysique, chez Thomas, est une métaphysique de participation, et qu'il s'agit d'une double conception de la participation – prédicamentale (entre la substance et l'accident) et transcendantale (entre Dieu et la créature)²⁶⁵ - qui définit, dans les derniers écrits de Thomas (notamment la *Contra Gentiles* et la *Summa*) un lien et non une opposition entre l'analogie prédicamentale et l'analogie transcendantale, la seconde étant plus élevée et ontologiquement première dans l'ordre de l'être. C'est en ce sens que l'analogie de l'être ne peut pas être comprise comme un simple moyen linguistique pour prédiquer quelque chose de Dieu, parce qu'elle est, selon Hütter, « la conséquence prédicamentale nécessaire d'un réalisme épistémologique de même que métaphysique, réalisme qui trouve sa résolution métaphysique proche dans l'*actus essendi*, et sa résolution finale dans le principe premier et ultime, l'*ipsum esse subsistens*. »²⁶⁶

C'est dans cette démarche que le rapport de proportion à quatre termes, utilisé pour comparer la relation entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné d'une part, la pensée conceptuelle

²⁵⁹ Hütter, p. 224 : « Is Analogy a Purely Logical Tool - or Does it Pertain to Reality As Well ? »

²⁶⁰ Montagnes, op. cit., p. 14

²⁶¹ *Ibid.*, p. 15.

²⁶² Hütter, p. 215 : « The very predication of being discloses and renders intelligible the structures of being itself. »

²⁶³ Hütter, p. 215 : « The conceptual structures of reason or the manifold complexities of language itself.

²⁶⁴ Hütter, p. 228 : « and does so in terms of *the foundations in reality* for the modes of discourse. »

²⁶⁵ Cf. Bernard Montagnes, op. cit.

²⁶⁶ Hütter, p. 236 : « The necessary predicamental entailment of an epistemological, as well as metaphysical, realism that finds its proximate metaphysical resolution in the *actus essendi* and its final resolution in the first and ultimate principle, *ipsum esse subsistens*. »

et la parole humaine d'autre part (voir supra) vient compléter - ou s'inscrire dans - l'analogie de rapport à une cause première qui est la marque originare de l'*analogia entis*. Aussi bien B. Montagnes que T.J. White mettent l'accent sur ce point, et sur une évolution de la pensée de Thomas d'Aquin entre ces deux formes d'analogie. Et la prise en compte du Verbe incarné, dans une perspective johannique, vient, dans la théorie analogique de Thomas, conforter le rapport d'analogie entre le *Je suis* divin et l'être humain qui reçoit l'acte d'exister, en le complétant par le rapport entre le *Je suis* du Verbe incarné et l'étant humain qui le reçoit dans le langage humain. Car c'est bien en langage humain, que le Christ historique dit « *Je suis* le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6), et que ces paroles sont écrites dans le Nouveau Testament. C'est dans ce langage que se produit le passage, comme nous l'avons vu chez Thomas, de la parole du cœur (comparée analogiquement au Verbe éternel) à la parole parlée (comparée analogiquement au Verbe incarné et manifesté). En ce sens, l'*analogia entis* est dépassée par l'*analogia verbi*, dans la mesure où le Verbe incarné vient modifier le premier rapport ontologique de Dieu-être à l'étant humain (ou rapport de cause efficiente à l'effet), pour établir un autre rapport au niveau du mode de manifestation de Dieu-être en tant que Verbe incarné dans le langage humain.

D'où, selon Thomas, la possibilité d'une métaphysique des noms divins, qui pour autant n'est pas une connaissance métaphysique de l'être de Dieu ou de l'être du Christ. Qu'est-ce qu'une métaphysique des noms divins en effet, sinon une tension de l'intellect humain (parole du cœur selon Thomas) pour dire quelque chose, en utilisant les noms du langage, au sujet de Dieu, tout en reconnaissant l'impossibilité d'une connaissance de l'être de Dieu. Or la possibilité d'utiliser des noms pour les perfections divines, tout en préservant l'être de Dieu, repose sur la distinction entre l'ordre de l'être et l'ordre de la connaissance. Dans l'ordre de l'être, où « règne », selon Thomas, l'analogie de participation, la perfection n'appartient qu'à Dieu – c'est l'ordre de l'*actus essendi* - et les créatures ne peuvent qu'y participer imparfaitement. Mais la nomination de ces perfections nous rapproche du contexte *réel* du langage dans lequel nous nommons ces perfections, ce que Thomas formule ainsi : « tout ce qui *se dit* de Dieu et des créatures *se dit* en fonction de la relation d'une créature à Dieu en tant que son principe et sa cause, dans lequel toutes les perfections des choses préexistent de façon admirable. »²⁶⁷ C'est donc le dire qui est premièrement et proportionnellement analogique. Or ces perfections (la vie, la bonté, la vérité, l'unité, etc.) se réfèrent à Dieu-Être ou Dieu-Un comme proportionnellement analogues à lui, non pas comme

²⁶⁷ Thomas d'Aquin, voir cit. Hütter, p. 238 : « Whatever is said of God and creatures is said according to the relation of a creature to God as its principle and cause, wherein all perfections of things preexist excellently. »

s'il existait une sorte de langage commun à Dieu et aux créatures auquel se réfèreraient les perfections, mais seulement par le biais de l'*unius ad alterum*, c'est-à-dire par la référence à un principe premier dont l'essence reste un mystère. Comme le souligne Hütter, « c'est l'ordre de l'être qui requiert que l'analogie d'attribution *unius ad alterum* soit la première logiquement, et c'est par le biais de cette analogie que l'agnosticisme, comme l'anthropomorphisme, est évité. »²⁶⁸ Mais dans l'ordre du langage (et de la réalité), les noms utilisés pour dire la perfection divine se réfèrent réellement à Dieu, dans la mesure où « ils signifient véritablement Dieu en lui-même en tant que la *res significata*, (la chose signifiée). Mais parce qu'en vérité, l'essence de Dieu demeure un mystère absolu, le *modus significandi* du nom perfection (*comment* la perfection existe en Dieu) demeure totalement inconnu, caché dans l'abîme du *ipsum esse subsistens* »²⁶⁹

b - De l'analogia verbi à la trace du Verbe

L'interprétation d'Exode 3,14 pour Thomas d'Aquin pourrait donc se résumer ainsi : Dieu est 'Je suis celui qui est et qui existe', et c'est par son essence-existence (*actus essendi*) et ses effets dans le monde que les hommes peuvent pressentir quelque chose de lui, sans pour autant qu'il révèle rien de son être, mais qui leur permet d'exprimer sur lui un discours par métaphore et par analogie des significations imparfaites. S'agit-il alors d'une analogie de l'être au sens strict du terme ? Non, si l'on considère qu'aucune analogie de l'être n'est véritablement établie au sens strict par Thomas entre Dieu-être et l'être de l'homme : mais oui, si l'on considère que l'analogie est déplacée par Thomas au niveau des effets de l'*actus essendi* et de ses significations, dont l'*analogia verbi*, ou analogie du verbe incarné, est la traduction manifeste.

De la même façon, quand nous parlons ainsi de la *trace de l'infini dans la parole humaine*, il semble que nous utilisions, dans une démarche analogue à celle de Thomas, la métaphore « trace de l'infini » comme métaphore des effets de l'*actus essendi* de Dieu infini dans la parole humaine finie - mais remarquons en même temps que cette signification

²⁶⁸ Hütter, p. 239 : « It is the order of being that requires the analogy of attribution *unius ad alterum* to be the logically primary one, and it is by way of this analogy that agnosticism as well as anthropomorphism is avoided. »

²⁶⁹ Hütter, p. 239 : « They truly signify God in himself as the *res significata* (the thing signified). But because God's essence indeed remains an utter mystery, the *modus significandi* of the perfection name (*how* the perfection exists in God) remains utterly unknown, hidden in the abyss of the *ipsum esse subsistens*. »

analogique de la « trace de l'infini » est bien loin d'être la seule²⁷⁰. Se pose alors ici la question de savoir si l'emploi de cette métaphore implique une *analogia entis*, ou même si elle est, dans une perspective thomiste, purement et simplement une *analogia entis* qui fonderait une théologie naturelle. Notre réponse est alors négative : tout en voulant signifier l'un des effets manifestés (la trace de l'infini dans la parole) – et nous employons ici un terme volontairement phénoménologique, que nous développerons en seconde partie – pour qualifier l'action de Dieu dans le monde, la métaphore ne dit rien de ce qu'est Dieu, tout au plus lui attribue-t-elle le qualificatif de l'infini, pour marquer la distance infinie entre Dieu et la créature. Par contre, nous nous rapprochons d'une perspective thomiste si nous envisageons les effets de l'*actus essendi* comme présence créatrice de Dieu dans le monde (ici dans la parole).

1.3.8– La néo-scholastique : derniers soubresauts de l'onto-théologie ?

a – L'analogie confrontée à ses limites

Après Thomas d'Aquin, ses héritiers vont poursuivre leur quête d'une métaphysique de l'être qui pense d'une manière adéquate l'être de Dieu et l'être des créatures. L'intérêt pour notre propos est de les examiner brièvement afin d'être en mesure de saisir, ensuite, ce qui a été radicalement remis en cause par la Réforme, puis par la réception « post-métaphysique » de la question de l'être.

Pour Jean Duns Scot (1266-1308), l'un des héritiers, avec Henri de Gand, de Thomas d'Aquin, il est absolument nécessaire de penser un concept univoque au créé et à Dieu. Dieu a créé le monde avec et par une rationalité, donc on peut rechercher cette rationalité dans la nature. Ainsi Dieu *est*, quelque soit notre point de départ, et la notion d'être est une notion univoque, qui caractérise à la fois Dieu et nous :

Je dis que Dieu n'est pas seulement conçu dans un concept analogue au concept de la créature, c'est-à-dire qui soit entièrement autre que celui qui est dit de la créature, mais dans un certain concept univoque à lui et à la créature. Et pour qu'il n'y ait pas de conflit touchant le nom d'univocité, j'appelle concept univoque celui qui est un de telle façon que son unité suffise à la contradiction, quand on l'affirme et le nie du même.²⁷¹

²⁷⁰ Comme nous le verrons en seconde partie avec l'acception du concept de « trace » selon Levinas, comme *faisant signe* vers l'Infini, le Transcendant, sans le manifester dans une perspective phénoménologique.

²⁷¹ Jean Duns Scot, *Ordinatio I*, d.3, trad. O. Boulnois, Paris, PUF, 1999, p. 94s.

Pour Duns Scott, non seulement le concept d'univocité est supérieur à l'analogie, mais il implique aussi que l'Un est le fondement même de l'être de Dieu. Ce concept univoque va opposer les thomistes aux scotistes, mais comme le souligne B. Montagnes, faisant aussi référence à l'analyse d' E. Gilson à ce sujet, il ne s'agit pas du même être : « l'univocité scotiste ne concerne pas la diversité des êtres concrets, elle désigne le concept d'être pur de toute détermination existentielle, et l'être ainsi entendu n'est en soi ni fini ni infini. En revanche, l'être de S. Thomas, défini par rapport à l'exister, est inséparable de ses modes réels. »²⁷² L'univocité conçue par Scot vise donc bien, en ce sens, au niveau de la pensée, l'unité du concept d'être. L'évolution de la pensée de l'être va alors s'orienter dans deux directions : l'analogie de proportion, qui va mener à Cajetan, et l'analogie de rapport, au plan de l'être et non du concept.

Concernant Cajetan (1468-1534), il y a controverse, encore aujourd'hui, sur la question de savoir si sa conception de l'analogie est conforme ou non à celle de Thomas d'Aquin.²⁷³ D'où, aussi, la nécessité de distinguer le thomisme du néo-thomisme et de tous ses dérivés. Cajetan veut penser une analogie des noms, que l'on ne doit pas confondre avec l'analogie des noms divins. Il tente de préciser certaines conceptions de l'analogie de Thomas d'Aquin, sur le plan de l'ontologie et de la sémantique. L'être est toujours, chez Cajetan comme chez Thomas, l'acte d'exister. Mais il lui ajoute la notion d'*esse essentiae* et celle d'*esse existentiae*. Ainsi, l'être de l'humanité est à la fois « être d'essence » et « être en acte de l'existence », ce qui le rend représentable par le concept d'étant. Pour comprendre le degré d'être de ce qui est, on se doit d'associer concept formel et concept objectif – ou représentation mentale et fondement réel. C'est dans ce rapport entre ces deux concepts que l'on doit penser le rapport entre Dieu et la créature, dans le cadre d'un concept formel unique d'étant. En fait, Cajetan veut clarifier la compréhension de la signification de l'étant à partir de Thomas d'Aquin. Selon ce dernier, seuls des noms de perfections absolues appliqués à des êtres d'espèces différentes sans relations à Dieu sont affirmés selon l'analogie de la proportionnalité propre. Cajetan va élargir ce concept de l'analogie de proportionnalité. Par exemple, Dieu est bon, par son essence, selon la thèse thomiste, et il est la cause première que tout étant *est* et est également bon. Mais est-il alors possible d'élaborer un concept plus général de la similitude proportionnelle des étants ?

²⁷² B. Montagnes, op. cit., p. 124.

²⁷³ Voir par exemple à ce sujet : J.-P. Coujou, « Introduction aux Disputes métaphysiques, l'analogie de proportionnalité chez Cajetan », in Francisco Suarez, *Disputes métaphysiques*, Grenoble, Million, 2009 ; et J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990 ; et encore J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université, 2004, pp. 164-171.

Considérant un analogue comme l'étant (*ens*), il « n'est pas quelque chose de plus commun, ou de plus grand ou de supérieur aux analogues par le mot seul, mais par un concept comme on a dit proportionnellement un. »²⁷⁴ Ici l'analogie, en tant que concept plus général, contient les analogués. Cette compréhension de l'étant se rapporte alors au fait d'être, c'est-à-dire à l'acte d'être : « A partir du moment où le terme analogue se rapporte plus parfaitement au créé ou à l'incréé, il en résulte qu'il se dégage des analogues selon un ordre de priorité et de postériorité. La notion commune d'étant renvoie donc en priorité à Dieu, pour renvoyer postérieurement à la créature. »²⁷⁵ Dans cette démarche, la créature n'est donc un étant qu'en relation à Dieu, mais en fonction de la modalité particulière qui est celle du fini, ce qui fait que son mode d'être s'apparente au non-étant.

Cajetan pose ici implicitement la question du but de la métaphysique : est-ce l'être divin en tant qu'il est parfait dans son mode d'être, où est-ce la communauté des étants en tant que Dieu est leur cause ? Il veut en fait préserver les deux démarches, c'est-à-dire à la fois « le statut théologique et le statut ontologique de la métaphysique. »²⁷⁶ Mais ce qui peut être tempéré chez Thomas par son approche langagière est ici renforcé en tant qu'onto-théologie dans son sens le plus radical.

Les Jésuites vont être les artisans de l'émergence de la seconde scolastique, avec la figure de Francisco Suarez. Il s'agit d'une théologie scolastique et positive, déjà imprégnée d'humanisme. Elle se fonde, comme chez Thomas d'Aquin, sur les facultés cognitives de l'homme, mais aussi sur les formes affectives de la vie humaine, sur la relation à l'autre. L'humanisme lui apporte son influence, avec la philologie et le retour aux Écritures. Dans ce courant théologique et philosophique du 16^{ème} siècle, Francisco Suarez (1548-1617), représentant de la scolastique espagnole, veut compléter la théologie divine par la raison humaine.

Bien que la théologie divine et surnaturelle s'appuie sur l'illumination divine et sur les principes révélés par Dieu, mais étant donné qu'il faut la compléter par le discours et le raisonnement humains, elle utilise également des vérités connues grâce à la lumière naturelle, et elle s'en sert comme de principes directeurs et d'instruments afin d'aboutir à ses raisonnements et d'illustrer les vérités divines [...]. Celle qui occupe la première place et qui a obtenu le nom de philosophie première est celle qui sert essentiellement la théologie surnaturelle.²⁷⁷

²⁷⁴ Cajetan, *De nominum analogia*, ch. VI, n.66, p. 132, in Bruno Pinchard, *Métaphysique et Sémantique. Autour de Cajetan, étude et traduction du De nominum analogia*, Paris, Vrin, 1987.

²⁷⁵ J.-P. Coujou, « Introduction aux *Disputes métaphysiques*, l'analogie de proportionnalité chez Cajetan », in Francisco Suarez, *Disputes métaphysiques*, op. cit., p. 50.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 50

²⁷⁷ Francisco Suarez, *Disputes métaphysiques*, I, II, II, proème ; trad. Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998, p. 47

La doctrine suarézienne qui englobe ce concept, influencé par le nominalisme, est celle de l'*essentia realis*, traduite par *essence réelle* par J-F Courtine²⁷⁸, ce qui inclut la distinction entre *esse essentiae* et *esse existentiae*. Pour Suarez, « 'l'étant réel', ce n'est pas d'abord la chose elle-même qui existe, mais la *natura realis secundum se considerata*, celle qui possède une vérité et une certitude intrinsèques. »²⁷⁹ C'est ce qui a permis de qualifier la doctrine de Suarez d'essentialiste, parce que l'*esse essentiae* prime sur l'existence. Mais en fait, Suarez cherche à harmoniser dans sa métaphysique le concept de l'existence et celui de « l'essence réelle ».

C'est dans ce cadre qu'il va développer dans les *Disputes métaphysiques*, le concept de « l'analogie d'attribution intrinsèque »²⁸⁰. Pour ce faire, il redéfinit et précise sémantiquement les concepts d'univocité, d'équivocité et d'analogie. Surtout, il utilise le terme *analogue* dans le sens suivant : l'analogie extrinsèque désigne une forme qui existe uniquement extrinsèquement dans l'un des inférieurs, en lien avec un analogue principal ; l'analogie intrinsèque désigne une forme qui existe intrinsèquement dans l'ensemble de tous les inférieurs, tout en existant principalement dans l'un d'entre eux et dans les autres relativement à l'analogie principal. C'est ainsi le cas avec le terme d'étant attribué à Dieu et à la créature. Mais on introduit ainsi un ordre de priorité ontologique. Dans l'analogie extrinsèque, soit on qualifie les analogues seconds par une *certaine ressemblance proportionnelle avec l'analogie principal*, soit par une référence des analogues inférieurs à l'analogie supérieur. Dans la première analogie, nous sommes dans l'analogie de proportionnalité extrinsèque, ou analogie métaphorique. Dans la seconde, l'analogie d'attribution extrinsèque, il y a une relation d'un terme à l'autre. Dans l'analogie intrinsèque, le terme utilisé pour l'analogie est un concept objectif unique qui peut se vérifier intrinsèquement dans les inférieurs selon une ressemblance formelle.

Suarez va s'appliquer à rejeter le concept d'analogie intrinsèque de proportionnalité, qu'il critique et repense dans sa propre conception de l'analogie, selon les trois traits suivants résumés :

- En théologie comme en ontologie, « Dieu et la créature sont intrinsèquement et formellement des étants et ils sont définissables comme aptes à exister. Mais Dieu est

²⁷⁸ J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990, p. 183.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁸⁰ Notre résumé des thèses de Suarez est repris des *Disputes métaphysiques*.

cause de lui-même, alors que la créature, dont l'essence n'est qu'une imitation imparfaite de l'essence divine, requiert l'action du Créateur pour exister. »²⁸¹

- Dieu est *acte pur* (cf. Thomas d'Aquin) et infini, source de tout étant. La raison de tout étant par ce fait intègre la différence entre le fini et l'infini, entre ce qui est de soi et ce qui est par autre chose.
- Il y a une ressemblance formelle entre Dieu et la créature pour ce qui concerne la raison de l'étant, mais il y a aussi une différence fondamentale selon un ordre de priorité et de postériorité entre la raison divine et la raison humaine.

Au vu de ces éléments, peut-on dire que Suarez a atteint son objectif de parachèvement de la compréhension des rapports entre l'être de l'étant fini et l'être de l'étant infini ? Si Dieu est l'*ipsum esse*, comme le pense Suarez, l'ontologie crée une distance infinie entre l'*ipsum esse* et l'étant fini. Pour autant, l'objet de la métaphysique, pour Suarez, c'est bien l'étant en tant qu'étant, et « l'intellect humain ne peut le concevoir, dans une théologie naturelle, que sous cette modalité de l'étant. »²⁸² Mais la théologie révélée vient poser des limites à la compréhension transcendantale de l'étant. Révélation et ontologie sont donc, déjà chez Suarez, dans un rapport dialectique, qui ne va cesser de poser ses propres questions dans les mouvements théologiques et philosophiques ultérieurs.

b – Limites du thomisme et de la pensée scolastique et retour aux « choses elles-mêmes »

Nous avons parcouru la question de l'être dans la philosophie médiévale et chez ses héritiers les plus marquants, en nous arrêtant longuement sur la question de l'*analogia entis* chez Thomas d'Aquin. Nous avons vu que ce seul concept d'*analogia entis* était bien loin de résumer toute l'approche de Thomas sur la question de l'être. Mais en même temps, il semble bien que nous ne puissions pas faire l'économie du concept d'analogie chaque fois que nous voulons tenir le moindre discours sur Dieu²⁸³. D'où l'émergence d'autres formes d'analogie, dont nous avons pu constater la pertinence chez Augustin, puis chez Thomas, notamment quand il s'agit de penser la relation entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné, ce qui entraîne une pensée analogique avec notre propre verbe, c'est-à-dire avec le langage du monde. Avons-nous affaire ici aux prémisses d'une philosophie du langage qui va conquérir la pensée du 20^{ème} siècle ? Nous avons déjà en partie traité de cette question en évoquant chez Thomas

²⁸¹ Suarez, op. cit., p. 79.

²⁸² *Disputes métaphysiques*, LIV, 1, n.8, Paris, Vrin, 2001

²⁸³ Comme le soulignera plus tard Karl Barth en élaborant son *analogia fidei*. Voir *infra* 2^{ème} partie.

d'Aquin une *métaphysique réaliste*. Bruno Pinchard, dans son ouvrage *Métaphysique et sémantique* et son étude sur Cajetan, conclut que « la philosophie contemporaine a tenté le plus souvent de trouver dans les lois du langage les principes d'une critique de la représentation capable de rivaliser avec la rigueur de la tradition idéaliste »²⁸⁴, c'est-à-dire de toute la tradition de la pensée métaphysique de l'être, de Platon à l'ensemble de la scolastique. Il affirme aussi que « la scolastique est morte », ce qui est sans doute vrai dans la forme, mais la question serait plutôt : que pouvons-nous faire aujourd'hui de la métaphysique de l'être telle qu'elle a été pensée par la scolastique, et transmise par le thomisme, avec souvent bien des déformations ? Ne faut-il pas en rester à Thomas d'Aquin, qui n'a d'ailleurs jamais projeté explicitement de construire une théorie de l'*analogia entis*, et qui tente bien plus de comprendre comment il est possible de *parler de Dieu* ? C'est sans doute dans l'affirmation finale de B. Montagnes que nous trouvons une amorce de réponse, mais aussi un questionnement, qui vont nous permettre de poursuivre notre route, de l'être à la parole :

La théorie de l'analogie s'est déplacée de la métaphysique vers la logique ; le sens de ce glissement ne fait pas de doute : une philosophie des concepts s'est substituée à une philosophie du réel. Telle nous semble être l'inspiration la plus secrète et la plus efficace des deux métaphysiques thomistes que l'analyse des doctrines de l'analogie nous a permis de découvrir. Il faut une véritable conversion au réel, afin de retrouver dans les êtres leur unité qui est l'effet de celle de leur Principe. La fidélité à la pensée authentique de S. Thomas est à ce prix.²⁸⁵

Nous aurons à montrer pourquoi cette conversion au réel, qui s'appuierait sur le seul effet du Principe sur les étants, ne suffit pas à rendre compte de la relation entre le Verbe Infini et la parole humaine finie, une parole humaine qui veut dire cette relation. Il faut, bien au-delà de l'analogie, un véritable retour aux « choses elles-mêmes ». Pour autant, ce retour signifie-t-il un rejet radical de toute analogie pour penser Dieu ? La métaphysique de l'être est-elle définitivement condamnée à n'être plus qu'un moment dans l'histoire de la pensée, ou bien peut-on encore aujourd'hui « penser en métaphysique », mais dans une autre forme de métaphysique, pour alimenter une réflexion par exemple phénoménologique sur Dieu ?

C'est dans ce sens que nous voudrions poursuivre notre approfondissement de ce que pourrait être cette métaphysique du réel, ou métaphysique réaliste, pensée au cœur de notre langage pour dire quelque chose sur Dieu, en prolongeant dans notre 2^{ème} partie notre réflexion par l'idée de trace à côté ou au-delà de l'analogie.

²⁸⁴ B. Pinchard, op. cit., p. 170.

²⁸⁵ B. Montagnes, op. cit., p. 168.

1.4 – La réception « post-métaphysique » d'Exode 3,14

Pour notre propos, il n'est pas question ici de réaliser une étude exhaustive des mouvements de pensée qui vont se succéder sur la question de l'être et de l'onto-théologie. Ce que nous voulons mettre en évidence plus précisément, c'est, en ce domaine, une double évolution de la pensée sur Dieu : il s'agit, notamment à partir de la Réforme, de penser Dieu sans le recours à l'*analogia entis* : soit dans un rejet radical de celle-ci, soit dans une transformation ou une évolution vers d'autres formes d'analogie. Et deuxièmement, en prolongeant la préoccupation centrale de la Réforme, qui est la Parole de Dieu, de déplacer la question de l'être vers celle de la parole. Ce sont les deux voies choisies par Heidegger, dans la nouvelle perspective de la phénoménologie : celle dans un premier temps, dans une transformation de l'ontologie, de comprendre l'Être absolument en dehors du concept de l'Être suprême assimilé au Dieu de la métaphysique, c'est-à-dire de penser pour la première fois, selon Heidegger, l'Être en lui-même, non pas comme ce qui est (essence), mais comme l'acte de ce qui est, l'événement d'être (il se situe donc encore dans une ontologie), dans la verbalité du mot « être » ; et celle, dans un deuxième temps, de relativiser la question de l'être au profit de celle de la parole, dans un *acheminement vers la parole*, titre de l'un de ses ouvrages majeurs.

Ces grands mouvements d'une nouvelle pensée de l'être et de la parole – la Réforme, Heidegger et la phénoménologie – vont, de diverses manières, inspirer au 20^{ème} siècle les théologies de la Parole et les philosophies du langage. Pour ce qui concerne la Réforme, nous n'évoquerons dans un premier temps que son émergence, et pour ce qui nous concerne ici, les commentaires de Luther et Calvin sur Ex 3,14 et leurs critiques de la métaphysique de l'être dont l'*analogia entis* est l'une des étapes. Puis, dans notre deuxième partie, nous aborderons plus précisément les autres formes d'analogie utilisées dans la théologie protestante (analogie de la foi chez Barth, analogie de la parole chez Jüngel, notamment) et les débats qu'elles entraîneront avec la théologie catholique, par exemple lors de la controverse entre Przywara et Barth, que nous avons déjà évoquée.

1.4.1 - La Réforme : début d'une scolastique protestante, et critique de *l'analogia entis*

a – Luther et l'analogie

En ce même 16^{ème} siècle qui voit se constituer la seconde scolastique catholique, la Réforme va remettre en cause les principes mêmes de la scolastique. Pour Luther, si l'on veut suivre « les Sentences »²⁸⁶, alors c'est la ruine de la théologie. Il faut donc choisir entre les mérites et la croix, ce que Luther exprime ainsi dans l'un de ses études sur les Psaumes (1519), à propos de Ps 5,12, (« Que se réjouissent ceux qui espèrent en toi ») :

Le Maître des *Sentences*, avec la foule entière des théologiens, s'attache à cette définition de l'espérance : 'L'espérance est une attente certaine de la récompense, attente provenant des mérites'. De cette sentence, que peut-il s'ensuivre d'autre que la ruine de la théologie tout entière, l'ignorance du Christ et de sa croix et, comme on le déplore dans Jérémie 2,32, l'oubli de Dieu 'depuis des jours innombrables'.²⁸⁷

En attachant l'espérance aux mérites, au lieu de la rapporter uniquement à la croix, c'est en effet toute la théologie de la croix qui est niée, selon Luther, par les *Sentences*. Toujours dans les commentaires des Psaumes (Ps 21/22, 19 : « Ils se partagent mes vêtements ») :

Or, les Pères ayant disparu et les affaires des générations successives tournant au pire, l'Écriture commença à être lacérée de diverses manières jusqu'à ce qu'on en vînt aux universités (...). Saint Thomas, avec Lyre et les siens, commencèrent à rendre commune sur la terre entière cette voiture à quatre chevaux que sont le sens de l'Écriture – le sens littéral, tropologique, allégorique et anagogique – et à diviser en quatre parties le vêtement du Christ, si bien que chacun avait pour sa part ses propres auteurs, ses inquisiteurs, ses docteurs, comme autant de braves soldats et d'audacieux corrupteurs de l'Écriture.²⁸⁸

Pour autant, certains aspects de la méthodologie scolastique vont être préservés – y compris une certaine acception partielle de l'analogie. En revenant à l'Écriture, le *sola scriptura*, Luther veut faire abstraction de certaines lectures scolastiques et proposer une nouvelle lecture trinitaire d'Ex 3, non plus à la lumière de l'ontologie métaphysique de Thomas d'Aquin, telle que la voit et l'interprète Luther, mais en recevant Ex 3,14 et le tétragramme comme signifiant essentiellement la révélation de la trinité. La question centrale n'est pas le Nom de Dieu, même s'il s'agit du tétragramme ou de « Je suis », c'est la foi dans le Nom qui apporte le salut. Toute la métaphysique des noms divins, que ce soit celle de Denys ou celle de Thomas d'Aquin, est finalement inutile, parce que ce n'est pas la

²⁸⁶ Dans le *Commentaire des psaumes*, Luther s'oppose à Pierre Lombard, *Sentences*, lib.III, dist.26, cap.1 (t.2, p. 159).

²⁸⁷ Luther, *Études sur les Psaume (Operationes in psalmos)*, (*Œuvres*, t. XVIII), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 123.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 459.

signification métaphysique du Nom qui est importante, mais la révélation en elle-même de la trinité.

C'est ce qu'exprime Luther dans ces deux articles de la « Controverse sur la théologie scolastique »²⁸⁹, concernant la forme et l'interprétation des Écritures, selon la logique aristotélicienne :

« XLVII. Aucune forme syllogistique ne tient dans les termes divins. Contre le cardinal de Cambrai.

XLIX. Si la forme syllogistique se trouvait dans les choses divines, l'article de la Trinité serait su et non cru. »²⁹⁰

L'analogie des noms est ici clairement rejetée. Elle l'est par ailleurs au profit de la présence de Dieu : selon Luther, Dieu ne se révèle pas lui-même comme être, mais comme présence, c'est-à-dire une présence dont le croyant fait l'expérience, en particulier dans la Cène en laquelle Dieu est, selon la conception de Luther, présent, et pas seulement symboliquement. Comme le souligne Marc Lienhard, « Luther a repris la démarche occamiste qui distinguait divers genres de présence. Celle de Dieu à laquelle participe l'humanité du Christ est spirituelle, 'insaisissable au-delà de toute mesure', si bien que l'humanité 'n'enclot pas la divinité, [...] mais elle est avec Dieu une seule personne, de telle sorte que là où est Dieu, là aussi est l'homme'. »²⁹¹ Et la « présence », pour Luther, se traduit aussi, et en premier lieu, par la Croix, ce qui fonde la théologie de la Croix.

Mais, pour autant, « cette présence », selon Luther, comme le souligne Wilkinson, « ne peut pas exister sans une manifestation linguistique. »²⁹² En ce sens, « le nom de chaque œuvre est en réalité approprié seulement à Dieu, et tout ce qui peut être utilisé comme un prédicat pour la louange appartient en réalité à Dieu seul, ce qui inclut même le prédicat du Bien. »²⁹³ Dans plusieurs sermons sur Ex 3, Luther traduira cette conception des noms divins par l'utilisation d'interprétations allégoriques. Mais pour Luther, l'allégorie s'efface devant le sens premier, et si elle est utilisée, elle n'est possible que si elle est fondée véritablement en Christ.

Par ailleurs, les visées de Luther s'appuient aussi sur l'adhésion à une certaine forme de platonisme, comme dans la *Dispute de Heidelberg* (1518). Ce que Luther vise et critique ici, c'est « la sagesse de ce monde » qu'est pour lui la métaphysique aristotélicienne, reprise

²⁸⁹ M. Luther, « Controverse sur la théologie scolastique », in *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor et Fides, 1957.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 98-99.

²⁹¹ Marc Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, pp. 375-376 ; référence à *WA* 23, 329,27 et 355,8-26.

²⁹² Wilkinson, op. cit., p. 389.

²⁹³ *Ibid.*

par la scolastique et les thomistes. Car elle prétend avoir la primauté sur la foi. Nous en revenons à la grande controverse médiévale sur le problème de la connaissance de Dieu et de l'analogie de l'être, notamment autour de Rm 1,20. Ainsi, dans la *Dispute de Heidelberg* :

« 19 - On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées. »²⁹⁴ Ce que dénonce ici Luther, c'est une approche métaphysique de Dieu et du monde, qui a pour conséquence de faire de Dieu « l'objet » de la théologie. Et cela conduit à « la destruction de l'Évangile »²⁹⁵. Il refuse la compréhension scolastique du rapport analogique entre les choses créées et leur Dieu créateur, entre l'effet et la cause. L'homme en tant que créature est bien « effet » de Dieu – il y a donc bien un rapport analogique de cause à effet – mais selon sa nature il se considère comme cause de ses œuvres, alors que cette gloire n'appartient qu'à Dieu.

« 25 - Celui-là n'est pas juste, qui œuvre beaucoup, mais plutôt celui qui, sans œuvres, croit beaucoup au Christ. »²⁹⁶ C'est en effet en considérant les choses à partir de la passion et de la croix que l'on peut comprendre les choses visibles et inférieures de Dieu, et non par les œuvres de la connaissance. Luther dénonce ici une interprétation de Rm 1,20 selon laquelle « l'intelligence » humaine peut « voir » – et connaître – Dieu à partir des choses créées. Au contraire, selon Luther, on ne peut comprendre les choses invisibles et supérieures qu'à partir de la croix.

Plus loin, c'est nommément Aristote qui est critiqué, au profit de Platon :

« 35 - Rien n'est infini par l'acte, mais par la puissance et la matière il y a autant de choses que de composés dans les choses. »

« 36 - Aristote critique et ridiculise à tort la philosophie des idées platoniciennes, qui est meilleure que la sienne. »²⁹⁷

Il y a donc chez Luther en même temps un tournant christologique dans l'approche de la question des noms divins, et une adhésion à la dimension des Idées et du Bien platoniciens, à l'encontre de la théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance, théorie qui a produit chez Thomas d'Aquin le concept d'*actus essendi*.

²⁹⁴ M. Luther, « Controverse tenue à Heidelberg », in *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 125.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 126.

²⁹⁷ *Ibid.*

b - Calvin : le Verbe de Dieu

Calvin n'aborde pas la question de l'analogie d'une manière systématique, mais il la traite indépendamment dans plusieurs écrits. Dans l'*Institution de la religion chrestienne* (1559), Calvin définit ce qu'il entend par l'expression *double connaissance de Dieu* : « C'est pourquoi, en tant que Dieu est en premier lieu connu simplement créateur, tant par ce beau chef-d'œuvre du monde qu'en la doctrine générale de l'Écriture, puis apparaît rédempteur en la face et personne de Jésus-Christ, de là s'engendre et sort double connaissance. »²⁹⁸ Ainsi, la connaissance de Dieu nous parvient à travers les *opera Dei*, ce que Calvin désigne comme l'activité créatrice et providentielle de Dieu. Or cette connaissance n'est pas seulement une philosophie, elle est aussi la connaissance du cœur : « nous sommes conviés à une connaissance de Dieu, non pas telle que plusieurs imaginent, à savoir qui voltige *seulement* au cerveau en spéculant, mais laquelle ait une droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est dûment comprise de nous et enracinée au cœur. »²⁹⁹ De la même façon, Dieu a créé l'homme, dont les capacités nous montrent la divinité : c'est, avant toutes les autres, l'intelligence et la volonté. Elles permettent la vision de ses œuvres et la réception de son esprit, et c'est la véritable *imago Dei*. Mais l'homme reste, pour Calvin, le « *finitum non capax infiniti*. »³⁰⁰ Ce n'est que par le Verbe et l'Esprit que l'âme peut recevoir l'illumination. Mais à cause du péché, le langage humain perd son pouvoir d'analogie et reste entièrement équivoque et limité et : « il nous faut bien être sur nos gardes que nos pensées ou nos langues ne s'avancent point plus loin que les limites de la parole de Dieu ne s'étendent. Car comment l'esprit humain restreindra-t-il à sa petite capacité l'essence infinie de Dieu [...] ? C'est pourquoi laissons à Dieu le privilège de se connaître, car c'est lui seul, comme dit saint Hilaire, qui est témoin idoine de soi. »³⁰¹ Ainsi, chez Calvin, le Verbe de Dieu prend toute son importance comme Parole de révélation et c'est bien évidemment le Christ qui est cette Parole. Il y a donc chez Calvin une forme d'analogie entre la Parole et notre langage, mais dans un sens bien précis : le Verbe s'exprime dans l'Écriture, qui exprime les paroles du Christ, et s'il est une analogie avec nos propres mots pour dire Dieu, c'est la Parole elle-même, et elle seule, qui nous la donne, et ce don se manifeste par une forme symbolique qui n'est pas à proprement parler une analogie. Nous irons plus loin, ultérieurement, sur cette question de l'analogie de la parole, car elle pose bien d'autres questions, qui sont centrales

²⁹⁸ Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (1560), éd. J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1957, Livre premier, 2, p. 55.

²⁹⁹ *Ibid.*, (1541), I, 5, 9, p. 77.

³⁰⁰ L'expression « *finitum non capax infiniti* » ne se retrouve en fait pas telle quelle sous la plume de Calvin, mais sous la forme de la citation suivante de l'*Institution*.

³⁰¹ *Ibid.*, (1541), I, 13, 21, p. 170.

pour notre propos : celle du rapport entre révélation et parole humaine, celle de la puissance et des effets des paraboles du Christ sur le langage humain, celle du langage humain, de ses capacités éventuelles et de ses limites, quand il veut témoigner du divin.

Calvin va appliquer cette théologie du Verbe à son exégèse d'Exode 3,14. Dans l'*Institution*, il n'est fait référence qu'une seule fois à Ex 3,14, au Livre I, chapitre 13, à propos du concept trinitaire, pour dénoncer l'interprétation de « Dieu est » comme s'appliquant seulement à Dieu et non au Fils :

S'ils répliquent que le Père en essenciant son fils est néanmoins demeuré seul vrai Dieu, ayant l'essence en soi, Christ donc ne sera qu'un Dieu figuratif, et seulement d'apparence et de nom, sans avoir l'effet ou vérité : vu qu'il n'y a rien de plus propre à Dieu que d'être, selon la sentence de Moïse : 'Celui qui est m'a envoyé à vous.' (Ex 3,14).³⁰²

On voit qu'ici, Calvin fait de l'être le nom essentiel, c'est-à-dire l'essence même de Dieu, qui doit être attribué au Christ de la même façon : le « Je suis » du père est identique au « Je suis » du Fils : « or nous enseignons selon l'Écriture, qu'il n'y a qu'un seul Père essentiellement, et que l'essence du Fils n'est engendrée non plus que celle du Père. »³⁰³ Et Calvin précise, un peu plus loin : « Or s'il ne doit jamais cesser d'être Fils de Dieu, mais demeurera toujours tel comme il a été dès le commencement, il s'ensuit que sous ce nom de Dieu l'essence unique est comprise, laquelle est commune tant au Père qu'au Fils. »³⁰⁴ Le Fils peut donc dire sans restriction « Je suis ». Cette conception du Christ comme « Je suis » a fait parfois considérer la théologie de Calvin comme proche à certains égards du judaïsme.

C'est dans les *Commentaires sur les cinq livres de Moïse* que Calvin précise cette interprétation du « Je suis » du Fils.³⁰⁵ Pour lui, le seul nom adéquat de Dieu est « l'Éternel ». À cet effet, il traduit Ex 3,14 par « Je serai qui je serai » pour exprimer l'éternité de l'Alliance. Dieu a son être à soi et sa propre temporalité, et il donne cet être à chaque créature dans le temps humain. Calvin note aussi que les philosophes attribuent à Dieu l'éternité et l'être, mais pas l'indivisibilité de son essence. Au contraire, en Ex 3,14, Dieu se révèle lui-même en même temps comme Un et comme Être (ce qui est renforcé dans le *shema Israël*). Là encore, la proximité du judaïsme est perceptible. Mais cette proximité s'efface par le « Je suis » attribué au Fils, dans lequel Calvin voit aussi le Verbe divin incarné. Le Verbe est ainsi remis au centre de la révélation et, en ce qui concerne Calvin, le caractère symbolique du

³⁰² *Institution*, (1541), I, 13, 23, p. 175.

³⁰³ *Ibid.*, I, 13, 25, p. 177.

³⁰⁴ *Ibid.*, I, 13, 26, p. 179.

³⁰⁵ Jean Calvin, *Commentaires sur les cinq livres de Moïse, Exode*, (1564), Genève, p. 25.

Verbe est renforcé. Nous sommes fondés à en déduire que c'est le Verbe qui d'une certaine façon « transforme » ou « inspire » nos propres mots pour dire quelque chose sur Dieu, même si, selon Calvin, ces mots ne pourront jamais rien dire de l'être-même (*ipsum esse*) ou de l'essence de Dieu. Dieu étant la Parole elle-même, dans la révélation d'Exode 3,14 et du prologue de l'Évangile de Jean, l'ontologie change de nature, se transforme et se déplace vers la christologie du Christ-Verbe.

Le « Je suis » du Fils a aussi pour conséquence que Dieu vient au langage, il advient dans la parole (en particulier dans les paraboles), et c'est aussi en ce sens que le Christ est plus proche de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes. Par son union avec nous, le Christ nous rend participants de lui, tout en nous sortant de nous-mêmes.³⁰⁶ C'est alors seulement en ce sens que nous pouvons penser une forme d'analogie entre la parabole et le langage humain,³⁰⁷ qui trouve ses racines dans l'analogie entre connaissance de Dieu et connaissance de soi, la seconde étant entièrement subordonnée à la première ; c'est le sens des premiers mots de l'*Institution* : « Toute la somme presque de notre sagesse, laquelle, à tout compter, mérite d'être réputée vraie et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse. »³⁰⁸ Et quelques lignes plus loin, Calvin a recours à la métaphore : « Par les biens qui distillent sur nous goutte à goutte, nous sommes conduits comme par petits ruisseaux à la fontaine. »³⁰⁹

Nous sommes alors fondés à nous demander dans quelle mesure notre langage symbolique ou métaphorique, dans nos modes de discours humains – théologique, prédicatif, poétique, philosophique - reflète quelque chose du Verbe incarné ? Ce verbe « refléter », en tant que symbolique et même métaphorique, qui pointe par exemple vers la métaphore d'une lumière qui se reflète, et donc qui établit, comme chez Augustin, un lien entre la compréhension et la vision, est loin d'être neutre en l'occurrence, et ne va cesser de nous questionner en ouvrant vers notre deuxième partie consacrée à la parole. Mais auparavant il nous faut comprendre comment la philosophie et la théologie au début et au cours du 20^{ème} siècle reprennent cette question du rapport entre parole et être dans les nouvelles perspectives ouvertes par la phénoménologie et l'herméneutique.

³⁰⁶ Cf. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1960, t. III, 11, 10, p. 214

³⁰⁷ Cf. notre 2^{ème} partie et la conception de cette analogie chez E. Jünger dans *Dieu mystère du monde*.

³⁰⁸ *Institution*, (1536), I, 1, 1, p. 50.

³⁰⁹ *Ibid.*, (1560), p. 51.

1.4.2 – Mise en cause de l'onto-théologie : phénoménologie et herméneutique

« La question de l'être a-t-elle un avenir en herméneutique ? », se demandait Jean Grondin dans un article récent.³¹⁰ Cette seule question situe bien la réflexion que nous voudrions mener dans cette section. Il faudrait cependant la compléter par une affirmation de Gadamer : « L'être qui peut être compris est langage. »³¹¹ Or, sur cette question, le passage par Heidegger est absolument incontournable, comme nous allons le montrer, parce qu'il a voulu repenser l'Être en lui-même comme « porté au langage » par l'homme.

La phénoménologie et Heidegger ont été déterminants pour opérer la sortie de l'onto-théologie. Mais avant de considérer précisément les deux interprétations d'Exode 3,14 par Paul Ricoeur et Jean-Luc Marion, qui se situent dans le double courant herméneutique et phénoménologique, il est utile de mettre en relief les principaux points qui constituent l'apport décisif de Heidegger et Wittgenstein à la philosophie – et plus indirectement à la théologie – pour surmonter l'onto-théologie : est-ce en même temps la mort de la métaphysique, comme certains le pensent encore aujourd'hui, ou bien est-ce seulement un dépassement de la métaphysique pour la penser autrement ?

Heidegger, dans la construction de sa nouvelle ontologie, a été tout autant inspiré par Aristote, Augustin et Luther³¹². Il va s'appuyer en particulier sur la théologie de la croix de Luther pour « détruire l'Aristote scolastique et en extraire l'Aristote primitif. »³¹³

A partir de ces éléments, nous pouvons considérer la démarche heideggérienne qui opère une destruction de *l'ontologie du monde* (Aristote), une ontologie qui « interprète l'être-là humain à partir de la réalité de ses œuvres et des objets. »³¹⁴ Le *Dasein* est donc aussi possibilité (au sens simultané de possibilité et d'éventualité) pour lui d'*être là*, c'est-à-dire un étant en pouvoir d'être. Chez Aristote, repris par la scolastique thomiste, c'est la méconnaissance de cet être-là, cet être-au-monde qui a produit, comme nous l'avons vu, la théorie de « l'acte pur ». Cette théorie s'appuie aussi sur la doctrine aristotélicienne du « premier moteur immobile » : ce moteur immobile est l'étant le plus excellent, le plus divin, il est acte pur. Cet étant suprême se pense lui-même, il est l'être dont dépendent tous les étants. On le voit, la question du divin est donc intimement liée à celle du concept de

³¹⁰ Jean Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », art cit., pp. 469-481.

³¹¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 500.

³¹² Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther, les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps* Paris, P.U.F., 2005. Version abrégée et remaniée de la thèse présentée en 2004 par Christian Sommer à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

³¹³ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

mouvement (ou d'immobilité pour Aristote). Pour Heidegger, ce sont et le temps et le mouvement qui permettent de penser autrement le divin. Il va opposer à l'acte pur aristotélicien (et thomiste, pense-t-il) le concept de puissance, puissance d'être ou de ne pas être, qui comporte, contrairement à la doctrine d'Aristote, une négativité. C'est donc aussi une nouvelle théorie du mouvement qui caractérise la pensée de l'*étant-là*, chez Heidegger.

Au niveau ontologique, la critique de Heidegger s'articule donc autour de Dieu comme étant, ou étant suprême qui n'est pas l'Être (Heidegger dans ses écrits biffe le mot « être » d'une croix), et l'Être qui est du domaine de la philosophie et qui ne rencontre plus le Dieu de la foi. La théologie alors aura son domaine réservé, celui de l'*étant historique*, celui d'une science de l'*ens* en tant qu'*ens*, comme la scolastique tardive, selon Ricoeur, l'a compris. Mais Paul Ricoeur souligne que Heidegger « ignore superbement le soin que prend Thomas d'Aquin de situer l'Acte d'Être au-dessus de tous les *étants*, rendant impossible toute confusion entre cet acte d'être et l'*ens commune* [...]. Il oublie plus que tout que le nom divin tiré d'Exode 3,14 – *qui est* – demeure pour Thomas d'Aquin inadéquat au tétragramme sacré. »³¹⁵ L'Acte d'Être en effet, selon Thomas d'Aquin, ne peut être assimilé à un quelconque étant historique, puisqu'il est cause première de tous les étants, et seul être possédant l'*actus essendi* qui produit l'acte d'être partiel chez les étants, qui eux sont composés d'acte et de puissance. Cette exclusion de la théologie du champ de l'ontologie exclut en même temps la possibilité de prendre en compte le *Dasein* à l'intérieur de la *théologie*, ce qui exclut aussi de penser le *Dasein* en tant que croyant.

a - Heidegger et Wittgenstein : être, parole et langage

Heidegger va opérer sur le plan du langage la même déconstruction qu'en matière d'ontologie, selon l'idée maîtresse de départ que le langage, dans la pensée occidentale, est justement pensé, lui aussi, dans des présupposés métaphysiques. C'est notamment dans son ouvrage *Acheminement vers la parole* qu'il traite cette question.³¹⁶ Situait l'archétype de la conception métaphysique du langage chez Platon, il se réfère au *Cratyle*, dans lequel il cherche les racines de cette conception.³¹⁷ En fait, les langues occidentales seraient les langues de la métaphysique, et elles auraient rendu possible la métaphysique. Nous

³¹⁵ P. Ricoeur, *Penser la Bible*, op. cit., p. 365.

³¹⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 (traduction française : *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976). Nous notons que Heidegger dédie ce livre au poète René Char, « en remerciement de l'habitation poétique toute proche ».

³¹⁷ Cf. Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, t. 5,2, Paris, Les Belles Lettres, 2012. Voir aussi note 845, p. 291.

n'entrerons pas dans un commentaire du Cratyle, mais nous pouvons en extraire l'une des idées dominantes, mise en relief par Jean Greisch dans son essai sur Heidegger, *La Parole heureuse*: il y a un « rêve cratylien du rapport mimétique existant, ou devant exister entre le mot et la chose. »³¹⁸ Autrement dit, la signification du mot serait dans un rapport de *mimésis* avec la chose, et ce serait la condition de la justesse de cette signification. Heidegger va s'appliquer à déconstruire ce concept, et bien d'autres concernant le langage, dans une étude des rapports entre langage et métaphysique. Ce qui va être dénoncé par Heidegger (comme par Wittgenstein), c'est la philosophie traditionnelle du langage, qui repose sur la question de la vérité comme adéquation et correspondance, et qui réduit la dimension sémantique au problème de la dénomination, c'est-à-dire aux noms. Bien plus, c'est la conception aristotélicienne du langage, de la métaphysique du langage – « Il y a parole quand advient un 'symbole' »³¹⁹ – qui est contestée. Pour Heidegger, si l'homme peut dire une parole douée de sens, c'est parce que cette possibilité est inscrite dans sa manière d'être. Ainsi – conclusion radicale – « la parole en son être n'est pas plus expression qu'elle n'est une activité de l'homme. La parole est parlante. Nous cherchons maintenant dans le poétique le parlé de la parole. »³²⁰ Car c'est dans le poème, selon Heidegger, que se produit cet événement de la parole parlante, de la parole en tant que parole. Ou encore plus clairement : « Penser en suivant la parole, cela veut dire : parvenir jusqu'au parler qu'est la parole, et d'une manière telle qu'il advienne en propre et ait lieu comme cela qui accorde séjour à l'existence des mortels. »³²¹ Penser ainsi la parole, c'est ce qui s'exprime dans l'interprétation par Heidegger du verbe allemand « ereignen », en français « approprier », ou « arriver », ce qui ne signifie pas « faire qu'une chose devienne la propriété », mais « amener quelque chose à être ce qu'elle est. »³²² Le *parler qu'est la parole*, c'est, dans une perspective phénoménologique, la parole en elle-même, qui se manifeste par elle-même ; c'est le fait même que la parole parle, c'est-à-dire l'événement de parole en lui-même, sans lien avec une métaphysique de la parole.

Ce moment, qui correspond à la publication de *Unterwegs zur Sprache*, en 1959, est capital : c'est probablement là que s'opère, avec Heidegger et quelques autres, le changement

³¹⁸ Jean Greisch, *La Parole heureuse, Martin Heidegger, entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987

³¹⁹ *Ibid.*, p.160. Notons ici, pour la suite de notre propos que l'idée selon laquelle le symbole serait constituant d'une métaphysique du langage va être déconstruite par l'herméneutique moderne et par la théorie lacanienne du langage qui voient dans le symbole et dans la métaphore ce qui constitue le « parlêtre », c'est-à-dire l'essence même d'une parole humaine signifiante à l'infini, qui ne se réduit pas à une adéquation du mot à la chose.

³²⁰ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 21. « Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. » *Unterwegs zur Sprache*, p. 16.

³²¹ *Ibid.*, p.16. « Der Sprache nachdenken heisst : auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, dass es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt. » *Unterwegs zur Sprache*, p. 11.

³²² *Ibid.*, p. 28, note 8.

de direction de la conception du langage, qui va amener à repenser en profondeur le rapport au langage, avec le surréalisme, le structuralisme, la linguistique, la psychanalyse et la philosophie. Ce qui va impacter aussi profondément la théologie.

Wittgenstein lui aussi participe de ce moment. En s'appliquant à montrer comment la structure du langage, qui est « la grammaire du langage », est constituante des « jeux de langage », Wittgenstein veut déconnecter le langage à la fois de son lien à la réalité et des théories de la signification. Comme le résume Felicity McCutcheon dans son ouvrage sur Wittgenstein, *Religion within the Limits of Language Alone*,

Wittgenstein a affirmé que le sens ne pouvait être tenu comme devant répondre de (ou être compris comme référant à) une réalité indépendante. C'est une confusion philosophique de penser que les règles grammaticales puissent être tenues comme vraies ou fausses juste dans le cas où elles correspondent ou échouent à correspondre à la réalité. Toute la polémique de Wittgenstein contre la métaphysique spéculative dépend de la reconnaissance de cette affirmation apparemment anodine mais philosophiquement d'une grande portée [...]. Vous ne pouvez pas passer derrière vos signes pour entrevoir ou même conceptualiser une réalité qui en un sens ne dépend pas de votre action de penser avec eux.³²³

Appliquée à un dire sur Dieu, cette conceptualisation de Wittgenstein a deux conséquences majeures : 1) Je ne peux penser en sortant du langage³²⁴. Ainsi, si je veux penser ou parler d'un être divin, le faisant à l'intérieur du langage, je suis dépendant de certains concepts du divin, et en particulier du sens que je donne à cet être divin en tant qu'existant supposé.

2) Ainsi, le langage sur Dieu n'est pas quelque chose qui « surplombe » le langage. C'est-à-dire que le langage sur Dieu ne peut être « référent »³²⁵ a priori. Ce que F. McCutcheon traduit ainsi :

Le point philosophique mis en avant par Wittgenstein est que la sémantique précède la référence. Pour parler en vérité ou pour former de vraies croyances, nous avons besoin d'un langage significatif (ou de concepts) dans lequel le faire. Quand les philosophes de la religion néo-wittgensteiniens appliquent les perceptions philosophiques de Wittgenstein au langage religieux ils en arrivent à la conclusion plutôt frappante que le langage religieux n'a pas de statut ontologique (ou référentiel) voulu.³²⁶

Nous voyons bien toute la difficulté de cette position, qui, en « autonomisant » le langage (comme va le faire aussi le structuralisme), lui enlève toute dimension ou tout

³²³ F. McCutcheon, *Religion within the Limits of Language Alone, Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 110.

³²⁴ Affirmation reprise par Jacques Lacan pour affirmer que nous sommes « pris » dans le langage et que nous n'avons aucune possibilité de dire quelque chose sur le langage en étant en surplomb par rapport à lui.

³²⁵ Nous verrons que Paul Ricoeur défend lui aussi cette conception référentielle du langage.

³²⁶ F. McCutcheon, *ibid.*, p. 111.

réfèrent métaphysique, quand est refusée la possibilité d'une métaphysique dans le langage dans la ligne de la métaphysique réaliste de Thomas d'Aquin, ou de l'analogie du verbe chez Augustin, par exemple, comme nous les avons explicitées plus haut. C'est une vraie question, centrale pour notre propos, sur laquelle nous aurons à engager notre réflexion, à partir de l'idée de « trace », qui permettra peut-être d'ouvrir des possibilités pour penser la parole en lien avec une dimension néanmoins transcendante. Mais il est clair que nous pouvons difficilement appliquer à une démarche théologique l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle la philosophie n'a pas « à traverser l'enveloppe des choses, ni celle des mots, pour accéder à une vérité ou à un sens caché et non immédiatement disponible »³²⁷, ce qui est l'une des définitions de la métaphysique. La théologie, elle, doit le faire, et c'est sans doute même sa tâche première et essentielle. Mais peut-elle le faire sans s'appuyer sur une pensée métaphysique ? Nous ne le pensons pas, mais il nous faudra alors repenser ce que nous entendons, dans une perspective théologique, par métaphysique, et en constatant aussi que la pensée de Wittgenstein ne se limite pas à vouloir dénier toute dimension métaphysique au langage. Avec lui, et avec Heidegger, la pensée de la parole parlante en elle-même peut aussi, par exemple, nous amener bien près de l'idée que l'Écriture parle par elle-même et en elle-même.

b - Le tournant de Heidegger : dépassement ou destruction de la métaphysique ?

Pour autant, comme le souligne Françoise Dastur dans son article « langage et métaphysique chez Heidegger »³²⁸,

alors que Wittgenstein renonce explicitement, dans les *Recherches philosophiques*, à l'idée, encore soutenue dans le *Tractatus*, d'une forme générale du langage au profit de celle de ressemblance et de parentés entre certains jeux de langage³²⁹, Heidegger au contraire se donne pour tâche, à partir des années trente, de poser la question de l'être du logos, de son être « initial », et non pas seulement, comme il le faisait en 1927, de réfléchir sur ce mode dérivé du logos qu'est le *logos apophanticos*, pour exhiber son « fondement » existentiel.³³⁰

C'est le langage comme *éclaircie de l'être* (« *Lichtung des Seins* ») que Heidegger est amené à penser dans sa recherche d'une nouvelle ontologie de la parole. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, dans laquelle s'exprime sans doute le plus clairement le « *Kehre* » de

³²⁷ J-P Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1996, p. 3.

³²⁸ Cf. Françoise Dastur, « Langage et métaphysique chez Heidegger », *Les Études philosophiques*, N°3, juillet 2010, p. 319-331.

³²⁹ Cf. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, § 65-67, p. 63-65.

³³⁰ Françoise Dastur, *Ibid.*, p. 331.

Heidegger, qui marque le tournant vers une philosophie du langage qui est en même temps une poétique, même l'écriture de Heidegger change de forme, à partir de ce tournant, vers le début des années trente, comme le remarque Jean Grondin.³³¹ Heidegger définit ainsi le rapport ontologique entre être et langage : « Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'être lui-même. »³³² Il s'agit de « faire venir l'Être en la parole » (*zur Sprache bringen*). Car le langage met en péril l'Être comme tel – quand il est langage de la métaphysique : à ce titre le problème du langage coïncide avec celui de la métaphysique – et en même temps, il appartient à l'Être, qu'il fait venir à la parole. Autrement dit, « pour Heidegger, seul l'homme en tant qu'être parlant, a accès à l'Être, c'est même ce qui le fait être humain, sa dignité d'être humain. Nous sommes les seuls à pouvoir faire l'expérience de l'émergence de l'être comme telle et à pouvoir porter cette expérience au langage. »³³³

C'est donc un lien étroit entre l'Être en lui-même et le langage qui en parle, que Heidegger a voulu tisser. L'une des dérives qui a suivi en herméneutique a été de ne plus penser l'être en lui-même mais seulement par les interprétations qu'en fait le langage, afin de dominer l'être par la pensée. Dans son article sur « la pensée du langage chez Heidegger », Luce Fontaine-De Visscher présente le tournant comme

un renversement, et c'est parce que la pensée elle-même bascule vers son centre véritable ; il s'agit donc d'un mouvement interne à la pensée elle-même, et qui ne doit rien à un changement de direction qui lui serait imprimé de l'extérieur. L'Être a toujours été le but de la recherche. Si la pensée de l'Être trouve son point de lumière dans le Dasein comme ek-sistant et compréhensif, c'est - toujours déjà - en vue de retourner à l'Être comme tel, dont le *Da-Sein* ne se conçoit que comme l'ouverture.³³⁴

Car même le Dasein, qui est dans la finitude, ne peut résoudre la question de l'être : « La finitude conduit plutôt à démontrer que l'être dépasse tout projet de sens de la subjectivité. Le tournant se joue au sein de cette expérience de l'être. L'être devient pour ainsi dire l'agent du tournant. »³³⁵ Le tournant n'est donc pas à considérer comme un tournant opéré par Heidegger dans sa philosophie, mais comme s'imposant à lui par l'évidence du déplacement de la question de l'être par l'être lui-même, c'est-à-dire comme un « tournant dans l'être », selon la formule de Heidegger dans un texte de 1949³³⁶. C'est aussi en ce sens que la subjectivité métaphysique doit être dépassée pour laisser la place qui lui revient au mystère, à la vérité en

³³¹ Cf. Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, P.U.F., 1987.

³³² Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 65.

³³³ J. Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », art. cit., p. 473.

³³⁴ Luce Fontaine-De Visscher, « La pensée du langage chez Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain* 64, n° 82, (1966), p. 233.

³³⁵ J. Grondin, *Le tournant*, p. 95.

³³⁶ *Ibid.*, p. 102.

tant que voilée (il n'y a pas d'ἀλήθεια sans Λήθη). C'est ce voilement, cet oubli de l'être qu'il est vital de garder à l'esprit, car il nous faut voir ce retrait de l'être. Sinon, nous ne voyons plus que l'étant, ce qui caractérise, selon Heidegger, notre époque dominée par la technique qui est le parachèvement de l'étant qui a oublié l'être.

Il s'ensuit que la métaphysique non seulement ne peut se fonder elle-même, mais qu'elle doit être dépassée. Mais le sens de ce dépassement doit être pris avec prudence : il s'agit de la « *Verwindung* » chez Heidegger, c'est-à-dire d'assumer la métaphysique en tant que destin – et aussi destin de l'être – en tant qu'appropriation d'elle-même pour la libérer et l'éveiller à l'être. C'est un terme difficile à traduire, qui pourrait aussi signifier, selon Jean Grondin³³⁷, l'idée de se remettre d'une maladie, ou de prendre sa maladie en charge. Il ne s'agit donc pas de détruire la métaphysique (pas d'*Überwindung*), mais en quelque sorte de « faire avec ».

Transposé à l'herméneutique philosophique, ce mouvement tente de se séparer de la métaphysique de l'être, comme l'avait voulu Heidegger, et de penser, par exemple, Dieu sans l'être, en s'appuyant sur la phénoménologie (cf. Jean-Luc Marion). Défendant, dans ce contexte, la thèse centrale de Gadamer, Jean Grondin affirme : « Par sa mise en langage, l'être entre bien sûr dans l'horizon de nos interprétations, mais il faut surtout voir que c'est alors l'être lui-même qui bénéficie d'un surcroît d'être ou de présence. »³³⁸ Mais peut-on aujourd'hui encore penser ce lien entre être et langage comme lien entre Dieu-être et sa mise en langage par nous, dans notre langage humain, ce qui évidemment semble à l'opposé de l'ontologie heideggérienne et du dépassement de la métaphysique qu'elle implique ? Et, corrolaire de cette question, à la suite de Jean Grondin, ne devons-nous pas nous demander « s'il est possible de soutenir l'idée d'une adéquation fondamentale entre l'être et le langage sans arrière-plans théologiques ? »³³⁹ C'est ce que semble faire Heidegger, et à cet égard, Jean Grondin écrit à propos du tournant : « La trace de la vérité de l'être remplacera celle du sens de l'être dans l'œuvre de Heidegger. »³⁴⁰, le sens de l'être étant ici compris comme reflet de la subjectivité métaphysique. A cette question, que nous transposons à la fois en théologie et en philosophie, nous tenterons de répondre en la déplaçant vers l'idée de la trace de l'infini. La trace de l'infini sera-t-elle alors trace de la vérité de l'être ? Nous pouvons alors formuler cette question autrement, mais sur les mêmes fondements : comment pouvons-nous tenter de penser la vérité comme cohérence – quand nous voulons penser le rapport entre vérité de

³³⁷ *Ibid.*, p. 105.

³³⁸ Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », p. 480.

³³⁹ *Ibid.*, p. 481.

³⁴⁰ J. Grondin, *Le tournant*, p. 96.

l'Écriture et langage – au lieu de la penser comme « adéquation » de notre pensée à la réalité du langage ?

Bien des lecteurs de Heidegger se sont demandé si ce dernier n'avait pas systématiquement voulu recouvrir toute pensée sur Dieu en la voilant par la pensée de l'être. Souvent, dans les écrits de Heidegger, il est fait référence aux dieux, au sacré (*das Heilige*) qui fait signe, qui fait trace vers le divin, comme dans ce discours de 1946 prononcé à l'occasion du 20^{ème} anniversaire de la mort de R. M. Rilke : « Le monde devient sans salut. Par là, non seulement le sacré, en tant que trace vers la divinité, reste celé, mais encore la trace du sacré, le sauf, paraît éteinte. A moins qu'il n'y ait encore quelques mortels capables de voir l'absence de salut en tant qu'absence de salut, dans toute sa menace.[...] Mais pour voir le danger et le montrer, il doit exister de ces mortels, qui atteignent plus vite à l'abîme. 'Mais là où est le danger, croît aussi ce qui sauve.' (Hölderlin, IV, 190). »³⁴¹ Cette trace est-elle vraiment, aujourd'hui, éteinte, effacée ? Et sinon, qui peut encore la voir ?

L'ancienne onto-théologie est ainsi radicalement remise en cause. Paul Ricoeur résumera plus tard cette influence de Heidegger, qui dissocie Dieu et l'être, ce qui constitue une rupture encore plus radicale que celle qu'avait produite Nietzsche avec « la mort de Dieu ». Heidegger y verra en fait la mort du Dieu de la métaphysique.³⁴²

La mise en cause de la métaphysique – d'une certaine forme de métaphysique – est donc irrésistible, et, pour d'autres raisons que nous analyserons, elle va ouvrir la voie à une philosophie que l'on pourrait qualifier de « sans l'être », avec notamment Jean-Luc Marion, ou « au-delà de l'être » avec Emmanuel Levinas, et à des théologies de l'existence et théologies de la parole. Nous essaierons de démontrer que cette scission entre Dieu et être, pensée dialectiquement, peut être surmontée, en particulier par l'approche de Paul Ricoeur. La rupture entre une certaine forme d'ontologie, l'onto-théologie, ne signifie pas pour autant, à notre sens, la fin de la métaphysique, car nous avons besoin, notamment en théologie, d'une pensée métaphysique pour alimenter la possibilité d'avoir un discours sur Dieu qui confronte foi et intelligence, l'Être et le Verbe, en lien avec l'être humain et son langage.

³⁴¹ Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, Paris, Gallimard, 1962, p. 241.

³⁴² Cf. Ricoeur-LaCocque, *Penser la Bible*, op. cit., p. 366.

1.4.3 – Deux thèses « post-métaphysiques » sur Ex 3,14 : Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur

L'approche d'Exode 3,14 par Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur doit être, en préambule, resituée dans son contexte, si l'on veut saisir l'origine et la nouveauté de la pensée philosophique et théologique de l'un et de l'autre sur ce sujet. Ils appartiennent tous deux au grand courant phénoménologique initié par Husserl et Heidegger, et à ce courant de la phénoménologie en France dans lequel nous rencontrons aussi Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jacques Derrida, pour ne citer que quelques figures marquantes notamment dans le domaine de la critique de l'ontologie traditionnelle, désignée par Heidegger, après Kant, sous le terme d'onto-théologie. Levinas, Henry et Marion, après s'être appuyés sur la démarche de Heidegger, vont s'en dissocier plus ou moins radicalement, dans la mesure où, selon Levinas et Marion, l'ontologie heideggérienne doit être dépassée, soit, pour Levinas, en pensant au-delà de l'être dans notre rapport à la transcendance de l'altérité de l'autre, soit pour Marion dans sa tentative de penser *Dieu sans l'être*, titre de son ouvrage de 1982, non plus dans le registre de l'ontologie, même heideggérienne, mais dans celui de l'amour et de la donation. L'approche de Ricoeur se situe quant à elle sur le versant d'une herméneutique théologique et philosophique et tente une approche de l'être qui veut penser l'excès de sens du concept d'« être », notamment dans les verbes *ehyeh* hébraïque et *einai* grec.

Les approches d'Ex 3,14 par Marion et Ricoeur illustrent donc les tentatives de penser en même temps le Dieu des philosophes – dans une philosophie libérée de la question de l'être (Marion) ou la dépassant (Ricoeur), et le Dieu des Écritures que Ricoeur veut penser dans le surplus de sens de l'Écriture elle-même, et que Marion veut penser comme amour en le libérant de l'être, au sens d'une libération d'un concept métaphysique qu'il qualifie d'idolâtrique.

Cette volonté de penser Dieu *en même temps* à partir de l'Écriture et aux limites de la phénoménologie, a-t-elle atteint son objectif, ou bien les critiques adressées surtout à Marion, d'avoir opéré dans la phénoménologie un tournant théologique sont-elles justifiées ? C'est à cette double question qu'il convient de répondre en conclusion de notre propos, en nous essayant à suivre la voie ouverte par Ricoeur et Marion, et à prolonger leur réflexion pour tenter de penser à la fois *Dieu comme amour* et Dieu comme parole infinie, Marion lui-même indiquant que la pensée de « Dieu est amour » ouvre encore à la philosophie et à la théologie un immense horizon.

A – Jean-Luc Marion et *Dieu sans l'être*, don, donation, amour.

a – *Mise en cause de l'onto-théologie* : « *Dieu sans l'être* » contre *l'idolâtrie métaphysique*.

Pour comprendre les démarches de Marion et Ricoeur, rappelons en quelques mots les grandes lignes de la déconstruction heideggérienne de l'onto-théologie en tant que métaphysique de l'être, telle que nous l'avons évoquée au chapitre précédent : Heidegger veut penser l'Être *en lui-même*, en tant que tel, ce qui selon lui n'a jamais été fait par la pensée philosophique qui toujours a voulu penser l'être à partir de l'étant. Or cette dérive de la pensée de l'être a conduit non pas à l'être mais à Dieu comme étant suprême. La pensée de l'être devient donc un savoir sur Dieu à partir de l'étant et non la pensée de l'Être même. Ainsi, dans la droite ligne de la pensée d'Aristote, la pensée de l'être aboutit à Dieu en qui s'origine l'être. C'est ainsi que la philosophie, qui est premièrement métaphysique et ontologie, devient théologie, et plus précisément onto-théologie.

La pensée de « Dieu sans l'être » vient radicalement remettre en cause toute pensée de Dieu dans les limites de l'être, pensée que Marion qualifie d'idolâtrique, et elle se déploie chez le philosophe tout au long de ses écrits, et notamment : en 1977, quand il publie *L'idole et la distance* ; en 1979, lors d'un colloque intitulé *Heidegger et la question de Dieu* ; en 1982 dans *Dieu sans l'être*, qui est son ouvrage majeur sur sa tentative de penser Dieu hors de toute ontologie et même contre elle, et de le penser dans les registres de la donation et de l'amour ; dans *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, en 2008 (voir supra notre chapitre sur Augustin), dans lequel il s'oppose à la thèse d'une métaphysique de l'Exode chez Augustin ; et, plus près de nous, dans ses entretiens avec Dan Arbib, publiés en 2012 sous le titre *La rigueur des choses*, dans lesquels il explicite et précise son itinéraire philosophique et sa critique d'une tradition philosophique qui a voulu maintenir la question de Dieu dans une métaphysique générale, c'est-à-dire la science de l'étant en tant qu'étant (*ontologia*), Dieu lui-même étant alors considéré comme un étant.

b – Heidegger et la question de Dieu. Colloque de 1979

En 1977 dans *L'idole et la distance*, J.-L. Marion expose les modalités de la distance entre le divin et l'homme, et « le rapport entre la distance et les différentes acceptions de la différence dans la philosophie contemporaine : différence ontologique, différence éthique (chez Levinas), Différance (chez Derrida). »³⁴³ Déjà, dans cet ouvrage, Marion défendait la thèse selon laquelle « la question de l'être, non seulement ne s'identifiait pas à la question de Dieu, mais que cette même question se soustrayait à *l'a priori* de l'être. »³⁴⁴

En 1979, Jean-Luc Marion donne une conférence dans un colloque intitulé *Heidegger et la question de Dieu*, auquel participaient aussi notamment Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean Beaufret, Jean Greisch et Stanislas Breton. Dans son article intitulé « la double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », se référant à ses premiers travaux de *L'idole et la distance*, il expose les idées qu'il développera trois ans plus tard dans *Dieu sans l'être*. Il y interpelle la philosophie de l'être et affirme le caractère idolâtrique de la métaphysique qui constitue l'onto-théologie : « L'advenue de quelque chose comme 'Dieu' en philosophie relève donc moins de Dieu même que de la métaphysique, comme figure destinale de la pensée de l'Être [...]. Si le Dieu de la révélation se dit comme *esse*, les exigences de la métaphysique pèsent plus ou moins sur la pensée de Dieu. »³⁴⁵

Il n'est donc pas étonnant que la dénonciation de la fonction idolâtrique de la métaphysique apparaisse lorsque J.-L. Marion aborde Ex 3,14, où toute une tradition d'interprétation a voulu voir la confirmation d'une fusion de Dieu et de l'être, autrement dit du Dieu de la Bible et de l'être de la philosophie grecque selon Aristote et Plotin par exemple. Dans le même article de 1979, Marion précise sa critique : « 'Dieu' se détermine à partir et au profit de ce que la métaphysique peut pouvoir, admettre et supporter. »³⁴⁶ Autrement dit, pour la métaphysique, le concept 'Dieu' en tant que concept n'est que l'aboutissement de la pensée ontologique, et Marion cite Heidegger et sa critique de la métaphysique et de l'onto-théologie : « L'être de l'Étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *Causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu [...] La *Ur-Sache* entendue comme *Causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à

³⁴³ J.-L. Marion, *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 176.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Jean-Luc Marion, « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu » in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, P.U.F., 2009 (Grasset 1980), p. 78.

³⁴⁶ *Ibid.*

genoux, plein de crainte, ni jouer des instruments, danser et chanter. »³⁴⁷ Dans cette philosophie, qui est métaphysique, le Dieu d'Ex 3,14 proclame seulement qu'il est l'Être (« Je suis »), ce qu'il confirme par une seconde proclamation du « Je suis », et par une troisième dans la seconde partie du verset : « Tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui s'appelle 'Je suis' m'a envoyé vers vous ». Or la compréhension métaphysique d'Ex 3,14, que certains attribuent par exemple à Augustin – ce qui fait débat – illustre parfaitement l'onto-théologie, dont la fin est signée par Heidegger, et que Marion voit comme une idolâtrie. Jusqu'à ce point, il suit donc Heidegger. Mais c'est pour mieux s'en démarquer ensuite.

Comment Marion articule-t-il alors son commentaire d'Exode 3,14, en dénonçant à la fois l'approche onto-théologique et la nouvelle ontologie heideggérienne ? En fait ce que dit au premier abord Ex 3,14, selon lui, c'est la difficulté et même l'impossibilité de toute pensée de l'être ou de l'étant à partir de Dieu-Être. Ce qui mène à la tentative de penser Dieu hors de la différence ontologique (entre Être et étant). « Sum qui sum » donne donc, en même temps, dans sa littéralité qui exprime Dieu comme Être, « Je suis celui qui est », mais aussi l'impossibilité de le penser comme Être : « Je suis qui je suis », c'est-à-dire « Je suis ce que Je veux être ³⁴⁸ », c'est-à-dire encore, et nous interprétons ici l'interprétation de Marion, « c'est Moi seul qui sais ce que signifie 'Je suis', et ce savoir est hors de portée de la pensée humaine ». Et Marion en conclut, en écrivant le mot *Dieu* raturé d'une croix : « La rature de Dieu, nous ne la traçons que sur son nom écrit que parce que, d'abord, Il l'exerce, lui, sur notre pensée, comme son impensable. »³⁴⁹

Que nous reste-t-il, dès lors, pour tenter, malgré tout, de penser l'impensable ? La réponse de Marion est sans équivoque : « Quel nom, quel concept, quel signe pourtant demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose – Dieu est *agapé* (1 Jn 4,8). »³⁵⁰ Pourquoi l'amour ? Dans la perspective phénoménologique de Marion, l'amour n'est pas d'abord *pensée* mais *don* de l'amour. L'amour se donne. C'est cette donation et ce don qui peuvent alors être pensés autrement que dans les catégories de l'être : « L'amour aime sans conditions du simple fait qu'il aime... ce qui veut dire ensuite qu'en tant qu'interlocuteur de l'Amour, l'homme n'a pas d'abord à prétendre lui ménager un 'séjour divin'... mais purement et simplement à

³⁴⁷ Martin Heidegger, *Identité et différence*, (*Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 63.), trad. A. Préau, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

³⁴⁸ Cf. *Heidegger et la question de Dieu*, p. 87-88.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁵⁰ *Ibid.*

l'accepter. »³⁵¹ Ce qui signifie *ipso facto* la fin de l'idolâtrie, c'est-à-dire de l'idolâtrie d'une pensée qui prétend penser Dieu-Être à partir de l'étant, car alors, ce n'est pas le mouvement de la pensée de l'homme vers Dieu qui est premier, comme en particulier dans une métaphysique de Dieu-Être. Quand on est aimé par quelqu'un, en effet, penser cet amour n'est pas le mouvement premier : ce sont l'acceptation ou le refus de cet amour qui sont premiers. Mais même ce refus, opposé à Dieu, ne signifie pas que l'amour de Dieu n'est pas donné.

Enfin, « l'amour postule sa propre donation. »³⁵² Dieu ne peut donc être pensé qu'à partir de sa propre exigence d'aimer, ce qui outrepassa toute métaphysique idolâtrique : « Dieu se donne à penser comme amour, donc comme don ; se donne à penser comme un don qui se donne à penser. »³⁵³ La réponse de l'homme peut alors être elle-même un don, c'est-à-dire la pensée qui se donne, c'est-à-dire aimer en retour.

c - *Dieu sans l'être* – 1982

Trois ans plus tard Marion publie « Dieu sans l'être », avec ce sous-titre : « Seul l'amour n'a pas à être et Dieu aime sans l'être. »³⁵⁴ Il reprend son article de 1979 dans le chapitre intitulé « La double idolâtrie », et renouvelle sa critique de la démarche heideggerienne, laquelle trouve une application dans son commentaire d'Ex 3,14 : « La Révélation biblique [...] mentionne dans le même nom, ce que l'on peut (mais non pas doit) comprendre comme *Sum qui sum*, donc Dieu comme Être, et ce que l'on doit, au même instant, comprendre comme une dénégation de toute identité – 'Je suis celui que je veux être'. L'Être, même et surtout en Exode 3,14, ne dit rien de Dieu ; ou n'en dit rien de déterminant. »³⁵⁵

Le philosophe explore ensuite la voie thomiste, plus précisément à partir d'Exode 3,14. , en se demandant si le nom de Dieu évoqué dans ce verset est le premier, par rapport à l'autre nom évoqué en 1 Jean 4,8, « Dieu est amour ». Il constate que Thomas d'Aquin a effectivement franchi ce pas, en débat avec le *Traité des Noms divins* de Denys, un débat qui déplace la question sur celle de l'*ens* et du bien, sous laquelle on pressent le débat entre *ens* et *agapè*. Mais selon Denys, « Dieu ne donne d'être aux étants que parce qu'il précède non

³⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 91.

³⁵⁴ J-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991, 1^{ère} de couverture.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 71.

seulement ces étants, mais aussi le don qu'il leur délivre. »³⁵⁶ Ce don témoigne de la bonté de Dieu. Thomas a dû affronter ce texte, et il le fit en affirmant (après Augustin) que le nom en Exode 3,14 est *l'être même, (ipsum esse)*, un nom qui nomme Dieu de la manière la plus adéquate, *hoc maxime proprie nominat Deum*³⁵⁷ ; l'Être de Dieu est donc son essence même (alors que Denys affirme la primauté de la bonté sur *l'ipsum esse*). Thomas va réfuter cette primauté de la bonté, par l'argument que *l'ens* se trouve inclus dans la compréhension des transcendants (Bien, Un, Vrai, Beau), alors que les transcendants n'incluent pas *l'ens*. Mais cela ne fonctionne que du point de vue de l'entendement humain. *L'ens* est alors le premier objet appréhendé par l'esprit humain. Marion remarque que la doctrine de l'analogie chez Thomas est postérieure à cette doctrine de *l'ens*. Or, si l'on se réfère à *L'idole et la distance* et à son article de 1979, on comprend que pour Marion, la primauté de *l'ens* comme premier Nom de Dieu est une idolâtrie, parce qu'elle pose le postulat d'une dépendance absolue de « Dieu » à une métaphysique de l'être. Dans ces conditions, la voie de 1 Jean 4,8, *Dieu est Agapè*, peut-elle « transgresser l'Être »³⁵⁸ ? En fait il s'agit aussi de *libérer* l'Être. C'est à dire qu'il nous faut « envisager l'Être comme il ne peut lui-même s'envisager. »³⁵⁹ Il s'agit encore de sortir de la différence ontologique, pensée comme écart entre l'étant et l'Être. Mais pour cela, il faut inventer une autre règle, il faut « déjouer l'Être »³⁶⁰, et même sortir du jeu de l'Être avec l'étant.³⁶¹ L'étant ne renverrait plus à l'Être mais à une autre instance. Marion pense que la révélation biblique ne dit rien de l'Être. Mais dit-elle quelque chose sur l'étant ? Il cite alors plusieurs textes bibliques en appui de cette thèse, parmi lesquels

- Romains 4,17, « Dieu fait vivre les non-étants comme des étants », ce passage étant réalisé *de l'extérieur* par Celui qui appelle et qui dépasse la différence entre non-étants et étants ».
- 1 Corinthiens 1,28, la sagesse de Dieu est opposée à la sagesse du monde. « Les choses du monde ignoble, les choses méprisables, Dieu les a choisies, et aussi les non-étants pour annuler les étants. » Dieu annule ici la différence entre étants et non-étants.
- 1 Corinthiens 1,22, « les Grecs cherchent la sagesse » : ils la cherchent dans l'affolement et la manquent toujours. C'est l'étant qui s'affole, et Marion traduit cela par : « Affoler l'étant signifierait donc rien de moins que : le rendre fou en le rendant

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

³⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, op. cit., Ia, q.13, a.11, (voir supra chapitre 1.3).

³⁵⁸ *Dieu sans l'être*, p. 126.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ C'est la tentative de Levinas, avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

libre de l'Être, le désolidariser de l'Être. »³⁶² Or c'est l'appel de Dieu qui fait sortir de la condition de folie ou de non-étant ; il y a séparation chez Paul entre le monde et l'Appel. Pour le Christ, apparaît comme « étant », *non ce qui est, mais ce qui croit en l'appel*.

Il n'y aurait donc pas d'étantité, de condition d'étant, à partir de l'Être, mais *à partir de l'appel*. Mais derrière cette instance se trouve une autre instance, qui est celle du don, que Marion identifie au bien donné, l'*ousia*, dans la parabole du fils prodigue : le bien (*ousia*) réclamé au père par le fils et dissipé ensuite par lui, avant de revenir vers le père. « L'*ousia* s'inscrit dans le jeu du don, de l'abandon et du pardon, qui en font la monnaie d'un tout autre échange que des étants. »³⁶³ Ce jeu déjoue l'étant de l'Être.

Le philosophe en conclut que

le don ne s'expose point selon l'Être/étant, mais que l'Être/étant se donne selon le don...Le don délivre l'Être/étant. Il le délivre au sens d'abord où il le donne, le met en jeu...il le délivre aussi en ce qu'il libère l'étant de l'Être, ou si l'on veut l'Être/étant de la différence ontologique... car le don ne se libère lui-même qu'en s'exerçant à partir et au nom de ce qui, plus grand que lui, vient derrière lui – ce qui se dit et donne comme don, la charité même. La charité délivre l'Être/étant.³⁶⁴

Que ce don soit pure donation ou renvoie au donateur, dans un retour du jeu Être/étant, il renvoie de toutes façons à l'*agapè* qui l'a fait naître : « Dans la distance, seule l'*agapè* peut mettre en donation toute chose sur terre, aux enfers et aux cieux, parce que seule l'*agapè*, par définition, ne se connaît pas, n'est pas – mais (se) donne [...] D'où il vient que Dieu(biffé) ne se dit ni comme étant, ni comme Être, ni par une essence. »³⁶⁵ Ce qui dans le même mouvement nous amène à la conclusion que l'on ne peut rien maîtriser de Dieu à partir des Noms divins, et surtout pas à partir de celui d'Être/étant. Ces mêmes Noms divins ont pour première fonction de souligner, justement, cette impossibilité. L'amour, selon Jean-Luc Marion, ne se dit pas mais se réalise. La parole *y revient* comme acceptation de cet amour et louange pour cela. « L'amour ne se dit pas, à la fin, il se fait. Alors seulement peut renaître le discours, mais comme une jouissance, une jubilation, une louange. »³⁶⁶ Nous aurons à nous demander à cet égard s'il est judicieux de penser ainsi l'amour divin comme déconnecté de la parole, c'est-à-dire pare exemple, de la parole biblique. N'est-ce pas finalement une autre ontologie, une ontologie de l'amour ?

³⁶² *Dieu sans l'être*, p. 135.

³⁶³ *Ibid.*, p. 146.

³⁶⁴ *Ibid.* p. 148.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 153.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 154.

d - Dans les écrits ultérieurs

Nous avons déjà commenté dans notre chapitre sur Augustin l'ouvrage que Marion publie en 2008, *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*. Comme nous l'avons vu, le débat a été rude autour des commentaires et d'une soi-disant métaphysique de l'Exode chez Augustin. Le livre de Marion, qui lui aussi a fait débat, rejette ce qualificatif appliqué à Augustin. Ce dernier annoncerait même une pensée post-métaphysique. Sans aller aussi loin, il est certain que Marion a bien vu les efforts et la clairvoyance d'Augustin pour remettre en cause son approche néo-platonicienne d'Ex 3,14, proche dans une première période des *Énéades* de Plotin et pour reconnaître les limites d'une telle philosophie de l'être. Bien qu'Augustin ne prononce pas le mot, il considère, dans la seconde période de ses écrits, cette philosophie comme une forme d'idolâtrie, face à ce qu'il nomme « l'humilité du cœur ». Marion, dans une herméneutique de l'*idipsum*, ou l'*ipsum esse* (l'être même), chez Augustin, va jusqu'à remettre en cause que l'*idipsum* soit l'être même. Si cette mise en cause d'une ontologie de l'*idipsum* chez Augustin peut être discutée, il n'en reste pas moins que l'approche d'Augustin par Marion, à travers Ex 3,14, est tout à fait recevable quand il dénonce l'erreur d'attribuer à Augustin une pensée sur Dieu, produite par l'homme, qui réduirait Dieu à un concept néo-platonicien, qu'il soit l'Un, ou le Bien, ou l'Être, ou encore la Cause première. Ce qui advient pour Augustin est un véritable don, où la Révélation comme don, *phénomène saturé* par excellence selon Marion (voir ci-dessous), se donne à *l'adonné* à partir d'elle-même. Ce n'est donc plus le « Dieu » de la métaphysique dont il est question, mais Dieu qui se donne en tant qu'amour et par amour pour l'humain.

e - Parole parlante et submersion de la conscience : limites de la phénoménologie

Une autre question de fond qui se pose avec l'approche de Jean-Luc Marion est celle qui est développée dans le livre de Robyn Horner, *Rethinking God as Gift*, dans lequel elle évoque notamment le débat entre Marion et Derrida en 1997 à Villanova, et aussi le débat entre Marion et Janicaud³⁶⁷ : elle pense que Jean-Luc Marion, dans ses travaux sur *Dieu sans Être* et sur le don, se situe à la limite de la théologie et de la phénoménologie, notamment parce qu'il travaille sur le phénomène de la révélation. Or « la phénoménologie, en tant que

³⁶⁷ Sur ces débats, voir aussi trois articles dans : J-M Narbonne et L. Langlois, *La métaphysique, son histoire, ses enjeux*, Paris, J. Vrin, et Québec, Presses de l'université Laval, 1999 : « Phénoménologie et métaphysique, remarques à propos d'un débat récent », de Denis Fisette, Université Montréal ; « Phénoménologie et métaphysique », de Dominique Janicaud, université de Nice-Sophia Antipolis ; et « Métaphysique et ontothéologie », de J-F. Courtine, Paris-Sorbonne.

méthodologie, peut-elle soutenir plus que ce qu'elle peut comprendre ? »³⁶⁸, se demande Robyn Horner. Elle remarque que Derrida est moins convaincu de « la capacité de la phénoménologie de travailler à ses limites extérieures. »³⁶⁹ Mais Marion affirme de plus en plus qu'il ne parle de Dieu que dans la phénoménologie. Mais comment peut-on parler de Dieu comme don, dans les limites de la phénoménologie ? D'autant plus que la révélation (de Dieu comme don, par exemple) est toujours et déjà interprétée. Et ici nous rejoignons Ricoeur. En réitérant son appartenance à la phénoménologie, une phénoménologie du don, Marion ne limite-t-il pas lui-même sa compréhension de la révélation à une compréhension comme « phénomène », ce qui rend difficile ou même impossible une herméneutique de la transcendance telle que Levinas par exemple voudra la penser. En effet, dit Robyn Horner, « si c'est le cas que toute 'expérience' de Dieu doit donc submerger (*overwhelm*) – ou de la même façon ne pas impressionner (*underwhelm*) – la conscience, on doit aussi confesser qu'affirmer une telle expérience 'comme' expérience de Dieu implique une herméneutique dès le départ. »³⁷⁰ Mais si cette révélation se produit en tant qu'elle submerge la conscience, alors constate Robyn Horner, cette vérité qui submerge implique l'humilité de reconnaître qu'elle dépend de notre jugement et non d'un fait établi. Car c'est être submergé par la transcendance, « cependant pas par une transcendance qui existe quelque part 'là-dehors', mais une transcendance qui m'a déjà interrompu avant que je puisse commencer à parler, avant que je sois 'ici et maintenant'. »³⁷¹ Or être submergé, c'est ce que Marion qualifie de *phénomène saturé*, en lien avec une théologie mystique, c'est-à-dire aussi en lien avec « l'expérience de l'incompréhension », une « troisième voie », selon Denys, dans laquelle Dieu n'est plus touché par une nomination, ce que Marion qualifie de « dé-nomination »³⁷² Ainsi, la prière et la louange ne *nomment pas Dieu essentiellement*, ce que Marion décrit ainsi : « Désormais, les mots parlés ne disent ni n'expliquent plus rien au sujet de quelque chose qui soit gardé pour et par mon regard. Ils m'exposent à ce qui se laisse être dit seulement pour ne plus me permettre de le dire, mais pour le reconnaître comme bonté, et ainsi l'aimer. »³⁷³ Alors, si les mots ne sont plus expliqués mais m'exposent, sans que

³⁶⁸ Robyn Horner, *Rethinking God as Gift*, New York, Fordham University Press, 2001, p. 113.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 184.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 243 « if it is the case that any 'experience' of God must therefore overwhelm (or, equally, underwhelm) consciousness, it must also be confessed that affirming such an experience as one of God involves a hermeneutic from the start. ».

³⁷¹ *Ibid.*, p. 242 : « yet not a transcendence that exists somewhere 'out there', but one that already interrupted me before I can begin speaking, before I am 'here and now' ».

³⁷² Cf. son chapitre sur Augustin et la dé-nomination dans *Au lieu de soi* et déjà dans : Aristotle Papanikolaou-Georges Demacopoulos, *Orthodox Readings of Augustine*.

³⁷³ *Ibid.*, p. 244. Robyn Horner cite : Jean-Luc Marion, « In the Name », in Caputo and Scanlon, *GGP* 20-53, including Derrida's response. « Henceforth, the words spoken no longer say or explain anything about some

j'intervienne aucunement, au dire en lui-même, deviendraient-ils ici pur phénomène, pure manifestation de l'amour et de la bonté de Dieu ? C'est la thèse que défend Marion, en ce sens qu'il y aurait selon lui des phénomènes qui s'imposent à partir d'eux-mêmes, autrement dit des « connaissances » sans objectivation, ce qui ouvre la voie (et la voix) à une parole parlée qui deviendrait parole parlante selon la compréhension heideggérienne, déjà soulignée, d'une parole qui est amenée à être ce qu'elle est, c'est-à-dire « parole parlante dans un événement de parole »³⁷⁴

Mais ce « pur phénomène », ce mouvement qui amène la parole à être ce qu'elle est, cet événement de parole, comment adviennent-ils ? Si, comme le pense J.-L. Marion, cité par R. Horner, Dieu est « absent », il l'est au sens où « par théologie de l'absence, nous ne voulons pas dire la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom qui donne Dieu, qui est donné comme Dieu [...] sert à protéger Dieu de la présence. »³⁷⁵ Nous retrouvons, peut-être comme une analogie, cette absence en l'humain, qui n'est jamais totalement présent à lui-même, et dont la parole elle aussi est marquée par une part d'absence à elle-même, par un manque, par une incapacité à tout dire de ce qu'elle voudrait dire, et ce vouloir dire se manifeste dans la tension infinie du langage vers l'infini du dire, ou vers l'infini de l'interprétation.

thing kept for and by my gaze. They expose me to what lets itself be said only for the sake of no longer permitting me to say it, but to acknowledge it as goodness, and thus to love it. »

³⁷⁴ Cf. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit. : « événement » en allemand réfère au verbe « ereignen », et au substantif « Ereignis », dont nous avons déjà noté l'usage particulier qu'en fait Heidegger, et qui est très significatif pour notre propos.

³⁷⁵ Robyn Horner, *ibid.*, p. 245.

B – Paul Ricoeur : l'approche herméneutique d'Exode 3,14 et la critique de *Dieu sans l'être*.

Ricoeur a commenté Ex 3,14 dans plusieurs de ses travaux. Il l'a toujours fait dans le cadre de sa théorie générale de l'interprétation, ou herméneutique, qu'il situe lui-même « dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne » et comme « une variante herméneutique de cette phénoménologie. »³⁷⁶ Ses principaux écrits sur ce thème se trouvent dans *La métaphore vive* (1975) ; « Herméneutique de l'idée de révélation », conférence donnée à Bruxelles en 1976, reprise en 2010 dans *Écrits et conférences II. Herméneutique* ; « Nommer Dieu », publié en 1977 dans la revue *Études théologiques et religieuses* ; et surtout dans trois articles bien connus : « Fides quaerens intellectum », en 1990 ; « D'un Testament à l'autre », en 1992, dans lequel il reprend la thèse de J.-L. Marion en interprétant conjointement Ex 3,14 et 1 Jean 4,8 ; ces deux derniers articles sont repris dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* en 1994 ; et enfin « De l'interprétation à la traduction », dans *Penser la Bible*, édité avec André LaCocque en 1998.

a – Ricoeur et l'onto-théologie, ou Ex 3,14 et l'herméneutique ricoeurienne

Ricoeur, dans *La métaphore vive*, dénonce chez Heidegger « l'inadmissible prétention de mettre fin à l'histoire de l'Être, comme si l'être disparaissait dans l'*Ereignis*. »³⁷⁷ Il y a en effet chez Ricoeur à la fois une critique de l'onto-théologie, et la volonté de repenser la question de l'être au moyen de la phénoménologie et de l'herméneutique. C'est pourquoi il est sans cesse, par rapport au *Dieu sans l'être*, ou au *Dieu est amour* de Marion, et par rapport à la nouvelle ontologie heideggérienne, dans une sorte de mouvement de balancement entre l'adhésion et la critique, parfois acerbe, qui produit une recherche qui nous paraît pourtant féconde. On retrouve donc chez lui, comme chez Marion, une critique de Heidegger, mais qui débouche sur une autre pensée de la question conjointe de Dieu et de l'être. Participant, avec J.-L. Marion, au colloque de 1979 sur Heidegger, il écrivait alors, en note introductive à l'ouvrage conclusif : « Ce qui m'a souvent étonné chez Heidegger, c'est qu'il ait, semble-t-il, systématiquement éludé la confrontation avec le bloc hébraïque [...]. La tâche de repenser la tradition chrétienne par 'un pas en arrière' n'exige-t-elle pas qu'on reconnaisse la dimension

³⁷⁶ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 25.

³⁷⁷ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 397.

radicalement hébraïque du christianisme, qui est d'abord enraciné dans le judaïsme et seulement après dans la tradition grecque ? »³⁷⁸

Néanmoins, Ricoeur résume positivement l'influence de Heidegger en ces termes :

La dissociation entre Dieu et l'être est désormais perçue par la plupart des penseurs contemporains comme le nouvel événement de pensée, qui annule l'événement de pensée en quoi avait consisté jadis la conjonction entre Dieu et l'être. C'est le résultat aussi d'une rupture plus radicale encore qui est celle de la 'mort de Dieu' avec Nietzsche. Heidegger l'interprète comme la mort du Dieu de la métaphysique, sous la bannière duquel se serait selon lui placée l'onto-théologie. C'est pour Heidegger une nouvelle pensée de l'Être, enrichie par la poésie philosophante de Hölderlin.³⁷⁹

Cette rupture s'opère aussi avec l'onto-théologie, selon laquelle, écrit Ricoeur « le Dieu de la Révélation mosaïque et l'Être de la philosophie grecque se rejoignent, sans se confondre jamais, au sein de l'intelligence de la foi....Il est équitable de se demander comment un consensus aussi ample et aussi durable a pu se constituer. »³⁸⁰ Ricoeur, par une herméneutique philosophique et théologique, va donc tenter de penser en même temps la déclaration hébraïque : *ehyeh asher ehyeh*, et l'ontologie grecque puis scolastique qui sous-tend sa traduction en grec dans la Septante, *ego eimi o on*.

Dans *Penser la Bible*, il questionne ainsi le texte d'Exode 3,14 : Pourquoi ne pas formuler l'hypothèse que l'*ehyeh* hébraïque propose un écart de sens, un enrichissement de la polysémie du grec *einai* ? Mais alors quel enrichissement, quels sens nouveaux ? En outre, peut-on éliminer le verbe « être » de la traduction, comme le font par exemple certaines traductions allemandes : « *je me montre en tant que je me montrerai* ? »³⁸¹

Les réponses de Ricoeur s'articulent avec ce qu'il a théorisé dans sa démarche herméneutique générale, ou *théorie générale de l'interprétation*, notamment dans *Le conflit des interprétations* (1969), *La métaphore vive*, qui est la reprise de son séminaire à l'université de Toronto en 1971, et *Du texte à l'action*, en 1986 : par exemple, dans *ehyeh asher ehyeh*, on ne peut fusionner trop facilement l'hébreu *ehyeh* avec le grec *einai*, dans une métaphysique biblique, selon la conception d'Etienne Gilson.³⁸² Car il y a excès d'une réponse de Dieu, avec les trois *ehyeh*, d'où une pluralité d'interprétations, des écarts de sens, une plurivocité, et même une indétermination qu'il faut préserver. De même, si l'on prend en compte l'arrière-plan narratif du récit de vocation de Moïse et d'Exode 3,14, c'est l'autorité de Dieu qui est soulignée, et non la dimension ontologique. Enfin, l'hypothèse de la non-

³⁷⁸ Heidegger et la question de Dieu, op. cit., p. 37.

³⁷⁹ Paul Ricoeur-André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 366.

³⁸⁰ *Penser la Bible*, p. 347.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 311, cité par Ricoeur et LaCocque : Harmut Gese, *Der Name Gottes im A.T.*, p. 81.

³⁸² *Penser la Bible*, p. 357 ; voir aussi : E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983.

réponse de Dieu ne peut être écartée, car elle préserve son incognito, avec une valeur d'énigme du *Je Suis*.³⁸³

A partir de ces premiers éléments d'herméneutique, Ricoeur développe lui aussi une critique de l'onto-théologie, et se penche sur les thèses de J.-L. Marion. Il reconnaît la justesse de sa dénonciation de l'idolâtrie conceptuelle. L'Être serait ainsi une représentation blasphématoire. Mais, dit Ricoeur, la question qui se pose, avec la pensée de Marion, est qu'elle conduit à renoncer à chercher toutes les significations du verbe être, ces significations étant peut-être plus nombreuses, plus riches de sens, que celles données par la seule herméneutique philosophique. Il se place néanmoins dans la ligne de J.-L. Marion, quand il se demande si « en rejoignant la philosophie au lieu de sa propre crise, la théologie de l'amour ne serait pas en mesure d'inventer un nouveau mode d'inculturation à la sphère occidentale de la pensée, un pacte nouveau capable de supporter la comparaison avec celui noué naguère à la faveur de la conjonction du judéo-christianisme avec le néo-platonisme hellénistique, puis avec le néo-aristotélisme médiéval. »³⁸⁴

Plus précisément, Ricoeur pense qu'il faut aborder de front la question du passage de l'affirmation *Dieu est un* dans le *Shema Israël*, à *Dieu est amour*. Autrement dit, par quels moyens, selon l'herméneutique, la déclaration de Jean prolonge-t-elle celle d'Exode et du Deutéronome ? Il constate que l'on ne peut pas traduire Ex 3,14 sans recourir au verbe être. « Les traductions alternatives sont des paraphrases », dit-il, « *eyeh asher eyeh* donne à jamais à penser, à la limite de toute traduction »³⁸⁵. Mais en acceptant, avec Franz Rosenzweig, une interprétation qui fait de Dieu un *Être-là*, Ricoeur s'expose aussi à la critique de privilégier une compréhension de Dieu comme être au monde, en éludant la question de la transcendance. Critique injustifiée pourtant, si l'on se réfère aux travaux approfondis de Ricoeur pour, *a contrario*, comprendre l'onto-théologie, notamment quand il se penche sur l'histoire de l'*analogia entis* et de son rapport à la métaphore, en particulier chez Thomas d'Aquin.

³⁸³ Cf. « D'un Testament à l'autre », p. 358.

³⁸⁴ Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 369.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 370. Ricoeur cite la proposition de Franz Rosenzweig : « Ich werde dasein, als der ich dasein werde ». Dans d'autres propositions de traduction en allemand, Ricoeur traduit 'der Da-Seiende' par l'Existant, présent à l'être-là, au Dasein des hommes, dans une perspective heideggérienne.

b – Penser à la fois l'être et l'amour : l'ontologie ricoeurienne

Quel rapport alors entre le commentaire sur *Dieu est amour*, chez Marion et le commentaire du même verset chez Ricoeur ? Comment Ricoeur passe-t-il du *Je suis* à *Dieu est amour* ? Ricoeur ne reprend pas l'argumentation de Marion mais il déplace la question sur son aspect métaphorique. Dans *Dieu est amour*, le *sujet Dieu* et le *prédicat amour* sont interprétés dans cette nouvelle perspective: Dieu y est à la fois sujet et objet de l'amour, mais surtout, selon le *shema*, *Dieu est Un*, c'est-à-dire que *seul* Dieu est amour. Ce qui introduit une logique de *surabondance* de l'amour, et surtout la primauté du don. Ici Ricoeur rejoint Marion, ce qu'il exprime ainsi : « Ce Dieu que vous connaissiez déjà comme étant le Dieu d'Israël et qui requiert de vous un amour exclusif est lui-même un amour exclusif. »³⁸⁶ Le lien est ainsi réalisé entre Exode 3,14 et *Dieu est amour* : « L'interprétation métaphorique de l'expression '*Dieu est amour*' préserve le Dieu du '*Je suis celui qui suis*' au sein du processus métaphorique. »³⁸⁷ Il y a donc ici chez Ricoeur le souci de préserver la compréhension ontologique, et même onto-théologique, au sein du langage lui-même et de ses expressions que sont les symboles et les métaphores : c'est l'un des marqueurs de l'herméneutique ricoeurienne, qui s'inscrit dans le *tournant herméneutique de la phénoménologie*.³⁸⁸

Ricoeur peut opérer alors un second déplacement dans sa lecture des deux textes bibliques, par une interprétation qu'il définit comme dialectique, c'est-à-dire qui veut penser en même temps le Dieu caché qui se révèle pourtant dans Ex 3,14, et le voilement-dévoilement de Dieu comme Amour. Si cet amour est attribué à Dieu, dans un développement dialectique selon l'herméneutique ricoeurienne, « Dieu est – à parler formellement – ce renversement de la relation à soi en dessaisissement de soi en vue d'une plus intime relation à soi – et, à parler matériellement, cette unité de la vie et de la mort au bénéfice de la vie. »³⁸⁹ Autrement dit, si Dieu est amour, cet amour donne aussi accès à une nouvelle compréhension de Dieu lui-même.

Mais, se demande Ricoeur, cette théologie de l'amour a-t-elle éclipsé le *shema* hébraïque ? Non, car la déshellénisation de la théologie chrétienne ne va pas sans une rejudaïsation de son discours. Il faut alors aller de la proposition judaïsante « Dieu est un » à « Dieu est amour ». La déclaration johannique (1 Jean 4), déploie donc, avec la métaphore, la

³⁸⁶ Ricoeur, « D'un Testament à l'Autre », p. 360.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Jean Grondin, *De sens des choses, l'idée de métaphysique*, op. cit., p. 143. Il nous semble que nous avons ici un bel exemple de ce que J. Grondin appelle « la dimension silencieusement métaphysique » de l'herméneutique de Ricoeur (et de Gadamer).

³⁸⁹ Ricoeur cite ici E. Jünger, *Dieu mystère du monde*, op. cit., p. 361.

dialectique et la narrativisation, la proclamation d'Exode 3,14. Le *shema Israël* – Dieu se présente lui même et interpelle l'humain – est suivi immédiatement par le grand commandement d'amour : « tu aimeras YHWH ton Dieu ». D'entrée de jeu, la question de l'amour de l'humain (pour Dieu) est posée, puisqu'elle nécessite un commandement, et même le premier commandement. Mais, précise Ricoeur, « on peut dire que ni l'auto présentation de Jahvé ni le *Shema* ne permettent de distinguer entre essence et existence, au sens de l'ontologie grecque, puis scolastique.»³⁹⁰ Il y a premièrement confiance, confiance en l'efficacité historique et éthique du nom, qui rend superflue toute assertion prétendument distincte d'existence, c'est-à-dire toute autre affirmation d'ordre ontologique.

Ce que Ricoeur critique dans l'approche de Marion, c'est qu'il est difficile de supprimer tout lien avec la question de l'être, en voulant penser *Dieu est amour* sans faire le détour par Exode 3,14. Il commente ainsi ce que nous avons vu de la démarche de Marion quand il se réfère à Denys, pour lequel le premier nom de Dieu est le Bien, ou la Bonté. Marion en déduit la primauté absolue, sur l'être, de l'amour qui se donne. Mais, écrit Ricoeur, pour les « théologiens soucieux de garder un lien avec la philosophie [...] c'est une question de savoir ce que l'amour, le don, donnent à penser et s'il faut renoncer à toutes les significations possibles du verbe être, dont la polysémie est peut-être plus étendue que celle explorée par l'herméneutique philosophique de ce verbe. »³⁹¹ La question fondamentale que pose Ricoeur en conclusion de son analyse est celle du danger d'une pensée chrétienne qui voudrait rejeter radicalement ses racines grecques. C'est l'une des raisons pour lesquelles il s'efforce, jusqu'au bout des ressources de son herméneutique, de penser le « *Je serai qui je serai* » hébraïque. Il en conclut que la coloration ontologique d'Ex 3,14 se trouve aussi retenue dans « *Dieu est amour* ». L'herméneutique ricoeurienne permet en effet d'écrire « *Dieu est amour* ». Elle interdit aussi de distinguer deux assertions, *Dieu existe*, et *Dieu existe comme amour*, c'est-à-dire de distinguer entre existence et essence. A cet égard, nous rejoignons ici Pierre Bühler quand il constate « 'la relation complexe d'inclusion mutuelle' envisagée par Ricoeur entre son herméneutique philosophique et son herméneutique biblique. »³⁹² Nous verrons que cette relation est déterminante dans la conception ricoeurienne du langage.

³⁹⁰ P. Ricoeur, « D'un Testament à l'Autre », in *Lectures III*, Paris, Seuil, 1994, p. 356.

³⁹¹ Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 368.

³⁹² Pierre Bühler, « Lire, agir, sentir », in Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), *Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophiques et bibliques*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 98.

C – Critiques et prolongements

Dans quelle mesure la pensée de Ricoeur et celle de Marion se sont-elles alimentées mutuellement sur le sujet qui nous préoccupe aujourd'hui ? C'est une question à laquelle seuls les deux philosophes pourraient répondre véritablement. On peut seulement remarquer que leurs premiers travaux sur Dieu et l'être, sur Ex 3,14, se déploient dans la même période, entre 1975 (*La métaphore vive*) et (*Dieu sans l'être*) 1982. Les deux philosophes sont présents au colloque de 1979. Mais c'est seulement en 1992 que Ricoeur écrit son article le plus significatif sur cette question et dans lequel il fait la jonction entre *Dieu être* et *Dieu est amour* (« D'un Testament à l'autre »).

a - Jean-Luc Marion : une théologie qui « se laisse dire par Dieu »

La question que nous posons à la fin de notre approche de *Dieu sans l'être* était celle de l'antériorité ontologique de l'amour sur l'être et sur la parole. Nous nous demandions si Marion ne rétablissait pas une ontologie de l'amour. Mais, affirme-t-il, « seul l'amour n'a pas à être. Et Dieu (biffé d'une croix) aime sans l'être. »³⁹³ Comment penser alors ce Dieu sans être sans risquer en même temps de le penser sans parole, c'est-à-dire une parole qui n'est pas, ou qui n'est que seconde ? C'est l'objet du chapitre suivant de *Dieu sans l'être*, intitulé « Du site eucharistique de la théologie », qui expose la conception herméneutique de Marion : dans une théologie chrétienne, le Christ est le Verbe, mais il abolit l'écart entre le locuteur qui énonce et le signe (parole ou texte). « Il n'abolit ce premier écart qu'en abolissant un second écart, plus fondamental, chez nous, hommes : l'écart entre le signe et le référent. Bref, le Christ ne dit pas le verbe, il se dit le Verbe. »³⁹⁴ Et plus loin : « Le Verbe ne se dit en aucune langue, puisqu'il transgresse le langage même, dès lors que, Verbe en chair et en os, il se donne indissolublement comme locuteur, signe et référent. »³⁹⁵ Ainsi, si Dieu est amour en même temps qu'il est Verbe, dans la donation même de cet amour et de ce Verbe, cette donation se suffirait à elle-même et elle n'aurait nul besoin de langage pour se dire. Et du côté de l'homme, tout discours théologique ne peut que se laisser dire par Dieu. L'homme doit « abandonner son discours et toute initiative langagière au Verbe, pour se laisser dire par lui (Dieu) ».

Cette formulation, qui poursuit l'exclusion de la voie métaphysique dans la réception de la parole biblique, pose l'un des problèmes fondamentaux de l'herméneutique théologique,

³⁹³ Marion, *Dieu sans l'être*, p. 195.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 198.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 199.

que nous n'allons évidemment pas résoudre ici et maintenant. Car si « la métaphysique est l'effort de comprendre le sens des choses », selon J. Grondin, elle est aussi une herméneutique, et elle est exigence, effort pour la pensée humaine (cf. Ricoeur), y compris pour la pensée théologique. Bien sûr cette compréhension est marquée d'une insuffisance *ontologique* (nous risquons le mot) : elle se fait et se dit dans le langage humain. C'est une évidence qui a pris beaucoup de temps pour devenir une évidence. Nous avons parcouru à cet égard la route qui va de l'être à la parole qui *dit* l'être, puis à la parole qui *est* l'être. Cette *insuffisance* s'amplifie quand l'humain se penche sur la parole biblique, et elle l'oblige à penser aussi son propre langage et le dire de ce langage. Mais *dans cette insuffisance même*, n'avons nous pas déjà la trace du Verbe ? Ce que Marion confirme lui-même quand il écrit, au sujet du Nouveau Testament : « le texte ne coïncide point avec l'événement ; au mieux il en consigne les traces, comme le voile de Véronique retient les traits du Christ. »³⁹⁶ C'est donc bien le langage humain dans le texte qui garde ces traces.

À cet égard, remarquons que Ricoeur n'a écrit son article le plus significatif sur Ex 3,14 qu'en 1992, dix ans après *Dieu sans l'être* de Marion, et deux ans après la parution de *Soi-même comme un autre*, ouvrage que Ricoeur définit lui-même comme la récapitulation de sa pensée philosophique. Dans le dernier chapitre intitulé « Vers quelle ontologie ? », il met en évidence le désir et la force d'être de l'humain, qui renvoient à la puissance d'être de toutes choses, à ce qui fait signe vers une vie de Dieu, qui serait elle-même effort ou devenir. Cette notion d'une histoire de Dieu, remarque J. Grondin, « trouve des antécédents importants dans les prophéties de l'AT dont on sait l'ascendant sur Ricoeur. »³⁹⁷

On comprend mieux alors son commentaire d'Exode dans son ouvrage de 1992, où il fait la jonction entre *Dieu être* et *Dieu est amour*. À cette époque, l'herméneutique de Ricoeur se déploie pleinement et s'applique de plus en plus à la Bible. Il ne fait pas mystère que sa pensée évolue dans le temps au sujet d'Exode 3,14. Il veut penser jusqu'au bout l'ontothéologie, en dépit de Heidegger et d'autres critiques sur la métaphysique. Il veut tracer une troisième voie dans et par l'herméneutique, ce en quoi il est proche de Marion. En reprenant la question de '*Je suis qui je suis*' et '*Dieu est amour*' par une herméneutique existentielle, se déplace encore la compréhension d'Exode 3,14. Ainsi « *Dieu est amour* » fusionne avec le « *Je suis* », tout en le préservant. Et il le fait en prenant au sérieux l'héritage du judaïsme (cf. tous les commentaires du judaïsme contemporain sur Exode 3,14, qui traduisent toujours la

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Paris, P.U.F., 2013, p. 111.

promesse contenue dans *ehyeh asher ehyeh* par « je serai qui je serai »³⁹⁸). Cet héritage, singulièrement absent de la démarche de J.-L. Marion, nous montre, par exemple, que dans la tradition hébraïco-biblique, l'existence des choses et des êtres – ainsi que leur mode d'être, leur histoire, etc. – sont déposés en puissance dans les mots et dans les noms : mots qui ne servent donc nullement à les désigner, mais qui leur enjoignent d'être, et le fait de nommer, de la même façon, fait être ce qui est nommé, dans une relation absolument indissociable entre le dire qui nomme et l'être ainsi nommé : dans toute lecture de la Bible aujourd'hui, nous avons à penser cette relation entre parole et être.

b - Quelques ouvertures, entre être et langage : métaphore et trace

Il y eut une autre intervention lors du colloque de 1979, celle de Maria Villela-Petit, qui tentait des ouvertures sur la compréhension de *l'amour sans l'être* : « Quel est cet Amour qui serait indifférent à l'Être, à l'Ouvert, dans lequel les étants peuvent être rencontrés ?³⁹⁹ ». Elle se réfère alors à Ricoeur pour se demander si, dans la métaphore en particulier, « à vouloir séparer l'amour de l'être, ce n'est pas la possibilité du dire de l'amour que l'on viendrait à refuser⁴⁰⁰ ». La métaphore doit en effet, selon Ricoeur, demeurer essentiellement référentielle, que cette référence conduise au signifiant Dieu, qui présente une signifiante infinie, ou à une absence de signifiante. C'est ce qui nous reste à penser si nous voulons penser *Dieu EST amour* comme une métaphore, c'est-à-dire aussi comme une parole métaphorique donnée. Mais il y a l'être dans cette parole, comme Ricoeur l'a bien souligné. Il y a aussi de l'infini, comme dans toute *métaphore vive*, pour reprendre l'expression de Ricoeur. Maria Villela-Petit, se référant à Heidegger quand il évoque la *trace du sacré*⁴⁰¹, parle de la métaphore comme trace, et voit un rapport entre trace et vérité de l'être, le langage réalisant, pour ainsi dire, une jonction entre l'amour (de Dieu) et l'être. C'est peut-être en ce sens que Heidegger parle du langage comme « éclaircissement de l'être » (« *Lichtung des Seins* »), le propre de l'homme étant de « faire venir l'Être à la parole (*zur Sprache bringen*).»⁴⁰²

³⁹⁸ Cf. par exemple les commentaires talmudiques et midrashiens, ou encore ceux de S. Mosès et A. Abécassis.

³⁹⁹ Heidegger *et la question de Dieu*, op. cit., p. 118.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁰¹ M. Heidegger, « Pourquoi des poètes », op. cit., p. 241.

⁴⁰² Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit.

Comment pouvons-nous alors tenter de penser cette *trace*, quand nous voulons penser le rapport entre vérité de l'Écriture biblique et langage ? Dans la Bible, Dieu en se révélant et en se nommant (par et dans l'Écriture), donne à l'homme sa capacité de nommer le monde, et par là d'accéder à l'ordre symbolique. Et ce don de la parole s'inscrit dans l'amour donné et dans le commandement d'amour. Car « c'est en recherche de parole que nous habitons ce monde. »⁴⁰³ Ce Dieu du don absolu serait-il donc impensable *a priori* par l'humain dans une métaphysique ? Tout dépend de ce que nous entendons par métaphysique. Toute pensée *sur* la métaphysique ne serait-elle pas encore une métaphysique – une métaphysique de la métaphysique ? Si Dieu – barré d'une croix, selon J.-L. Marion – déjoue toute manifestation et toute ontologie, si aucune parole transcendante par essence, ne peut faire l'objet d'une connaissance ou d'un savoir, alors nous passons du domaine du savoir à celui de la vérité, une vérité qui nous concerne ici et maintenant. Il nous faudrait alors tenter de penser, dans une *fides quaerens intellectum*, cette parole transcendante comme laissant sa trace dans l'Écriture, qui est en même temps parole humaine et parole de Dieu, à cela près que c'est la *trace* laissée par la parole de Dieu dans l'Écriture qui devient pensable dans une phénoménologie de la trace. Cette *trace* d'une parole infinie, qui est amour, vient alors soutenir notre désir, notre force d'être, qui sont *en même temps* parole pour penser et dire Dieu. C'est pourquoi Ricoeur peut écrire, à propos d'Ex 3,14 : « Dieu est nommé en double première personne comme parole d'un *Autre* dans ma parole. »⁴⁰⁴

⁴⁰³ J. Grondin, *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 2003, p. 87. (à propos de *Unterwegs zur Sprache* de Heidegger).

⁴⁰⁴ P. Ricoeur, « Entre philosophie et Théologie II, nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*, Le Seuil, 1994, p. 292.

Reprise de la 1^{ère} partie

Nous avons vu dans un premier temps comment les exégèses juives d'Exode 3,14 se démarquent de la pensée de l'être pour se focaliser sur la parole de Dieu et sur le sens de cette parole. Dieu existe en tant qu'il existe dans le futur de l'homme : *Je serai* - ce qui implique : *Je serai avec toi*. Et ce signifiant du futur en hébreu interdit alors d'en rester à la seule préoccupation ontologique sur Dieu, même si le passage au grec de la Septante a évidemment renforcé cette ontologie, ou onto-théologique. Mais la lecture attentive que nous avons faite de nos commentateurs juifs nous montre bien qu'en fin de compte aucun d'eux ne s'intéresse véritablement à l'ontologie métaphysique, car toujours se produit dans le judaïsme ce retour à la parole et à son interprétation infinie, qui interdit que tout se ferme dans une philosophie de l'être qui produirait l'onto-théologie, une parole qui est Dieu en tant qu'acte et en tant que promesse d'une présence avec son peuple. Il en est ainsi de Philon, qui allie la pensée du Logos divin et de l'Être divin et de leur action dans le monde, dans une dialectique entre révélation du Nom, rationalité, et tension vers le divin. En ce qui concerne Maïmonide, dans la difficile démarche du *Guide*, il nous faut surtout retenir le mouvement qui va de l'image à la sagesse, de la représentation (image) au discours (logos). Car déjà chez Maïmonide, dans une intuition géniale, il y a une pensée au second degré, c'est-à-dire l'intuition d'une phénoméno-logie et d'un symbolisme de la parole.

Dans notre lecture d'Augustin, nous appuyant en particulier sur l'approche de Jean-Luc Marion, nous avons vu qu'Augustin voulait penser *autrement* la relation à Dieu et la question de l'être, et se situait bien au-delà de l'héritage néo-platonicien. Si Augustin commence peut-être par pencher, parfois, du côté de l'ontologie du *Je suis qui je suis*, il y fait le constat que la nomination se dérobe, elle est dé-nomination, pour reprendre l'expression de J.-L. Marion. Bien plus, la différence radicale, reconnue par Augustin, entre le Verbe et la parole humaine augmente encore la distance jusqu'à la rendre infinie. Et pourtant, ce qui paraît infini pour toute spéculation humaine devient proche, au plus près de soi, *au lieu de soi*, grâce à la lumière du Médiateur. Par lui, l'humain accède, pour un bref instant, à une parcelle d'infini. Il en garde alors le désir, mais jamais il ne peut s'approprier ce désir, tout juste peut-il en garder le souvenir et revenir sans cesse à la Parole.

Dans notre étude des onto-théologies et de leurs adversaires, nous avons vu, avec Thomas d'Aquin, que, là encore, une lecture attentive décèle chez Thomas une double préoccupation quand il commente Ex 3,14 : il développe en même temps que l'*analogia entis* une réflexion sur le langage et sur la métaphore. S'il est vrai que le concept d'*actus essendi* consacre chez Thomas la doctrine de l'*analogia entis*, même si elle tente de préserver

l'absolue transcendance de Dieu, une autre conséquence est bien mise en évidence ici par Ricoeur : celle de l'écart entre le discours onto-théologique et le discours biblique et poétique. Les interrogations de Thomas sur la métaphore montrent bien cet écart, entre le concept de métaphore d'inspiration grecque (cf. la *mimesis* selon Aristote) et le concept même de métaphore biblique qui creuse l'infini du sens et qui appelle à l'interprétation infinie, comme nous l'avons vu des commentaires talmudiques, et comme nous le verrons dans les paraboles des évangiles.

Cette question, qui touche à l'essence même du langage, est réactivée par les controverses sur la théologie de l'être, avec cette question centrale, qui continuera de nous interroger en deuxième partie : dans quelle mesure notre langage analogique, symbolique ou métaphorique, dans nos modes de discours humains – théologique, prédicatif, poétique, philosophique – reflète-t-il quelque chose du Verbe incarné ? Ce questionnement entraîne le tournant vers l'herméneutique, et l'ontologie sous sa forme première perd sa place privilégiée en théologie et en philosophie.

Nous avons vu alors comment Heidegger va consommer la rupture avec l'onto-théologie, en déplaçant l'ontologie vers une phénoménologie du *Dasein*, qui sépare théologie et philosophie. Marion rejette cette voie dans la perspective d'une sortie de l'ontologie. Mais ce qui nous concerne ici au plus haut point chez Heidegger, c'est sa conception de la *parole parlante*, de la *parole-événement*, qui va produire une influence majeure sur la philosophie et la théologie du 20^{ème} siècle, avec cette fois la prépondérance de la question du langage lui-même dans toute la pensée moderne. Les philosophies du langage (sous l'impulsion de Heidegger et Wittgenstein), en rejetant une certaine forme de métaphysique de la parole, donnent aux choses le pouvoir de parler par et en elles-mêmes : être et parole – la parole étant *l'éclairement de l'être*, ou *l'abri* de l'être selon Heidegger - deviennent les supports conjoints d'une nouvelle ontologie. Est-ce que cela implique ou exclut la possibilité de transcendance de la parole - transcendance de la parole en elle-même ou transcendance « extérieure descendante » ? - La théologie existentielle de Bultmann, puis l'herméneutique de Ricoeur, vont répondre par la négative en cherchant une « troisième voie ». Mais bien d'autres questions se sont posées quand nous avons abordé la pensée de Heidegger et son tournant. Et ces questions concernent la mise en cause de toute la métaphysique. Heidegger prône un *dépassement* de la métaphysique, dans un sens bien précis (« *Verwindung* »), qui ne signifie pas la destruction de la métaphysique. C'est la « métaphysique de la subjectivité » plutôt qui pose question, quand elle veut définir le sens de l'être à partir de l'étant, c'est-à-dire, en particulier, quand elle est onto-théologie, quand elle est « arc-boutée sur le projet d'une

domination de l'étant par la pensée. »⁴⁰⁵ Nous verrons que Gadamer poursuit dans cette voie avec l'idée d'un *événement* de la compréhension qui marginalise la subjectivité de la compréhension. Heidegger nous invite à une métaphysique de l'être-langage, dans laquelle c'est l'événement de la venue de l'Être *en lui-même* dans le langage qui advient dans l'étant, et non l'étant en sa subjectivité qui produit une métaphysique de l'être. C'est un retournement de la pensée, avec un basculement qui va chercher par exemple dans la poésie de Hölderlin la *trace* de la vérité de l'être, ou *le sacré qui fait trace du divin*.

Notre propre pensée d'une trace de l'infini dans le langage peut-elle aussi se tourner vers la trace de la vérité de l'être, en considérant cette fois l'adéquation entre être et langage, avec ce pouvoir donné à l'humain par le Verbe de nommer les choses ? Il nous faut alors, pour continuer notre route, en suivant les traces de Heidegger et Gadamer, trouver ou retrouver une autre métaphysique qui dépasse la seule métaphysique de l'être (celle que J.-L. Marion juge idolâtrique) et l'onto-théologie, et qui accompagne la théologie sur cette route.

Nous aurons alors à montrer comment la parole possède une capacité de dépassement d'elle-même (un surplus de sens). Est-ce en une sorte de métaphysique de la parole, ou *métaphysique réaliste*, qui soit aussi une théologie herméneutique, et qui nous permette de penser la révélation du Nom divin comme une promesse en même temps qu'un mystère ? Ce mystère transparait aussi bien dans les commentaires de l'exégèse juive que dans ceux d'Augustin et de ses héritiers en christianisme. Puis, à l'ontologie grecque a succédé, de plus en plus, la reconnaissance de ce mystère, celui de l'absence / présence de Dieu en tant qu'aucune connaissance, aucun dire, aucune *analogia entis*, ne peuvent en épuiser le sens. L'univocité entre Dieu et l'homme est une impasse de la pensée, mais d'autres analogies peuvent à cet égard, comme nous l'avons déjà pressenti chez Augustin et chez Thomas d'Aquin, et dans la controverse entre Przywara et Barth, nous indiquer d'autres chemins. Mais Dieu symbole manquera toujours à la place que l'homme voudrait lui assigner, et c'est ce que le culte de l'image n'a jamais pu accepter, hier comme aujourd'hui. C'est peut-être en ce sens, aussi, que Heidegger a voulu penser le voilement de la vérité, et la trace fragile et presque effacée laissée par le divin dans le sacré, que le poète voit encore : « Non seulement le sacré, en tant que trace de la divinité, se perd, mais encore les traces de cette trace perdue sont presque effacées. »⁴⁰⁶ Seuls les vrais poètes, « les poètes en temps de détresse » (« Dichter in dürftiger Zeit »), peuvent voir encore cette trace, comme le souligne Luce Fontaine-De

⁴⁰⁵ Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 352.

⁴⁰⁶ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 223.

Visscher : « Le poète devient l'instrument du sacré, le lieu où fleurit la présence. La parole est un appel à ce qu'il espère et guette. »⁴⁰⁷

Cela ne signifie pas pour autant renoncer à toute pensée métaphysique, ou s'arrêter à sa déconstruction. Nous avons plus que jamais besoin d'une pensée métaphysique aujourd'hui, face à la toute-puissance de l'étant manifestée par la science et le rationalisme, en ce sens que, selon nous, la métaphysique reste, avec la théologie, l'une des plus sûres sauvegardes de la parole humaine.

Ce sera tout l'enjeu de notre deuxième partie, et de notre thèse, de montrer, comme nous l'évoquions au tout début de cette première partie, comment, aujourd'hui encore, et plus que jamais, la capacité donnée à l'homme de nommer trouve son fondement et son exemple suprême en Dieu qui se révèle lui-même par son Nom, ce qui a des conséquences sur l'essence même du langage. Ce n'est pas Dieu qui nomme Adam et Ève (Gn 3,17 et 20) : ce que nous devons appeler la dignité fondamentale de l'humain, la nomination, qui est la parole, lui est conférée par Dieu. La conséquence qui en découle est alors que cette capacité, qui relève du domaine symbolique, entre en contradiction active avec le culte des images. Nous aurons à montrer que, sans ce champ du symbolique qui est avec le langage l'essence même de ce qui fait l'humain, c'est la possibilité même de penser toute relation à Dieu et toute spiritualité qui est menacée. Les apports de l'herméneutique philosophique et théologique, avec Gadamer, Ricoeur, Jünger et Ebeling, sur la voie montrée par Heidegger, sont des réponses à cette menace. Leurs buts étaient et sont les mêmes : préserver en l'humain ce qui fonde son humanité même, c'est-à-dire sa parole et son langage en tant qu'ils sont non seulement une réponse mais surtout la manifestation même qu'il 'existe' malgré son manque à être fondamental, ou qu'il 'est', en dépit de ce manque, en tant qu'enfant de Dieu par sa Parole. Ce manque à être, qui est aussi manque dans la parole, ne signifie pas que l'être humain doive en rester là, en rester à ce manque. Au contraire, si la trace de l'infini se manifeste en ce manque, elle le fait aussi en faisant signe vers l'infini, c'est-à-dire en se manifestant par le désir infini de dépasser ce manque. C'est en ce sens que nous parlerons de « trace » à propos du rapport entre parole et Infini.

⁴⁰⁷ Luce Fontaine-De Visscher, « La pensée du langage chez Heidegger », art. cit., p. 247.

2^{ème} partie : Parole et trace de l'infini

2.1 – Herméneutique phénoménologique et théologique de la trace de l'Infini

2.1.1 – Penser la pertinence des rapports entre infini, trace et parole

a – De l'être à la parole

Les questions que nous posons à la fin de notre première partie sur *la parole et l'être* vont guider nos développements tout au long de ce deuxième temps de notre réflexion. Les mots utilisés dans le titre de cette deuxième partie disent déjà l'un des traits qui va caractériser ce travail : infini et trace sont des expressions-limites du langage, qui ne se laissent pas cerner facilement, et l'expression « parole humaine », en théologie et en herméneutique (pour ne citer que les deux grands champs de la pensée que nous considérons ici, mais il y en a bien d'autres), implique tellement de domaines d'investigation que nous sommes bien contraints ici de les définir précisément et de nous en tenir seulement à quelques-uns : c'est dire déjà que notre choix est voulu, car il veut en premier lieu traiter de la possibilité de la présence – mais peut-être est-ce une présence-absence - de la trace de l'infini dans la parole humaine et de la possibilité de « voir » cette présence, au sens augustinien de la vision-intelligence, ou bien encore au sens d'une possible phénoménalité de la trace, ou au contraire des limites d'une approche phénoménologique dans ce qui serait du domaine réservé de la métaphysique et de la théologie. Cette première affirmation pose d'entrée de jeu qu'il y a bien, selon nous, une trace de l'infini dans la parole humaine elle-même, et nous aurons à dire pourquoi et comment. Autrement dit, comment l'Infini, compris comme étant lui-même Parole, ou Verbe (et cette seule affirmation est déjà une thèse), mais parole qui dépasse toute parole, peut-il ainsi laisser une trace dans notre langage ? Pouvons-nous penser cette trace-là dans nos catégories de pensée, et en particulier dans une forme de métaphysique de la parole, qui ne soit ni univocité, ni équivocité - ni même peut-être analogie -, entre Parole de Dieu et parole humaine ? Ou encore, pouvons-nous la penser dans une analogie qui ne produirait pas une onto-théologie – dont nous avons vu les limites et les impasses - ou une théologie naturelle qui est en quelque sorte, selon nous, la solution de facilité pour établir les rapports dont nous parlons ici ? Ou bien devons-nous résolument écarter et même dépasser toute forme d'analogie ? A l'extrême, nous aurons aussi à nous demander comment l'Infini peut être Parole, en évoquant les diverses acceptions de ce comment, de ces modalités diverses, comme par exemple l'infini du sens qui engendre l'interprétation infinie dans le judaïsme, ou l'Infini

comme origine dans le fameux premier verset de l'évangile de Jean, « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. »

A ces questions, centrales ici pour notre propos, car les réponses que nous voudrions apporter constituent notre thèse elle-même, nous avons déjà des amorces de réponses dans notre première partie, et notamment dans sa conclusion et les éléments que nous avons mis en relief, à partir d'Ex 3,14, dans la relation entre Dieu et l'être, entre Parole et être, entre le Verbe incarné et le verbe humain. Nous l'avons fait en considérant ces questions et les réponses apportées dans le judaïsme, puis dans la période scolastique qui voit émerger, après Platon, Aristote, et Plotin, la grande métaphysique de l'être chez Thomas d'Aquin, puis dans le thomisme, puis dans la mise en question de l'analogie de l'être par la néo-scholastique et par la Réforme. Déjà ici, nous voulons considérer Augustin à part, parce qu'il a été le premier et presque le seul⁴⁰⁸ à mettre en relief aussi clairement la place fondamentale du langage humain en lien avec la pensée, en parallèle avec la relation entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné. Dans la construction de son propre cheminement herméneutique, H-G. Gadamer a bien remarqué cette position à part d'Augustin et en tiré l'idée maîtresse selon laquelle, par analogie, il y a « identité essentielle du verbe intérieur et du verbe extérieur dans le processus d'incarnation. Pour l'herméneutique gadamérienne du langage, cette identité signifie que l'acte pur de la pensée ne saurait être distingué de sa manifestation et de son extériorisation langagières. »⁴⁰⁹ (Voir supra, section 1.3). Ce rapprochement et cette ressemblance entre le Verbe incarné et notre propre pensée qui se confond avec notre parole et s'incarne en elle, sont essentiels pour notre propos, et il nous servira de fil conducteur, tout en nuanciant sa traduction comme analogie : pouvons-nous en effet penser autrement cette ressemblance que dans le cadre du concept d'analogie, c'est-à-dire la penser à l'aide de l'idée de trace ?

C'est enfin par l'approche phénoménologique d'Ex 3,14, notamment avec J.-L. Marion et Paul Ricœur, que nous avons pu constater que la parole et le langage, par l'herméneutique philosophique et théologique, deviennent en quelque sorte le fer de lance de la pensée du 20^{ème} siècle quand il s'agit d'aborder la question de Dieu, question qui est alors fondamentalement liée, non plus à celle de l'être, mais à celle du rapport entre Parole de Dieu et parole humaine. Les commentaires d'Ex 3,14 de Ricœur et de Marion en sont deux exemples emblématiques : tout comme le premier Heidegger a pu concevoir une

⁴⁰⁸ « Presque le seul », parce que Thomas d'Aquin, comme nous l'avons vu, a été le seul à relever et même à citer le texte du *De Veritate* dans lequel Augustin aborde ce point (cf. 1^{ère} partie).

⁴⁰⁹ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 198. Jean Grondin précise à cet égard : « Pour nous comme pour l'Incarnation divine, l'extériorisation de la parole n'est pas un acte second et postérieur à l'achèvement de la connaissance, elle se confond au contraire avec la formation de la pensée elle-même. »

phénoménologie qui soit encore une ontologie, celle de l'Être-même, et l'a ensuite dépassée en un « acheminement vers la parole » comme « éclaircie de l'être », Ricoeur lui aussi a tenté de ne pas écarter l'ontologie, en conjuguant l'être hébraïque et l'être grec en une herméneutique qui pense dialectiquement et en même temps la parole et l'être, et qui, même, pense, dans une certaine mesure, au-delà de l'être. Marion quant à lui a voulu rejeter l'ontologie en pensant *Dieu sans l'être*, en tant que Dieu se confond avec le don et la donation de l'amour. Dieu n'aurait nul besoin d'être pour donner, pour être l'amour, toutefois dans cette expression, il y a encore le verbe être, mais il se confond avec l'amour. Dans le prolongement de ces deux pensées, nous avons là des pistes à approfondir – et peut-être une nouvelle piste à découvrir, pour penser phénoméno-logiquement les rapports entre infini, trace et parole.

Nous avons aussi évoqué la question de la « fin » de la métaphysique, qui a été l'un des grands enjeux de la phénoménologie du 20^{ème} siècle : les limites du langage de la métaphysique et la critique de Dieu comme « causa sui », chez Heidegger, la métaphysique qualifiée d'idolâtre par J-L Marion, la déconstruction de la métaphysique avec Derrida, ou le dépassement de la métaphysique de l'être « au-delà de l'essence », ou « autrement qu'être » chez Levinas en sont quelques exemples. Ricoeur et Gadamer, puis Grondin, ont choisi d'autres voies, et c'est dans cette perspective que nous avons introduit notre première partie en posant un choix sur ce que nous entendions par « métaphysique ». Nous avons ensuite conclu cette première partie en affirmant que nous avons besoin de la métaphysique en tant qu'elle était, aussi, l'une des plus sûres sauvegardes d'une pensée et d'une parole humaines qui préservent ce qui fait la dignité de l'être humain – la recherche du sens - face à la science et au rationalisme.

b – Signifiance, infini et langage

Il s'agit maintenant de définir plus précisément dans quel cadre nous voudrions situer notre propos dans cette deuxième partie, et quels sont ses enjeux, à partir de toutes les pistes ouvertes ci-dessus, et qu'il nous faut préciser et resserrer.

Revenons pour cela « à la chose elle-même » (*zur Sache selbst*), pour reprendre la célèbre formulation husserlienne. Nous indiquons par là que nous allons nous situer résolument dans une perspective phénoménologique, dans un premier temps. Nous serons en même temps dans une perspective herméneutique, et plus précisément, dans une herméneutique biblique.

Pour nous, ici, la chose elle-même, ce sont les trois mots de notre titre, Infini (avec ou sans majuscule, selon l'emploi que nous faisons de ce mot), trace et parole. Commençons par la trace : ici va se poser la question du rapport entre analogie et trace. Y a-t-il un rapport possible ? Autrement dit, peut-on passer de l'analogie à la trace, ou bien encore la trace est-elle une forme d'analogie, est-elle en quelque sorte contenue dans l'analogie, et dans quelle analogie ? Plus précisément, si la Parole de Dieu, telle par exemple que la pense Karl Barth – et sa pensée à ce sujet n'est pas univoque tout au long de sa *Dogmatique* -, produit quelque chose dans la parole humaine (cf. l'*analogia fidei*), l'idée de trace est-elle adéquate pour penser ce quelque chose dans la parole – alors que Barth lui-même ne l'utilise pas ? Nous établissons ainsi un second rapport qui est celui qui existe entre trace et parole. La trace s'incarne alors en parole. Remarquons que dans cette première esquisse, nous n'évoquons pas, à propos de la trace, la question de l'être.⁴¹⁰

Deuxièmement, nous aurons à préciser ce que nous entendons ici quand nous employons le mot « infini », avec et sans majuscule. Nous allons nous appuyer, dans un premier temps, sur l'interprétation de l'infini chez Levinas : tout au long de plusieurs livres majeurs, il conçoit l'infini comme le seul terme qui permette à la pensée de dépasser sa capacité même de penser (*ideatum*). Il le conçoit aussi comme « l'au-delà de l'être », c'est-à-dire – et il se sépare ici de Heidegger – contre toute ontologie. C'est le seul moyen, selon Levinas, de penser Dieu sans l'ontologie, et surtout sans l'onto-théologie, trop liée selon lui au savoir philosophique. Pour Levinas, « Infini », « transcendance », « Dieu », sont des termes qui se rejoignent pour *signifier* avant même de manifester quelque chose, avant toute phénoménalité : ils sont la *signifiance elle-même*, qu'il appelle le Dire, et ce Dire appelle les significations dans lesquelles la trace fait signe vers le Dire et l'Infini sans les manifester.

⁴¹⁰ Sauf à considérer que, selon Barth, au moins dans la dernière partie de la *Dogmatique*, l'*analogia entis* serait contenue dans l'*analogia fidei*. Voir infra 2.3.

« Dieu » devient alors un mot hautement signifiant en lui-même, au-delà de toute question de l'être, le lieu par excellence de cette signifiante étant le visage de l'autre.⁴¹¹ La jonction des deux mots, trace et infini, nous fait ici sortir du concept d'analogie. Et nous aurons aussi à nous demander si elle nous fait aussi sortir de la phénoménologie pour entrer dans la métaphysique.

Mais ce lieu de la signifiante comme trace de l'infini, ou trace de la transcendance, pouvons-nous franchir le pas de le penser non seulement sur le visage de l'autre, mais aussi de la même manière dans la parole humaine ? Cela signifierait qu'il existe dans la parole humaine quelque chose qui n'est pas immanent mais transcendant, quelque chose dont le monde, la nature, ou la raison humaine seule, ne peuvent pas rendre compte à eux seuls, un *au-delà de la parole*, pour reprendre les mots de Levinas ; ou encore, selon une *phénoménologie de la transcendance*⁴¹², qui considère que cet au-delà du monde, ce *plus* que le monde ne peut comprendre, est la *révélation*, prise au sens général, que le monde est créé, sans pour autant en déduire quoi que ce soit sur l'auteur supposé de cette révélation : formulation extrême qui affirme la présence en l'homme d'une idée, d'une trace - la révélation que le monde est créé - qui n'a aucune cause dans le monde et qui fait donc signe vers la transcendance. Cette conception rejoint celle de Levinas et de l'idée de l'Infini en l'homme qui dépasse la capacité de pensée humaine. Nous aurons à en discuter et à mettre en évidence aussi bien l'originalité que les limites d'une telle approche, en regard d'une autre conception de la révélation, qui est Jésus-Christ comme Verbe de Dieu incarné, comme événement de la venue du Verbe dans le monde.

Notons seulement déjà ici que pour Levinas la signifiante – et non le signifiant qui est phénoménalisable - prend une valeur aussi bien prépondérante que particulière : elle dépasse le phénomène, le fait de « manifester ». Quand la signifiante est traduite dans le mot signifiant, ce dernier *fait signe vers*, et en même temps, en tant que signifiant il est *trace de ce vers quoi il fait signe*, en dehors de toute ontologie. En désignant dans le visage de l'autre le lieu où cette trace se manifeste, Levinas établit un lien entre ce que le mot signifie, et la trace signifiante dans le visage de l'autre ; un lien entre la capacité de signifiante du mot Dieu et son lieu de signifiante, le visage de l'autre, qui signifie infiniment Dieu. On pourrait interpréter cette perspective comme la réduction phénoménologique du mot Dieu qui en arrive

⁴¹¹ Nous aborderons ces questions dans notre chapitre 2, à partir des grands textes de Levinas : *Totalité et infini* (1971) ; *Altérité et Transcendance* (1967-1989) ; *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974) ; *Humanisme de l'autre homme* (1973) ; *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) ; *Dieu, la Mort, le Temps* (1993).

⁴¹² Titre de l'ouvrage de Sophie Nordmann : *Phénoménologie de la transcendance. Création, révélation, rédemption*, Dol de Bretagne, Éditions d'écarts, 2012.

à son point extrême : la chose même – le mot « Dieu » – est dépouillée de toute ontologie, elle ne fait que signifier et faire signe vers autre chose, qui est le visage de l'autre lui-même en tant que haut-lieu de la signifiante de Dieu. La transcendance, pour Levinas, dans la ligne de la phénoménologie, est le mode selon lequel l'Autre, ce qui est l'altérité donatrice, se donne, au sens de la promesse biblique selon la traduction et l'interprétation du Talmud, « Je serai Celui qui sera avec vous » (voir supra 1.1). Mais en faisant de l'idée de l'Infini un *ideatum* qui dépasse toute pensée, qui est une expression limite, idée de l'Infini qui ne contient aucune phénoménalité, qui ne laisse à la pensée humaine aucune possibilité de visée intentionnelle, Levinas nous met devant un dilemme auquel nous ne pouvons éviter de nous confronter : est-il encore possible de penser la trace de l'Infini, ou trace de la transcendance autrement que dans une métaphysique déconnectée de toute phénoménalité ? Ce n'est pas la moindre des questions dont nous aurons à traiter ici.

Autre question tout aussi centrale dans notre propos : Qu'en est-il alors lorsque l'on remplace la trace dans le visage de l'autre par la trace dans la parole, celle de l'autre ou la mienne ? La trace serait-elle alors, par exemple, dans la capacité donnée (par Dieu) à l'homme de nommer le monde et les choses ? Mais cette capacité relève-t-elle de la foi ? Ou peut-on la penser comme une phénoménalité, qui serait analogie, ou trace de la Parole de Dieu dans l'Écriture ?

La question qui en découle est alors de savoir si cette transcendance (ou cet infini) dans la parole humaine lui est donnée ou bien si la parole elle-même en est capable. Cette question nous situe au lieu même de l'enjeu majeur de notre thèse, au point de contact – ou peut-être de rupture – entre théologie et philosophie (ou plus précisément entre théologie herméneutique et phénoménologie).

Troisièmement, après la réponse à la question précédente, nous aurons alors à répondre à une autre question : qu'est-ce qui, dans la parole humaine peut témoigner de cette trace de la transcendance, ou de l'infini ? Et cette dernière question nous amène à considérer le troisième terme de notre réflexion, c'est-à-dire la parole humaine dans son rapport à l'infini, ou à la transcendance. Qu'est-ce qui, en elle, peut témoigner de cette capacité ou de ce don, et ces deux aspects, la capacité et le don, sont-ils conciliables ou irrémédiablement opposés ? Nous en revenons ici au domaine de l'herméneutique, que nous voudrions considérer dans un premier temps comme plurielle – avec les herméneutiques phénoménologiques de Heidegger, de Ricoeur, et de Gadamer - avec ses impacts sur l'herméneutique poétique chez le second Heidegger, après la *Kehre*, par exemple, et sur l'herméneutique biblique, dans la conception qu'en ont notamment Paul Ricoeur et Eberhard

Jünger. En particulier, comment penser dans cette herméneutique, le rapport entre Verbe incarné et parole humaine dans les paraboles de Jésus ? Comment penser la possibilité de l'interprétation humaine infinie qui est peut-être l'une des traces de l'infini de la Parole de Dieu ? Comment penser, tout simplement, le langage comme à la fois limité par son appartenance au monde et comme tension infinie à se dépasser lui-même ?

Nous aurons alors tenté d'établir, dans une théologie herméneutique – mais sera-t-elle encore une herméneutique phénoménologique ? - la pertinence des trois rapports qui régissent notre problématique : Infini / trace ; trace / parole ; Infini / parole, ces trois rapports étant en quelque sorte animés, par l'émanation, ou le souffle, dans une perspective pneumatologique, du rapport entre Parole de Dieu et parole humaine, sans considérer pour autant la pneumatologie comme la clef « magique » de la compréhension de ce rapport.

2.1.2 – Le retour aux choses elles-mêmes : réduction, donation et constitution du sens en herméneutique phénoménologique et théologique.

a - Phénoménalité et langage

Un détour vers ce qu'est fondamentalement la phénoménologie herméneutique nous paraît, à ce point de notre réflexion, incontournable, surtout après que nous ayons mis en évidence, dans les écrits mêmes de l'un des maîtres de l'herméneutique phénoménologique, Hans-Georg Gadamer, la référence à Augustin et au Verbe incarné, qui témoigne déjà pour Gadamer, du lien établi entre le christianisme et la question du langage, et en même temps d'une forme d'« oubli » ou de secondarité du langage dans toute la philosophie occidentale, depuis Platon jusqu'à l'émergence de la phénoménologie, avec Husserl et Heidegger. Comment fonctionne alors ce retour au langage, ce retour non seulement aux choses elles-mêmes, mais aussi à la chose même qu'est le langage qui les dit, dans lequel nous sommes pris irrémédiablement ? Notre propre réflexion ne peut pas ne pas être fortement impactée par ce retour, qui imprègne toute la pensée philosophique – et théologique – contemporaine jusqu'à ce jour. Nous n'en considérerons alors que les éléments qui guident cette réflexion, en nous limitant au domaine de l'herméneutique qui nous intéresse ici.

Il est en premier lieu impossible de trouver une définition unique de la phénoménologie. Elle se dérobe en effet à toute fixation puisqu'elle est par essence un mouvement incessant de la pensée, qui est avant tout visée de sens, intentionnalité qui veut comprendre ce sens, dans le langage lui-même, dans une remontée des mots vers les choses.

C'est un retour aux phénomènes, à la chose elle-même. Mais cette approche husserlienne de la phénoménologie est infléchie vers l'herméneutique par Heidegger, puis Gadamer, pour lesquels le langage est la première manifestation du sens, il est même co-constitution de sens, et en même temps le langage n'est jamais saisi totalement, il échappe à toute maîtrise définitive, il est toujours sens à venir, il reste toujours une distance, et même une part d'incompris, entre le mot et la chose. Dans cette perspective, le langage n'est pas seulement un instrument, il renvoie toujours à un langage intérieur, comme le souligne Jean Grondin : « Ce qui est pointé dans ce langage intérieur, qui devient ainsi la donne première de la phénoménologie et de son tournant herméneutique, c'est le dialogue intérieur de la finitude avec elle-même, à la recherche du sens de son expérience dans le temps. »⁴¹³

Nous pouvons ici ouvrir un premier champ de recherche sur l'un des aspects du rapport fini / infini dans un cadre herméneutique : ce dialogue de la finitude avec elle-même n'implique-t-il pas aussi la découverte du caractère infini du sens recherché et jamais atteint parce que justement infini ? Et si le langage intérieur de la finitude est recherche infinie de sens, serait-ce alors dans cette recherche infinie, cette visée de sens, cette intentionnalité, que la finitude serait confrontée à l'infini ? « Il y a un élément inquiétant, affolant, déroutant du langage qui est condition de toute intentionnalité, de toute visée de sens et de toute conscience. On ne peut penser que dans l'horizon du langage, dans ses limites, mais le langage lui-même échappe à toute saisie comme totalité de la compréhension. »⁴¹⁴ Ainsi, quand on veut expliquer ou préciser ce que l'on vient de dire, on utilise l'expression « c'est-à-dire » ou « autrement dit ». « C'est-à-dire », cela signifie justement que cela reste à dire, il y a toujours un élément qui reste à dire, un non-dit. Et l'on suppose toujours que ce reste à dire est à la portée du langage, que le langage va pouvoir, malgré ses limites et son manque supposés, dire ce qui reste à dire et que l'on n'a pas encore pu dire. Mais ici, supposer ne veut pas dire réaliser, mais pointe plutôt vers l'idée de désir, que nous allons retrouver chez Levinas.

Dès lors, l'une des questions que nous voulons poser est de savoir si cette finitude, cette limite, ne peuvent pas être dépassées, parfois, par l'idée de trace de l'infini dans le langage, une trace recouverte ou voilée, peut-être par une certaine idée de l'analogie ontologique. Il faudrait alors revenir aux sources de l'analogie pour la déconstruire et la réinterpréter en termes de trace, qui n'est pas seulement une analogie de la parole dérivée de l'analogie de l'être. Déconstruire, ce serait en premier lieu déconstruire toute une pensée de

⁴¹³ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, P.U.F, 2003, pp. 13-14.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

l'*analogia entis* et de ses dérivés, revenir aux sources mêmes chez Thomas d'Aquin et chez Augustin : c'est ce que font par exemple J.-L. Marion, T. White, R. Hüter, et même P. Ricœur (voir supra 1^{ère} partie).

Mais la déconstruction n'est qu'un aspect de l'herméneutique phénoménologique. Faire retour *sur les choses elles-mêmes* – mot d'ordre de Husserl, repris en herméneutique par Heidegger – c'est en premier lieu opérer une re-direction de la vision, ou conversion de la vision, hors des évidences toutes faites, vers le monde tel qu'il se donne, en tant qu'il est un phénomène intentionnel. Or ce mouvement de réduction (*re-ductio*) vers ce qui se donne tel que cela se donne (la donation), se fait dans le langage qui l'exprime, avec sa finitude, ses limites et ses manques. Dans l'herméneutique phénoménologique, l'infini n'est pas tant dans le langage lui-même – ce qui reste de toutes façons à démontrer - que dans la différence entre le langage intérieur et le langage extérieur qui tente de l'exprimer. C'est ainsi que « la réduction phénoménologique découvre aussi l'infinité de la tâche herméneutique. »⁴¹⁵ Mais cette réduction ne s'opère que vers le troisième mouvement – après réduction et donation - qui est *constitution du sens*, cette constitution étant en même temps une donation, ce qui exclut qu'elle puisse être une création pure. Rappelons à cet égard que le mot allemand *Stimme* (voix), a donné, parmi ses dérivés, le verbe *bestimmen*, « donner voix à », c'est-à-dire aussi désigner, nommer, ce qui revient à « donner à comprendre ». ⁴¹⁶ Et les mots qui font signe vers les choses elles-mêmes prennent un nouveau statut qu'ils n'avaient pas dans la métaphysique dominée par la question de l'être. Dans son dialogue avec Husserl, Derrida précise ce statut du mot : si la voix et le langage sont l'élément de l'idéalité chez Husserl, pour Derrida, « le langage a un pouvoir constitutif par lequel il ouvre le royaume infini de l'idéalité, dans la mesure où le mot a une valeur idéale parce qu'il ne se confond avec aucune de ses matérialisations empiriques, phonétiques ou graphiques. »⁴¹⁷ Ainsi, « en prononçant un mot, je m'élève au niveau de son contenu idéal, qui peut être indéfiniment répété, de sorte que je peux surmonter ma facticité et ma mortalité propres, l'idéalité étant selon ses propres termes 'le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition'. »⁴¹⁸ C'est pourquoi Derrida ne peut qu'opposer à la philosophie de la transcendance chez Levinas une métaphysique de la présence, tout en se situant néanmoins aux limites de la phénoménologie. Le débat entre Levinas et Derrida est significatif à plus d'un titre pour notre propos car il porte notamment

⁴¹⁵ J. Grondin, *ibid.*, p. 30.

⁴¹⁶ Cf. Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université, 2004, p. 350.

⁴¹⁷ Françoise Dastur, « Derrida et la question de la présence » : une relecture de *La Voix et le Phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale* 2007/1 (n° 53), p. 14.

⁴¹⁸ Dastur, *ibid.*, p. 14. Cite Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 8.

sur l'opposition entre phénoménalité et non-phénoménalité, autrement dit sur ce qui est au-delà du phénomène, ce qui lui est absolument antérieur, c'est-à-dire l'infini qui signifie dans le Dire et dont la trace n'est pas même une manifestation. Pour autant, en 1967, dans *La Voix et le Phénomène*, Derrida rejoindra Levinas sur le concept de trace, qu'il dira être « plus vieille que la présence »⁴¹⁹, modérant ainsi à son attachement radical à la philosophie de la présence.

Par ce qui précède, nous avons déjà amorcé, dans un cadre phénoménologique ou à ses limites, notre réflexion dans plusieurs champs qui nous intéressent ici : l'idée de l'infini liée au statut d'idéalité de contenu du langage et du mot, la différence entre langage intérieur et langage extérieur – et nous aurons ici à reprendre cette différence, en lien avec le Verbe incarné, selon Augustin et Thomas d'Aquin, sous l'éclairage phénoménologique -, et enfin les trois mouvements de l'herméneutique phénoménologique - réduction, donation et constitution -, reconsidérés dans l'herméneutique biblique, dans le prolongement de notre travail sur les interprétations d'Ex 3,14 par Marion et Ricœur.

Ce que nous avons amorcé dans ce préambule, c'est l'exposition du cadre dans lequel se pose la question de la trace de l'infini dans la parole humaine. Ce cadre est celui de la phénoménologie, qui nous est pour ainsi dire imposé par son omniprésence dans la pensée du 20^{ème} siècle et d'aujourd'hui. Il y a un avant la phénoménologie et un après : on ne pourra plus jamais considérer la chose sans sa phénoménalité, et par conséquent la parole sans le langage, l'Infini sans la finitude, la transcendance sans l'immanence. Ce cadre est incontournable, même s'il n'est peut-être qu'un passage, quand nous atteindrons, avec Levinas, les limites de la phénoménologie. Nous aurons alors à nous demander si les limites de la phénoménologie peuvent être dépassées par la théologie, et par une métaphysique qui ne serait plus réduite à celle de l'être. Mais nous ne pourrons, peut-être, opérer ce dépassement qu'en prenant en compte les critiques formulées contre ce que les phénoménologues ont appelé le « tournant théologique de la phénoménologie »⁴²⁰. Seulement à cette condition, la possibilité de penser le rapport entre l'Infini (la transcendance) et la trace laissée dans le langage pourra être autre chose qu'un simple retour à une analogie – soutenant une ontothéologie - dont nous avons montré les limites.

⁴¹⁹ Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 76.

⁴²⁰ Voir infra nos développements en rapport avec le livre de Dominique Janicaud qui porte ce titre.

b - Extériorité et phénoménalité de la trace

Ce qui est en jeu ici, c'est le rapport entre l'extériorité et le même, ce que Levinas décrit tout au long de *Totalité et infini*. Ceci se traduit par deux conceptions du langage, comme nous le verrons avec Ricœur et Gadamer. « Poser l'être comme extériorité », écrit Levinas, « c'est apercevoir l'infini comme le Désir de l'infini »⁴²¹, et ce « Désir d'infini » est intimement lié à l'extériorité de l'Autre, de son visage qui m'appelle infiniment par la vérité nue et désarmée qu'il exprime. Mais d'autre part, au niveau du langage, l'herméneutique de la présence défend l'idée d'une « force » du langage lui-même, cette force étant à l'origine de l'écriture du prophète, ou du poète, qui est peut-être écrit par l'écriture bien plus qu'il ne l'écrit. Le langage, étant en ce sens « la chose » elle-même de la phénoménologie, est la transcendantalité elle-même, au sens entendu par Derrida, comme le souligne F. Dastur dans l'article déjà cité : « La transcendantalité de l'ego peut-être découverte dans le langage lui-même, qui est ce qui semble 'unir la vie et l'idéalité. »⁴²² Au contraire, l'idée de révélation ne peut se réduire au langage lui-même, au nom d'une phénoménalité qui rêve d'une « transcendantalité immanente » qui ne serait pas un oxymore. Levinas refuse de réduire la transcendance au « même », quand il la désigne clairement comme « extériorité », ou comme « Infini ». De même, quand Eberhard Jüngel parle de la révélation « qui a en elle-même un langage du monde », il ne considère pas que la révélation appartient au langage du monde. Au contraire, il pense la révélation comme une « venue », comme un événement extérieur au langage et au monde, et c'est ainsi qu'il pense la révélation comme la venue de l'être-homme de Jésus, et Jésus comme *vestigium trinitatis*. Deux conceptions, donc qui s'opposent, deux mondes pourrait-on dire, dans le débat déjà ancien entre l'immanence et la transcendance, entre la métaphysique et la phénoménologie, entre théologie et philosophie. Nous ne prétendons aucunement ici prendre parti dans ce débat, qui dépasse de beaucoup l'ambition de notre recherche. Mais nous nous situons dans le cadre de celui-ci, et si nous voulons traiter de la trace de l'Infini dans une théologie qui ne se sépare pas de la pensée phénoménologique, qui ne serait donc pas qu'une métaphysique réduite, et même une onto-théologie, alors nous nous devons de prendre au sérieux ces mêmes critiques que des philosophies de la transcendance ont dû affronter : la philosophie de l'extériorité et de l'Infini de Levinas, la transcendance de « Dieu est amour » de Marion, ou encore l'herméneutique biblique de

⁴²¹ E. Levinas, *Totalité et infini* (1971), Paris, Le livre de poche, 2016, p. 325.

⁴²² F. Dastur, art. cit., p. 14 ; cite Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 9.

Ricœur, qualifiée elle aussi parfois de retour à l'onto-théologie.⁴²³ Cela signifie encore que nous aurons à montrer comment l'idée de trace n'est pas équivalente à l'analogie d'une part, et ne se réduit pas à une phénoménalité de la transcendance d'autre part. L'idée de trace est peut-être une expression-limite, et il nous faut l'aborder au moins aussi sérieusement que Levinas dont les textes n'éludent aucune difficulté impliquée dans cette expression-limite, tout comme Marion quand il parle de « phénomène saturé », comme nous l'avons déjà abordé dans notre première partie.

Alors seulement, nous pourrons, en fin de parcours, considérer la phénoménalité de paroles qui se dépassent elles-mêmes, et la trace de l'Infini qu'elles recèlent, dans la poésie ou dans la proclamation de la Parole de Dieu.

⁴²³ Cf. à ce sujet l'article de Gilbert Vincent, « Métaphores, paraboles et analogie. La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricœur », *Études ricoeuriennes*, Vol 3, N° 2 (2012), pp. 92-109.

2.2 – La trace de l’Infini

2.2.1 – Qu’est-ce que l’infini ?

a - De l'impossibilité de l'infini en acte à l'infini cartésien

Rappelons d’emblée que nous écrivons Infini avec une majuscule quand il s’agira de l’Infini de Dieu, avec minuscule pour tous les autres sens, et nous écrivons l’in-fini, avec trait d’union quand il s’agira de l’indéfini, ou encore de l’*a-peiron* grec.

Nous avons abordé à de nombreuses reprises l’idée de l’infini, dans notre première partie, et nous venons de le faire en évoquant chez Derrida l’idée de l’infini liée au statut d’idéalité de contenu du langage et du mot. Il nous faut à ce point de notre réflexion nous arrêter sur ce mot hautement signifiant, l’infini, pour en examiner les multiples significations et, parmi elles, celles que nous voudrions considérer plus particulièrement dans le cadre de notre travail.

Pour Aristote, l’infini n’est pensable qu’en puissance, car l’infini en acte est une impossibilité. Aristote fonde sa pensée de l’infini sur le fait que toute chose est soit en acte, soit en puissance et en acte, c’est-à-dire sur la science de la nature ou physique, raison pour laquelle sa réflexion sur l’infini se trouve dans la *Physique* et non dans la *Métaphysique*. A partir de là, l’impossibilité que nous évoquons est double chez Aristote :

Que l’infini soit séparé des choses sensibles, étant par lui-même quelque chose d’infini, c’est impossible, car s’il n’est ni grandeur ni pluralité, mais que l’infini lui-même soit une substance et non un attribut, il sera indivisible (car le divisible est soit grandeur soit pluralité. [...]).

Il est manifeste aussi que l’infini ne peut exister comme un étant en acte ni comme une substance et un principe, car quelque partie qu’on prenne, elle sera infinie, s’il est morcelable (car l’être de l’infini et l’infini sont la même chose, si l’infini est substance et non attribué à un sujet), de sorte qu’il doit être ou bien indivisible ou bien divisible en infinis ; mais il est impossible que plusieurs infinis soient la même chose.⁴²⁴

Par conséquent, si l’infini est indivisible, il ne peut être infini en acte puisqu’il revêtirait alors le caractère d’une quantité morcelable. Pour la même raison, l’infini ne peut pas non plus être une substance ou un principe. La même impossibilité d’un corps infini, ou infini en acte, sera avancée par Aristote en se référant cette fois au lieu physique de ce corps. Il dira de la même façon qu’« un corps composé d’un nombre infini d’espèces d’éléments est impossible car il

⁴²⁴Aristote, *La physique*, Livre III, 204a8, Paris, J. Vrin, 2012, p. 151.

n'y a pas une infinité d'espèces de lieux correspondants. »⁴²⁵ Bien des siècles plus tard, ce que Aristote juge absurde, Cantor en révélera l'existence en mathématiques (l'infini absolu, ou *transfini*). Mais cet infini en acte est trop réducteur aux chiffres, aux quantas, il ne permet pas de penser philosophiquement et théologiquement l'infini. Aristote, toujours dans la Physique, admettra la possibilité que certaines choses soient infinies, comme le temps. Plus généralement, nous voudrions retenir pour notre propos une définition de l'infini selon Aristote : « l'infini est, non pas ce au-delà de quoi il n'y a rien, mais ce au-delà de quoi il y a toujours quelque chose. »⁴²⁶ Nous y reviendrons au sujet du rapport entre parole et infini.

Après lui, les néoplatoniciens et Plotin (cf. 1^{ère} partie) conçoivent l'Un comme infini et absolument transcendant, comme le Bien platonicien. Être sans limites devient donc l'une des caractéristiques de l'Un, du Transcendant, c'est-à-dire du divin. Infini équivaut alors à transcendant et réciproquement. Et le Un est au-delà de l'être, il fonde toute ontologie, dans le prolongement de la pensée de l'être chez Aristote, pour qui Dieu est avant tout celui qui donne l'être, celui que l'on peut penser par analogie avec l'intellect humain, intellect qui est « ce qui est le plus divin en nous »⁴²⁷, ou encore celui qui est cause première en acte et de l'ordre du Bien⁴²⁸. Plotin met aussi l'accent sur l'infini de l'intellect divin⁴²⁹, ce qui ouvre la voie à l'idée de l'infini en Dieu sur laquelle Descartes va s'appuyer.

On retrouve l'idée d'un Dieu-Un dans le judaïsme, et la Kabbale, comme nous l'avons vu, lui attribuera au 10^{ème} siècle le nom de « Ein-Sof », c'est-à-dire « In-fini », qui succède au « *a-peiron* » grec avec des significations profondément transformées : en particulier, Dieu Infini doit se retirer, ou se limiter, (*Tsimtsoum*) pour laisser place à la possibilité de la création en tant qu'espace et temps dédiés à l'humain.

Pour Thomas d'Aquin, l'*analogia entis* permet de penser, par analogie négative, l'être fini de la créature par rapport à l'être infini de Dieu, mais comme chez Aristote, l'idée d'un infini créé chez la créature est absurde. Seul Dieu est infini en acte. L'Infini est donc encore pensé à partir du fini, ce que Descartes va réfuter, et plus tard Levinas. Pour Descartes, l'infini devient complètement extérieur et séparé de l'humain. L'idée de Dieu comme infini dépasse absolument la possibilité humaine de penser, elle ne peut donc qu'avoir été mise en nous – révélant pour ainsi dire l'existence de Dieu par la marque – ou la trace – que Dieu a laissée en nous sous la forme de l'idée de l'infini. C'est sur ce point que Levinas, qui suit Descartes

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁴²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177b 26-34, in Jérôme Laurent, *Leçons sur l'Éthique à Nicomaque*, Paris, Ellipes, 2013.

⁴²⁸ Aristote, *Métaphysiques*, Livre L, op. cit., 1072a.

⁴²⁹ Cf. à ce sujet Plotin, *Énéades*, II, 7,5 et 8,8, op. cit.

dans un premier temps, va se séparer de la pensée cartésienne de la preuve de l'existence de Dieu. Descartes inaugure ainsi une pensée du fini comme imitation de l'infini, éclairée, et même déterminée par lui. L'infini affirme alors sa priorité sur le fini, lequel ne peut être pensé que dans son rapport à l'infini. Descartes part déjà d'une idée du nom de Dieu qui se réfère à la tradition aristotélicienne et platonicienne, que nous venons de résumer : « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. »⁴³⁰ Parmi ces qualificatifs attribués au nom de Dieu, le plus déterminant pour nous est l'infini, dont nous ne pouvons avoir aucune idée compte tenu de notre condition humaine finie : « car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »⁴³¹ Et Descartes réfute du même coup, après cet énoncé, la possibilité d'une prééminence du fini sur l'infini. L'infini n'est pas saisi par le fini, mais au contraire, c'est l'infini qui est mis en moi puisque rien dans le fini ne peut me dire quoi que ce soit au sujet de l'infini, « car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne puisse le comprendre. »⁴³² Dieu est alors pensé comme la cause première qui met en moi l'idée de l'infini, dans le prolongement de l'onto-théologie qui pense Dieu comme *causa sui* et cause de l'être de tous les étants. J.-L. Marion désigne cette pensée comme une « métaphysique de la *causa* », qui vient compléter la « métaphysique de la *cogitatio* »⁴³³ de la seconde méditation. La première (*cogitatio*) constituait une métaphysique de la présence, la seconde (*causa*) une métaphysique de l'Être premier et infini, c'est-à-dire une onto-théologie.

C'est en s'appuyant sur la seconde, et sur la prééminence et l'antériorité absolues de l'infini que Levinas va construire sa « métaphysique de la transcendance » - les deux termes transcendance et infini étant pour lui équivalents - non pas en suivant Descartes sur les traces de la « preuve » de l'existence de Dieu, mais en ouvrant sa propre voie vers la trace de l'infini dont témoigne le visage d'autrui. Mais il le fera en pensant l'infini au-delà de l'être, « l'infini de l'absolument Autre échappant à l'ontologie »⁴³⁴ et à l'onto-théologie.

⁴³⁰ Descartes, *Œuvres et Lettres*, Méditation troisième, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 294.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, p. 295.

⁴³³ J.-L. Marion, *Sur le prisme de la métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, p. 129 ; cité par J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 189.

⁴³⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 65.

b - Le mauvais infini

Il y a cependant aussi, dès l'antiquité, une pensée plus négative de l'infini, ou plutôt du « mauvais infini ». Il signifie le mal, ce qui n'est pas maîtrisable ou compris par la raison humaine.

Pour Hegel, s'il y a une mauvaise infinité, c'est celle de *l'entendement*. Chez Hegel, l'entendement (*Verstand*) est compris ici comme « sens commun », dans la mesure où

tourné contre la raison (*Vernunft*), il se comporte comme sens commun et fait valoir sa vue selon laquelle la vérité reposerait sur la réalité sensible [...]. Dans ce renoncer à soi-même de la raison se perd le concept de vérité, elle est limitée à connaître seulement la vérité subjective, seulement le phénomène, seulement quelque chose à quoi ne répond pas la nature de la Chose même ; le savoir est retombé au niveau de l'opinion.⁴³⁵

Hegel désigne aussi cet entendement comme *l'entendement réfléchissant* qui s'est emparé de la philosophie quand elle veut penser l'idée du progrès ou de la progression à l'infini.⁴³⁶ C'est en fait une « réflexion inachevée », qui a « complètement devant soi les deux déterminations du vraiment infini : l'opposition du fini et infini, et l'unité du fini et infini, mais ne rassemble pas ces deux pensées ; l'une implique de façon inséparable l'autre, mais elle ne les laisse qu'alterner. »⁴³⁷ En fait c'est le concept de contradiction comme *élévation* de la raison qui est ainsi nié : « L'intellection non menée au terme [...] ne reconnaît pas que la contradiction est justement l'acte-d'élever la raison au-dessus des limitations de l'entendement et l'acte-de-résoudre ces mêmes limitations. »⁴³⁸ Cette distinction entre entendement et raison produit deux conceptions de l'infini : l'infini de la raison, le seul véritable, et « l'infinité mauvaise »⁴³⁹ qui est celle de l'entendement, c'est-à-dire le faux infini, qui n'est pas infini au sens dialectique donné par Hegel, c'est-à-dire négation de la négation qui a la capacité d'intégrer et le fini et la contradiction, ce que Hegel résume ainsi :

L'infini est

- a. dans la *détermination simple* l'affirmatif comme négation du fini ;
- b. mais du coup il est la *détermination-réciproque* avec le fini, et est *l'infini unilatéral abstrait*⁴⁴⁰ ;
- c. le se-sursumer de cet infini tout comme du fini, entendu comme *un procès* – est *l'infini véritable*.⁴⁴¹

⁴³⁵ G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, 1, *La doctrine de l'Être* (1832), t. 1, Paris, Éditions Kimé, 2007, p. 22.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 22 : « *Der reflectirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie* ».

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 130 : « *Die schlechte Unendlichkeit* ».

⁴⁴⁰ *Ibid.* : « *Das abstracte, einseitige Unendliche* ».

⁴⁴¹ *Ibid.* le se-sursumer est la traduction de « *das Sich-aufheben* ».

Le cercle vicieux représente le mauvais infini, la spirale le véritable infini, ouvert, dynamique. Pour Hegel, c'est le rapport d'exclusion réciproque de l'infini et du fini qui produit une idée fautive de l'infini, c'est-à-dire le mauvais infini. L'infini du devoir-être en est, selon Hegel, un autre exemple. Le mauvais infini n'est alors que la négation du fini, la répétition dans la succession dans le cadre limité du cercle vicieux. Cet infini-là ne se détermine pas, ne rassemble jamais ses contraires pour parvenir à la synthèse. En fait il demeure dans les limites du fini : « ... le fini demeure comme être-là en face de l'infini ; il y a du coup deux déterminations ; il y a deux mondes, l'un infini et l'autre fini, et dans leur rapport l'infini est seulement limite du fini, et du coup est seulement un infini déterminé, lui-même fini. »⁴⁴²

Au contraire, l'infini hégélien signifie alors la pensée libre, et non un simple objet de pensée, et cette pensée libre peut atteindre le rassemblement du fini et de l'infini, c'est-à-dire l'*Aufhebung* qui donne accès à une totalité du savoir, c'est-à-dire « le savoir absolu qui est le savoir de la vérité de toutes les manières d'être de la conscience. »⁴⁴³ L'infini constitue alors la totalité. C'est à cette prétention de la pensée hégélienne de l'infini à la totalité que Levinas va opposer sa philosophie éthique de la trace de l'infini dans la relation à *l'Autre*, en considérant, dans l'un de ses ouvrages majeurs, *Totalité et infini*, la totalité comme l'opposé de l'infini. Il reste qu'en intégrant les contraires dans la notion d'infini, Hegel élargit l'idée d'une connaissance vraie, qui reposait jusqu'alors sur le principe de non-contradiction. Avant lui, Nicolas de Cues avait déjà entrepris « d'intégrer la contradiction à une logique de l'infini. »⁴⁴⁴ Selon lui, ce doit être en effet le point de départ de toute théologie – et c'est en ce sens une réfutation des théologies négatives - qui doit s'appuyer sur une connaissance vraie de Dieu comprise comme intégration des opposés dans l'infini, c'est-à-dire Dieu. Ainsi, « la métaphysique de l'infini est l'expression spéculative de la religion chrétienne. »⁴⁴⁵ Mais, comme le souligne Frédéric Vengeon, la grande différence entre le Cusain et Hegel est que l'infini divin n'est pas affecté, chez le premier, par la contradiction, laquelle n'affecte que le savoir humain, alors que selon Hegel, le moment dialectique de la contradiction fait partie intégrante du déploiement du réel et de son savoir. La contradiction « n'est pas seulement un effet relatif à la raison humaine, elle est le moteur du déploiement de l'absolu dans ses déterminations. »⁴⁴⁶ Le déploiement est alors compris chez Hegel comme l'*Aufhebung*, le

⁴⁴² Hegel, *Science de la logique*, p. 133 : « ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches ».

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 26. : « das absolute ist die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseyns ».

⁴⁴⁴ Frédéric Vengeon, « Infini et logique spéculative. Deux philosophies de l'absolu : Nicolas de Cues et Hegel », *Archives de philosophie* 76/1 (2013), p. 62.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 68.

surpassement qui permet la rencontre du fini et de l'infini dans une totalité de la connaissance de l'Absolu. Pour Nicolas de Cues, ce surpassement est réalisé dans le Christ, qui unit l'infini à l'esprit humain, c'est-à-dire au fini. Chez Hegel, la philosophie peut déployer une christologie spéculative, mais elle doit la dépasser, au-delà de la manifestation en Jésus de l'union du fini et de l'infini, pour atteindre l'universel. Il faut concevoir cette union comme universelle en Christ, par la mort et la résurrection comme « symbole et modèle du travail du négatif. »⁴⁴⁷ Mais il y a chez ces deux penseurs l'idée d'un savoir de la totalité infinie, d'un savoir de l'absolu, et, chez Hegel, une identification entre l'esprit humain et l'Esprit divin qui détermine sa métaphysique de l'infini. Le système dialectique hégélien ne condamne-t-il pas en fin de compte toute pensée métaphysique de l'infini en la subordonnant à une métaphysique de la Raison en tant qu'elle est *Aufhebung* ? Cette question, et bien d'autres, vont générer de nombreuses critiques ultérieures, comme celles de Kierkegaard en premier lieu, puis de Gadamer et de Levinas, ou encore de Ricœur. Pour notre propos, nous considérerons ici notamment l'opposition entre l'infini hégélien et l'infini dans l'herméneutique gadamérienne, et l'opposition entre la totalité hégélienne et l'infini levinassien.

c - Infini et langage

Dans une certaine mesure, Gadamer, comme Levinas, s'élève contre la totalité hégélienne, et il veut situer son opposition sur le plan de la langue et du langage. C'est en ce sens que l'on peut tenter de repenser l'*Aufhebung*, non plus comme le surpassement hégélien, mais comme possibilité de penser au-delà de la capacité de penser - par l'idée de l'infini chez Levinas - ou encore comme pensée de la trace qui renvoie au-delà d'elle-même vers la Parole de Dieu, dans l'événement langagier de la parabole. Aussi bien Levinas que Jünger se sont référés à Gadamer, dans la mesure où ce dernier considère l'infini, à partir de son caractère langagier, comme le « véritable infini de l'esprit. »⁴⁴⁸ En effet, commentant Thomas d'Aquin lorsque celui-ci pense le rapport entre Verbe divin et parole humaine, Gadamer affirme la différence radicale entre les deux « langages » : « Dans le Verbe, Dieu exprime parfaitement sa nature et sa substance dans une pure actualité. »⁴⁴⁹ A l'opposé, « toute pensée que nous pensons, et par là aussi chaque mot dans lequel cette pensée s'accomplit, est un simple

⁴⁴⁷ Vengeon, art. cit., p. 78.

⁴⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Paris, Seuil, 1976, p. 276.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

accident de l'esprit. Le mot de la pensée humaine vise bien la chose, mais ne peut la contenir en soi comme un tout. Ainsi la pensée continue son chemin vers des conceptions toujours nouvelles et ne peut au fond s'accomplir en aucune d'elles. »⁴⁵⁰ C'est ce chemin qui est infini, c'est-à-dire le chemin de la pensée qui se traduit dans le langage. Ou plus exactement, c'est l'incapacité structurelle du langage à rendre compte en totalité du monde qui entraîne le mouvement infini de la pensée qui désire, elle, être traduite parfaitement par les mots, dans une tension qui n'atteint jamais son but. L'impossibilité à atteindre ce but, ou le manque dans le langage, est déjà, chez Gadamer, ce qui produit le désir infini de la pensée d'atteindre la totalité du savoir, en étant consciente de son impossibilité. On peut dire que cette impossibilité est structurelle et structurale, dans la mesure où elle est liée d'une part à l'impossibilité pour le mot de désigner entièrement la chose, et d'autre part à une conception structurale du langage dans laquelle le mot n'a pas de signification propre mais seulement par rapport à d'autres mots (phonèmes). Cette conception structurelle et structurale annonce les grands développements structuralistes et lacaniens qui vont, dans la voie ouverte par Freud, placer le signifiant au centre de l'approche structurale du langage. Mais pour Gadamer, qui veut maintenir son approche dans le cadre de l'herméneutique philosophique (et phénoménologique), il s'agit premièrement de ce qu'il nomme l'accomplissement spéculatif du langage, c'est-à-dire que « les ressources finies de la parole sont subordonnées au sens visé comme à une direction qui se prolonge à l'infini. »⁴⁵¹ Et c'est le non-dit, le reste à dire, qui donne à ce qui a été dit ce caractère de l'in-fini, de ce qui n'est pas fini, qui est inachevé, qui recèle un manque. Selon Gadamer, cette caractéristique détermine « l'inflexion ontologique de l'herméneutique », en ce sens que « dire ce qu'on pense, s'entendre, réunit le dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens et permet qu'il soit compris ainsi... Qui parle ainsi se comporte de manière spéculative dans la mesure où ses paroles ne reflètent pas l'étant, mais une relation à l'ensemble de l'être et font accéder cette relation au langage. »⁴⁵² On perçoit ici l'influence heideggerienne et sa nouvelle ontologie qui veut penser « l'Être-même », et non l'étant, l'être qui n'a jamais été pensé dans sa totalité parce que ces tentatives ont été trop limitées au langage de la métaphysique traditionnelle. Cette pensée qui veut s'y essayer est justement confrontée à l'infini structurel de sa tentative, et c'est pourquoi elle doit être poursuivie malgré son échec toujours renouvelé. C'est cette relation à l'être, cette pensée sur l'être qui est portée au langage, selon la formulation gadamérienne que nous avons déjà citée,

⁴⁵⁰ Gadamer, *VM*, p. 276.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁵² *Ibid.*

« l'être qui peut être compris est langue »⁴⁵³, qui exprime autrement l'idée heideggérienne du langage comme « éclaircissement de l'être », ou encore comme « la venue à la fois éclairante et celante de l'Être lui-même. »⁴⁵⁴. Et pour Gadamer, comme pour Heidegger, c'est dans le verbe poétique que s'exprime au plus haut degré cette éclaircie langagière de l'être.

Revenons alors au « mauvais infini » : en ce sens, le mauvais infini fait partie de notre expérience même du monde (*Dasein*), « traduite » par notre immersion dans le langage. Pour Gadamer, ce mauvais infini est « un élément structurel de l'expérience historique elle-même. »⁴⁵⁵ C'est aussi en ce sens qu'il peut affirmer que « la langue est la trace de la finitude. »⁴⁵⁶, ce qui définit chez Gadamer une métaphysique de la finitude, c'est-à-dire « la participation de la compréhension à un sens qui l'excède. »⁴⁵⁷ En même temps, cette métaphysique de la finitude, qui se déploie dans le milieu de la langue, s'articule, en théologie chrétienne, avec l'infinité divine : « La christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, appréhendé dans sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé expérience herméneutique trouvera ici son véritable terrain. »⁴⁵⁸ C'est donc un nouveau rapport du fini à l'infini que Gadamer tente de penser à partir de textes d'Augustin et de Thomas d'Aquin. A cet égard, il est utile de s'arrêter sur un texte tardif (1971) de Gadamer, dans lequel il traite de « la vérité du mot »⁴⁵⁹, texte dont Jean Grondin a bien noté l'importance, dans son ouvrage sur Gadamer, quand il souligne que Gadamer, dans ce texte, utilise « Wort » au sens de « parole » et non de « mot ». Et la vérité de ce mot, Gadamer en décrit l'essence à la fin de ce texte : « C'est parce que la parole poétique est en accord avec elle-même et avec ce qu'elle crée que la parole y trouve la source de son existence, c'est-à-dire sa plus grande possibilité. La parole se réalise dans la parole poétique – et entre dans la pensée du penseur. »⁴⁶⁰ Jean Grondin commente ainsi cette vérité du mot : « la meilleure façon d'en rendre le sens est d'ailleurs de parler, avec Gadamer, d'une vérité du mot, d'une parole qui est révélation d'être, au sens subjectif du génitif, car

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁵⁴ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 60-61. « die Lichtung des Seins » et « Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst. »

⁴⁵⁵ Théodore Geraets, « Hegel : l'articulation du sens. Lire Hegel après Gadamer », *Revue de métaphysique et de morale* 2016/2 (N° 90), p. 292.

⁴⁵⁶ Gadamer, *VM*, p. 311-312.

⁴⁵⁷ J. Grondin, *Introduction à H-G Gadamer*, op. cit., p. 219.

⁴⁵⁸ Gadamer, *VM*, p. 279.

⁴⁵⁹ Cf. H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », *Gesamelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1993, pp. 37-57.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 57 : « Im An-sich-Halten und Sich-verhalten des dichterischen Wortes scheint mir das Wort seinen Bestand zu haben, und das heisst, hier hat es seine höchste Möglichkeit. Das Wort erfüllt sich im dichterischen Wort – und geht in das Denken des Denkenden ein. »

c'est l'être qui, avant toute conscience réflexive, vient s'y révéler. »⁴⁶¹ C'est dans le dire poétique que cette puissance de vérité se révèle le plus intensément, dans cette présence de l'être, ce « là », cet être-là qui est l'essence même de la vérité du mot, et cet être ne cesse d'être à la fois absence et présence, voilement et dévoilement. Mais au-delà même de la poésie, dans tout discours se manifeste, agit, s'impose « la chose même », ce qui constitue la structure ontologique de ce qui est compris par et dans le langage. Il y a donc à penser en même temps le rapport entre finitude du dire humain et infini du non-dit (le manque structural dans le langage), et le rapport entre être et langage qui révèle ou voile la marque de l'être-là sur le langage : à l'extrême, pourrait-on risquer l'affirmation que l'être du langage, c'est l'infini ? Que la chose même qui se manifeste dans le dit, sur fond de non-dit, c'est l'être qui est aussi manque à être dans son incapacité à tout dire ? L'infini donne-t-il alors à l'être une autre « couleur », qui le fait « autrement qu'être » selon la formulation de Levinas ? Peut-on penser ainsi sans « faire un pas hors de la philosophie »⁴⁶², comme Derrida le reprochait à Levinas ? Mais est-ce sortir de la philosophie que de cesser d'évacuer la référence transcendante « au nom d'une conception de l'immanence qui se définit comme une totalité dont le principe justifie toujours le retour à ses composantes internes, par exclusion de toute référence à une causalité extérieure à cette totalité, c'est-à-dire autre ? »⁴⁶³ ? Le système hégélien atteint ici ses limites, comme Gadamer l'a montré en défendant la cause du « mauvais infini » et en posant les prémisses de l'idée d'infini dans le langage lui-même, plus précisément dans l'infini du sens vers lequel tend tout langage non totalitaire, ce qui définit la tâche de l'herméneutique. Levinas quant à lui va proposer un renouvellement radical de l'idée de l'infini qui justement fait appel à l'extériorité, à l'*autrement qu'être*, à un au-delà immémorial de la pensée qui réhabilite l'idée même de transcendance. C'est donc avec la pensée de l'infini et l'idée de trace chez Levinas que nous poursuivons notre recherche.

⁴⁶¹ Jean Grondin, *Introduction à H-G. Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 211.

⁴⁶² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 194.

⁴⁶³ François Gachoud, *Par delà l'athéisme*, Paris, Cerf, 2007, p. 162.

2.2.2 – La trace de l’Infini selon Emmanuel Levinas

a - L’Infini selon Levinas

L’idée de l’infini est centrale dans la philosophie de Levinas. Dès sa thèse soutenue en 1961, et publiée la même année sous le titre *Totalité et infini*, Levinas s’oppose à la fois à l’ontologie heideggerienne et à la totalité hégélienne. La pensée de l’infini sera alors son fil conducteur, liée au concept d’extériorité, et il l’explicitera à plusieurs reprises, en lien avec l’idée de Dieu, l’idée de transcendance et l’idée de trace. Il s’agit dans un premier temps, pour Levinas, de repenser la transcendance, et de le faire hors de l’ontologie traditionnelle et hors de la foi, par la signification même du mot Dieu. Il le fait en faisant appel, dans la ligne de Descartes, à l’idée de l’infini en nous : « Dans l’idée de l’infini, se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. »⁴⁶⁴ Ainsi, l’idée de l’infini dépasse toujours notre capacité de pensée, elle l’excède, dans la mesure où « l’idée d’Infini a ceci d’exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée. »⁴⁶⁵ Le lien peut alors être fait, selon Levinas, - qui n’en déduit pas pour autant une « preuve » de l’existence de Dieu - entre transcendance et Infini : « [...] il importe de souligner que la transcendance de l’Infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, mesure si l’on peut dire son infinitude même. »⁴⁶⁶

C’est dans un article de 1976 que Levinas livre l’une de ses interprétations de l’infini selon Descartes : il y a chez Descartes mise en évidence d’une contradiction radicale dans toute pensée sur Dieu : « 1 – Dieu est *cogitatum* d’une *cogitatio* ; il y a *idée* de Dieu. 2 – Dieu est ce qui signifie le non-contenable par excellence, ce qui dépasse toute capacité. »⁴⁶⁷ Mais Dieu qui dépasse toute capacité, c’est-à-dire Dieu-Infini ne doit pas être pensé comme négation du fini. Il y a réellement une idée de l’infini en tant que telle, ce que Descartes affirme dans la troisième méditation, citée par Levinas :

Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l’infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu’au contraire je vois manifestement qu’il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j’ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l’infini que du fini, c’est-à-dire de Dieu que de moi-même. »⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 2016, p. 10.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁶⁷ E. Levinas, *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 245. Le livre est la transcription du cours donné à la Sorbonne en 1975-76, dont celui, ici, du 21 mai 1976.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 246. Levinas cite Descartes, *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 294.

Pour Levinas la conséquence de cette mise en moi de l'idée de l'infini est une rupture de la conscience et de sa visée en tant que première instance, une secondarité de l'intentionnalité, par le fait de l'effraction par laquelle une idée, celle de l'infini, signifie « d'une signifiante antérieure à la présence : une an-archie. »⁴⁶⁹ En ce sens Dieu précède et dépasse toute manifestation, toute référence à l'être, et donc toute ontologie. Dieu signifie avant toute présence ou toute manifestation, et c'est la trace qui signifie cet au-delà de la manifestation, cette antériorité absolue. Dieu est en quelque sorte au-delà de Dieu. La question se pose alors, avec cette impossibilité d'une phénoménalité de Dieu – et elle a été posée par nombre de commentateurs célèbres de Levinas, dont Derrida – de la sortie ou non de la phénoménologie. Dans un autre cours de 1976, Levinas précise ce qu'il entend par « un Dieu transcendant jusqu'à l'absence. »⁴⁷⁰ L'absence doit être comprise ici comme la non-manifestation, ou encore l'antériorité à toute manifestation. Dieu est absent, dans cette compréhension, de toute phénoménalité. Levinas se situe ici aux limites d'une phénoménologie, ce que Sophie Nordmann, dans sa réflexion sur Levinas, désigne comme la contradiction dans les termes – et l'impossibilité – d'une « phénoménologie de la transcendance »⁴⁷¹. C'est pourquoi on a pu reprocher à Levinas (comme à Jean-Luc Marion ou Paul Ricoeur) d'opérer un *tournant théologique de la phénoménologie*.⁴⁷² Mais chez Levinas l'apparaître, la manifestation sont pourtant bien là : « L'infini signifie précisément l'en-deçà de sa manifestation, même si la *signification* de l'en-deçà doit en quelque sorte *se montrer*. »⁴⁷³ Car en effet, comment, se demande Levinas, la transcendance comme relation serait-elle possible si toute présence commune est exclue – entre la transcendance et celui qui tente de la penser ? Cette possibilité existe pourtant bel et bien : c'est le désir en moi de la transcendance ou de l'infini – qui est aussi, comme chez Platon, désir du Bien⁴⁷⁴ – qui permet la rencontre. Le désir signifie ici comme trace laissée par l'Infini en moi. Car le désir est désir de ce qui jamais ne pourra le satisfaire, il est véritablement désir quand il reste désir, comme dans l'amour. A noter ici que l'infini qui suscite mon désir est à rapprocher de la conception du langage comme tension vers l'infini du sens selon Gadamer. Le désiré (Dieu), reste ainsi transcendant au désir. Comment ? « Par la transcendance de l'infini, que nous dit le mot Bien. Pour que le désintéressement soit possible dans le désir, pour que le désir au-delà de l'être ne

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁷¹ Cf. Sophie Nordmann, *Phénoménologie de la transcendance*, op. cit.

⁴⁷² Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologie de la phénoménologie*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.

⁴⁷³ Levinas, *DMT*, p. 249.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, Levinas cite ici *le Banquet* de Platon, op. cit., 211c à 212a.

soit pas une absorption – il faut que le désirable (ou Dieu) reste séparé dans le désir : proche mais différent – ce qui est d’ailleurs le sens du mot saint. Cela ne se peut que si le désirable m’ordonne ce qui est le non-désirable, que s’il m’ordonne à l’indésirable par excellence : à *autrui*. »⁴⁷⁵ C’est donc ma relation à *autrui* en tant que non désirable, en tant que non objectivable, qui définit mon Désir en tant qu’il renonce à l’objet – que Levinas désigne dès *Totalité et infini* comme le « désir métaphysique »⁴⁷⁶ – c’est cette relation qui à la fois témoigne de la transcendance de l’infini, car elle en est la trace par excellence, sur laquelle nous allons poursuivre notre réflexion. C’est la manifestation – ce qui nous ramène, peut-être, à la phénoménologie – de ce désir-là qui fait trace de la transcendance infinie. Car ce désir-là est lui-même infini, puisqu’il refuse toute satisfaction qui viendrait le combler. Et le refus d’objectiver *autrui* entraîne de la même façon le refus d’objectiver la transcendance, dans la mesure où celle-ci échappe de toutes façons à la volonté de maîtrise de la pensée humaine. C’est donc aussi la conscience intentionnelle, l’intentionnalité – clef de voûte de la phénoménologie - qui est ici mise en cause, car le désir infini de l’Infini est en quelque sorte mis en moi, il est métaphysique⁴⁷⁷ et non phénoménologique, même si dans un deuxième temps il peut faire l’objet d’une phénoménologie de la trace. Il ne s’agit pas non plus d’une analogie, qui permettrait une connaissance de la transcendance par le désir que j’en ai. Car, et Levinas l’a bien vu, il y a évidemment risque de confondre la « transcendance jusqu’à l’absence » de Dieu et la trace de cette transcendance chez *autrui*. Comme il le souligne à la fin de ce cours de 1976, il n’est pas question de retomber dans une autre onto-théologie soutenue par l’idée d’un « Premier *Autrui* », comme la soutenait l’idée de Dieu-Être suprême. Il faut dépasser l’analogie : Dieu est *autrement qu’être*.

Comme nous l’avons souligné dans nos références à Gadamer, cette pensée de la transcendance ne peut pas ne pas avoir de conséquences au niveau du langage : déjà chez Levinas, l’idée de l’infini, les mots *Dieu*, *transcendance* et *infini*, et même *Autre* (avec ou sans majuscule) se confondent dans un même signifiant : « L’infini est le propre d’un être transcendant en tant que transcendant, l’infini est absolument autre. »⁴⁷⁸ L’infini fait donc être autrement l’être en tant que transcendant, ce qui fonde une nouvelle ontologie, à partir d’un être transcendant absolument autre dont l’infini est l’essence même et dont l’infini dépasse absolument notre capacité de penser. La pensée de l’infini chez Levinas a donc des

⁴⁷⁵ Levinas, *DMT*, p. 252.

⁴⁷⁶ Levinas, *TI*, p. 22 : « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l’au-delà de ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas mais le creuse. »

⁴⁷⁷ Au sens que nous avons précisé dans notre introduction : recherche de sens qui se déploie dans une métaphysique du sens, laquelle est en même temps, chez Levinas, une herméneutique de la transcendance.

⁴⁷⁸ Levinas, *TI*, p. 41.

conséquences non seulement pour penser l'infini, mais aussi pour penser l'être et pour penser la parole – et l'on reconnaît dans un premier temps des similitudes avec la pensée de l'Être-même chez Heidegger, en tant que cet Être n'a jamais été pensé, selon Heidegger, hors de l'idée d'un être suprême, connaissable en onto-théologie par analogie avec l'être des étants. Levinas reconnaît à Heidegger d'avoir initié une pensée de l'être à partir de l'acte d'être, de la résonance verbale du mot être. Mais il va résolument quitter cette forme d'ontologie en posant la double question : l'humain n'est-il pas *autrement qu'être*, et Dieu-Infini n'est-il pas au-delà de l'être, *au-delà de l'essence* ? C'est l'idée de l'infini qui est le fil conducteur de la réponse à la deuxième question, et c'est l'idée du « Dire », qui a à voir avec la première, la transcendance étant comprise au-delà du langage lui-même comme un Dire qui précède tout contenu, toute thématization d'un « Dit » qui est réponse à la première. Comme chez Gadamer avec qui l'herméneutique revêt une couleur ontologique, avec Levinas, la pensée de l'être liée au Dire en tant qu'adresse à autrui va faire un pas de plus, en menant jusqu'au bout une réflexion sur « l'autrement qu'être » qui le démarque de Heidegger. Étant donné que cette réflexion va de pair avec la pensée de l'infini, Levinas nous ouvre en philosophie de nouvelles perspectives pour penser ontologiquement, ou au-delà de l'ontologie (mais est-ce possible de penser, comme J.-L. Marion, « sans l'être » ?) la parole humaine dans sa manifestation même d'un Dire premier et de sa signifiante infinie. « L'humain n'est-il pas autrement qu'être ? L'être est-il ce qui le plus intéresse l'homme ? L'être est-il le sens du sensé ? [...] La signification est un mode de représentation de l'être en l'absence de l'être ; l'être est absent, et cependant il y a une relation à l'être grâce auquel la signification est sens : il y a allusion à l'être. »⁴⁷⁹ C'est alors par un basculement vers une métaphysique et une herméneutique du sens et de la signifiante que Levinas entend dépasser l'ontologie.

Mais auparavant, il nous faut, dans la ligne que nous nous sommes fixée, prendre au sérieux une objection phénoménologique qui est celle de Derrida à propos de l'idée de l'Infini et de l'altérité, dans son essai sur la pensée de Levinas : « Si l'on pense, comme Levinas, que l'Infini positif⁴⁸⁰ tolère ou même exige l'altérité infinie, il faut alors renoncer à tout langage et d'abord au mot *infini* et au mot *autre*. L'infini ne s'entend comme autre que sous la forme de l'in-fini.»⁴⁸¹ Comme tout phénoménologue, et sous cet angle, Derrida pense avec raison que l'on ne peut penser un autre infini dans une transcendance infinie, hors de la négativité de

⁴⁷⁹ E. Levinas, *DMT*, p. 178.

⁴⁸⁰ L'Infini positif pour Derrida s'oppose à l'in-fini dans la négativité de l'a-peiron. Nous serons amenés à reprendre cette perspective dans un autre contexte, celui de l'Infini de la Parole de Dieu face à l'in-fini de la parole humaine.

⁴⁸¹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 168.

l'in-fini. Sinon « l'Autre devient impensable, indicible. »⁴⁸² En effet, déconnecter le visage de l'autre de sa finitude pour penser l'infini et « le libérer »⁴⁸³, et c'est toute la question de la « distinction entre l'âme et le corps, la pensée et la parole »⁴⁸⁴ qui se pose, autrement dit, « c'est toute la Métaphysique du Visage qui s'effondrerait. »⁴⁸⁵ Et c'est bien là la critique centrale de Derrida, qui repose sur l'incontournable phénoménalité du visage de l'autre, sans laquelle l'autre ne peut rien me dire et rien me signifier, opposée à ce que Derrida voit comme seulement une métaphysique du visage – en tant que ce visage, c'est l'être. Et plus loin, l'aporie de la mort, tout aussi centrale chez Derrida, est clairement désignée : « Si le visage est corps, il est mortel. L'altérité infinie comme mort ne peut pas se concilier avec l'altérité infinie comme positivité et présence (Dieu). »⁴⁸⁶ Et Derrida précise bien qu'il parle de « la Mort *elle-même* (sans métaphore). » La mort signifierait-elle donc la fin de l'altérité infinie par son absence radicale, inconciliable avec une présence infinie impensable par-delà la mort ?

Mais s'agit-il pour Levinas de « libérer l'Infini », qui n'a nul besoin de l'être ? En fait, c'est l'idée de la trace qui manque ici dans la critique de Derrida. Ce n'est pas le visage de l'Autre qui est infini, ni son altérité, c'est ce vers quoi le visage fait signe qui reflète l'Infini, ce qui m'assigne alors à ma responsabilité in-finie devant lui. Ma responsabilité, qui est aussi in-finie, dans les limites de son immanence, est alors la trace de l'Infini dont la transcendance absolue ne peut faire l'objet d'une phénoménalité. Derrida confirme lui-même cette interprétation lorsqu'il écrit : « Comme pour Hegel, le 'faux infini' serait pour Levinas l'indéfini, la forme négative de l'infini. »⁴⁸⁷ Mais il persiste à penser que l'on ne peut séparer la négativité (l'in-fini) de l'altérité infinie, dans la mesure où il pense celle-ci sans prendre en compte ce vers quoi elle fait signe sans le manifester. Comme si Derrida ne pouvait sortir de l'impasse d'une phénoménologie, ce que pourtant il fera en 1967 avec *La voix et le phénomène*. Mais dans *L'écriture et la différence*, il critique aussi ce que Levinas entend par intentionnalité : ce serait « une intentionnalité comme désir et transcendance métaphysique vers l'autre au-delà du phénomène et de l'être »⁴⁸⁸ au-delà d'une « répression de l'Infini »⁴⁸⁹ par la phénoménologie husserlienne. Levinas reprocherait à Husserl de limiter l'intentionnalité à la visée des objets, à l'adéquation. Même si Husserl parle des horizons infinis, c'est toujours dans le cadre d'une intentionnalité qui est adéquation de la pensée à

⁴⁸² Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 168.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

l'objectivation, alors que toute intentionnalité contient déjà en elle-même l'idée de l'Infini qui est l'inadéquation première.⁴⁹⁰ Derrida reproche à Levinas de réduire ainsi l'inadéquation husserlienne et les horizons infinis de l'expérience à la condition d'objets disponibles, et argue que « l'importance du concept d'horizon, c'est précisément de ne pouvoir faire l'objet d'aucune constitution et d'ouvrir à l'infini le travail de l'objectivation. »⁴⁹¹ Et la critique se fait plus radicale, même quand Derrida prend parti pour Levinas contre la totalité hégélienne : « Que l'infinité de l'horizon husserlien ait la forme de l'ouverture in-définie, qu'il s'offre sans fin possible à la négativité de la conscience (du travail d'objectivation), n'est-ce pas ce qui le garde le plus sûrement contre toute totalisation, contre l'illusion de la présence immédiate d'un infini de plénitude ou l'autre devient tout à coup introuvable ? »⁴⁹² Dans ces critiques, c'est donc l'idée même de l'Infini en tant qu'elle dépasse toute objectivation et toute adéquation, toute conscience intentionnelle, qui est contestée. C'est aussi l'idée d'un autre qui n'est pas « connaissable » par la conscience et l'objectivation, en tant que son visage fait signe vers la transcendance, en tant que je ne peux l'approcher comme le même, en tant qu'il est pure extériorité, et que la trace de l'Infini en lui m'assigne à ma responsabilité devant lui. Mais c'est justement sur ce point même que Derrida s'oppose radicalement : « Car sans ce phénomène de l'autre comme autre, il n'y aurait pas de respect possible. Le phénomène du respect suppose le respect de la phénoménalité. Et l'éthique la phénoménologie. »⁴⁹³ Ce que veut dire ici Derrida, c'est que penser l'autre comme autre ne peut seulement l'être comme signe vers la transcendance, l'autre est aussi réellement présent dans la manifestation de son visage qui me fait face. Mais Levinas a-t-il jamais affirmé que la trace de l'infini excluait tout recours à une phénoménalité de l'autre ? Nous ne le pensons pas, parce que l'idée de la trace est justement ce qui rend possible non pas une phénoménologie de la transcendance ou de l'infini, qui se pense plutôt chez Levinas, il est vrai, sur le versant d'une métaphysique de la transcendance, mais bien plutôt, et c'est ici la charnière de cette pensée, aux frontières d'une phénoménologie de la trace.

Sur cette seconde critique, qui poserait la différence, voire la distance, entre la phénoménologie et la métaphysique, nous avons à nous immerger au cœur de la pensée de Levinas pour savoir si elle est fondée ou non et pour lui répondre. Et notre réponse sera déterminante pour savoir si, malgré ces critiques, nous pouvons poursuivre, avec la

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 177. Derrida se réfère ici à *Totalité et Infini*.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 178.

phénoménologie ou non, la route pour penser théologiquement – et métaphysiquement - la trace de l'infini dans la parole.

Mais avant de nous pencher plus avant sur les conséquences d'une telle pensée de l'infini et du langage, il convient de rappeler comment, par elle, Levinas s'oppose à la totalité hégélienne. Il le fait d'ailleurs explicitement dans le premier chapitre de *Totalité et Infini*, intitulé « Métaphysique et transcendance : « [...] nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même. »⁴⁹⁴ C'est ici la prétention hégélienne à parachever une philosophie de l'immanence et une conception totalisante du savoir qui est visée. Dès la préface de *Totalité et infini*, c'est la guerre elle-même (et l'on sait combien les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, et de la Shoah, ont marqué la pensée de Levinas), qui est dénoncée en tant que totalité : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. »⁴⁹⁵ C'est pourquoi il annonce d'entrée de jeu une herméneutique du dialogue – mais un dialogue « à trois » qui entend dépasser la philosophie du dialogue de Martin Buber – propre à dépasser la totalité dans l'histoire : « L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas. »⁴⁹⁶ Autrui reconnu comme tel, dans son extériorité radicale par rapport à moi, devient alors le lieu, si l'on peut dire, de l'impossibilité de cette totalité et où se révèle – par son visage – l'éclat de la transcendance infinie. Levinas définit alors la subjectivité comme la capacité à accueillir Autrui, comme hospitalité, comme ce qui « consomme l'idée de l'infini. »⁴⁹⁷ La capacité de parole, pas n'importe quelle parole, une parole qui préserve l'altérité de l'autre, devient donc chez Levinas le signe de la possibilité de « sortir de l'histoire », c'est-à-dire de refuser la fatalité d'une histoire déjà écrite par des forces anonymes. Ce sont ainsi la synthèse et la totalisation hégéliennes qui sont refusées, comme Kierkegaard les avait déjà dénoncées en son temps. « Le terme de 'transcendance' signifie précisément le fait que l'on ne peut penser ensemble moi et l'autre,

⁴⁹⁴ Levinas, *TI*, p. 44.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.12.

mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face-à-face. »⁴⁹⁸ La transcendance n'est donc pensable chez Levinas que dans ce face-à-face, ce dialogue. La philosophie de la transcendance se fait donc éthique, responsabilité absolue vis-à-vis de l'autre, de sa fragilité en même temps que de son unicité, de son altérité radicale qui interdit de le réduire au même.

b - La trace de l'infini au-delà de l'être

« Ce n'est pas un hasard si l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance. »⁴⁹⁹ Cette affirmation radicale de Levinas a été prononcée en 1973 à l'occasion d'une conférence donnée en Israël et intitulée « Dieu et la philosophie », reprise dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Résultant de l'ensemble des travaux de Levinas sur la transcendance et l'infini, et sur l'altérité, elle signifie qu'à vouloir penser, en philosophie, la transcendance, ou Dieu, dans les catégories de l'ontologie, et en ayant recours à l'analogie, a exclu la possibilité de penser la verbalité du mot être et la possibilité d'une phénoménalité du sens du mot Dieu. Le même reproche est fait à la théologie de l'être : « en thématissant Dieu, elle l'amène dans la course de l'être, alors que le Dieu de la Bible signifie de manière invraisemblable – c'est-à-dire sans analogie avec une idée soumise aux critères, sans analogie avec une idée exposée à la sommation de se montrer vraie ou fausse – l'au-delà de l'être, la transcendance. »⁵⁰⁰ Penser Dieu signifie alors le penser hors de l'ontologie, sans se référer, philosophiquement et théologiquement, à la pensée de l'être. Comme nous venons de le voir, cela est possible par l'idée de l'Infini – qui est équivalente à l'idée de Transcendance chez Levinas : l'Infini n'est pas un attribut de Dieu, il en est l'essence même qui seule permet de le penser au-delà de toute capacité de penser, et c'est en ce sens que Levinas l'écrit avec une majuscule. Et d'autre part, Dieu peut venir à l'idée par le reflet (ou la trace) de la transcendance infinie dans l'altérité radicale de l'Autre. Autrement dit, il s'agit de penser Dieu hors des catégories de l'opinion ou de la foi, ce qui signifie aussi « douter de l'opposition formelle établie par Yehouda Halevi et reprise par Pascal, entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, invoqué sans philosophie dans la foi, d'une part, et le Dieu des philosophes d'autre part ; c'est douter que cette opposition constitue une alternative. »⁵⁰¹ Pourquoi devrait-on douter de cette opposition ? C'est que, selon Levinas, même la foi est une

⁴⁹⁸ E. Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 72.

⁴⁹⁹ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p. 95.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 97.

expérience qui se vit dans l'immanence, dans la mesure où le croyant interprète déjà Dieu comme être, comme présence, et donc comme immanence, y compris dans la théologie dialectique qui veut penser Dieu comme absence / présence, comme voilement / dévoilement. Or l'idée de Dieu en moi, c'est-à-dire l'idée de l'Infini, rompt, nous l'avons vu, la conscience qui vise des idées, qu'elles soient guidées par l'ontologie ou par la présence dans les limites d'une philosophie de la conscience ou d'une phénoménologie. Il convient alors de considérer ce que Levinas entend par le mot « trace » comme signifiant hors de toute ontologie et de toute manifestation.

Pour Levinas, le concept de la trace est lié indissolublement à ceux de l'infini, de la transcendance, de l'altérité et d'une manière négative, à la manifestation. La trace est le lien entre eux, mais elle n'est pas leur manifestation, au sens phénoménologique habituel du terme. Elle fait signe vers eux sans les manifester, et le lieu de ce « faire signe » est le visage de l'Autre qui, par son altérité radicale, signifie au-delà de toute appropriation, au-delà même de toute intentionnalité ou visée. La trace fait signe vers un passé immémorial que nous ne pouvons saisir par aucun acte de mémoire, mais seulement comme intervention d'un Tiers, d'un « Il », d'une *Troisième Personne* : « L'au-delà dont vient le visage est la troisième personne »⁵⁰². C'est dans la signifiance même que se joue la présence / absence du « Il », du Transcendant. Et cette signifiance signifie avant toute manifestation, c'est-à-dire avant toute phénoménologie. Elle renvoie à un passé immémorial. Cette signifiance nous conduit aussi à considérer le caractère langagier de ma relation à autrui, dans la mesure où, selon Levinas, cette relation langagière à l'autre ne le condamne pas à être absorbé dans le même.⁵⁰³

Ainsi la trace n'est une manifestation que dans la mesure où elle témoigne de ce qui la dépasse infiniment, hors de toute manifestation, c'est-à-dire la signifiance de l'Infini dans le visage de l'autre. Elle ne permet aucune « connaissance », aucun « savoir » sur le transcendant, qui échappe à toute saisie et à toute maîtrise qui voudraient réduire la trace au même.⁵⁰⁴ C'est en ce sens d'un non-savoir que je peux seulement apercevoir sur le visage de l'autre la trace qui fait signe vers ce qui le dépasse infiniment, l'illéité : « Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du Transcendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire, la trans-

⁵⁰² E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 65. Notons ici la similitude avec le concept de « Dritte Person » chez Freud, repris par Lacan en référence à « l'Autre » du langage.

⁵⁰³ Cf. *TI*, pp. 212-235.

⁵⁰⁴ Nous sommes proches ici de ce que Pierre Bühler a bien mis en évidence dans la pensée de Ricoeur, notamment dans *Soi-même comme un autre*, quand Ricoeur parle d'une « aporie de l'Autre », « le philosophe devant, en tant que philosophe, 'avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire qui est cet Autre source de l'injonction' » in *Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible*, op. cit., p. 99. P. Bühler cite *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 409.

cendance se refuse à l'immanence précisément en tant que transcendance toujours révolue du Transcendant. »⁵⁰⁵ L'altérité du Transcendant est ainsi absolument autre que l'altérité de mon prochain, mais en même temps elle vient rappeler par la trace qu'elle y laisse que l'altérité finie de l'autre homme en est marquée d'une manière indélébile. Et la Transcendance du Tout-Autre, du « Il », témoigne de l'impossibilité de réduire l'autre à moi-même, et de penser le Transcendant dans l'immanence d'une visée ou intentionnalité de la conscience. C'est en ce sens que Levinas peut affirmer : « Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. »⁵⁰⁶ Parmi les critiques formulées à l'encontre de cette « sortie » de la phénoménologie, dont la notion d'intentionnalité est l'un des piliers, notons déjà celle de Jean-Luc Marion qui voit dans la non-intentionnalité de Levinas une contre-intentionnalité, c'est-à-dire encore une intentionnalité qui est déplacement du « point de vue », anamorphose.⁵⁰⁷ Marion a le mérite de poser ici la question de savoir si le fait d'être assigné à responsabilité envers autrui par le visage de l'autre qui se présente devant moi, et qui témoigne de la trace de l'Infini par la passivité que cette assignation représente, exclut de fait toute intentionnalité, la responsabilité, et antérieurement l'idée de l'Infini en elle, m'étant imposées en quelque sorte par l'assignation. Mais à ce stade, il nous faut encore prendre en considération l'idée de *désir métaphysique*, qui vient rendre au sujet qui est assigné sa participation active.

c - Le Désir métaphysique

C'est aussi en ce sens, comme nous l'avons déjà évoqué, que Levinas introduit la catégorie du désir, le désir comme voie d'accès à l'idée de Dieu, non pas comme savoir mais comme tension vers ce qui dépasse tout savoir : « La relation à l'Infini n'est pas un savoir mais un Désir [...]. Le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini. »⁵⁰⁸ Le Désir implique donc un non-savoir, ou encore une tension vers un savoir dont on pressent qu'il ne sera jamais atteint. Il est ainsi lié à l'altérité radicale d'Autrui, Autrui étant le terme générique pour désigner le prochain et ce qu'il représente, dans son altérité, de l'Autre de la Transcendance : « Le Désir est désir de

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰⁶ E. Levinas, *Éthique et Infini*, p. 86.

⁵⁰⁷ Cf. J.-L. Marion, « Que signifie le concept de Révélation ? », séminaire donné à la Faculté de Théologie de Genève, automne 2018, séance du 13 novembre : « Phénoménalité du Nouveau Testament », d'après nos notes.

⁵⁰⁸ Levinas, *Éthique et Infini*, pp. 86-87.

l'absolument Autre [...]. Pour le Désir, cette altérité inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut. »⁵⁰⁹ Levinas formule cette conception du désir, un désir métaphysique, dès *Totalité et infini*. Le désir, c'est ce qui permet d'établir un lien entre Infini et fini, entre l'altérité absolue de la Transcendance et l'altérité d'autrui. Le désir est compris ici comme le contraire du besoin, en ce sens qu'il ne peut jamais être satisfait, il est désir de l'Infini, désir du Transcendant, et il est lui aussi infini, ce qui définit une métaphysique de l'infini, mais une métaphysique qui ne vise pas à une connaissance car elle sait que cette connaissance est impossible, que « l'idée de L'infini se révèle, au sens fort du terme. Il n'y a donc pas de religion naturelle. Mais cette connaissance exceptionnelle n'est plus pour cela même objective. L'Infini n'est pas 'objet' d'une connaissance – ce qui le réduirait à la mesure du regard qui le contemple – mais le désirable, ce qui suscite le Désir [...]. »⁵¹⁰ Ce désirable, c'est aussi le bien, en particulier le bien que je veux pour autrui, qui, dans la perspective platonicienne de Levinas, est Dieu. Mais il s'agit du bien au-delà de l'être, du bien qui n'est pas l'Un plotinien et qui ne s'inscrit pas dans une métaphysique ou à une théologie de l'être (onto-théologie). Et, il importe de le souligner, le désir de ce bien est, selon Levinas, un don. Il est désir du désir. Il est même désir de ce qui ne manque pas : « C'est Platon qui, à côté des besoins dont la satisfaction revient à combler un vide, entrevoit aussi des aspirations qui ne sont pas précédées de souffrance et de manque et où nous reconnaissons le dessein du Désir, besoin de celui qui ne manque de rien, aspiration de celui qui possède entièrement son être, qui va au-delà de sa plénitude, qui a l'idée de l'Infini. »⁵¹¹ Mais c'est seulement en réorientant la bonté vers autrui, en restant séparé de celui qui désire, que le désirable le mène à ce que son désir doit viser : autrui dans son unicité, autrui dont le visage témoigne de la trace du désirable. Et ainsi, le désirable, qui est l'Infini, qui est Dieu, reste ce qu'il est, « l'Illéité » par excellence dont je peux apercevoir la trace dans le « tu » de l'autre, « Il au fond du tu »⁵¹². La trace constitue donc ce par quoi la révélation signifie, la révélation en tant que la signifiance elle-même, selon Levinas, qui vient d'ailleurs et que la trace, d'une certaine façon, me permet d'interpréter. Mais il y faut mon consentement, et ce consentement est aussi l'accueil de l'autre, l'accueil de l'altérité en laquelle la révélation laisse sa trace. Il y faut aussi l'amour : cette révélation m'amène à l'aimer et à aimer Dieu, dans un mouvement que nous avons déjà évoqué chez Augustin. Ici nous retrouvons la primauté de « Dieu est amour », selon J.-L. Marion : l'amour prime sur la

⁵⁰⁹ *TI*, p. 23.

⁵¹⁰ Levinas, *TI*, p. 56.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 106.

⁵¹² Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 114.

compréhension, et même sur l'être, dans la mesure où mon interprétation n'est jamais complète, achevée, elle n'est jamais à la hauteur de la révélation elle-même dans son ampleur, dans sa perfection. D'où aussi l'infini de mon interprétation, comme si le langage lui-même me signifiait mon incomplétude, mon insuffisance, comme si la puissance du langage ne faisait que souligner ma propre impuissance à le maîtriser totalement – ce que montrent la littérature et la poésie. Là encore, la totalité ne peut qu'abdiquer devant l'Infini qui laisse sa trace dans mes tentatives infinies pour dire la révélation. C'est ce que Levinas s'efforce de formuler quand il veut penser ce qu'il nomme le « Dire ».

d - Autrement qu'être et langage : le Dire et le Dit

Le Désir en tant que désir métaphysique, dans sa tension vers le Désirable, ne peut cependant que chercher la manifestation. C'est le propre de l'homme que de vouloir, d'une manière ou d'une autre, manifester ce qui lui manque, en le comblant ou en l'interprétant par la parole ou par toute forme de création, notamment dans l'art. A cet égard, dès *Totalité et infini*, Levinas traite du langage comme le lieu même de la rupture de la totalité, et même comme rupture de l'ontologie : « Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire. »⁵¹³ C'est que ma parole s'adresse au visage de l'autre, à l'Infini en lui qui le fait Autre par excellence et non le Même. En ce sens, il y a un lien indissoluble entre l'expression (langagière) et la responsabilité. « L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi ne se peut que comme visage, c'est-à-dire comme parole. »⁵¹⁴ Cette unité du visage et de la parole n'est pas une simple spéculation chez Levinas, elle entraîne *ipso facto*, ici et ailleurs, le rattachement de la parole à la sphère de l'infini, non pas dans une perspective linguistique ou structuraliste, mais bien plutôt dans une double conception philosophique et théologique – même si Levinas estime que cette conception est non théologique (mais quel *théologique* ?) – de la parole, qui ne peut que nous interpeller ici, dans le cadre d'une recherche sur la trace de l'infini dans la parole humaine. Il ne s'agit donc pas d'une simple – et trop simpliste – analogie entre la trace de l'infini dont témoigne le visage et la trace de l'infini dans l'expression qu'est la parole. Chez Levinas, il s'agit de la même chose, et de « la chose même ». En effet, le face-à-face avec l'Autre constitue la phénoménalité première du langage, autrement dit « c'est la signification (dont l'événement originel est le face-à-face)

⁵¹³ Levinas, *TI*, p. 212.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

qui rend la fonction du signe possible. »⁵¹⁵ Pour autant la trace n'est pas un signe, c'est la signification que je lui donne qui est signe, ou plutôt qui fait signe. Et c'est seulement en présence d'Autrui que l'Infini peut faire sens, parce que Autrui témoigne devant moi de son essence infinie. Ainsi, « la signification, c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui »⁵¹⁶, ou encore, « la première signification est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage. »⁵¹⁷ La relation à l'Infini devient donc une relation éthique et fonde une métaphysique du sens. On retrouve ici la teinte métaphysique de l'herméneutique que nous avons déjà vue chez Gadamer, ainsi que la primauté du signifiant en tant qu'il consacre ma relation à l'autre et à la trace de l'infini qu'il reflète.

Cette conception de la relation éthique comme fondant la parole et le sens débouche chez Levinas, sur une pensée du « Dire » qui prolonge cette première période de réflexion. Il la décrit dans plusieurs travaux, à commencer par l'une des conférences données en 1976 à la Sorbonne, et reprise dans *Dieu, la mort, le temps*. Il précisera la relation Dire / Dit dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978). L'Infini, ou Dieu, comme au-delà de l'être, entraîne ainsi une distinction entre le Dire et le Dit. Cette distinction explicite la conception herméneutique de Levinas, elle est semblable à la distinction entre Être et étant, c'est-à-dire à la différence ontologique. Le Dit, à cet égard, est le lieu de l'étant, là où se manifeste l'être, il est langage, expression, dialogue. Au contraire, « le Dire n'est pas compris comme dialogue, mais comme témoignage de l'Infini à celui à qui infiniment je m'ouvre. »⁵¹⁸ Est-ce contradictoire par rapport à ce que Levinas exprime dans *Totalité et infini* ? En fait, le Dire résulte du Désir, il est au-delà du langage, il inspire en quelque sorte le langage en le faisant répondre d'autrui. En ce sens, il n'y aurait pas de possibilité de « communication » avec Dieu par le langage en dehors de mon adresse à Autrui en tant que j'en suis absolument responsable. C'est en ce sens que la pensée de Levinas ne peut être réduite à une philosophie du dialogue, comme celle de Martin Buber par exemple. C'est que le Dire tel que le pense Levinas n'est pas communication d'un Dit. Le Dire est témoignage, et en premier lieu témoignage de l'Infini, consentement, acceptation, que Levinas résume par la parole biblique « me voici »⁵¹⁹ : « Du Dire tel qu'il est saisi dans le *me voici*, on peut ôter tout dit. »⁵²⁰ C'est que le visage parle, « la manifestation du visage est le premier discours »⁵²¹ précise Levinas.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁵¹⁸ Levinas, *DMT*, p. 217.

⁵¹⁹ Cf. par ex. Ex 3,3 et Esaïe 6,8.

⁵²⁰ *DMT*, p. 227.

⁵²¹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 51.

Cette manifestation, qui précède toute parole, définit ce qu'est le Dire. Il s'agit donc d'une parole qui précède toute parole humaine, c'est-à-dire une parole qui signifie avant de manifester, avant de s'incarner, peut-être, dans un Dit. Et face à ce Dire qu'est le visage de l'autre qui me « parle », je réponds en responsabilité par un Dire : « Le Dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. »⁵²²

En 1982, dans *Ethique et infini*, Levinas admet que le Dire aboutit presque toujours à un discours. « Visage et discours sont liés », dit-il, « le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. »⁵²³ Et Levinas convient, dans ce dialogue avec Philippe Nemo, que le discours compris ainsi n'est pas de l'ordre du savoir. Le discours qui se fait relation authentique recèle en lui la trace de ce qui l'a précédé, la trace de l'infini que le Dire rappelle, sans qu'aucune parole ne soit nécessaire, « Dire sans paroles, mais non pas les mains vides. »⁵²⁴ Compris ainsi, le Dire peut être considéré comme le signifiant premier, ce qui nous rappelle que Levinas s'est attaché à la signification du mot Dieu hors de toute ontologie. Ce Dire est un pur témoignage, car « il n'y a de pur témoignage que de l'Infini », c'est-à-dire de Dieu. Et c'est dans le mouvement du « me voici », où je suis désarmé des prétentions du moi et de son savoir, que je peux ainsi me tenir en responsabilité face à Autrui. C'est en ce sens seulement que l'éthique peut être dés-intéressement, c'est-à-dire étrangère à une totalité et étrangère à l'ontologie. Cette pensée lévinassienne du Dire comme trace de l'Infini nous ouvre alors des possibilités pour penser la trace de l'Infini dans la parole.

⁵²² Levinas, *EI*, p. 82.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 122.

2.2.3 – La trace de l’infini dans la parole, comme au-delà de la parole

a - Transcendance contre intentionnalité

On a pu dire⁵²⁵ que Levinas était le penseur de l’entre-deux du Dire et du Dit, dans une pensée qui s’exprime selon un mouvement qui va de *Totalité et infini* à *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, ce que Étienne Feron voit comme un itinéraire qui irait de l’idée de transcendance à la question du langage⁵²⁶. Mais nous venons de voir que, dès *Totalité et infini* le visage ne peut être dissocié du fait qu’il parle, même si Levinas ne franchit jamais explicitement le pas qui établirait un lien entre la trace de l’infini et le langage. Mais même si le Dire, qui est lien à la transcendance, est un « dire sans parole », il est évident que la pensée de Levinas sur ce point évolue, qu’elle constitue bien un itinéraire dont la trace de l’infini (ou de la transcendance) est le fil conducteur.

Le Dire serait-il alors – et bien sûr Levinas ne le formule pas ainsi, même si le judaïsme imprègne sa pensée – la Parole de Dieu, une Parole au-delà de toute parole, comme celle adressée à Adam : « où es-tu ? », ou bien le *Aleph* imprononçable de « ehyeh » (Je suis) ? Ce Dire rétablit, à l’initiative de Dieu, la relation avec l’humain. « Il semble en effet que seul l’appel puisse rendre la vie à celui qui l’a perdue ou qui se cache, effrayé et enténébré devant l’extrême abandon qu’il a lui-même suscité. Ou encore que seule l’entente du Dire puisse chaque jour à nouveau, ébranler la solidité conceptuelle des Dits philosophiques et théologiques. »⁵²⁷ C’est le même Dire que j’entends quand il provient d’Autrui et qui m’assigne à une réponse, à un Dit qui est parole de responsabilité *pour* l’Autre, tout « en contestant le privilège, traditionnel dans la philosophie occidentale, de la conscience et de sa façon de scander la temporalité ou l’histoire. »⁵²⁸ La relation Dire-Dit se situe ainsi hors de - ou antérieurement à - toute phénoménologie, toute intentionnalité et visée de la conscience, dans « la diachronie effacée mais indomptable du temps non historique, non dit, qui ne se synchronise pas dans un présent par la mémoire et l’historiographie, où le présent n’est que la trace d’un passé immémorial. »⁵²⁹ Entre le Dire et le Dit, il y a la trace qui n’est ni phénomène ni signe, mais *passage* entre un Dire an-archique et un Dit adressé à l’altérité absolue de l’Autre dans mon absolue responsabilité envers lui. Le Dit comme le Dire

⁵²⁵ Cf. l’article de Lazlo Tengelyi « Au-delà de l’être comme autrement qu’être », in D. Cohen-Levinas et A. Schnell, *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2016, p. 80.

⁵²⁶ Cf. E. Feron, *De l’idée de Transcendance à la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*, Grenoble, Million, 1992.

⁵²⁷ Catherine Chalier, *La trace de l’infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002, pp. 155-156.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁵²⁹ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 141.

est à cet égard antérieur à toute décision de ma part, à toute volonté, à toute intentionnalité. Plus exactement, « la visée intentionnelle est donc d'emblée langage, ou, pour le dire en termes lévinassiens, elle est d'emblée Dit, plus précisément, corrélation du Dire au Dit. »⁵³⁰ Mais chez Levinas, l'intentionnalité dépasse le donné pour viser au-delà de lui, au-delà du phénomène, et au-delà de l'être. L'intentionnalité est toujours elle-même précédée par l'antériorité de ma responsabilité vis-à-vis d'autrui, qui affecte ma conscience avant toute intentionnalité, dans une sorte de « passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante. »⁵³¹ Cette antériorité est le Dire lui-même, avant tout Dit, avant toute expression, ou exposition, dans un Dit. Ainsi le Dire est signifiante avant toute signification, tout signifié⁵³², avant tout signe, c'est-à-dire aussi avant tout ce qui se manifeste ou avant tout ce qui se donne. Le Dire est donc transcendance, et pour la subjectivité cela signifie aussi une position entre-deux, entre le Dire et le Dit, entre mon exposition à autrui et mon discours. Seul le Dit entre dans le monde des phénomènes, mais déjà la relation du Dit au Dire dépasse la phénoménalité : en ce sens, le langage n'est jamais, selon Levinas, totalement réductible au phénomène, il a à voir aussi avec la transcendance. Avec l'entre-deux Dire/Dit, Levinas tente donc l'impossible : penser en même temps, et dans le langage, la phénoménalité et la transcendance radicale qui la dépasse (hors donc de toute phénoménologie). La trace est ce qui témoigne d'un lien entre les deux, de cet entre-deux qui manifeste à la fois une opposition et une synthèse, mais une synthèse jamais atteinte à cause de la transcendance du Dire. A cet égard, la trace est donc aussi, chez Levinas, langagière. Mais il s'agit d'une trace langagière qui, en tant que sens à interpréter, n'est pas simplement coïncidence avec la manifestation que la conscience pourrait s'approprier. Pourquoi ?

La question de l'intentionnalité traverse la relation entre Dire et Dit, dans la mesure où cette relation excède, dépasse l'intentionnalité de la conscience par l'introduction dans la

⁵³⁰ D. Cohen-Levinas, op. cit., p. 99.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 101.

⁵³² Notons ici la différence, mais aussi la similitude déjà notée, avec l'approche, contemporaine de celle de Levinas, de Jacques Lacan : selon Lacan, il y a bien « le » Signifiant qui fonde toute émergence d'un sujet humain : le sujet, dès qu'il commence à parler, est assujéti au signifiant, avant même toute signifiante. C'est pourquoi il n'y a pas d'énoncé sans sujet de l'énonciation. Mais en même temps, le sujet n'est jamais assuré de lui-même, en tant qu'il est toujours entre deux signifiants, ou plus exactement, qu'il n'est sujet qu'en tant qu'il est « représenté par un signifiant pour une autre signifiante. » Autrement dit, le sujet lacanien, comme chez Levinas, est toujours entre-deux, entre Dire et Dit, mais chez Lacan, le Dire (le Signifiant) n'est pas lié à l'altérité radicale de l'Autre, dont le visage témoigne de la trace de l'infini. Il n'y a aucune trace de transcendance dans la conception du langage selon Lacan ; le langage, même s'il est infini par le jeu des signifiants et implique un manque, un trou, qui fonde un sujet désirant, ne porte aucune trace d'une transcendance. Le Signifiant reste immanent. L'Autre lacanien est toujours l'Autre du langage, et non Autrui qui reflète, avant même tout langage, la transcendance.

relation de la transcendance infinie du Dire et de sa signifiance⁵³³. Nous avons vu que J.-L. Marion voit ici un changement de point de vue plutôt qu'un dépassement de l'intentionnalité. Dans *Dieu, la mort, le temps*, Levinas renouvelle sa critique d'une philosophie pour laquelle « le sens coïncide avec la manifestation, comme si l'affaire de l'être, son œuvre, sa geste ou son épopée se menaient en guise d'intelligibilité. »⁵³⁴ C'est évidemment la philosophie de la conscience et de son intentionnalité qui est visée ici. Mais pour accéder à l'intelligibilité de la trace, « il faut remonter plus haut et plus tôt que la conscience elle-même. »⁵³⁵ Cette remontée, Levinas la qualifie de veille, une veille antérieure à toute conscience, car « il faut penser une ouverture antérieure à l'intentionnalité, ouverture primordiale qui est une impossibilité de se dérober ; une assignation, une impossibilité de se dérober en soi, une *insomnie*. »⁵³⁶ Cette insomnie, cette veille antérieure à toute conscience qui me signifie mon absolue responsabilité devant l'autre, « met en question l'expérience comme source du sens. »⁵³⁷ A la fin de cette leçon, Levinas résume parfaitement l'intention de sa philosophie de la transcendance : « La possibilité pour le savoir d'être sens n'équivaut pas à la nécessaire réduction de tout sens à l'exhibition. »⁵³⁸ (C'est-à-dire la réduction du sens à la manifestation, à l'expérience de ce qui apparaît). Cette critique argumentée de la phénoménologie, et de Heidegger, qui selon Levinas, pose que « l'être est à l'origine de tout sens »⁵³⁹ constitue la réponse qu'apporte Levinas à l'aporie qui résulte du fait de « l'équivalence entre la donation du phénomène et l'acte intentionnel qui le vise. Dans cet ordre d'idée, la transcendance ne peut s'annoncer, s'entendre et s'anticiper qu'à partir de cet horizon, se retournant ainsi en immanence. »⁵⁴⁰ Il y faut donc une nouvelle pensée qui dépasse cette aporie inhérente à l'approche phénoménologique : seule une hétérogénéité radicale peut le faire, qui pense l'être autrement qu'être. En effet, faisant suite à ce que nous venons de considérer du rapport entre le Dire et le Dit, le Dire ne peut se présenter comme un phénomène qui se manifesterait en même temps qu'il est visé par la conscience. Le Dire est antérieur à cette visée, il est anarchie, dont seule la trace peut témoigner. Sinon il serait immanent et non transcendant. Le Dire implique donc aussi une forme de passivité qui accueille l'altérité – ou la transcendance – telle qu'elle s'impose elle-même, dans une diachronie, c'est-à-dire depuis un passé qui ne

⁵³³ Cf. C. Chalier, qui pose cette même question : « il nous faut donc penser à nouveau le mouvement qui excède l'intentionnalité de la conscience », *La trace de l'infini*, p. 93.

⁵³⁴ Levinas, *DMT*, p. 234. Leçon du 7 mai 1976.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁵³⁹ *DMT*, p. 143. Leçon du 14 novembre 1975.

⁵⁴⁰ D. Cohen-Levinas, op. cit., p. 94.

vient pas se dissoudre dans l'immanence du présent. D. Cohen-Levinas résume ainsi tout le projet d'*Autrement qu'être* – qui est l'œuvre la plus aboutie de Levinas sur le Dire : il « repose en grande partie sur la question de la temporisation du temps, qui permettrait à la transcendance de se séparer de l'esse, autrement dit, qui permettrait de penser la temporalisation du temps, non plus comme essence – laquelle traduit encore une constitution ou une synthèse de sens, ou une constitution des étants sur fond de l'être verbal envisagées comme Dit – mais comme Dire. »⁵⁴¹ Le Dire serait ici du même ordre que l'Être-même chez Heidegger, c'est-à-dire antérieur à tout étant, antérieur à toute expression, et antérieur à toute visée intentionnelle : « Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatolements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification. »⁵⁴² Le Dire en ce sens est la signifiante même, avant qu'elle signifie, avant qu'elle fasse signe. Et dans sa corrélation au Dire, « le Dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame ceci en tant que cela. »⁵⁴³ La signifiante non dite dans le Dire se manifeste ainsi dans le Dit, non pas comme simple signifié, mais comme comportant en elle-même ce qui dépasse tout discours, un vouloir-dire qui veut dire plus que ce qui est donné. « La distinction entre Dit et Dire, ou par analogie entre autrui comme étant et autrui comme visage, n'est rien d'autre que le langage qui se refuse à trahir le mouvement de la signifiante vers la signification. »⁵⁴⁴ L'idée de l'infini dans la corrélation Dire-Dit vient ici imprimer sa trace dans le langage qui la dit. Mais en même temps, elle vient rompre une certaine corrélation du Dire et du Dit inévitable dans la manifestation du Dire comme Dit. C'est que « la subordination du Dire au Dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. »⁵⁴⁵ Pour autant, penser l'autrement qu'être se fait dans le langage qui est manifestation et *apophansis*⁵⁴⁶. Mais, corrige aussitôt Levinas, « le Dire ne s'épuise pas en *apophansis*. L'*apophansis* suppose le langage qui répond de responsabilité et la gravité de cette réponse ne se mesure pas à l'être. »⁵⁴⁷ Le langage – ou le Dit qui émane du Dire – ne peut donc être réduit à sa phénoménologie, ni à son ontologie : le langage est aussi imprégné de ma relation à Autrui en

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁴² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Ed. Martinus Nijhoff, 1978, p. 6.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁴⁴ D. Cohen-Levinas, op. cit., p. 105.

⁵⁴⁵ Levinas, *AE*, p. 7.

⁵⁴⁶ Chez Husserl, l'apophantique est une apophantique formelle, les propositions étant de simples significations. Levinas donne ici une interprétation plus large du langage apophantique, qui est tout le discours occidental et le jugement sur la vérité.

⁵⁴⁷ Levinas, *AE*, p. 7.

tant que responsabilité. Mais le langage qui voudrait dire le Dire est toujours en risque d'être confisqué ou trahi par le « dit dominant⁵⁴⁸ » qui s'oppose à l'autrement qu'être.

Paul Ricœur, dans une lecture critique d'*Autrement qu'être*, en 1997, souligne le refus, chez Levinas, « d'une distinction entre le Dire et le dit qui resterait corrélatrice, et ne constituerait pas un arrachement, une substitution, une 'réduction' (en un sens non husserlien). Ce jeu, tenu pour interne à l'apophantique adéquate à une philosophie centrée sur l'être, c'est celui que la philosophie analytique du langage a systématisé dans l'opposition entre une sémantique de l'énoncé et une pragmatique de l'énonciation. On reconnaît là le dit et le Dire. »⁵⁴⁹ C'est cette corrélation que dénonce Levinas, car elle crée un lien entre le Dire et le Dit dont Autrui est exclu : ce lien se traduit par l'énonciation d'un énoncé dans laquelle toute altérité, toute transcendance sont exclus. C'est, écrit Ricoeur, « une corrélation langagière qui annule l'autrement du Dire au bénéfice du dit. » Et Levinas exprime l'idée d'une sortie de cette corrélation par le verbe *se dédire* : « L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement. »⁵⁵⁰ Comment se produit ce Dire qui est se dédire ? C'est ici qu'intervient la temporalisation, comme l'a bien souligné D. Cohen-Levinas. En effet, si l'autrement qu'être du Dire vient d'Autrui, c'est que ma responsabilité vis-à-vis d'autrui est illimitée,⁵⁵¹ infinie par la trace de l'infini en lui, c'est-à-dire au-delà de toute essence, ou précédant l'essence : en ce non-lieu, qui est aussi hors du temps, « la responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté [...], par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ? »⁵⁵² Le non-lieu est ici le lieu de la pure signifiante, au-delà de toute signification, non-lieu de la subjectivité, assujettie au signifiant que me délivre l'Autre en tant que reflet de l'Infini et de la Transcendance. Pour cette raison, en ce non-lieu, la subjectivité n'est pas assujettie par l'être, et « le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble. »⁵⁵³ C'est ma responsabilité infinie devant Autrui qui s'exprime dans le Dire en débordant les mots, qui en même temps déborde l'être, car « c'est au-delà de l'être thématiqué

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴⁹ P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, P.U.F., 1997, p. 6.

⁵⁵⁰ Levinas, *AE*, p. 8.

⁵⁵¹ Levinas, *AE*, p. 21.

⁵⁵² *Ibid.*, pp. 12-13.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 20.

ou totalisé que va le dernier Dire. »⁵⁵⁴ Ainsi, c'est parce qu'il est Dire, ou encore entre-deux entre Dire et Dit et dans la mesure où « le sujet résiste à cette ontologisation »⁵⁵⁵, qu'il est au-delà de l'être, c'est-à-dire *au-delà de l'essence*. Et Levinas appelle « bonté » cette substitution de la responsabilité qui vient me placer en ce non-lieu au-delà de l'essence : « pour surgir à la pointe de l'essence, la bonté est *autre* que l'être, elle ne tient plus de comptes. »⁵⁵⁶ La bonté se fait donc ici plus qu'hypostase, elle se fait, comme chez Platon, transcendance. C'est ici que le langage de la bonté, qui est langage de l'altérité, parce qu'il vient d'un Dire avant le Dit qui lui donne son appui à partir d'un temps anhistorique, au-delà du temps, se sépare du langage de l'être qui n'est qu'un dit englué dans l'histoire et le calcul.

Comme le souligne Ricœur dans son commentaire, Levinas se refuse absolument, comme le soutiennent la plupart des théories linguistiques (cf. Benveniste) « à faire du sujet parlant l'origine de son Dire »⁵⁵⁷, c'est-à-dire plus précisément à être lui-même, sans relation à l'autre et au signifiant de l'autre et dans l'autre, l'auteur de l'acte de dire, ce qui contredirait absolument l'idée du Dire comme émanant, avant toute ontologie, de mon assignation à responsabilité envers Autrui. Il n'y a pas chez Levinas d'acte de dire en ce sens, il y a acte d'un dit, qui, s'il est séparé du Dire, s'enfonce dans la totalité de l'être et du logos qui lui correspond – c'est-à-dire le langage de la métaphysique traditionnelle. Le dit, qui est alors dit de l'être et non de l'autrement qu'être, se déconnecte d'autrui et du Bien, bref abandonne toute transcendance. Ricœur y voit une vraie difficulté : « Est-il permis de dépouiller le Dire de son caractère d'acte, pour l'accorder avec la passivité plus passive que toute passivité, propre à la réception de la mise en responsabilité du soi par l'autre que soi ? »⁵⁵⁸ Vraie difficulté et vraie question ! Levinas, selon Ricœur, tente de la résoudre par une antériorité temporelle pré-originelle, an-archique, de cette mise en responsabilité pour l'autre en moi. Mais il y a alors problème avec la contemporanéité de ma relation au prochain. Comment les deux « moments » peuvent-ils être reliés ? C'est encore par la trace que Levinas établit ce lien, parce qu'elle témoigne ici et maintenant, dans le dit du visage de l'autre qui me parle, de ce Dire anhistorique et transcendant. Mais alors qu'en est-il du sujet lui-même, et de sa parole parlante par elle-même, ou de sa parole comme *poiësis* ?

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁵⁷ Ricœur, *Autrement*, p. 10.

⁵⁵⁸ Ricœur, *Autrement*, p. 11.

*b - Relation entre sujet et infini, où « l'Infini se passe »*⁵⁵⁹

Cette question en amène une autre : celle de la relation entre sujet parlant et infini. Nous avons vu que, pour le résumer trop schématiquement, le Dire est du côté de l'Infini – par le biais de l'infini en Autrui - et de la Transcendance, tandis que le Dit est du côté du fini, dans la mesure où, dans le Dit, le sujet comme parlant court le risque de s'absorber dans le Dit, ou plutôt dans une corrélation Dire-Dit dont autrui est, nous l'avons vu, exclu et qui ramène le sujet dans l'être. En effet, quand le sujet s'absorbe dans le Dit, quand il considère le Dire comme une pure communication d'un Dit, comme un ensemble de signifiés, alors le sujet, en tant que source de significations comme émanations de la signifiante, disparaît. Au contraire, le sujet responsable d'Autrui, « l'un-pour-l'autre »⁵⁶⁰, ce qui pour Levinas n'est pas constitué par un engagement, est placé dans une proximité avec autrui qui est la « signifiante même de la signification. »⁵⁶¹ Cette proximité, avant toute intentionnalité, est bonté, au-delà de l'essence de la bonté. C'est elle qui donne naissance à un sujet, et « dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini : l'en deçà et l'au delà. »⁵⁶² Cette assignation qui me fait sujet a à voir avec l'Infini car elle ne ressort pas de tout ce qui fait l'être, dans le temps synchronique, ce que l'on considère pourtant comme fondant le sujet : la mémoire, l'histoire, la représentation, bref l'être, alors que « l'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse comme visage du prochain. »⁵⁶³ L'anachorèse est ici comprise comme séparation du monde, comme relevant de ce qui n'est pas du monde et qui pourtant se reflète dans le visage d'autrui. Ce serait une dimension entre transcendance et immanence, comme la dimension de « l'Ouvert » de Rainer Maria Rilke (cf. *infra* 2.4). Chez Levinas, ce n'est pas la poésie qui dit la trace, c'est l'Infini qui la rend possible hors de toute manifestation. Mais ce que la poésie rend « possible », ou bien, nous le verrons, l'incarnation du Verbe, est-ce possible dans une pensée philosophique ? La réponse de Levinas s'articule autour de l'idée de « témoignage ». C'est le « me voici »⁵⁶⁴, réponse d'Esaië à l'Appel et envoi pour témoigner. Mais le prophète ne témoigne pas d'un savoir sur l'Infini, parce que « l'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. »⁵⁶⁵ Mais comment alors ce témoignage s'extériorise-t-il ? Il le fait par la voix du prophète dans son extrême passivité qui « éclate en

⁵⁵⁹ Cf. Levinas, *Autrement qu'être*, chapitre V.

⁵⁶⁰ Levinas, *AE*, p. 174.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 178.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁶⁴ Es 6,8.

⁵⁶⁵ Levinas, *AE*, p. 186.

Dire. L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité du témoignage. »⁵⁶⁶ Pour Levinas, s'il y a une « révélation » de l'Infini, elle n'est dans aucune manifestation, dans aucune phénoménologie de la transcendance, qui est impossible jusque dans les termes, mais elle est révélation *avant* tout apparaître, elle est dans « le témoignage – cette façon pour le commandement de retentir dans la bouche de celui-là même qui obéit, de se 'révéler' avant tout apparaître, avant toute 'présentation' devant le sujet. »⁵⁶⁷ C'est cela même, le Dire avant le Dit. Le Dire, en ce sens, est donc le signifiant de l'Infini et le signe donné à Autrui hors de tout système de signes, pour lui signifier ma responsabilité absolue vis-à-vis de lui, avant toute expression, avant tout système de mots, indépendant de toute structure langagière et linguistique, avant toute herméneutique même - ce que Ricoeur réfutera. Le Dire est pour Levinas le témoignage même de la révélation, il est signifiance de l'Infini (génitif subjectif et objectif en même temps) avant tout signifié. C'est la réponse à l'appel qui est le Dire, et en ce sens, le Dire est alors transcendance qui précède toute parole, Parole au-delà de la parole. Autrement dit, nous sommes bien en présence d'une pensée philosophique qui veut penser, au-delà de l'ontologie, la révélation comme signifiance absolue, an-archique, transcendante, comme renvoyant à l'Infini sans le manifester, et le « lieu » - ou plutôt non-lieu, car non manifesté - de cette signifiance est le Dire. On voit que nul mot, nulle phrase ne peut venir à bout d'un tel concept, d'une telle signifiance qui se refuse à tout signifié. C'est en quelque sorte une conception de la révélation qui sort du langage.

Du moins pourrait-on l'interpréter ainsi, si Levinas ne revenait pas sur la corrélation du Dit au Dire dans le dernier chapitre d'*Autrement qu'être*, à propos du rapport entre le sujet et l'Infini. Ce rapport se joue sur fond d'énigme, car il s'agit bien de cela, quand on veut penser un Dire sans Dit, signifiant l'Infini en même temps que signifiant *de* l'Infini hors de toute parole, et un Dit qui ne soit ni univocité, ni équivocité, ni analogie dans son rapport au Dire. Le Dit est en effet toujours discours sur l'être, sur l'objet. Plus précisément, le Dit, inspiré par le Dire, se traduit dans l'ordre de l'éthique, ou de la justice qui en est l'une des manifestations, et « la justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit, science. »⁵⁶⁸ Tout cela se produit dans la signification, qui est au Dit ce que la signifiance est au Dire. Le jugement, le discours apophantique reprennent leurs droits, parce que la signifiance « demande » à être traduite

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 202.

dans la signification, et donc dans des interprétations qui posent des hypothèses, des jugements, qui expriment des rapports à la vérité. Mais nous avons vu que pour Levinas, il n'y a pas de Dit-signification sans rapport à une Dire transcendant qui l'a toujours précédé. Car rappelons-nous que le Dire n'est pas simplement, selon Levinas, communication d'un Dit : ma responsabilité infinie pour Autrui place toujours le Dire au principe même, transcendant, de la philosophie (qui est alors fondamentalement éthique), et qui est « cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la proximité et comme la sagesse de l'amour. »⁵⁶⁹ Remarquons ici le i minuscule de l'infini qui s'applique à la réalité mondaine de mon être-pour-l'autre vis-à-vis du prochain, ce qui fonde ma subjectivité et en même temps pose l'impossibilité de la réduire à une ontologie, fût-elle celle du *Dasein*.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 205.

2.2.4 - La trace de l'infini : de la philosophie à la théologie

a – Phénoménologie ou métaphysique de la trace

Résumons la philosophie de la transcendance chez Levinas, qui se traduit par une métaphysique herméneutique (non ontologique) du Dire et de sa transcendance, ou plus exactement du rapport entre le Dire et le Dit, ce qui est inconcevable dans la pensée de Levinas sans intervention du Tiers, de l'Illéité. Cette métaphysique s'articule avec une herméneutique de la signifiance qui s'écarte d'une herméneutique de l'expérience ou de la manifestation d'un Dire en Dit. Elle se déploie tout au long de ses écrits en s'appuyant sur deux piliers : l'idée de l'Infini, reprise chez Descartes, qui dépasse absolument la capacité de la pensée mais qui aussi s'impose à moi par son irréductibilité à un savoir, c'est-à-dire aussi pour Levinas à l'irréductibilité à une ontologie. L'infini (ou la transcendance, ce qui est synonyme chez Levinas) suscite une pensée en mouvement, une herméneutique de l'infini, qui ne peut jamais s'arrêter à un concept, ou en rechercher la formulation, comme celle d'une métaphysique de l'Infini qui serait proche d'une métaphysique de l'être. L'idée de l'infini en effet est inséparable de l'assignation à responsabilité envers le prochain, le deuxième pilier de la pensée de Levinas, assignation que chaque homme reçoit, et c'est dans cette relation de l'un-pour-l'autre que se fonde la subjectivité, une subjectivité qui interdit de considérer Autrui comme un objet. Autrui en effet est pour moi le lieu de la trace de l'Infini, dans son visage qui me parle et qui témoigne en lui-même de l'Infini sans le manifester, me signifiant l'Infini (la Transcendance) avant toute manifestation, avant toute ontologie, c'est-à-dire au-delà de l'être. Levinas traduit cette relation sur le plan du langage par la relation entre le Dire et le Dit : le Dire, c'est la signifiance que prend pour moi l'Infini qui me rattache à Autrui, et qui signifie en même temps l'infini de ma responsabilité. Cette signifiance de la Transcendance signifie avant toute manifestation dans la parole (le Dit), et il me faut toujours veiller à dédire le Dit dans ses significations car il tend à revenir à l'être et au discours de l'être, dans le discours dominant, ou dans le discours apophantique.

Il semble assez clair que Levinas opère ce qu'on lui a bien souvent reproché, et que l'on a qualifié de « tournant théologique de la phénoménologie »⁵⁷⁰. Mais cette qualification nous paraît, dans le cadre de notre recherche, au moins inexacte dans les termes, et ce pour les raisons suivantes : qualifier ainsi la philosophie de la transcendance chez Levinas revient en effet à dire que toute possibilité de réflexion sur la transcendance serait déniée à la

⁵⁷⁰ Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie*, op. cit.

phénoménologie, au prétexte que le phénomène, l'apparaître, le donné qui s'imposent et qui sont le point de départ, avec l'intentionnalité de la conscience, de toute phénoménologie « orthodoxe » sont absents d'une telle philosophie. Mais c'est donner à la phénoménologie un sens bien trop restrictif, et limiter la philosophie à une orthodoxie exclusive de toute référence à ce qui n'est pas immanent. Comme l'affirme à juste titre Jean Grondin, comme pour l'être, la phénoménologie se dit de multiples façons. Pourquoi aussi lui interdire toute évolution en élevant autour de Husserl un temple avec ses gardiens, que lui-même aurait certainement contestés. Ce que refuse surtout Levinas, c'est la prétention de la phénoménologie à limiter l'idée même de signifiante et de signification à l'immanence de l'expérience, du phénomène, et de la conscience intentionnelle seule apte à recevoir la phénoménalité. Nous avons vu comment Levinas entend dépasser ce champ de l'expérience et de l'apparaître. Pour lui, la phénoménologie n'a pas, structurellement, les moyens spéculatifs de penser la transcendance d'une manière adéquate, une phénoménologie de la transcendance est impossible, parce que la remontée vers un temps an-archique, celui en lequel le signifiant de l'infini émerge, n'est pas accessible parce que non phénomène, *a-phanès*. A la suite de Levinas, Derrida, dans sa pensée d'une *archi-écriture*, en arrivera de la même façon à la constatation d'une impossibilité d'une phénoménologie de l'écriture, mais plus radicalement encore de l'impossibilité d'une métaphysique de l'écriture et de la trace.⁵⁷¹

Levinas, tout en suivant au départ la trace des fondateurs de la phénoménologie, avec en arrière-plan omniprésent son appartenance à l'interprétation biblique infinie dans le judaïsme, a ouvert sa propre voie en « créant », dans sa philosophie de la transcendance, une place de premier rang à l'idée de « l'entre-deux », du Tiers, de l'Illéité, de la position toujours mal assurée du sujet entre le Je et autrui, entre le Dire et le Dit, entre autrui et l'Illéité, entre l'Infini et le fini du visage d'Autrui, Infini dont témoigne la trace. Le chemin a commencé avec la dialectique hégélienne (et l'échec d'une synthèse par le savoir absolu que Kierkegaard a été le premier à annoncer), s'est poursuivi avec Heidegger et la marginalisation de la théologie produite par une philosophie de l'Être et du Dasein, qui se veut dépassement de la métaphysique, ne voulant voir que dans le sacré l'expression de la transcendance et limitant le champ de la théologie à une théologie de la foi. Mais déjà, la poésie venait perturber cet édifice si solide : Hölderlin et Rilke (voir infra) célèbrent, chacun à leur manière, la possibilité d'autres espaces de pensée, et Heidegger, en les lisant, opère dans sa pensée un tournant vers la parole qui influe sur le puissant mouvement des philosophies de la parole.

⁵⁷¹ Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

Parallèlement, avec la psychanalyse, cette pensée de « l'entre-deux » trouve son expression la plus aboutie, en élaborant la conception d'un discours du sujet en tant que « parlêtre » qui place le langage au début de toute pensée sur l'homme. Ce serait une autre étude d'approfondir l'influence de Freud et surtout de Lacan sur Levinas, et de voir comment, à partir de la condamnation de la religion comme « illusion » par Freud, la psychanalyse ensuite la réhabilite en quelque sorte par la lecture que Lacan fait de la Bible. Déjà chez Freud, la « Dritte Person », le Tiers, l'Illéité, sont présents dans la construction du sujet. On retrouve chez Lacan cette idée de l'Autre, de l'Altérité avec un grand A, en quelque sorte, qui ne se réduit pas au prochain mais qui conditionne ma relation avec lui, et du désir *de* l'Autre, au génitif et à l'accusatif, qui structure tout autant toute subjectivité avec son caractère de manque. Lacan affirme que les grands textes sacrés ont joué, et continuent de jouer le rôle de *Grand Autre*, mais pour lui, qui se sépare ici de toute transcendance, c'est l'humain, qui, à cause du manque structural et par là radical qui lui est révélé dès qu'il accède au langage, a « créé » l'idée de Dieu pour prendre la place de l'Autre afin de tenter de combler ce manque (ce qui est évidemment impossible, malgré les tentatives de tous les discours intégristes religieux). Nous ne pouvons approfondir ici l'apport de Lacan à la pensée de l'élaboration de la subjectivité, mais il convient de garder à l'esprit que son influence est peut-être perceptible dans les écrits de Levinas, et dans bien d'autres écrits de cette époque⁵⁷². (Ce qui constituerait une autre étude concernant psychanalyse, philosophie et théologie, qui dépasse de très loin notre présent propos).

Mais autant la psychanalyse, à laquelle on n'épargnera pas, par la suite les critiques virulentes, pouvait être considérée comme restant dans la pensée dominante de l'époque toute emplie de la gloire de la phénoménologie, de l'existentialisme et du structuralisme, autant une pensée comme celle de Levinas ne pouvait que s'attirer les foudres de l'intelligentsia.⁵⁷³ Ce qui nous intéresse ici, c'est le qualificatif de « théologique » donné à ce soit disant tournant de Levinas (et d'autres). La philosophie de Levinas part de la phénoménologie pour ensuite la dépasser, quand il comprend sans doute qu'il ne pourra jamais réaliser l'impossible alliance entre judaïsme et phénoménologie. Le travail de Catherine Chalier sur les sources hébraïques

⁵⁷² Cf. Paul Ricoeur, avec notamment : *Essai sur Freud*, 1965 et *Écrits et Conférences I, Autour de la psychanalyse*, recueil de textes publiés de 1966 à 1988.

⁵⁷³ On a fait le même reproche à Ricoeur d'une référence à la théologie – et même à l'onto-théologie – par trop prégnante, notamment quand il tente, comme nous l'avons vu, de ne pas exclure toute forme d'ontologie dans ses commentaires d'Ex. 3,14, mais plutôt de rechercher les innombrables sens des interprétations hébraïques et grecques du verbe être. On lui a alors reproché d'en revenir à une certaine forme d'*analogia entis*, se dissimulant derrière son interprétation de la métaphore. Cf. G. Vincent, « Métaphores, paraboles et analogie. La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricoeur », art. cit.

de la pensée de Levinas, qu'elle intitule « la trace de l'infini » est éclairant⁵⁷⁴. Selon elle, toute la philosophie de Levinas s'est appliquée à essayer de réparer l'oubli majeur d'une philosophie dominée par « la rationalité du savoir immanente à l'être »⁵⁷⁵ : c'est l'oubli d'une inquiétude fondamentale de l'humain concernant le sens, un sens irréductible au savoir. « Par un mouvement contre nature – car contre le monde -, il faut remonter à un psychisme autre que celui du savoir du monde. »⁵⁷⁶ Cet autre de la pensée, qui n'est pas un savoir, c'est la lecture du Livre, de la Torah. Et déjà il est question de trace : il faut chercher les « échos et les traces de sens innombrables. »⁵⁷⁷ La question se pose évidemment alors de savoir si toute phénoménologie exclut de « la chose même » tout le champ religieux et les textes qui vont avec, sauf à les considérer comme de simples objets connaissables par la science – une exégèse purement immanente, expérimentale, historique (et parfois l'exégèse historico-critique s'en rapproche dangereusement) – excluant justement toute la question du sens infini dans la parole que le souffle (pneuma) anime. La réponse est évidemment négative. Jean-Luc Marion, par exemple, a montré à plusieurs reprises dans ses écrits qu'une phénoménalité de l'Écriture est possible qui mette en évidence une pensée de la transcendance, comme « Dieu sans l'être » par exemple, ou dans ses travaux sur la révélation. La phénoménologie ne se réduit pas à la dénégation d'une métaphysique du sens, comme le fait Janicaud dans sa critique de Levinas, en se demandant s'il s'agit de « description phénoménologique ou d'incantation métaphysique », ou en affirmant : « Ce que nous soutenons, c'est que le mouvement le plus intime de cette pensée déporte celle-ci de la phénoménologie vers la métaphysique à la mesure de l'exropriation du sujet par l'Autre », processus que Janicaud qualifie de « diktat métaphysique »⁵⁷⁸. Le divorce serait donc consommé en vertu d'une orthodoxie de la phénoménologie, dont les limites seraient parfaitement définies. Mais la phénoménologie n'est ni une ni définitivement close sur les écrits de ses fondateurs. Janicaud ne réalise pas qu'il fait lui-même de la métaphysique quand il écrit en argument contre Levinas : le phénoménologue « est neutre, en ce sens qu'il est ouvert à la chose même, sans autre préjugé téléologique que celui de l'idéal de vérité rationnel et scientifique. »⁵⁷⁹ La raison et la science, dans leur prétention à la vérité (quelle vérité ?), inséparables, deviennent donc la nouvelle religion immanente, comme en témoigne notre époque actuelle. A cet égard,

⁵⁷⁴ Catherine Chalier, *La trace de l'infini*, op. cit.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, cité par C. Chalier, p. 12 : E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 99.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁷⁸ D. Janicaud, op. cit., p. 35.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 36.

souligne Jean Grondin, « épouser une conception de ce que sont ou doivent être ces choses elles-mêmes, donc de ce qu'il en est de l'être en tant qu'être, c'est *nolens volens* défendre une certaine métaphysique. »⁵⁸⁰ Heidegger lui-même a vu les limites d'une telle idéalisation de la raison, en opérant *le tournant* que nous avons déjà évoqué. Levinas, dans un projet qui se veut au-delà de l'être, ayant vécu en tant que juif – mais comme témoin protégé par son statut de prisonnier de guerre – la catastrophe de la Shoah, a compris que cette idéalisation de la raison par la phénoménologie était une impasse. Elle est un nouvel oubli du sens des choses et de la vie – après l'oubli de l'être dénoncé par Heidegger –, d'un oubli du langage et de la parole qui les interprètent, sauf à considérer aussi cette dernière comme un simple objet pour la science, une méthode dont les dérives du structuralisme ont montré les limites. A cet oubli, Levinas oppose une philosophie de la transcendance, qui est recherche d'un sens dans ma relation à Autrui qui me parle et témoigne de la trace de l'Infini, ce qui entraîne ma réponse par mon infinie responsabilité vis-à-vis de lui. A cet égard, Levinas déploie bien une métaphysique, plus exactement une métaphysique herméneutique, qui cherche le sens des mots dans le visage d'autrui qui me parle, et dans les mots de la Torah, « les échos et les traces de son sens innombrables. »⁵⁸¹ C'est le point de départ non théologique de Levinas, comme il l'affirme lui-même à juste titre. Et une autre parole de Levinas, citée par Catherine Chalier, résume parfaitement ce point de départ qu'est cette double altérité – celle du prochain et celle de l'Autre infini dont il porte la trace –, en même temps qu'elle répond aux critiques d'une certaine phénoménologie : « Tout ce que je dirai après de Dieu [...] partira de cette expérience-là, et non pas inversement. L'idée abstraite de Dieu est une idée qui ne peut pas éclairer une situation humaine. C'est l'inverse qui est vrai. »⁵⁸² Difficile pensée que celle-là, il est vrai, qui allie une phénoménologie du visage de l'autre, et de la trace de l'infini dans ce visage, à une herméneutique des versets de la Torah pour déceler dans ces deux « phénomènes » la trace de l'Infini qui fonde une philosophie de la transcendance et du sens, qui finit par se détacher de toute phénoménologie et de toute philosophie de la conscience. Mais l'approche phénoménologique ne va pas, chez Levinas, sans l'approche herméneutique, la signification du visage ne va pas sans la signifiance, le Dit sans le Dire, la trace sans l'Infini vers lequel elle fait signe, la parole du visage sans l'Infini dont elle est la Signifiance. C'est en ce sens que l'herméneutique de la signification pointe vers la transcendance de la Signifiance et du Sens. Il s'agit bien d'une métaphysique herméneutique qui montre qu'elle peut partir du

⁵⁸⁰ J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, op. cit., p. 6.

⁵⁸¹ C. Chalier, op. cit., p. 15, cite E. Levinas, *Entre nous, Essai sur le penser-à-l'autre*, p. 15.

⁵⁸² Levinas, *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 94-95.

processus phénoménologique pour ensuite le porter vers le sens, au-delà de l'être et, il est vrai au-delà de l'expérience et du monde, ce qui évidemment dépasse le champ phénoménologique. Encore, concernant Levinas, n'est-ce pas certain. Et l'Autre lévinassien, n'est-ce pas encore l'être, un être plus essentiel, comme le remarque Jean Grondin ?⁵⁸³ Levinas a répondu qu'au-delà de l'ontologie, il laisse parler le visage de l'autre, écoute cette parole et sa signifiante (le Dire dans le Dit), et les raisons infinies qu'elles expriment.

La vraie difficulté, soulignée par Ricœur, est en fait ici l'abandon même de la possibilité d'un sujet « autonome », en capacité de répondre à l'appel de la signifiante sans que son Dire soit assujéti au prochain. Le « non-lieu » de la subjectivité impliquant que la subjectivité ne peut trouver son « lieu » que dans sa responsabilité envers le prochain est-il réellement concevable ? Ricœur se demande aussi comment s'opère chez Levinas « l'équation qui joint le Dire, comme instance de parole, et la responsabilité comme instance reine d'une éthique sans ontologie » ?⁵⁸⁴ Là sans doute se situe la limite de cette herméneutique de la responsabilité qui semble attribuer au sujet une passivité justement « non responsable », parce qu'il faut bien avoir conscience que l'on est responsable pour l'être vraiment. Mais c'est bien un sujet qui reçoit cette signifiante du Dire, de l'Infini ou de la Transcendance et qui, par la trace que laisse cette signifiante, l'assigne à une réponse en toute responsabilité. Par l'altération que sa responsabilité pour Autrui creuse dans le sujet, « l'âme anime le sujet. Elle est le pneuma de la psyché. »⁵⁸⁵ C'est ainsi que l'altération anime le Dire et manifeste en lui l'Infini et que Levinas construit une théorie de la subjectivité, profondément inspirée du judaïsme et de son souffle. On touche là, néanmoins, à la frontière entre philosophie et théologie – mais où est-elle ? –, car on touche aussi véritablement au domaine de la grâce et de la pneumatologie. Nous y reviendrons au chapitre suivant, en considérant la possibilité d'une théologie de la trace. La jonction dont parle Ricoeur existe peut-être bel et bien, dans la signification (ou ici le sens) de la réponse par le Dit, c'est-à-dire par ma propre parole.

Là se pose la vraie question, théologique cette fois, de la possibilité d'une trace de l'infini dans la parole humaine, qui, selon Levinas, est, avant toute spéculation ontologique, et bien avant toute onto-théologie, la trace de l'infini dans le visage de l'autre, un visage qui me parle. C'est la jonction, qui questionne Ricœur, que Levinas conçoit comme la réponse du sujet en toute responsabilité à l'appel de l'Infini qui signifie infiniment avant toute question ontologique. On peut évidemment se demander, et Ricœur ne manquera pas de le faire, si

⁵⁸³ Grondin, *Du sens des choses*, op. cit., p. 30.

⁵⁸⁴ Ricoeur, *Autrement*, p. 20.

⁵⁸⁵ Levinas, *AE*, p. 180.

Levinas sort vraiment de toute ontologie. L'Infini n'est-il pas ici proche du Bien platonicien ou de l'Être-même au-delà de l'étant, dont la compréhension n'est possible que par l'être-au-monde dans la temporalité, le Dasein (cf. Heidegger) ? On répondra ici sans équivoque : c'est encore le judaïsme en filigrane qui imprègne la pensée de *l'être autrement*, au-delà de l'essence chez Levinas. Pourquoi l'être autrement ? Parce que l'être hébraïque de la Torah (*Ehyeh*) n'est pas, comme nous l'avons déjà vu, l'être grec (*einai*) de la Septante – et Ricœur suit ici Levinas. L'être hébraïque ne tombe pas dans l'être philosophique grec, pour reprendre l'expression de Ricœur déjà citée. L'essence, selon Levinas, est l'être comme verbe et non comme nom. L'être hébraïque (*ehyeh*, Je suis) est indissociable de l'événement de la parole créatrice (*davar*) de « Je suis ». Sans cet arrière-plan hébraïque, la relation entre l'autrement qu'être et la parole serait incompréhensible chez Levinas. Dans le souffle du *aleph* de la première lettre de « Je suis, *anokhi* », Levinas entend en effet l'Infini qui parle (souffle) au fini. Le souffle est ainsi parole avant la parole. En tant que Dire signifiant infiniment il est même Dédire du Dit, en ce sens que jamais le Dire ne se réduit à son expression dans le Dit et à ses thématisations. Mais quelle trace laisserait ainsi le souffle d'avant la parole ? C'est, selon Levinas, dans ma réponse à l'appel de l'Infini à ma responsabilité qu'est la trace, et dans le Dit qui traduit cette réponse. Et, nous l'avons noté, il ne s'agit pas ici d'une *manifestation* mais d'une *assignation*. Cette assignation met en cause, selon Levinas, la suprématie d'une philosophie de la conscience, à partir d'un sujet auteur de lui-même. Elle en désigne même l'impossibilité.

Il y a un sujet parlant qui, ne voyant pas ou refusant cette assignation par l'appel de l'Infini, s'absorbe dans l'être et dans un Dit exilé loin du Dire, et il y a un sujet responsable qui ne s'absorbe pas dans l'être, ce qui entraîne deux modalités de la parole : la parole de l'être (le Dit coupé de sa responsabilité pour Autrui qui est en même temps séparé de l'Infini), et la parole responsable qui reste liée au Dire et qui témoigne de la trace de l'Infini (la Gloire de l'Infini). Ricœur, relisant *Autrement qu'être*, estime que « sans doute faudrait-il dire que ce qui ailleurs a été appelé *trace*, c'est ce qui est appelé témoignage. »⁵⁸⁶ Le témoignage n'est pas une expérience de l'Infini - ce qui est impossible selon Levinas qui exclut toute phénoménalité de l'Infini -, il est seulement la célébration de sa gloire. Ainsi : « l'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. »⁵⁸⁷ Nous pourrions dire alors que le témoignage n'est pas la trace mais qu'il en est la conséquence langagière, et seulement si, par la trace, il est relié au Dire, relié à

⁵⁸⁶ Paul Ricoeur, *Lectures III*, « Emmanuel Levinas penseur du témoignage » (1989), Paris, Seuil, 1994, p. 101.

⁵⁸⁷ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 186.

la Signifiante de l'Infini. Alors seulement le Dit qu'est le témoignage « appartient à la gloire de l'Infini ». En ce sens, si la trace n'est pas la phénoménalité en quelque sorte directe de l'Infini, le témoignage, lui, l'est. Il est la phénoménalité de la trace de l'Infini dans le langage.

Ricoeur estime que la conséquence d'une telle pensée est « l'impossibilité d'une théologie positive, spéculative, et même, semble-t-il d'une théologie narrative. »⁵⁸⁸ Il est vrai que Levinas dénie le caractère théologique de son itinéraire, surtout dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être*. Pour autant, la coloration théologique est incontestable dans ces textes, mais c'est une théologie qui s'efface derrière la pensée de la signifiante du Dire, derrière une herméneutique de la transcendance elle-même que Levinas désigne par l'Infini. Si la Bible, en effet, est bien, dans la perspective philosophique de Levinas, le Dire qui vient au Dit sans se Dédire, c'est-à-dire la Signifiante infinie qui vient dans la signification, il n'en est pas moins lié, par exemple, au Nom de Dieu, au « Je suis », au Dieu de l'Exode, *YHWH*. Chez Levinas, souligne Ricoeur, « la question du nom – nom de Dieu et noms propres – recouvre toute la place de la signifiante au-delà de toute signification. »⁵⁸⁹ N'est-ce pas, se demande-t-il, « le Nom qui signe la signifiante, sans quoi le Dire sans Dit virerait à l'ineffable ? »⁵⁹⁰ Il y aurait bien chez Levinas le problème d'une théologie purement négative, voire impossible, si « son » judaïsme n'avait pas laissé sa trace dans sa philosophie de la transcendance. Cette trace, en dehors de celle de l'Infini, est difficilement perceptible dans *Autrement qu'être*, qui reste l'œuvre centrale de l'herméneutique (encore phénoménologique ?) de la transcendance selon Levinas. Elle est cependant présente par l'idée même d'un Infini qui est la Signifiante même, qui ressemble beaucoup au Nom à l'interprétation infinie du judaïsme. Le point commun entre l'inspiration hébraïque et la philosophie de Levinas est donc l'herméneutique du sens, comprise comme une métaphysique du sens dans laquelle la Signifiante qui signifie à partir d'un passé immémorial a pris la place de l'être. C'est *l'autrement qu'être*. Mais dans une démarche comme celle-là, à l'exigence extrême, comme le souligne Catherine Chalier « parler comme il le fait, de trace de l'infini, engage sur une autre voie, une voie où le secret de la sémantique du mot Dieu ne s'accorde à aucun concept et n'autorise aucune effusion. Une voie où il prend sens et se revêt de gloire, malgré tout, dans la réponse humaine à l'appel du visage humain. »⁵⁹¹ C'est aussi ce que pensait Derrida quand il voyait dans le mot *trace* le nom d'une non-origine, un nom totalement

⁵⁸⁸ Ricoeur, *Lectures III*, op. cit., p. 100.

⁵⁸⁹ Ricoeur, *Autrement*, p. 37.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ C. Chalier, *La trace de l'infini*, op. cit., p. 19.

« inouï »⁵⁹² rendant impossible une phénoménologie de la trace. Mais pour Levinas, c'est dans cette voie que résonne le Dire qui n'est autre que la Voix par-delà les paroles.⁵⁹³

Là se trouve le point que Levinas ne peut dépasser, mais qui, dans le cadre de notre travail théologique, ouvre selon nous à la possibilité d'une *théologie* de la trace de l'Infini. Nous pensons à la relation entre le Verbe qui se fait chair et l'Esprit (le Paraclet, ou le *pneuma*) qui souffle dans l'Évangile. Mais pouvons-nous ainsi franchir le pas entre « la trace de l'Infini » qui est la jonction entre le Dire et le Dit sans qu'ils s'absorbent l'un dans l'autre, et le Dire comme émanation de la Parole de Dieu, comme souffle signifiant par la trace dans la parole humaine - le Dit, par exemple, dans la parole de la Bible, qui serait trace et témoignage ? C'est avec la théologie de la parole et des *vestigia*, selon Eberhard Jüngel, que nous aborderons cette question.

b - Philosophie et théologie de la trace de l'infini

Comme Hermann Cohen ou Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas pose une philosophie de la transcendance profondément inspirée du judaïsme⁵⁹⁴, et qui s'oppose à la fois aux philosophies de l'immanence et à la phénoménologie qui en est l'aboutissement. Et parler de la trace dans un discours théologique⁵⁹⁵ conduirait, selon Levinas, inévitablement à inscrire la trace dans l'ordre des phénomènes ou des signes, pour donner à moindres frais des raisons d'espérer – répondant au « que suis-je en droit d'espérer ? » de Kant - alors que l'idée de l'Infini, dont la trace signifie sans manifester dans le visage d'autrui, dépasse toutes nos tentatives spéculatives et se suffit à elle-même. Levinas dénonce sans cesse le discours onto-théologique, qui n'est pas, loin s'en faut, toute la théologie. Pour autant, sur le plan de la pensée philosophique, en voulant dépasser la phénoménologie par une sorte de position en surplomb, par ce que l'on pourrait désigner comme une métaphysique de la trace, n'est-il pas lui-même aux frontières de la théologie ? Autrement dit, s'interroge Catherine Chalié, « la trace de l'au-delà de l'être, celle qui, selon Levinas, assigne au Dire responsable, serait-elle pensable sans la Bible ? N'est-ce pas cette source, interrogée dans l'optique de ce que le judaïsme appelle la Torah orale – et non la théologie – qui, sans devenir une certitude consolatrice, oriente le désarroi des hommes et le propos de Levinas lui-même quand il parle

⁵⁹² Cité par Françoise Dastur, art. cit., p. 18 : Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 99.

⁵⁹³ Cf. à ce sujet le *Sfat Emet*, Livre du R. Yéhouda Arié Lieb de Gur (1847-1905) cité par C. Chalié, *La trace de l'infini*, p. 31.

⁵⁹⁴ Cf. à ce sujet l'ouvrage de Sophie Nordmann, *Philosophie et Judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Paris, P.U.F., 2008.

⁵⁹⁵ Cf. C. Chalié, *La trace de l'infini*, p. 176.

de la trace ? »⁵⁹⁶ Que le judaïsme de Levinas s'exprime – avec la Torah orale en filigrane – dans l'idée de trace est confirmé et démontré par Catherine Chalier. Poursuivre sur ce thème dépasserait notre cadre de travail. Mais affirmer que la Torah orale n'est pas une « théologie » implique la question de savoir ce que Catherine Chalier entend par « théologie ». Nous voudrions ici ouvrir notre réflexion par l'affirmation que rien justement ne nous contraint à limiter le champ de la théologie aux concepts et aux ontologies dictées par son histoire. L'onto-théologie n'est pas une sorte de fatalité dans laquelle la théologie se serait enfermée sans espoir d'en sortir. Nous verrons par exemple qu'il existe bien une théologie de la trace (ou des traces, *vestigia*) initiée par Augustin et développée dans le cadre des philosophies et théologies herméneutiques, notamment par H.-G. Gadamer et E. Jünger. Mais c'est incontestablement Levinas qui ouvre cette voie, alors que l'herméneutique de Ricœur s'attache – mais pas seulement il est vrai – à approfondir la métaphysique de l'être dans l'interprétation du *ehyeh* hébraïque par un sujet encore en capacité d'une philosophie réflexive et objectivante. Pour Levinas, la signifiante de l'Infini dans le Dire qui fait signe dans le Dit sans être absorbée par lui, entraîne une conception herméneutique au-delà de l'objet : les mots ne sont pas seulement ce qui sert à dire quelque chose, ils peuvent être aussi, dès que l'on quitte le *logos apophanticos*, « des ressources de sens qui ne font pas signe vers l'objet possible. »⁵⁹⁷ Ce qui entraîne pour Levinas le refus de toute objectivation – ou phénoménalité – de ce vers quoi le visage de l'autre fait signe et qui constitue la trace. Dès lors, « la chose même » en tant qu'elle recèle une phénoménalité perd chez Levinas son statut phénoménologique d'origine du sens au profit d'une *métaphysique du sens des choses*, d'une métaphysique de l'Infini et de sa signifiante qui, il est vrai, est ensuite phénoménalisable dans le langage, dans le Dit. Nous l'avons montré, c'est dans cette relation entre Dire et Dit, et dans le Désir qui l'anime, que réside l'essence de la philosophie de la Transcendance infinie de Levinas.

C'est dans cette perspective et à partir d'elle que nous voudrions aborder maintenant la possibilité de penser une théologie de la trace.

⁵⁹⁶ C. Chalier, *La trace de l'infini*, p. 177.

⁵⁹⁷ Derrida, *La Voix et le Phénomène*, op. cit., p. 111.

2.3 – Métaphore, parabole, analogie et trace de l’infini

2.3.1 - Révélation, incarnation et *vestigia* (traces, indices) selon Eberhard Jüngel

Pour poursuivre notre réflexion, nous voulons maintenant aborder plus précisément, dans le cadre d’une herméneutique théologique, la question du rapport entre Parole de Dieu et parole humaine, en faisant appel au concept de trace, à côté de – dans la mesure où l’on peut dire que Levinas fait un pas de côté par rapport à l’analogie et à la question de l’être – l’analogie, de la métaphore et de la parabole. Nous devons aussi nous poser la question de savoir s’il est possible de maintenir cette herméneutique dans le cadre d’une phénoménologie, c’est-à-dire dans la possibilité, ou non, d’une phénoménalité de la Parole de Dieu. C’est dans ce cadre que la théologie herméneutique d’Eberhard Jüngel, avec le concept de *vestigia*, constitue à notre sens un possible versant théologique de la pensée philosophique de la trace chez Levinas. Mais il s’agit de bien plus que cela : dans une théologie chrétienne, la pensée de l’incarnation du Verbe, centrale chez Jüngel, s’associe à une herméneutique phénoménologique qui présente beaucoup de similitudes avec celle de Paul Ricoeur (et de Levinas, bien que Jüngel ne le cite jamais). Eberhard Jüngel (1934 -) appartient en effet au courant de l’herméneutique théologique contemporaine, dans la ligne de Gerhard Ebeling et de Rudolf Bultmann, et aussi au courant de l’herméneutique phénoménologique, avec H.-G. Gadamer, Paul Ricoeur et Emmanuel Levinas. Pour notre propos, il y a deux intérêts majeurs à nous pencher sur son herméneutique : d’une part il fonde sa théologie herméneutique sur une conception renouvelée du langage appliquée à la possibilité d’un discours sur Dieu. D’autre part il est l’un des rares théologiens à avoir tenté de penser la relation entre révélation et langage du monde à partir du concept de trace, dont nous aurons à nous demander si ce concept appartient au concept d’analogie, ou s’il s’en écarte. Ce qui fonde la réflexion théologique de Jüngel, c’est la conviction que la Parole de Dieu peut rejoindre l’homme, parce qu’elle a en elle-même un pouvoir d’interpellation, ce qui fait de la Parole de Dieu prononcée par Jésus-Christ un événement de langage entièrement lié à l’événement de parole qu’est la venue de l’être-homme du Christ dans le monde. Par conséquent, la théologie herméneutique de Jüngel se fonde sur l’idée qu’un discours humain sur Dieu est possible, parce que Dieu vient le premier parler à l’homme, et qu’il le fait par le Verbe incarné. Le mouvement herméneutique part donc de Dieu, et non de l’homme. Et cela n’est possible que dans une compréhension du langage qui n’est pas seulement référentielle. Le mot, ou le signe, ne réfère pas seulement à quelque chose qui lui est extérieur – et nous allons approfondir ce

point avec Gadamer –, comme chez Augustin par exemple : le mot en lui-même peut devenir un *événement de langage*, une *parole parlante*, qui parle en elle-même, selon l'expression de Heidegger mais qui s'applique à l'Être même et non à Dieu. La relation entre la pensée et la parole est donc retournée par l'événement de parole qui est premier et qui constitue le phénomène de la révélation. C'est cette relation retournée qui renverse aussi le concept d'analogie, comme nous allons le voir, et qui permet – comme chez Levinas mais dans un autre processus – l'émergence du concept de la trace pour penser autrement la relation entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné. Cette théologie s'exprime dans l'ouvrage majeur d'Eberhard Jüngel, *Dieu mystère du monde*⁵⁹⁸ (1977, pour la première parution), ainsi que dans un ouvrage co-écrit avec Paul Ricoeur, *Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache*⁵⁹⁹ (1974), et enfin dans une conférence donnée par Jüngel en 1980, intitulée « La signification de l'analogie pour la théologie »⁶⁰⁰.

Pour aborder cette question des *vestigia*, Jüngel fait appel, dans *Dieu mystère du monde*, au concept de « *vestigia trinitatis* » que l'on trouve, métaphorisé, notamment dans nombre d'écrits des premiers siècles : la Trinité divine aurait ainsi laissé dans le monde plusieurs indices ou traces (*vestigia*), symboles, sous la forme de phénomènes trinitaires et formant pourtant une unité. On trouve ce motif par exemple chez Anselme de Cantorbéry (source, fleuve et embouchure), ou Augustin (*memoria, intellectus et voluntas*).⁶⁰¹ Mais les *vestigia*, pensées comme analogies, sont bien trop proches de l'*analogia entis*, et réfèrent non seulement à une certaine compréhension de Thomas d'Aquin, mais surtout au thomisme ultérieur et à ce qui a fondé l'onto-théologie. Sur cette question de l'*analogia entis* et de l'onto-théologie, selon Jüngel, toute une tradition théologique, depuis Augustin, en passant par Thomas d'Aquin, Cajetan et Suarez, pour ne citer que quelques grands noms de la théologie et de la métaphysique de l'être, a voulu penser l'analogie entre Dieu et les humains seulement « dans le contexte du rapport entre Créateur et créature (*infinitum et finitum*), tout en négligeant le fait que Dieu s'est fait homme en venant au monde. »⁶⁰² Ainsi, dans l'onto-théologie qui réduit la métaphysique à la question de l'être, Dieu est la *causa sui* et la cause première, Dieu est l'Être qui donne l'être. Mais l'analogie comprise ainsi donne aux mots une fonction seulement référentielle de désigner, ou d'identifier, alors que « ces mots racontent la

⁵⁹⁸ Eberhard Jüngel, *Dieu mystère du monde*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1997.

⁵⁹⁹ Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel, *Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974.

⁶⁰⁰ Conférence donnée dans le cadre d'un séminaire des facultés de théologie de Genève, Lausanne, Neuchâtel et Fribourg, sur le thème « Analogie et dialectique ». Reprise dans l'ouvrage collectif : P. Gisel, Ph. Secretan, *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982.

⁶⁰¹ Cf. Jüngel, *DMM*, II, p. 199, note 148.

⁶⁰² E. Jüngel, *Analogie et dialectique*, p. 250.

venue de Dieu au monde et participent à sa prise de parole. »⁶⁰³ Les mots de la parole humaine qui veulent dire l'événement de cette venue du Verbe ne réfèrent donc pas seulement à quelque chose d'extérieur, n'imitent (*mimesis*) pas seulement ce quelque chose par analogie, ils peuvent aussi parler par eux-mêmes, par leur propre *poiësis*, – comprise comme puissance de création – dans une compréhension que nous avons alors à préciser avec l'idée de trace.

En outre, un autre reproche fait par Jüngel à la théologie et à l'analogie traditionnelles est qu'« entre le Créateur et la créature, si grande que soit la ressemblance qu'on peut noter, la dissemblance entre eux est plus grande encore » (cf. 4^{ème} Concile de Latran, 1215)⁶⁰⁴, alors que la venue du Verbe qui s'est fait chair a définitivement renversé ce rapport : c'est « Dieu lui-même qui a pris la parole et surmonté la différence qualitative infinie entre Créateur et créature pour devenir concret dans une ressemblance qui, au sein d'une dissemblance pourtant si grande, est plus grande encore. »⁶⁰⁵

Comment Jüngel comprend-il alors le concept de *vestigia* ? De telles analogies fondées sur des analogies directes pour comprendre le concept trinitaire ne sont pas pertinentes : « Un mystère de foi qu'on pourrait illustrer de la sorte est-il vraiment un mystère de foi ? Karl Barth a soutenu avec raison 'qu'en affirmant ces *vestigia trinitatis* proches et reconnaissables', la question décisive qu'on pose n'est 'pas seulement celle du fondement de la doctrine trinitaire, mais celle de la révélation elle-même'. »⁶⁰⁶ « Toutefois », poursuit Jüngel, « dans l'affirmation des *vestigia trinitatis*, il y a un élément de vérité. »⁶⁰⁷ Quel est cet élément de vérité ?

Jüngel se penche sur l'interprétation que fait Karl Barth des *vestigia trinitatis*. Selon Barth, s'il y a bien une part de vérité dans l'affirmation des *vestigia trinitatis*, c'est parce que la révélation a été de fait exprimée en langage humain. Mais ce discours humain sur Dieu est uniquement une interprétation, il n'a aucun statut d'analogie, au sens ontologique, avec la révélation. A l'époque de la rédaction de ces premiers volumes de sa *Dogmatique*, Barth est encore dans la lutte contre Przywara et la doctrine de l'*analogia entis*, ce qu'il exprime dans cette même page déjà citée : « Il s'agit de savoir si ces *vestigia trinitatis* – ne serait-ce que par

⁶⁰³ Jüngel, *Analogie et dialectique*, p. 250-251.

⁶⁰⁴ *Ibid.* : Jüngel fait référence ici au célèbre texte conciliaire de 1215. Cf. 4^{ème} Concile du Latran, Deuxième décrétale, « la Trinité », in H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1997.

⁶⁰⁵ *DMM*, II, p. 251.

⁶⁰⁶ Cité par Jüngel, *DMM*, II, p. 200 : K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, vol I/1**, tome 2, p. 40. Le texte exact de la version française de la *Dogmatique* citée ici dans la traduction française de *Dieu mystère du monde* est : « le problème posé par les *vestigia trinitatis* est d'une importance capitale, non seulement pour la recherche de la racine de la doctrine trinitaire mais encore pour l'interprétation de la révélation elle-même, pour l'examen du fondement (et finalement du sens et de la possibilité) de la théologie, par opposition à une simple cosmologie ou anthropologie. »

⁶⁰⁷ *DMM*, II, p. 200.

les questions qu'ils soulèvent – ne nous contraignent pas à distinguer [...] deux étapes dans la révélation, pour nous conduire à la doctrine catholique romaine de l'*analogia entis*. »⁶⁰⁸ Or ce statut des *vestigia trinitatis* est mis en cause par l'idée d'*analogia fidei* développée par Barth dans la *Dogmatique*, et déjà Barth en exprime les prémisses, en rejetant les *vestigia trinitatis* :

Il y a certes un réel *vestigium trinitatis in creatura*, une illustration de la révélation, mais ce n'est pas à nous de le découvrir, ni de l'établir. Cette illustration consiste, comme nous avons essayé de le montrer tout au long de notre interprétation de la doctrine des *vestigia*, dans la forme que Dieu lui-même a voulu prendre quand il s'est révélé dans notre langage, dans notre monde et dans notre humanité [...]. C'est, dans son unité mystérieuse, la triple voix du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu est présent dans sa révélation. C'est ainsi qu'il crée manifestement lui-même un *vestigium* de la Trinité.⁶⁰⁹

L'événement de la Parole de Dieu qui se produit dans notre langage est ainsi compris comme un événement qui ne dépend que de la Parole de Dieu elle-même. « Il faut se représenter », écrit Barth, « l'événement de la foi réelle comme un passage que la Parole de Dieu se fraie en l'homme, et non inversement », ou encore, « l'événement de la foi est l'événement de la présence en l'homme de la Parole. »⁶¹⁰ Mais Barth dépasse ensuite cette idée selon laquelle notre langage serait seulement interprétatif. Il en vient aussi à l'affirmation que « dans la foi se produit vraiment une conformation de l'homme à Dieu, nous ne disons pas une divinisation mais une conformation à Dieu, c'est-à-dire une adaptation de l'homme à la Parole de Dieu. »⁶¹¹ Cela signifie aussi que la parole humaine doit s'adapter à la Parole de Dieu, ou qu'une certaine correspondance doit s'établir entre ces deux paroles. Mais quelle correspondance, ou quelle analogie ? Barth pose à ce sujet une question abrupte : « La Parole nous met donc en présence d'un problème pour ainsi dire anthropologique : comment des hommes peuvent-ils être, en tant qu'hommes, ces destinataires et ces porteurs de la parole de Dieu ? »⁶¹² Il y répond justement en refusant de la situer sur le plan anthropologique. Si la Parole de Dieu se fait connaître dans la réalité humaine, il n'en reste pas moins que la Parole de Dieu comme objet de connaissance, à la différence de tous les autres objets, part d'elle-même et non de l'homme en tant que sujet connaissant. Comme le souligne B. McCormack, le réalisme théologique de Barth consiste à « baser la réflexion théologique sur la subjectivité divine objective réelle se présupposant elle-même dans la révélation, c'est-à-dire à partir de la

⁶⁰⁸ K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, I/1**, tome 2, p. 40.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁶¹⁰ K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, vol I/1*, tome 1, p. 235.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 230.

⁶¹² *Ibid.*, p. 185.

réalité de Dieu. »⁶¹³ Selon Barth, cela n'exclut pas une certaine forme d'analogie (qu'il voit comme une sorte de mal inévitable), ou encore de ressemblance ou de correspondance partielles, qui permettent notamment d'interpréter la Parole de Dieu dont témoigne l'Écriture.

Pour Jüngel, il faut aller plus loin que la seule capacité d'interprétation, ou du dire vrai, dans le rapport entre révélation et parole humaine : « La révélation ne peut pas acquérir un langage du monde seulement grâce à l'interprétation. La révélation a, comme telle, un langage du monde en elle-même – faute de quoi elle ne pourrait rien révéler. »⁶¹⁴ Mais pour autant, il faut immédiatement préciser que le langage, qui fait partie de l'historicité humaine, n'est pas le sujet de la révélation, il est inclus dans le concept de révélation et il est déterminé par l'événement qu'est la révélation. « Une telle histoire parle alors du Dieu qui se révèle en vertu de la révélation qui s'accomplit en elle. Mais il faut alors dire aussi d'elle qu'elle est la trace du Dieu Trinité, qu'elle est le *vestigium trinitatis*. »⁶¹⁵ Il s'agit ici chez Jüngel d'une tout autre conception du *vestigium trinitatis* que celle d'Augustin. En effet, « c'est exclusivement et seul l'homme Jésus qui peut être affirmé *vestigium trinitatis*. »⁶¹⁶ Or, affirmer cela, c'est affirmer en même temps que la parole de Jésus est *vestigium trinitatis*. Et ainsi, par l'histoire humaine de l'homme Jésus, le mystère de la Trinité prend tout son sens : Dieu se révèle en Jésus-Christ, en tant qu'il est pleinement homme, et en même temps, en tant qu'il est la trace révélée du Dieu Trinitaire, qui est Dieu-Père, le Fils et le Saint-Esprit. Remarquons ici que l'édition française du texte original allemand de *Gott als Geheimnis der Welt* traduit le plus souvent le mot allemand *Spur* utilisé par Jüngel par *indice*, et non *trace*, ce qui à notre avis, donne un sens différent, surtout dans une perspective phénoménologique. La compréhension de l'analogie de la foi, et de l'analogie de la parole, chez Jüngel, a besoin du concept de trace, en tant qu'il va compléter – ou prolonger – l'approche dialectique présence/absence, et dissemblance/ressemblance, par le concept phénoménologique de trace : « C'est la foi qui correspond anthropologiquement à l'événement de la révélation. Parce que c'est dans la foi seule que l'absent Jésus-Christ devient présent en tant qu'il est absent, on ne peut en fait que croire à la venue de Dieu vers le monde dans l'être de l'homme Jésus. »⁶¹⁷ Jüngel complète ensuite cette dialectique de la présence-absence par l'affirmation suivante : « Alors il est vrai, la foi perçoit aussi *la trace* de la venue de Dieu dans l'être-humain de Jésus. Elle comprend

⁶¹³ Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 67 : « Barth would seek to ground theological reflection in the objectively real 'self-presupposing divine objectivity' in revelation ; i.e. to start from the reality of God. »

⁶¹⁴ Jüngel, *DMM*, II, p. 200.

⁶¹⁵ *DMM*, II, p. 201.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 201-202.

l'homme Jésus comme *vestigium trinitatis*. »⁶¹⁸ Il y a des différences sémantiques et philosophiques entre l'indice et la trace. La trace indique plus que l'indice, elle offre un degré de certitude plus élevé que l'indice qui reste hypothétique. La trace peut aussi être un signe du monde ; mais en même temps, sur le plan de l'herméneutique philosophique, la trace renvoie, bien au-delà de l'indice qui est seulement immanent, à une transcendance qui ne s'annule pas dans l'immanence et à une signifiante qui signifie avant de manifester ou de remémorer une présence ou une absence, une ressemblance ou une dissemblance. C'est en ce sens que le problème même de l'analogie est dépassé ici, comme il est dépassé par Levinas dans une perspective différente, par l'idée de « trace de l'infini » : en disant que l'homme Jésus est trace du Dieu Trinitaire, ce qui ne peut être perçu et compris que par la foi, Jüngel donne à l'idée de trace un sens métaphorique qui dépasse à la fois la fonction référentielle et la fonction analogique. Autrement dit, l'herméneutique théologique de Jüngel peut être vue comme un itinéraire qui va de la dialectique présence-absence à l'analogie, puis dépasse l'analogie par le concept de trace.

Transposée à la question du Dieu-trinitaire, l'herméneutique de Jüngel déduit que l'interprétation de l'histoire de Jésus, qui recèle les *vestigia trinitatis*, « conduit nécessairement à la reconnaissance du Dieu Trinité. »⁶¹⁹ Cet effort d'interprétation conduit en effet, presque naturellement, à penser ensemble la promesse de salut du Jésus historique et la promesse du Dieu de l'Ancien Testament dans son auto-révélation (Ex 3,13-15). Remarquons que Jüngel se situe ici dans l'héritage hébraïque d'Ex 3,14 (« Je serai avec toi »). Cependant « il ne faudra pas se contenter de comprendre *le fait de l'histoire biblique de la promesse* comme un témoignage (ou seulement comme un document), mais il faudra le comprendre comme un *phénomène qui fait partie du concept de Dieu*. »⁶²⁰ Il faut en effet penser ce phénomène *en même temps* qu'un autre phénomène issu du même Dieu Trinitaire, qui est la venue du Fils de Dieu qui parle « dans une visée eschatologique. »⁶²¹ Dans cette perspective trinitaire, Dieu s'est manifesté à la fois comme Dieu-Père (à partir de soi) et comme Dieu-Fils (par une parole eschatologique). Et l'unité de Dieu dans la trinité, marquant alors « la distinction sans contradiction entre Dieu et Dieu, implique l'événement de Dieu comme Esprit Saint. »⁶²² La pensée théologique de Jüngel dans *Dieu mystère du monde*, centrée

⁶¹⁸ *Ibid.* « Der Glaube nimmt dann allerdings auch *die Spur* des Kommens Gottes in Jesu Menschsein wahr. Er versteht den Menschen Jesu als *vestigium trinitatis*. » E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 479.

⁶¹⁹ *DMM*, II, p. 203.

⁶²⁰ *Ibid.*, c'est Jüngel qui souligne.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² *DMM*, II, p. 203.

principalement sur la christologie, s'ouvre ici, vers la fin de l'ouvrage, sur la trinité et sur la nécessaire pneumatologie : l'Esprit est alors ce qui préserve l'unité de la trinité par le fait même qu'il réalise le lien entre la parole de Jésus qui se manifeste dans l'Évangile et la parole de Dieu en tant que Père, notamment dans l'Ancien Testament, les deux paroles étant considérées par Jüngel dans leur caractère de manifestation, c'est-à-dire phénoménologique *et* théologique.

A ce stade, il s'agit donc de penser, dans une double perspective phénoménologique et théologique, deux phénomènes de parole qui se donnent à l'humain dans la parole humaine, et qui selon Jüngel font partie de l'idée de Dieu que l'humain se constitue tout en la recevant : la promesse de Dieu en Ex 3,14, et l'incarnation du Verbe en tant qu'il est aussi une promesse de salut. Il y a donc ici une jonction entre le phénomène manifesté dans l'Écriture (Ex 3,14, ou la promesse de « je serai qui je serai avec toi », selon le Talmud), et le phénomène de l'incarnation du Verbe qui se manifeste dans les paroles de Jésus, ce dont le Nouveau Testament témoigne, les deux phénomènes étant constitutifs de la trace de Dieu-Verbe trinitaire. Cette jonction constitue la promesse unique et l'idée, ou le concept, que l'humain se fait de Dieu en recevant cette promesse et en l'interprétant. C'est cette double promesse, comprise à la fois comme l'événement de la venue de Jésus-Christ dans le monde et comme phénomène se manifestant dans le langage du monde qu'est le texte de la Bible, qui est interprétée par Jüngel comme *vestigium trinitatis*. Autrement dit, la trace est, dans le monde, ce qui fait signe, avant même de la manifester, vers cette double révélation qui, en fait, n'en est qu'une. C'est dans une seule formulation, que nous rappelons ici, que Jüngel résume cet itinéraire théologique qui complète l'idée d'analogie par celle de trace : « C'est la foi qui correspond anthropologiquement à l'événement de la révélation. Parce que c'est dans la foi seule que l'absent Jésus-Christ devient présent en tant qu'il est absent, on ne peut en fait que croire à la venue de Dieu vers le monde dans l'être de l'homme Jésus. Alors, il est vrai, la foi perçoit aussi la trace de la venue de Dieu dans l'être-humain de Jésus. »⁶²³ Il y a donc trois relations analogiques (ou de correspondance) qui interagissent, avec comme terme commun la foi, ce qui constitue *l'analogie de la foi* selon Jüngel : entre la révélation et la foi, entre la dialectique présence-absence et la foi, entre Jésus comme *vestigium* de la venue de Dieu et la foi, cette troisième analogie étant en fait « dépassée » par le concept de trace. C'est cette troisième analogie fondée sur la trace, la dernière analysée par Jüngel, qui lui fait évoquer dans une note « l'une des faiblesses de la magnifique architecture trinitaire caractéristique de

⁶²³ *Ibid.*, p. 201. Jüngel fait ici référence à G. Ebeling.

la dogmatique ecclésiologique de K. Barth. »⁶²⁴ En effet, en affirmant que « l'être-homme de Jésus est la trace qui amène à justifier la foi au Dieu Trinité », Jüngel veut éviter ce qu'il considère comme une faiblesse dans la *Dogmatique* de Barth, à savoir de « croire que la connaissance du Dieu Trinité, à partir du présupposé axiomatique 'Dieu se révèle comme Seigneur', a été pour ainsi dire déduite à l'aide de la distinction formelle du sujet, de l'objet et du prédicat de l'événement de la révélation. »⁶²⁵ Or, selon Jüngel, c'est en premier lieu dans le contexte de l'être-homme Jésus, c'est-à-dire de la trace (que nous pouvons qualifier ici de phénoménologique) de la venue de Jésus en tant que Fils de Dieu et homme, que nous pouvons fonder la dogmatique de la foi au Dieu Trinité. C'est en ce sens aussi que la trace dépasse l'analogie, car elle est la signifiante de la venue de Dieu avant toute analogie, et, nous pourrions ajouter, avant toute ontologie. Ici nous rejoignons Levinas dans l'idée d'une signifiante et d'un Dire – signifiante et Dire veulent dire ici la même chose - antérieurs à toute parole dite, et pour Jüngel, ce Dire est la relation elle-même de Dieu à Jésus. Et Jüngel explicite alors ce qu'il entend par le concept de trace : si « le Crucifié Jésus de Nazareth doit être compris comme *vestigium trinitatis*, il faut désormais exposer dans quelle mesure son histoire, l'être-homme de Jésus, est la trace qui amène à justifier la foi au Dieu Trinité. »⁶²⁶ Cela n'est possible qu'en comprenant la relation véritable de Dieu à Jésus en tant que « ce qu'on dit sur le plan dogmatique part de la foi en l'identité de Dieu avec Jésus, pour ramener cette relation à une relation de Dieu à Jésus. »⁶²⁷ (Ce qui est le contraire de l'approche historique qui considère en premier lieu la relation de Jésus à Dieu). Le lieu de ce renversement, c'est le kérygme pascal, à l'intérieur duquel doit se situer toute compréhension théologique de l'être-homme Jésus et de sa relation à Dieu, de « sa communion avec Dieu. »⁶²⁸ Or dans cette communion, il y a aussi « un ineffable renvoi au prochain qui a besoin de moi ainsi qu'au prochain dont j'ai besoin. L'autre homme qui est là pour moi, et celui qui est en droit d'attendre que je sois là pour lui, sont découverts aussi originellement que la nouvelle communion avec Dieu comme les prochains qui font partie de la même communion. »⁶²⁹ La double relation à Dieu et au prochain nous situe ici dans une perspective bien proche de celle de Levinas. Mais, dans une perspective chrétienne, c'est dans l'incarnation de Jésus Fils de Dieu que se situe la marque, ou la trace de l'antériorité et de l'extériorité. Pour autant, c'est bien la relation de Dieu à Jésus qui se place dans l'antériorité

⁶²⁴ *Ibid.*, note 158, p. 205.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁶²⁹ *Ibid.*

absolue, comme l'Infini est l'antériorité immémoriale et an-archique chez Levinas. En outre, la question même de la subjectivité est posée, comme dépendant absolument de ma relation à l'autre (ou de ma communion avec les autres) : « Dans la nouvelle compréhension de soi ouverte par l'annonce de Jésus, celui auquel il s'adresse trouve son rapport au prochain. Ainsi est-ce comme un être destiné à la communion avec Dieu et avec d'autres hommes qu'il devient en tout premier lieu un moi individuel. »⁶³⁰ C'est donc, comme chez Levinas, la philosophie de la conscience qui est contestée ici : il n'y a pas de sujet en dehors de sa responsabilité ou de sa communion avec les autres. Mais chez Levinas, Autrui est le médiateur de l'Infini, par son visage qui signifie avant toute signification, alors que, selon Jüngel, c'est Jésus qui est médiateur, en ce sens qu'en lui est la signifiance de la communion de Dieu avec le Christ fait homme, puis de Dieu avec tous les hommes par la foi. C'est en ce sens seulement que l'on peut penser l'être-homme de Jésus comme trace de la communion de Dieu avec lui, une trace que l'on ne peut plus penser seulement en termes d'analogie. Barth lui-même a d'ailleurs bien remarqué que le terme analogie « n'est pas correct en soi, il le devient parce que la relation instituée entre Dieu et l'homme par la révélation, et qui doit être exprimée dans notre langage, 'appelle' pour ainsi dire ce terme, et lui confère, de préférence à tout autre, un pouvoir indicatif. Car il s'agit d'une relation d'analogie, de 'ressemblance' (et non pas d'équivalence ou de non-équivalence). »⁶³¹ Et Dieu est lui-même l'auteur de cette relation d'analogie, en tant qu'elle est « l'analogie de la grâce et de la foi, en vertu de laquelle l'inaccessible nous a été rendu accessible d'une manière qui nous demeure incompréhensible. »⁶³² D'où la possibilité, par analogie de notre propre parole quand nous voulons parler de Dieu, d'une certaine véracité du contenu que nous lui donnons. Mais cette véracité n'est possible que par la grâce de Dieu, dans la mesure où « nous mettons notre confiance en Dieu, c'est-à-dire en sa révélation qui envahit notre propre domaine. »⁶³³ Nous n'en sommes donc pas les auteurs : l'analogie entre la Vérité absolue de Dieu, et la vérité partielle et imparfaite de nos paroles sur Dieu est entièrement à l'initiative de Dieu. Cela constitue l'*analogia fidei*, selon Barth. Mais pour Jüngel, ce n'est pas seulement la possibilité de dire quelque chose de vrai sur Dieu qui signe l'analogie de la foi : l'analogie est vue dans une conception beaucoup plus large, et elle finit par être insuffisante à ce qu'elle veut signifier : le passage de la communion de Dieu à Jésus à la communion de Jésus avec les hommes, et de la communion de Jésus avec les hommes à la communion de chacun de nous

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ K. Barth, *Dogmatique*, op. cit., II/1, tome 3, p. 229.

⁶³² K. Barth, *ibid.*, p. 85.

⁶³³ *Ibid.*, p. 229.

avec le prochain. Et c'est ainsi la subjectivité humaine, au sens ontologique de l'être de chaque homme, qui est définie. La trace de la communion divine entre Dieu et Jésus se retrouve donc dans la communion entre tous les hommes et dans l'identité humaine de chaque homme. Comme chez Levinas, c'est dans la relation à l'Autre que se situe ma subjectivité, et celle-ci se constitue dès lors avant toute intentionnalité, avant toute visée de la conscience. Or la communion, c'est la relation d'amour avec autrui. Jüngel l'exprime ainsi : « L'amour est un événement qui ne se produit pas seulement en liaison avec Dieu. L'amour n'a pas lieu non plus seulement entre l'homme et Dieu. L'amour n'est pas moins un événement inter-humain. »⁶³⁴ Comme chez Levinas, Dieu n'est pas pensable, selon Jüngel, sans la relation d'amour à l'Autre (Levinas parle plutôt de responsabilité devant l'Autre). C'est donc la signifiante de cette relation d'amour qui fait trace dans toute relation située dans la foi, et donc dans l'amour. Mais nous disons bien en premier « située dans la foi », car nous ne pouvons en déduire que toute relation humaine d'amour (même d'*agapè*) mène à Dieu (même si cet événement peut évidemment advenir, comme en témoignent bien des vies humaines). Ce serait retomber dans une autre forme d'*analogia entis* et dans une connaissance sur Dieu produite par l'expérience humaine de l'amour, ce que dénonce Jüngel, car elle aboutit à ce « qu'il faille sacrifier Dieu à l'amour »⁶³⁵, et même à sacrifier la foi au nom de l'amour.⁶³⁶ Or c'est le mouvement de la grâce de Dieu vers l'homme qui est premier. Là encore, dans un itinéraire théologique parallèle à celui, philosophique, de Levinas, Jüngel, partant du phénomène qu'est l'être-homme de Jésus, passant par l'analogie incontournable, en arrive à dépasser toute intentionnalité, toute philosophie de la conscience, et toute analogie, parce que Jésus comme *vestigium trinitatis* est la signifiante même avant toute interprétation.

Comment penser alors dans le langage, ce dépassement signifié par l'idée de trace ? A cet égard, la parabole est l'une des manifestations langagières par excellence qui montre cette voie, elle est le phénomène langagier qui a la capacité de dire la promesse de Dieu en tant que Dieu avec nous. Quand nous affirmons cela, nous savons aussi que nous devons prendre en compte ce qui, dans ce langage, pourtant *du monde, dépasse infiniment le monde*, c'est-à-dire la trace en ce qu'elle est ce dépassement infini.

⁶³⁴ *DMM*, II, p. 181.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 177-178.

⁶³⁶ Jüngel pense ici sans doute à Feuerbach.

2.3.2 – Révélation, parabole et métaphore : « Jésus parabole de Dieu »

a - Incarnation et interpellation dans la parabole

Pour aborder notre questionnement dans cette deuxième section, après la première affirmation de Jüngel qui a structuré notre propos en 1^{ère} section : « Jésus est *vestigium trinitatis* », une seconde affirmation va nous interpellier dans le prolongement de la première : « Comment est-on passé des paraboles de Jésus – représentatives de sa prédication – à la foi en Jésus comme parabole de Dieu ? Pour répondre à cette question, il faut comprendre la parabole comme une analogie. »⁶³⁷ A cette question-réponse, nous voudrions ajouter ici une autre question : Comment peut-on établir une relation entre l'idée de trace et celle de parabole – ou de langage métaphorique dans la parabole -, la parabole qui est une parole humaine sur Dieu, mais qui, pour la foi n'est pas que cela ?

La question du statut, en herméneutique, de la métaphore et de la parabole est centrale dans les écrits de E. Jüngel. Elle l'est aussi chez Paul Ricoeur, et nous retrouvons sur cette question le philosophe et le théologien dans leur ouvrage commun de 1974, *Metapher*⁶³⁸, publié trois ans avant *Dieu mystère du monde*, dans lequel ils se confrontaient conjointement à la question de la métaphore dans l'herméneutique du langage religieux. Dans le chapitre de Jüngel, « Considérations sur la pertinence théologique de la métaphore comme contribution à l'herméneutique d'une théologie narrative », voici comment il décrit le discours religieux : « La langue de la foi chrétienne appartient – quoi que l'on puisse objecter à cela – à la particularité du discours religieux, qui n'est seulement une vraie langue religieuse, que si, sans passer à côté du réel, elle le dépasse. En dépassant le réel, elle entre dans la réalité. 'Aujourd'hui il vous est né un Sauveur', ou 'cet homme est le Fils de Dieu', sont de tels jugements de la foi, qui confèrent au réel un supplément d'être et par là prétendent rendre compte de manière adéquate de la réalité. »⁶³⁹ Jüngel se démarque ici des conceptions purement linguistiques, tout en se situant, comme nous allons le voir, dans la ligne de l'herméneutique de Gadamer, alors que Ricoeur défend une conception plus référentielle de la

⁶³⁷ *DMM*, II, p. 105.

⁶³⁸ Paul Ricoeur - Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974.

⁶³⁹ Ricoeur-Jüngel, *Metapher*, p. 71. « Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie ». « Die Sprache des christlichen Glaubens teilt – bei aller Entgegensetzung – diese Eigenart religiöser Rede, die nur dann wahre religiöse Sprache ist, wenn sie, ohne am Wirklichen vorbeizureden, über es hinausgeht. Über das Wirkliche hinausgehend geht sie auf die Wirklichkeit ein. Euch ist heute der Heiland geboren oder Dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen sind solche Urteile des Glaubens, die dem Wirklichen ein Mehr an Sein zusprechen und gerade damit der Wirklichkeit gerecht zu werden beanspruchen. »

métaphore et de la parabole. En outre, Jüngel constate que la tradition dogmatique a voulu traiter la question de la métaphore à l'intérieur des questions sur l'analogie des dénominations et sur l'analogie de l'être. Si cette démarche peut être pertinente, elle ne va pas sans la dénonciation simultanée de l'affirmation, selon la tradition, que la métaphore serait un mode de discours non réel, ou sans rapport à la réalité (« eine uneigentliche Weise der Rede »).⁶⁴⁰ Selon Jüngel, la métaphore, dans le discours religieux, est une opération fondamentale du langage, c'est-à-dire le langage particulier de la foi – et nous retrouvons ici l'analogie de la foi -, ce qu'il formule ainsi : « Le langage de la foi n'a pas simplement à être en conformité avec la réalité. Parce que la foi chrétienne a à parler de Dieu, quand elle veut dire la vérité, elle doit dire plus que ce que la réalité du monde permet de dire. »⁶⁴¹ Ainsi, le langage de la foi prend une dimension que l'on pourrait qualifier de métaphysique - si Jüngel ne se tenait pas à distance de ce terme -, dans la mesure où il dépasse, il doit dépasser, ce que la réalité du monde permet de dire, mais en même temps, il est *dans* la réalité du monde avec ses limites. C'est dans cette dialectique, qui recèle aussi l'idée de présence et d'absence, qu'une herméneutique théologique qui prend véritablement en compte le phénomène langagier qu'est le langage de la foi, doit être pensée, en tenant compte, de surcroît, du fait que le langage de la foi n'a pas en lui-même la capacité de dépasser la réalité du monde : c'est une capacité que le langage *de* la foi – un langage qui est donc langage produit par la foi, et ici nous rejoignons Barth qui voit dans ce langage une capacité de dire quelque chose de vrai – reçoit par la foi, et donc par la justification.

La métaphore n'est donc, dans ce contexte, ni une simple figure de rhétorique, ni une expérience limite du langage (cf. Ricoeur), ni un simple jeu de langage. Car, selon Jüngel, « en Christ, en considérant tous les rapports dans lesquels les mots sont utilisés 'autrement', est donné un nouveau rapport eschatologique, qui rend nécessaire une nouvelle signification de tous les mots utilisés dans *ce* rapport. »⁶⁴² C'est la donation qui est ici déterminante, car la nouvelle signification – née de la signifiante dans un sens similaire à celui que lui donne Levinas -, que produit la parabole est ainsi la manifestation, le phénomène, qui sont *la trace* elle-même, de cet acte ou cet événement du don de la signifiante, cette trace qui transforme la métaphore et les mots qui la composent. Ce que nous racontent les paraboles de la brebis perdue (Lc 15,1-7), de la drachme perdue (Lc 15,8-10), du grain de blé (Jn 12,24-26), ou du

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 71. « [...] die Sprache des Glaubens nicht einfach mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Weil der christliche Glaube von Gott zu reden hat, wenn er die Wahrheit sagen will, deshalb muss er mehr sagen, als die Wirklichkeit der Welt zu sagen vermag. »

⁶⁴² *Ibid.*, p. 77. Jüngel cite ici Luther, *Disputatio de divinitate et humanitate Christi*, 1540, *WA* 39/II, 94, 17f : « Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata. »

retour du fils prodigue (Lc 15,11-32), ou bien encore les métaphores de l'eau vive ou du pain de vie dans l'évangile de Jean, ce sont des dons, un pardon, une *metanoia*, l'*agapè*, qui adviennent et qui changent l'ordre des choses. L'herméneutique phénoménologique de Jüngel doit donc être comprise ici comme s'appliquant au phénomène de l'événement de parole qu'est la parabole, ou plus précisément à la nouvelle signification ainsi donnée par la parabole et qui change la compréhension du monde. Mais la foi qui peut être « comprise » dans une approche phénoménologique dans un premier temps, ne peut plus l'être ainsi quand elle reçoit la capacité de dire « plus que ce que la réalité du monde permet de dire », c'est-à-dire une capacité ou une puissance langagière qui, selon K. Barth, reste puissance de Dieu.

C'est ici la même conception du langage, en tant qu'il est bien plus événementiel que référentiel, que celle que Jüngel applique à la question des *vestigia* et à la critique de l'analogie traditionnelle. Les métaphores dans les paraboles doivent être comprises dans cette conception : « Comprendre l'analogie des mots parlant de Dieu à partir du caractère interpellateur du langage et non seulement à partir de son caractère désignatif, et rattacher à cet aspect interpellateur les structures de narration du discours humain, c'est reconnaître dans l'événement du discours un mouvement qui va à la rencontre de l'interpellé et s'adresse à lui sous la forme d'un minutieux *metapherein* de significations. »⁶⁴³ Dans cette compréhension, l'interprétation n'intervient qu'a posteriori, parce que ce n'est pas la fonction référentielle de désignation ou de nomination du langage qui est première : « Le lieu de la possibilité de penser Dieu est une Parole qui précède la pensée. »⁶⁴⁴ Il s'agit ici de la pensée humaine avant le don de la signification, comme nous venons de le voir. Cela signifie aussi et en même temps que l'événement de l'incarnation précède toute idée sur Dieu, car c'est seulement par cet événement qu'« en Jésus et par lui, Dieu est devenu définitivement *accessible* (*zugänglich*). »⁶⁴⁵ Et il l'est parce que Jésus-Christ *adresse la parole* à l'homme, ce qui fait ainsi de l'homme un être « *principiellement interpellable*. »⁶⁴⁶

Cette conception de la métaphore et de la parabole montre chez Jüngel non seulement l'absolue primauté de l'événement de l'incarnation pensé à partir de l'absolue antériorité de la Parole de Dieu sur toute parole humaine, mais aussi la secondarité de toute fonction référentielle, trop liée selon Jüngel, à l'*analogia entis*. Mais peut-on penser l'événement de parole dont il est question sans penser l'être ? Nous avons traité de cette question dans notre

⁶⁴³ Jüngel, *Analogie et dialectique*, op. cit., p. 251.

⁶⁴⁴ *DMM*, I, p. 238.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 239. *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 207 : « [...] dann müsste allerdings die behauptete Voraussetzung bestritten werden, dass in Jesus und durch ihn Gott definitiv zugänglich geworden sei. »

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 240. *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 208 : « [...] macht ihn zu einem grundsätzlich *ansprechbaren* Wesen. »

section sur les approches d'Ex 3,14 par Paul Ricoeur et Jean-Luc Marion (1.4.3), à propos d'une autre métaphore, « Dieu est amour » (1 Jn 4,8). Ricoeur, qui est sur la même ligne que Jüngel quant à l'interprétation dialectique du voilement/dévoilement de Dieu comme amour, défend *a contrario* une conception référentielle de la métaphore, quand il affirme par exemple : « L'interprétation métaphorique de l'expression Dieu *est* amour préserve le Dieu du 'Je suis celui qui suis' au sein du processus métaphorique. »⁶⁴⁷ La métaphore joue en effet dans le domaine du sens, elle est transposition d'un sens à un autre, tout en ne rejetant pas l'analogie qui se focalise sur l'être, sur l'ontologie. La métaphore « Dieu est amour » ne détruit pas le verbe être, qui contribue aussi au sens. C'est en effet l'un des marqueurs de l'herméneutique de Ricoeur que ce souci de préserver non seulement la fonction référentielle de la « métaphore vive », mais aussi la compréhension ontologique au sein du langage lui-même et de ses expressions métaphoriques, ce que Jean Grondin désigne comme « la dimension silencieusement métaphysique »⁶⁴⁸ de l'herméneutique de Ricoeur. Il est alors indispensable, dans cette comparaison de deux herméneutiques, d'approfondir celle de Ricoeur. En effet, entre ces deux herméneutiques, qui se rejoignent sur le plan dialectique mais s'éloignent sur le plan ontologique, sommes-nous alors sommés de choisir l'une ou l'autre, ou bien existe-t-il une troisième voie, que Jüngel a justement ébauchée par sa prise en compte des *vestigia* ?

La question se pose alors du statut de cette parole qui dépasse toute parole dans la parabole. C'est aussi la question de la transcendance de la parole biblique qui doit être abordée, de la place de la parole humaine en regard de cette transcendance, et du lieu où les deux paroles se rejoignent. Et l'humain répond à cette interpellation librement, c'est-à-dire qu'il peut ne pas répondre et que sa réponse est aussi une décision d'obéissance prise librement. Pour autant, « les textes bibliques ne parlent pas le langage de Dieu, mais seulement un langage humain. »⁶⁴⁹ Autrement dit, si ces textes qui restent dans les limites de notre langage humain nous disent que Dieu lui-même a parlé, et nous font reconnaître Dieu comme *un parlant*, la Bible elle-même n'est pas un Dieu parlant. Ainsi, les mots de la Bible ne sont pas les mots de Dieu, ils sont la conséquence humaine, dans la parole humaine, de l'événement constitué par le fait que Dieu a voulu nous parler, et continue de nous parler, conséquence donc d'un *événement de parole* – et Jüngel utilise ici la même expression que Gerhard Ebeling, « Wortgeschehen » – un événement incomparable qui se produit dans notre

⁶⁴⁷ P. Ricoeur, « D'un Testament à l'Autre », art. cit., p. 360.

⁶⁴⁸ J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*, op. cit., p. 143.

⁶⁴⁹ Jüngel, *DMM*, I, p. 242.

langage humain en y laissant une trace indélébile. Jüngel précise en note ce qu'il entend par l'expression « Parole de Dieu » : « Ce que l'on pourrait désigner comme 'Parole de Dieu' devrait en tout cas être un événement qui enveloppe la différence entre Dieu et le monde et, sans supprimer cette différence, être la venue de Dieu dans le monde. »⁶⁵⁰

Nous ne pouvons donc penser Dieu que dans cet acte de *Dieu parlant* nous donnant la Bonne Nouvelle par Jésus-Christ.

b - La Parole de Dieu comme événement de parole

La métaphore « du Royaume de Dieu », que l'on retrouve dans nombre de paraboles, illustre bien cette dimension métaphorique. Le Royaume de Dieu est ainsi la métaphore spatio-temporelle de l'infini de Dieu, mais aussi de ce qui est promis à l'être humain, par exemple dans les Béatitudes, où presque toutes les expressions utilisées sont métaphoriques. Quand Jüngel parle de la révélation en tant qu'elle est Jésus lui-même, c'est-à-dire l'événement de la venue de Jésus Christ dans le monde comme phénomène se manifestant dans le langage du monde, il affirme en même temps que « tout l'être-homme de Jésus était marqué par son annonce du Règne de Dieu à un point qu'on peut le définir par cela seul. »⁶⁵¹ Mais ce Règne de Dieu marque aussi le salut de l'homme et la promesse de la joie. « Heureux les pauvres, le Royaume des cieux est à eux » (Mt 5, 3). Or, comme le souligne Jüngel, cette affirmation ne va pas du tout de soi, de même que ne va pas de soi l'affirmation, en Lc 15, « qu'il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de se repentir ». Il faut, pour que ces paroles atteignent leur but, que *quelque chose arrive*, qui change radicalement à la fois l'énonciation et l'interprétation. Ce quelque chose produit dans la parole humaine, qui « traduit » la parole de Dieu et l'interprète, une dynamique qui change radicalement la réalité de la signification, et en même temps la signification de la réalité.

Nous retrouvons chez Ricœur, dans son étude de la métaphore et de la parabole, cette idée d'une dynamique propre au texte biblique. Cette dynamique est due en grande partie à l'effet du langage métaphorique : pour Ricœur, qui rejoint en cela Jüngel, « la métaphore est plus qu'une figure de style, mais contient une innovation sémantique »⁶⁵², et « la métaphore

⁶⁵⁰ DMM, I, p. 242, note 174.

⁶⁵¹ DMM, II, p. 207.

⁶⁵² Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par F-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2001, p. 189.

contient le pouvoir de redéfinir la réalité ⁶⁵³» (ce qui est une simple reformulation de l'affirmation de Jünger dans *Metapher*). Ce qui a pour résultat, non seulement de redéfinir la réalité « extérieure », mais aussi ma réalité intérieure, tout en me donnant une nouvelle compréhension de moi-même. C'est la même dynamique que l'on retrouve, selon Ricoeur, dans le discours poétique, ce qui lui permet d'argumenter pour la dimension référentielle du langage poétique comme de la métaphore biblique, une dimension rejetée par Levinas quand il s'agit du rapport entre le Dire et le Dit. Le recours à la référence n'impose en effet, selon Ricoeur, aucune limite à la métaphore (et à la parabole). En effet, la métaphore selon Aristote est « le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre »⁶⁵⁴, elle est en ce sens à la fois imitation (*mimèsis*) de quelque chose et *création de quelque chose de nouveau (poièsis)*. La référence n'impose donc aucune limite à la métaphore, en la contraignant à s'en tenir à ce qui existe : au contraire, elle est dépassement de ce qui existe. Alors qu'en linguistique, le signe ne renvoie qu'à d'autres signes à l'intérieur d'un système linguistique, le discours métaphorique, lui, renvoie à un réel en dehors du discours. Ainsi, au niveau de l'œuvre, et non plus du discours, c'est le sens qui donne sa structure à l'œuvre et au monde de l'œuvre sa référence (dénotation)⁶⁵⁵, dans la mesure où, pour Ricoeur, il y a toujours dans l'œuvre un « désir de vérité ». Pour autant, sa position va évoluer sur ce point précis de la référence du texte, poétique ou biblique.

Il nous faut alors, au moins succinctement, retracer le parcours herméneutique de Ricoeur sur la métaphore et la parabole. Il s'est longuement intéressé aux sciences du langage, et aux formes du langage que sont le symbole, la métaphore et la parabole. Dès *l'Essai sur Freud (1965)*, le premier chapitre s'intitule « Du langage, du symbole et de l'interprétation. » « Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée. »⁶⁵⁶ Le symbole se définirait donc en premier lieu par son double sens. Plus loin, autre définition : « Le symbolique c'est l'universelle médiation entre nous et le réel ; le symbolique veut exprimer avant tout la non immédiateté de notre appréhension de la réalité. »⁶⁵⁷ Et enfin : « Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà le symbolique. »⁶⁵⁸ Mais, tout comme dans la métaphore, il n'y a symbole que là où il y a possibilité

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 19

⁶⁵⁵ Cf. aussi à ce sujet la théorie de la référence chez Frege dont Ricoeur s'inspire pour construire sa propre herméneutique référentielle.

⁶⁵⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 25.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

d'interprétation. Dans une approche phénoménologique, il n'y a travail d'interprétation du symbole que là où il y a « une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second.⁶⁵⁹ » C'est une approche structurale que défend ici Ricoeur. Mais dans son article « Paraboles et prédications », il déclare : « Je sais que des penseurs du courant existentialiste ont pris des positions fermes contre le structuralisme et je développerai les raisons qui pourraient justifier une dichotomie pure et simple entre structuralisme et herméneutique, mais ce ne sera pas ma position personnelle. L'analyse des paraboles nous donnera une nouvelle possibilité d'essayer le chemin le plus difficile, selon lequel une analyse structurale, déconnectée de l'idéologie structuraliste, peut enrichir une herméneutique existentielle. »⁶⁶⁰ Cette déclaration d'intention pose bien la voie ricœurienne de l'herméneutique, ainsi que son souci d'articuler les différents domaines dans lesquels se déploie l'herméneutique telle qu'il la conçoit, au lieu de les opposer. C'est une recherche rigoureuse et non dogmatique d'une *herméneutique existentielle*, qui pourtant ne se réduit pas à la seule interprétation purement subjective. Nous avons vu à cet égard comment Ricoeur a lu Ex 3,14 comme relevant, malgré tout et malgré ce qu'en dit Jean-Luc Marion, de l'être et donc de l'ontologie.

La question de la métaphore, en lecture biblique, pose en fait *ipso facto* celle des référents du texte biblique. Le reproche a été fait à Ricoeur d'être un anti-réaliste, en refusant de concevoir une réalité antérieure au langage dans la Bible, et en affirmant que le Sens, avec une majuscule, prime sur tout. Dieu serait alors uniquement celui qui est nommé dans le texte sans référer les textes religieux à la réalité. On peut alors se demander, avec Daniel Frey, « si l'herméneutique de Ricoeur n'a pas purement et simplement abandonné l'être au profit de l'être-au-monde, se détournant ainsi de l'attitude spontanée du lecteur ordinaire qui, faisant face à un texte, même poétique, ne peut s'empêcher de renvoyer ce qui est dit à un référent non langagier, extra-discursif. »⁶⁶¹ Mais le référent est-il réellement non langagier ? Nous avons vu que cette possibilité est refusée par Levinas, dans la mesure où la parole précède toute pensée. La même question se pose au niveau de la parabole. La parabole est la conjonction d'un récit et d'un procès métaphorique. Nous allons donc retrouver dans la

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁶⁰ Paul Ricoeur, « Paraboles et prédications », in *L'Herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, p.179. Cette conception « existentielle » de l'herméneutique est à rapprocher de l'herméneutique « existentielle » chez Bultmann, puis chez Ebeling.

⁶⁶¹ Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris, P.U.F., 2008, p. 54.

parabole les mêmes problématiques que dans la métaphore. Daniel Frey souligne encore qu' « en recourant à l'analyse structurale des récits, à la conception tensionnelle de la métaphore et à la théorie des modèles qualificateurs, Ricoeur met en place un schéma d'interprétation des paraboles évangéliques qui permet de mettre en relief leur spécificité : elles visent en langage poétique et humain la réalité du Royaume de Dieu et du Nom de Dieu, qui précisément, excèdent tout discours. »⁶⁶²

En fait, c'est une certaine forme de discours scientifique sur le texte poétique que dénonce Ricoeur. En ce sens, le poème aurait à la fois un rapport à la vérité et un rapport à ce qui n'est pas réel, c'est-à-dire à l'imagination. C'est la métaphore qui oblige, en quelque sorte, à passer du sens littéral, dans lequel justement la métaphore ne fait pas ou plus sens, à un sens fécond, au second degré, par une référence inédite. La métaphore n'existe pas en elle-même, mais dans une interprétation. L'interprétation métaphorique présuppose une interprétation littérale qui est détruite. Et Ricoeur se demande : « N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde – un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres ? »⁶⁶³ A ce point, il introduit le concept de dédoublement de la référence qui abolit la référence du langage ordinaire :

Toute la stratégie du discours poétique se joue en ce point : elle vise à obtenir l'abolition de la référence par l'auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible [...] mais le deuxième temps est une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier, innovation obtenue par la 'torsion' du sens littéral des mots. *C'est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive.*⁶⁶⁴

c - Analogie et métaphore dans l'Écriture

Cette question de la métaphore se prolonge chez Ricoeur avec celle du rapport entre discours philosophique et discours métaphorique, et celle, plus précisément du rapport entre onto-théologie et métaphore, entre métaphore et analogie de l'être, selon Thomas d'Aquin. Ce problème est abordé chez Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, par la question : « Les mêmes noms sont-ils attribués par priorité à la créature plutôt qu'à Dieu ? », selon deux priorités relevées par Ricoeur, une priorité selon la chose même, qui part de ce qui est premier en soi, c'est-à-dire Dieu, et une priorité selon la signification, qui part des créatures. *L'analogie se règle sur le premier type de priorité, la métaphore sur le second* : « Tous les

⁶⁶² Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, p. 64.

⁶⁶³ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 288.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 289.

noms attribués par métaphore appartiennent par priorité aux créatures, car appliqués à Dieu ces noms ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance à telle ou telle créature [...]. En revanche, le nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature, quand il s'agit de noms qui visent son essence : bonté, sagesse. *La coupure passe donc entre poésie et langage biblique d'une part et discours théologique d'autre part.* »⁶⁶⁵ Ricoeur remarque à cet égard avec l'entrecroisement de ces deux modalités « la composition de la raison aristotélicienne avec *l'intellectus fidei* dans la doctrine de saint Thomas. »⁶⁶⁶

En fait, l'analogie et la métaphore constituent, au niveau du langage humain, selon Ricoeur, le désir et la force d'être qui sont l'une des marques de sa pensée philosophique. S'il a longuement développé ces analyses, c'est bien dans le but de confronter discours conceptuel d'une part, et discours du lecteur de la Bible dans la lecture métaphorique d'autre part. A cet égard, les énoncés onto-théologiques devraient composer avec les énoncés métaphoriques ; c'est à ces cohabitations difficiles qu'est confrontée l'interprétation. C'est tout l'enjeu de cette dernière d'être en même temps conceptuelle et apte à recevoir les polysémies des métaphores. La métaphore lance à l'herméneutique un appel à la pensée à se dépasser elle-même, *un appel à l'interprétation infinie, un appel à ne pas enclore la parole*. On pourrait penser que c'était aussi le but de l'onto-théologie. Mais si l'herméneutique différencie les discours bibliques et spéculatifs, l'onto-théologie a voulu réaliser une sorte de fusion des deux dans une métaphysique qui l'a conduite à la primauté absolue d'une ontologie fondée sur l'analogie de l'être, au détriment du sens.

A ce stade de notre réflexion, nous avons donc mis en relief une autre fonction, une autre position de l'herméneutique, quand elle est en équilibre entre métaphore et discours spéculatif. Cette conception de l'herméneutique appelle le philosophe, quand il approche la Bible, à ne pas identifier Dieu et l'Être : Le mot Dieu dit plus que le mot Être – et nous avons vu que Ricoeur aborde Ex 3,14 avec ce présupposé, quand il entre en dialogue avec Jean-Luc Marion. Comme le souligne Daniel Frey, « il en va des discours bibliques nommant Dieu comme du Royaume dans les paraboles évangéliques : elles le désignent toutes, mais de telle façon qu'elles n'ont en commun que l'étrangeté d'une nomination déroutante [...]. Elles semblent viser à ce qu'aucun 'dire Dieu' n'apparaisse, qui ne renvoie à son tour à l'un ou l'autre 'redire' qui en limite la portée. »⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 354.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ Daniel Frey, « En marge de l'onto-théologie », in P. Bühler et D. Frey dir., *Paul Ricoeur. Un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011, p.65.

C'est dans cet événement de parole – par exemple celui qui parle du Royaume de Dieu – que « naît une manière de voir dans laquelle ce qui ne va pas du tout de soi est paradoxalement identique à ce qui est le plus allant de soi que tout : la joie. »⁶⁶⁸ Dans cet événement, c'est le présent qui rencontre l'avenir du Royaume en la personne de Jésus-Christ. La parabole s'inscrit, dans cette rencontre, dans une dimension temporelle: dans ces événements de parole, c'est Dieu lui-même qui vient rencontrer Jésus, dans son langage humain, langage qui devient ainsi, dans les paraboles, langage de la révélation. C'est une autre façon de comprendre, toujours selon Jüngel, que la révélation ne peut advenir que si elle s'exprime dans le langage humain. A cet égard, nous pouvons alors risquer l'affirmation que la parabole réalise, en tant que parole de Jésus, et en elle-même, la jonction entre révélation et langage du monde. Elle est le lieu d'une double rencontre : entre Dieu-Verbe qui se révèle et le Verbe-incarné qui réalise en lui l'union du Verbe divin et de la parole humaine, et entre le Verbe incarné et l'humain qui reçoit la révélation dans son langage humain, dont la parabole est l'expression, en même temps *Wortgeschehen* et *Sprachlichkeit*.

C'est en ce sens que « Jésus est la parabole de Dieu ». Gerhard Ebeling a aussi pensé cette rencontre, dans laquelle *Wortgeschehen* et *Sprachlichkeit* sont indissociables, le langage humain étant lui-même indissociable de l'événement qu'est la Parole qui vient susciter la foi.⁶⁶⁹ Et Ebeling décrit ainsi cet événement : « Selon Jn 1,14, *la parole s'est faite chair* dit bien (même dans une interprétation abrégée) que la parole est ici advenue dans un sens tellement plénier qu'être parole et être humain ne font qu'un. Quand la Bible parle de la parole de Dieu [...], elle entend sans restrictions une parole en tant que parole [...], une parole naturelle, orale, une parole qui devient événement entre les êtres humains. »⁶⁷⁰ La question se pose alors de l'instance réceptrice de cette parole.

⁶⁶⁸ Jüngel, *DMM*, II, p. 210.

⁶⁶⁹ C'est ce que G. Ebeling développe dans : *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen, Mohr, 1971.

⁶⁷⁰ G. Ebeling, « Parole de Dieu et herméneutique », in *Répondre de la foi*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 88.

d - Subjectivité et conscience réceptrices de la Parole

Nous avons vu que, dans la condition humaine, l'être humain est toujours *en train* d'être interpellé, d'être *coram*, de vivre *devant* diverses instances, et incité à se comprendre lui-même. Il est donc amené à se demander à partir de quelle instance il se comprend : c'est sa conscience, selon Ebeling, qui devient alors l'assise centrale de ce qu'il est *coram Deo*. « Le principe herméneutique est l'être humain en tant que conscience »⁶⁷¹, dira Ebeling. Mais qu'entend-il par cette prévalence de la conscience en tant qu'instrument de la compréhension de soi-même et de la parole de Dieu ? Elle n'est concevable qu'à partir de l'univocité de l'Évangile, reprise chez Luther, une univocité qui rend toutes choses univoques, avons-nous déjà souligné, et cela advient pour l'être humain dans la conscience. La distinction entre Loi et Évangile implique aussi une distinction des temps : le temps de la loi et le temps de la grâce. « Cette différence de temps, c'est la conscience qui en fait l'expérience : l'être dans le temps de la loi comme crainte, et l'être dans le temps de la grâce comme foi. »⁶⁷² Cette double opposition ne peut se comprendre que dans les trois événements que sont l'événement de l'histoire de la révélation, l'événement de la proclamation et l'événement qui se produit dans la conscience de l'homme. La conscience est donc à la fois le réceptacle de ces trois événements, qui constituent la réception de la grâce. Mais, comme le rappelle Ebeling, « Luther comprend cette instance qui reçoit, non pas comme intériorité de l'homme, mais du point de vue du concept de la personne, comme un événement qui détermine l'homme dans son être tourné vers l'extérieur, dans son être devant Dieu. »⁶⁷³ C'est ici qu'Ebeling distingue entre interprétation du texte comme proclamation advenue, et exécution du texte en proclamation qui advient, les deux mouvements formant « l'interprétation existentielle ». Autrement dit, à partir du texte révélé et déjà proclamé, l'interprétation fait *advenir de nouveau la parole* ici et maintenant, dans l'existence de celui qui interprète. Ebeling se réfère ici à Ernst Fuchs, dont il salue l'apport sur cette question⁶⁷⁴. Le lieu véritable de l'herméneutique serait donc, dans une perspective très luthérienne, la conscience. Il précise à cet égard, que pour Luther, « théologiquement » est équivalent à « dans la conscience », selon son affirmation, citée par Ebeling : « Le Christ est libérateur et nous rend libres, non

⁶⁷¹ Ebeling, *Répondre de la foi*, p. 92.

⁶⁷² G. Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 126.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁷⁴ voir notamment: Ernst Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Tübingen, Mohr, (1959), 1965.

charnellement, ni politiquement, diaboliquement, mais théologiquement, c'est-à-dire dans la conscience. »⁶⁷⁵

La formulation « le principe herméneutique est l'être humain en tant que conscience », considérée comme problématique par Ebeling lui-même, va demander, pour notre propos, une clarification. Comment Ebeling comprend-il cette instance interprétante qu'est la conscience humaine (*Gewissen*) ? N'est-elle pas réductrice, et même par trop exclusive ? *Quid* de l'être humain en souffrance ? Ebeling nous donne une amorce de réponse dans un autre texte de 1993 : « Ce n'est pas la raison qui est la destinataire de la parole de Dieu [...]. La parole de Dieu ne s'adresse pas à la pointe extrême de la capacité humaine, mais plus au fond le plus profond de l'incapacité humaine. Il en va plutôt de quelque chose qui l'atteint, lui (l'homme), et le saisit, de quelque chose qui lui arrive, qui le touche, le subjugué, le tue ou le fait vivre. »⁶⁷⁶

C'est justement la pensée de ce « quelque chose » qu'il nous faut préciser. Elle serait liée, selon Ebeling, à la souffrance humaine, c'est-à-dire à ce qui est le plus existentiel en l'humain, marquant sa finitude et son non-savoir, et partant, les limites de toute métaphysique (sauf peut-être une métaphysique du sens), et à une sorte de défaite de la raison. Mais alors comment parler encore de conscience ? Ricoeur, dans l'une de ses dernières interventions dira sensiblement la même chose, à propos du sujet post-moderne : « Il me semble qu'on a oublié ce qui, du sujet, est absolument irréductible : le souffrir et le jouir [...]. Quelqu'un souffre, et la compassion va de quelqu'un à quelqu'un. C'est la retraite inexpugnable de la subjectivité. »⁶⁷⁷

L'humain n'est donc pas seulement l'animal rationnel que l'on croyait, il peut au contraire « déraisonner », et la parole de Dieu serait justement ce qui peut lui rendre la raison. L'homme n'est jamais complètement un donné pour lui-même, il est toujours manquant à lui-même : l'idée de conscience est donc relative. L'homme n'est jamais totalement présent à lui-même, conscient de lui-même en tant que totalité, capable donc d'une totalité au sens hégélien (et lévinassien) du mot. La question posée par Ebeling, et pensée aussi et différemment par Jüngel et Levinas, est celle des limites de la visée intentionnelle de la conscience, et donc des limites, comme nous l'avons souligné chez Levinas, de la phénoménologie. Plus précisément,

⁶⁷⁵ M. Luther, *WA* 40,2 ; 3,5-8 (à propos de Ga 5,1). Ebeling se situe ici dans le courant de la *Lutherrenaissance* de Karl Holl.

⁶⁷⁶ G. Ebeling, « L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes », conférence donnée à l'Université de Neuchâtel en 1993, reprise dans *WG* IV, pp. 209-225, en traduction française dans *Répondre de la foi*, pp 97-117.

⁶⁷⁷ Paul Ricoeur, « Psychanalyse et interprétation », Giuseppe Martini, entretien avec Paul Ricoeur (2003), *Esprit*, nov. 2015, pp. 110-111.

c'est la limite même que la phénoménologie ne peut dépasser quand elle veut se confronter à une théologie de la foi. Chez Levinas, la conscience est mise hors jeu par la mise en présence de l'Autre dont le visage reflète la trace de l'Infini : c'est l'Infini (la Transcendance) qui s'impose avant et même contre toute raison, toute *prise de conscience*. Le temps lui-même n'est pas celui qui est décrit par Ebeling : le temps de la loi et le temps de la grâce ne font pas sens chez Levinas. Ce qui fait sens, c'est une temporalisation qui situe dans un passé immémorial l'Infini et la signifiante de l'Autre. La grâce serait alors cette signifiante anarchique (ce Dire) qui s'impose violemment à moi en présence (au sens du temps présent) du visage d'Autrui. C'est alors en tant que mise en responsabilité par Autrui que ma subjectivité apparaît, et même plus, mon identité d'être humain. C'est seulement postérieurement que le Dit peut alors répondre à cette signifiante du Dire, toujours imparfaitement, toujours dans une part de Dédire du Dire.

Au contraire, Ebeling garde une conception en même temps phénoménologique et théologique de la conscience, une attitude exprimée dans un article de 1960, « Considérations théologiques sur la conscience. »⁶⁷⁸ « La conscience », dit-il, « a à voir avec le fondement du caractère langagier de l'existence humaine (*Sprachlichkeit*). » Ebeling interprète ici le mot « conscience » dans son sens phénoménologique, comme conscience intentionnelle, visée intentionnelle de la pensée. Et c'est dans la conscience que se joue le double questionnement de l'identité de l'être humain et le questionnement sur Dieu. Et dans cette perspective phénoménologique, c'est dans la conscience que *se manifeste* « l'événement de la Parole de Dieu qui rétablit l'être humain comme événement de parole (*Wort-Ereignis*). »⁶⁷⁹ Dans la conscience s'opère la rencontre entre souci de soi, attention au monde et écoute de Dieu, dans une sorte de structure triadique. L'homme est questionné dans sa conscience et ouvert au défi de répondre, et dans cette mesure, l'événement de salut est événement de parole. On peut dire que Ebeling se situe pleinement ici dans la ligne de Gadamer, dont il convient de rappeler les propos :

Au point même où la théologie chrétienne se laisse investir de part en part par la conception grecque de la logique, germe quelque chose de nouveau : le milieu de la langue, dans lequel seule la médiation de l'événement de l'Incarnation atteint sa pleine vérité. La christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, appréhendé à sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé l'expérience herméneutique trouvera ici son véritable terrain.⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ G. Ebeling, *Wort und Glaube* I, pp 429-446. Traduction en français dans *Répondre de la foi*, pp.119-138.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁸⁰ Gadamer, *VM*, p. 279.

Selon Gadamer – et Ebeling – l'événement de l'incarnation, en tant qu'événement de parole, vient donc modifier l'idée même de ce qu'est l'humain, son langage et sa relation à l'infini, et par conséquent, aussi, le concept même d'herméneutique.

Mais pour Jüngel, contrairement à Ebeling, nous l'avons vu, l'herméneutique et sa fonction d'interprétation sont secondes par rapport à l'interpellation de l'humain par la Parole. La Parole précède la pensée, elle précède toute subjectivité, même si elle produit, par sa signifiante absolument antérieure à toute pensée – signifiante qui est celle de Jésus comme *vestigium trinitatis* – des significations qui sont nées des interprétations métaphoriques. Mais toute interprétation tend à poser comme premier le caractère référentiel de la métaphore et de la parabole, car elle est, a priori, incapable de comprendre et de recevoir l'idée d'une signifiante *antérieure*. C'est tout le sens de l'affirmation de Jüngel : « Le lieu de la possibilité de penser Dieu est une Parole qui précède la pensée. »⁶⁸¹ Or penser une Parole qui précède la pensée – ce qui est a priori une impossibilité pour la pensée humaine – n'est rendu possible que par l'idée de trace, car la trace ne fait pas signe vers un phénomène mais vers la transcendance. C'est en ce sens aussi, que, toujours selon Jüngel, l'événement de l'Incarnation dont la trace fait seulement signe sans le manifester ne peut que précéder toute idée, toute pensée sur Dieu. Comme Levinas, Jüngel se situe ici dans une pensée qui veut penser Dieu (l'Infini ou la Transcendance) avant toute conscience intentionnelle qui, selon Levinas signe, par sa visée immanente et ontologique, la fermeture dans le seul phénomène d'une part, ou dans l'onto-théologie ou la métaphysique de l'être d'autre part.

Nous avons vu en première partie que telle n'est pas la position de Ricœur, qu'il exprime notamment dans *Soi-même comme un autre* en 1990. C'est que l'idée d'effort de la pensée qui pointe vers la puissance d'être des choses est, selon lui, centrale. En ce sens et sur ce point il serait alors plus proche d'Ebeling que de Jüngel, plus proche de la tradition hébraïco-biblique que ne l'est aussi Jean-Luc Marion (cf. *Dieu sans l'être*), tradition dans laquelle les mots non seulement désignent, réfèrent à, mais aussi enjoignent d'être. Il y a, nous l'avons vu, une relation indissociable entre le Dire qui nomme et l'être ainsi nommé. Mais ce désir et cet effort d'être, qui définissent la subjectivité ricoeurienne en même temps que son rattachement à l'ontologie, ne sont-ils pas, aussi, bien proche du *désir métaphysique* selon Levinas ? C'était l'une de nos conclusions précédentes, mettant en relief la *trace* d'une parole infinie, qui est amour, venant, par son événement, soutenir notre désir, notre force d'être, qui sont en même temps parole pour penser et dire Dieu. C'est pourquoi Ricœur

⁶⁸¹ E. Jüngel, *DMM*, I, p. 238.

pouvait écrire, rejoignant Levinas, à propos d'Ex 3,14 : « Dieu est nommé en double première personne comme parole d'un *Autre* dans ma parole. »⁶⁸² Mais quel est cet Autre selon Ricoeur ? Il nous faut à cet égard en revenir à la fonction de la métaphore-parabole. Dans son article « Paul Ricoeur, interprète des paraboles de Jésus »⁶⁸³, Hans-Christoph Askani commente cette fonction de la métaphore-parabole chez Ricoeur. La parabole est aussi compréhension de soi, adresse d'un *agapé* à soi, dans la mesure où « il existe entre l'amour (en tant qu'*agapè*) et la forme spécifique de la parabole un lien étroit »⁶⁸⁴ ; et cet *agapè* fait le don de mieux se comprendre en comprenant la parabole. La parabole, selon Ricoeur, « surprend, étonne, choque, provoque : révélant tel ou tel préjugé (opinion ou croyance imposée par le milieu, l'éducation, l'époque), elle oblige à reconsidérer les choses, à prendre une décision nouvelle. »⁶⁸⁵ C'est, souligne H.-C. Askani, « un choc entre nos vies quotidiennes (enracinées dans leurs habitudes) et l'exigence de Dieu. »⁶⁸⁶ Les paraboles sont, une fois de plus, comme un trésor de signifiants, comme renvois à d'autres signifiants infinis que ceux qui me faisaient vivre dans la routine d'une vie trop tranquille. Et H.-C. Askani de remarquer que cet « événement » se produit *entre* le texte et l'existence, c'est-à-dire entre deux signifiants majeurs, entre le monde du texte et le monde du lecteur, selon la formulation de Ricoeur, ce dernier soulignant que la parabole utilise d'autres formes langagières pour provoquer ce choc : l'hyperbole, le paradoxe, les expressions-énigmes (comme le Royaume de Dieu), comme par exemple en Mt 18,10-14 : « Quel berger abandonnerait quatre-vingt-dix-neuf brebis pour en chercher une jusqu'à ce qu'il la trouve ? »⁶⁸⁷

L'herméneutique de Ricoeur est donc un parcours qui va du monde du texte au monde du lecteur, de l'herméneutique du texte à l'herméneutique de soi, de l'objet du texte au sujet qui l'interprète – c'est-à-dire de la métaphore à la capacité de déchiffrement de cette métaphore chez l'être pensant. Pour ce qui nous concerne ici, l'itinéraire herméneutique va de la Parole de Dieu comme révélation, et de sa transcription en langage humain dans la Bible, à l'être humain qui l'entend et l'interprète. Il y a une sorte de communauté d'être, entre d'un côté une narration biblique qui est bien plus qu'une simple histoire, et la narration de notre propre vie. « La vie est un récit en quête de narrateur », selon Ricoeur, mais ce narrateur ne

⁶⁸² P. Ricoeur, « Entre philosophie et Théologie II. Nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 292.

⁶⁸³ H.-C. Askani, « P. Ricoeur interprète des paraboles de Jésus », in Pierre Bühler et Daniel Frey dir., *Paul Ricoeur. Un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 146.

peut advenir que dans « une identité narrative », que son « intelligence narrative »⁶⁸⁸ construit dans sa propre vie. Ricœur définit donc la subjectivité par l'identité narrative, c'est-à-dire par une parole qui met en récit l'agir et le souffrir. « Nous ne pouvons pas nous saisir nous-mêmes hors du temps et donc du récit ; il y a donc une équivalence entre ce que je suis et l'histoire de ma vie. »⁶⁸⁹ Ricœur a déjà précisé, dès *Temps et récit*, ce qu'il entend par *identité narrative* dans le contexte biblique. C'est ce que reprend Daniel Frey dans son livre *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*.

Il faut qu'en dernière instance, le croyant se saisisse du sens de l'Écriture et se comprenne à travers lui. L'Écriture confère ainsi au sujet qui se l'approprie une identité narrative, qui ne se confond pas avec le soi qu'elle contribue à former. L'identité du soi, ipséité chez Ricœur, n'est jamais exactement recouverte par l'identité conférée par le texte. Ce dernier n'est jamais stable, et l'identité qui en découle se fait et se défait à travers la dialectique de l'appropriation.⁶⁹⁰

Pour Ricœur, l'application permettrait donc une désappropriation du sujet vis-à-vis de lui-même, ce qui produit une meilleure compréhension de soi. La lecture est ainsi une appropriation-dépouillement, il faut perdre ce que l'on a de plus propre, son moi, pour se retrouver. Remarquons que cette désappropriation est aussi ce que Levinas conçoit dans la *dé-subjectivation* que produit la mise en présence d'Autrui.

Nous avons donc vu successivement avec Levinas, Jüngel, Ebeling et Ricœur, que la condition de sujet humain, et donc de sujet d'une parole, est problématique. C'est dans cette condition humaine que ce sujet en quête de sa propre identité rencontre le Christ, et qu'il est lecteur et récepteur de la Parole de Dieu et de l'Écriture qui en est la manifestation ou la trace. Cette condition ne peut pas ne pas avoir d'incidence sur cette lecture. Je suis sujet de l'interprétation, mais je ne suis sujet *par et dans* une « identité narrative » que si je considère cette identité comme fondamentalement problématique, même en dehors de toute question pathologique : il s'agit, du point de vue de l'herméneutique, d'une dimension anthropologique liée à la parole, liée à la prise dans la signifiante. Ricœur voit ce même sujet, quand il est lecteur interprétant l'Écriture, qui est avant tout parole d'amour, comme un sujet qui s'en trouve « déstabilisé », et désapproprié de lui-même, car « l'amour est dessaisissement de soi dans un autre qui confère au soi initial une dimension qu'il n'aurait pas s'il restait seul avec soi. »⁶⁹¹ La réception de l'Écriture se faisant la plupart du temps au sein d'une communauté,

⁶⁸⁸ P. Ricœur, *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, pp. 277-278 pour les trois citations précédentes.

⁶⁸⁹ P. Ricœur, *Écrits et conférences I*, op. cit., « Le récit : sa place en psychanalyse », p. 277.

⁶⁹⁰ P. Ricœur, *Herméneutique biblique*, op. cit., p. 280.

⁶⁹¹ P. Ricœur, *Lectures 3*, op. cit., p. 361.

elle se fait donc pour le lecteur par l'irruption de l'Autre de l'Écriture qui le désapproprie de lui-même et l'emmène vers l'altérité (cf. Levinas), et l'irruption de l'autre de la communauté qui établit concrètement cette altérité retrouvée. Ricœur voit ce mouvement comme une communauté d'être entre narration biblique et narration de notre propre vie, le lecteur de l'Écriture constituant dans un même mouvement son *ipséité* (*identité du soi*) et son *identité narrative*, dans une conception de l'être humain comme force ou puissance d'être, ou effort du comprendre, les trois expressions ayant la même signification selon Ricœur.

C'est pourquoi nous pouvons nous poser cette question, après notre prise en compte de l'essence du langage humain, qui serait manifeste dans le symbole et la métaphore, de savoir dans quelles conditions, selon quelles modalités, la parole de Dieu peut nous atteindre, nous concerner en tant que sujets, et plus précisément sujets plus ou moins aptes à l'appropriation du symbolique, dont la parabole est peut-être l'expression langagière la plus aboutie. Mais la parabole ne peut être abordée sous sa seule forme langagière, parce qu'elle est une expression-limite, qui relève aussi bien de l'herméneutique que du langage de la foi. Nous pressentons que cette essence du langage humain, ce niveau de langage qui fait de l'humain un être humain, a sa correspondance (son analogie ?) dans la Parole de Dieu, si nous acceptons de considérer que la Parole de Dieu s'exprime dans le langage humain et seulement en lui, laissant une trace particulière, *la trace de l'infini*, ce qui fait question pour la théologie et pour la philosophie, comme Levinas nous l'a montré.

2.3.3 – Parole de Dieu, trace de l’Infini du Dire

Nous avons associé jusque là, dans notre réflexion sur l’idée de *vestigia* chez Eberhard Jüngel, la démarche théologique de Gerhard Ebeling et celle de l’herméneutique de Paul Ricoeur. Nous avons aussi établi des rapprochements avec Levinas pour comprendre cette idée de la trace, qui nous situe aux frontières entre phénoménologie et théologie. Ce n’est pas en effet le moindre intérêt de la pensée de Levinas que de nous questionner sur la possibilité d’une philosophie de la transcendance qui serait non phénoménologique – ou plus exactement qui quitterait la phénoménologie à un point donné de son parcours, cette « sortie » étant rendue nécessaire par les limites même d’une phénoménologie qui serait par essence immanente et incapable, structurellement, de concevoir ce qui ne relève ni d’une philosophie réflexive (comme celle de Ricoeur) ni d’une théologie (dans le sens restrictif donné par Levinas), à savoir l’idée de trace de l’Infini. Or, il est certain que les théologies de Jüngel et d’Ebeling s’appuient, au moins initialement, sur une phénoménologie : celle de l’être-homme de Jésus comme *vestigium trinitatis* pour le premier, celle de *l’événement de parole* pour le second. Ce fait mérite une réflexion plus approfondie, afin de replacer l’itinéraire herméneutique de Jüngel dans une démarche plus générale qui veut associer les herméneutiques phénoménologique – notamment celles de Gadamer et Ricoeur – et théologique dans le rapport entre révélation et trace. Il n’est pas anodin que Jüngel n’aborde cette question des *vestigia* que dans le dernier chapitre de *Dieu mystère du monde*, en dépassant la conception de l’analogie de la foi, chez Barth, qui se situe encore dans la controverse de *l’analogia entis*, et en faisant appel à l’herméneutique du concept de trace, qui s’appuie sur une phénoménologie du langage de la foi. C’est dans ce cadre qu’il nous faut comprendre la métaphore et la parabole comme *vestigia trinitatis*. Chez Jüngel, les deux phénomènes langagiers qui se montrent dans et par les paroles de Jésus constituent la trace même du Dieu trinitaire. C’est l’être même de Jésus en tant qu’homme parlant la langue de la révélation, comme l’affirme Jüngel, qui est *vestigia trinitatis*, qui est la trace. Ce n’est que dans cette compréhension que les paraboles de Jésus peuvent être qualifiées elles aussi de traces du Dieu trinitaire. Comme chez Levinas, qui voit la trace de l’infini, au-delà de toute ontologie, comme renvoyant à la signifiante de l’infini dans le visage de l’autre⁶⁹², mais sans le manifester, la trace signifie pour Jüngel, non seulement dans la parabole mais au-delà des paroles humaines de la parabole. C’est en ce sens que, comme chez Levinas, « la trace

⁶⁹² E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, op. cit., p. 64 : « L’au-delà dont vient le visage signifie comme trace ».

signifie au-delà de l'être ». Mais, à la différence de Levinas qui rompt ainsi à la fois avec la phénoménologie et l'ontologie en référant la trace à un passé et à une origine au-delà de toute origine, Jüngel voit dans la parole du Verbe incarné le lieu de signification de la trace, c'est-à-dire des *vestigia trinitatis*. Seule l'incarnation peut donner au langage cette double dimension, comme langage du monde et langage de la révélation. Le judaïsme a déjà voulu réaliser la jonction entre la révélation divine et la langue de la sainteté – la langue hébraïque qui l'exprime, (cf. 1.1) - et le Verbe divin, *davar*, est déjà un événement de parole, ce que Gadamer exprime ainsi dans *Vérité et méthode* : « A la différence du logos grec, le verbe est pur événement (*Geschehen*). »⁶⁹³ Cet événement peut être pensé, selon Jüngel, comme phénomène du langage : la métaphore et la parabole sont alors considérées comme des phénomènes qui doivent faire l'objet d'une herméneutique du phénomène langagier lui-même, dans la ligne de Gadamer, et en se démarquant de Heidegger : ce n'est plus le phénomène de *l'être en lui-même*, phénomène recouvert, ou caché, selon l'herméneutique heideggerienne, qui est l'objet de la réduction et de la destruction phénoménologiques, mais le phénomène langagier lui-même, tout aussi recouvert et tel qu'il se montre quand il dépasse les limites du monde par ses tentatives infinies. Mais cette conception entraîne de fait une conception de la subjectivité qui, chez Jüngel comme chez Levinas, remet en cause l'idée même de conscience et de présence à soi-même, ce qui a interrogé frontalement Ricoeur : en effet, il aborde la question de l'être différemment, elle est pour lui toujours liée à l'effort, ou au désir, du sujet interprétant, et à la volonté de composer avec le problème de l'analogie de l'être au lieu de le réfuter. La philosophie de la volonté chez Ricoeur ne peut se satisfaire de la relativisation du sujet interprétant, telle que la pense Levinas : l'impossibilité de la totalisation de l'idée de Dieu s'applique à l'homme lui-même. Elle entraîne un changement radical dans la conception de l'être, ou plus exactement elle prend parti pour la non-maîtrise de l'être, qu'il s'agisse de l'être de Dieu ou de l'être de l'homme. Mais, à cet égard, quelle est la position de Jüngel ?

Cette non maîtrise de l'être aboutit d'une manière différente chez Jüngel : elle conduit en fin de compte à une compréhension radicalement négative de l'analogie de l'être et à son rejet. Mais en abordant cette question des *vestigia*, qui constitue la mise en place d'une ontologie et d'une analogie de la foi en lieu et place de l'*analogia entis*, dans la dernière partie de *Dieu mystère du monde*, Jüngel nous invite aussi à prolonger sa réflexion au-delà du seul concept d'analogie. A cet égard, on peut se demander s'il ne s'est pas orienté vers le

⁶⁹³ Gadamer, *VM*, p. 269.

concept de *vestigia* pour s'éloigner encore plus radicalement que Barth du concept d'*analogia entis*. Reinhard Hütter, dans sa relecture de l'analogie de l'être chez Thomas d'Aquin, critique la conception que se fait Jüngel de l'analogie : Jüngel aurait une interprétation apophatique de l'analogie selon Thomas, elle conduirait à l'équivocité de tout discours sur Dieu, c'est-à-dire, à l'extrême à l'impossibilité de dire Dieu.⁶⁹⁴ Mais cette critique ne voit pas que Jüngel s'écarte de la voie analogique en comprenant le langage, comme nous l'avons déjà souligné, comme événement de parole, comme événement de la venue de l'être-homme-Jésus et non comme purement désignatif et référentiel. Ce n'est pas l'être qui est premier dans cette venue, c'est la parole en tant qu'événement de parole, et elle permet alors de penser la révélation comme trace et non comme analogie. A ce sujet, nous avons montré dans notre chapitre sur les théologies de l'être, qu'une lecture attentive de Thomas conduisait à réexaminer une approche purement onto-théologique (qui sera celle du thomisme), et à découvrir déjà chez Thomas une préoccupation langagière, toujours liée au Verbe incarné, une pensée que Thomas a découverte notamment chez Augustin (dans le *De Trinitate*, 9, 12 et 15 ; cf. notre chapitre sur Augustin). Or Gadamer a abordé lui aussi le problème du Verbe incarné dans le cadre de sa réflexion sur l'oubli du langage dans toute la tradition philosophique occidentale, imprégnée par la conception platonicienne, qui déconnecte pensée et parole, cette dernière n'étant qu'un instrument inférieur au service de la plus haute fonction humaine qu'est la pensée. « Resserré entre image et signe », écrit Gadamer, « l'être de la langue ne pouvait qu'être abaissé au rang de pur être-signe. »⁶⁹⁵ C'est-à-dire que la langue, ce qu'elle *est* dans cette conception, n'est qu'un outil dont la fonction est de référer le signe verbal directement aux choses qu'il désigne. C'est chez Augustin et chez Thomas d'Aquin que Gadamer a trouvé cette pensée qui fait exception et qui tire le langage de l'oubli, en établissant un rapport d'analogie à quatre termes : Dieu-Verbe et le Verbe incarné d'une part, et le verbe intérieur et le verbe extérieur d'autre part⁶⁹⁶. L'analogie n'est donc plus fondée sur une ontologie mais sur la parole qui fait signe vers l'infini au lieu d'être un pur signe. Gadamer exprime ainsi ce rapport, qui a des conséquences radicales sur la primauté du langage sur la pensée – car la pensée est langage : « Le mystère de la Trinité se reflète dans le mystère de la langue, dans ce sens que le mot, le mot vrai, parce que disant comment est la chose, n'est rien pour soi et ne

⁶⁹⁴ Reinhard Hütter, « Attending to the Wisdom of God – From Effect to Cause, from Creation to God : A relecture of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas », in : Thomas J. White, o.p., *The Analogy of Being, Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2011, p. 244.

⁶⁹⁵ Gadamer, *VM*, p. 268.

⁶⁹⁶ Cf. 1^{ère} partie 1.2 et 1.3 : pour Augustin, voir *De Trinitate* 9,12. Pour Thomas d'Aquin, voir *Commentaire de l'évangile de Matthieu*.

veut rien être pour soi [...]. Il a son être dans son pouvoir révélateur. »⁶⁹⁷ C'est seulement dans cette potentialité que peut être pensée une analogie, et non dans une analogie de l'être. C'est en ce sens seulement que Gadamer transpose le rapport entre penser et parler : « Le rapport humain entre penser et parler, en dépit de son imperfection, correspond néanmoins au rapport divin de la Trinité ; La parole intérieure de l'Esprit comporte la même identité d'essence avec le penser que Dieu le Fils avec Dieu le Père. »⁶⁹⁸ Comment cette conception théologique du langage et de la pensée est-elle transcrite dans la compréhension du langage selon Gadamer ? Comme pour l'incarnation, la parole extérieure est la pensée elle-même, elle se confond avec la « parole intérieure ». Mais ce qui est unité d'essence entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné ne caractérise pas notre langage : nos pensées ne sont pas pure présence à nous-mêmes et notre langage en est affecté dans ses limites et son incapacité à tout dire, parce qu'il n'y a pas de lieu parfait et idéal d'une pensée pure, selon une conception platonicienne, pas plus que les mots ne correspondent parfaitement au dire ; là réside sans doute le défaut radical de la pensée d'une analogie entre la relation Dieu/Fils et la relation pensée/parole humaine. Si l'on substitue maintenant au concept d'analogie celui de trace, le langage fait signe alors vers quelque chose qui le dépasse, comme le souligne Jean Grondin dans son ouvrage d'introduction à la pensée de Gadamer : « Le langage humain se caractérise ainsi par une perpétuelle transcendance de soi : il est toujours au-delà de lui-même du fait même qu'il est langage. »⁶⁹⁹ Et à l'appui, Jean Grondin cite Gadamer dans *Vérité et méthode* : « Toute parole en tant qu'événement de l'instant, donne aussi présence au non-dit auquel elle se rapporte, en répondant et en faisant signe [...]. Tout parler humain est fini au sens où il porte en lui un infini de sens à développer et à interpréter. »⁷⁰⁰ S'agit-il ici encore d'une analogie ? Nous ne le pensons pas. Ce que porte le parler humain, c'est bien la trace de l'Infini. Cette insuffisance infinie du langage en même temps que sa tension infinie vers le sens infini est peut-être, dans son manque lui-même, la trace de l'événement de parole qu'est la venue du Verbe incarné, un événement dont les mots qui le traduisent ne pourront jamais tout dire. Il s'agit d'un événement unique et véritablement indicible, car il est impossible de dire la venue du Christ dans ce qui serait une totalité de la pensée et de la parole humaine – parce que cette pensée et sa parole restent finies malgré la trace en elles de l'Infini, mais aussi parce que c'est la condition humaine de l'intelligence herméneutique du langage qui « nous interdit de prendre au mot la parole qui cherche à se dire. Il faut toujours avoir recours à d'autres mots

⁶⁹⁷ *VM*, p. 271.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ J. Grondin, *Introduction à H.-G. Gadamer*, op. cit., p. 215.

⁷⁰⁰ Gadamer, *VM*, p. 483 ; J. Grondin, *Introduction à H.-G. Gadamer*, p. 215.

pour entendre l'avoir-à-dire de la parole. »⁷⁰¹ C'est tout le sens de ce que dit Barth à propos de notre capacité à dire quelque chose de vrai (mais de partiel) sur Dieu, qui nous est donnée, par analogie avec la vérité en Dieu (« Je suis la vérité », Jn 14,6), seulement dans le cadre de l'*analogia fidei* telle que la pense Barth. Mais ce dire vrai, Barth le voit dans l'acte de la révélation de Dieu envers le monde par la venue de Jésus-Verbe de Dieu et dans l'interprétation de l'Écriture, sans voir l'infini de l'expérience herméneutique elle-même comme trace de l'événement de la venue de Jésus-Verbe de Dieu. Gadamer et Jüngel y voient le sens de l'expérience herméneutique dans l'essence même du christianisme qui construit ainsi « une nouvelle anthropologie qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme appréhendé dans sa finitude, avec l'infinité divine. »⁷⁰² Résumant l'apport de la théologie du *Verbum* chez Thomas d'Aquin, Gadamer exprime ainsi cette impossibilité, dans le seul cadre d'une phénoménologie herméneutique, qui est visée de la chose et intentionnalité : « Le mot de la pensée vise bien la chose, mais ne peut la contenir en soi comme un tout [...]. Cette impuissance à s'accomplir a pour contrepartie qu'elle constitue positivement le véritable infini de l'esprit, lequel se transcende dans un procès spirituel toujours renouvelé et trouve précisément dans ce dernier la liberté de former des projets toujours nouveaux. »⁷⁰³ Ce qui est contesté ici, et ce que Gadamer reprochera à Ricœur, c'est une certaine objectivation de l'herméneutique, une herméneutique qui ne prend pas en compte suffisamment l'infinité du langage lui-même et en même temps ses limites, son impuissance, qui poussent l'esprit humain à se transcender dans sa parole et dans son interprétation infinie, que ce soit celle du monde ou celle de la Parole de Dieu. Pour autant, Ricœur a aussi mis en relief cette liberté de créer du nouveau dans la *poièsis* de la métaphore et de la parabole, comme nous l'avons vu dans ses travaux sur *la métaphore vive*.

Ainsi, si nous voulons parler de trace de l'Infini dans la parole humaine sans que cette expression soit une simple formule de langage, nous sommes tenus de prendre en compte ces deux aspects, l'un herméneutique, l'autre théologique : la limite d'une herméneutique seulement phénoménologique et objectivante, et la limite d'une théologie herméneutique qui se réduit à l'interprétation et au Dit d'une part de vérité dans un discours sur Dieu. Ces deux limites ne permettent pas de commencer à penser la trace de l'Infini, contrairement, comme nous venons de le voir dans ces deux chapitres, à l'herméneutique théologique de Jüngel et à la philosophie de la transcendance chez Levinas. Bien entendu, cette affirmation entraîne une

⁷⁰¹ *Introduction à Gadamer*, p. 215.

⁷⁰² Gadamer, *VM*, p. 279.

⁷⁰³ Gadamer, *VM*, p. 276.

objection structurelle, qui est celle de la sortie du champ phénoménologique, une sortie dont la possibilité même a été contestée à propos de Levinas. En effet, ce qui est compréhensible en théologie dans l'analogie de la foi et les *vestigia trinitatis* tels que les pense Jünger à partir du caractère interpellateur du langage et de Dieu qui a pris la parole le premier, est-il compréhensible et recevable pour la raison dans une philosophie qui prend, comme le fait Levinas, comme présupposés de départ les données essentielles de la démarche phénoménologique, pour aboutir à une philosophie de la transcendance ? Cette philosophie a été critiquée comme étant déconnectée de toute phénoménalité et même de toute expérience objective. Mais est-elle vraiment une sortie de la phénoménologie ? Ce n'est pas ce que pense Derrida⁷⁰⁴, qui voit plutôt chez Levinas un écart par rapport à la méthode phénoménologique traditionnelle, mais restant proche de la phénoménalité et de l'intentionnalité. J.-L. Marion désigne cet écart comme une contre-intentionnalité, qui resterait une intentionnalité, quoi qu'en dise Levinas. A ce point de notre réflexion, nous n'avons donc pas encore tranché, à propos de la possibilité de penser la trace de l'Infini dans la parole humaine, sur la capacité d'une herméneutique phénoménologique à soutenir la validité d'une telle formulation. Nous avons rencontré la même interrogation à propos de J.-L. Marion et de la donation, qu'une certaine critique voulait situer aux marges de la phénoménologie, posant de même la question des limites de la phénoménologie à traiter de la Parole de Dieu et de la révélation. Pour aller plus loin, il nous faut alors considérer comment s'articulent l'Esprit (dans une pneumatologie) et la Parole de révélation avec la parole humaine.

⁷⁰⁴ Cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., ch. IV « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. »

2.3.4 – L'Esprit et la parole : réflexions sur une pneumatologie

Nous avons vu avec E. Jünger, comment l'idée de *vestigium* pouvait être centrée sur la christologie, sur l'être-homme de Jésus comme événement de parole qui affecte notre propre langage, dans une analogie de la foi. Gadamer, nous venons de le voir, établit de la même façon dans une christologie un lien entre l'Infini divine et l'esprit humain qui veut tendre vers l'infini dans une création nouvelle infinie, ce qui constitue l'essence même du langage en tant que paradoxalement fini mais tendant dans ses expressions à dépasser sans cesse son manque ontologique. Ce sont donc cette tension et ce désir qui seraient infinis. Pour Jünger, si Jésus est *vestigium trinitatis*, trace de la trinité divine, c'est en vertu de l'événement de parole qu'est sa venue au monde en tant que Dieu venant au monde. Cet événement est la révélation qui s'accomplit dans le monde par cette venue, et c'est en ce sens que l'on peut penser l'être-homme de Jésus comme *vestigium trinitatis*.⁷⁰⁵ Nous avons vu comme conséquence de cet événement, tel que la théologie de Jünger le pense, qu'il permettait la compréhension de la révélation comme Dieu qui se révèle en Jésus-Christ, en tant qu'il est pleinement homme, et en même temps qu'il est la trace révélée du Dieu Trinitaire, qui est Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous en avons déduit que, puisque Jésus est le Verbe incarné, on pouvait considérer que les évangiles étaient l'une des traces, au sens ici de témoignage, de la révélation. Mais cette énonciation ne signifie pas, selon Jünger – et nous le suivons sur ce point - une analogie entre Parole de Dieu et paroles de l'Écriture, mais bien plutôt une trace de la Parole-Révélation en tant qu'elle est l'événement de parole qu'est la venue de Jésus au monde. Cette trace est comprise selon Jünger comme *premièrement événementielle et non comme premièrement référentielle* ou comme désignation objectale. Rappelons que la même caractéristique se retrouve alors dans tout discours vrai sur Dieu : ce discours « parlera de Dieu comme de celui qui, de lui-même, a pris la parole et surmonté ainsi la différence qualitativement infinie entre Créateur et créature pour devenir concret dans une ressemblance qui, au sein d'une dissemblance pourtant si grande, est plus grande encore. »⁷⁰⁶ C'est cette ressemblance établie à l'initiative de Dieu – et donc non inhérente à la parole humaine, qui de ce fait ne peut être réduite à une analogie produite par une métaphysique de l'être – qui ouvre la possibilité d'un discours humain sur Dieu, un discours qui n'est donc pas en ce sens premièrement référentiel mais événementiel à son tour, ce qui va définir une conception particulière du discours herméneutique sur Dieu.

⁷⁰⁵ Cf. Jünger, *DMM*, II, pp. 200-202.

⁷⁰⁶ Jünger, *Analogie et dialectique*, op. cit., p. 251.

En ce sens, il y a plusieurs similitudes entre la conception de la trace chez Jünger et la conception de la trace chez Levinas, lequel voit la trace, pour résumer, comme le reflet de l'Infini (la Transcendance, ou Dieu) dans le visage d'Autrui, un visage qui me « parle » et m'assigne à ma pleine responsabilité envers lui. Là encore, la trace n'est donc pas référentielle mais elle fait signe sans le manifester vers l'Infini de la Transcendance. Le rapport entre le Dire (ou puissance signifiante de l'Infini) et le Dit en paroles est donc toujours marqué par l'antériorité du Dire : nous sommes alors fondés à rapprocher ici cette antériorité du Dire, selon Levinas, avec l'antériorité de la Parole-initiative de Dieu selon Jünger.

Mais, dans ce *vestigium trinitatis*, il nous manque à ce stade une réflexion sur le troisième terme de la trinité divine : l'Esprit. Il devient alors incontournable d'aborder la question de la trace de l'Infini dans le cadre d'une pneumatologie. Jünger traite de cette question dans l'avant-dernier chapitre de *Dieu mystère du monde*, « Dieu événement de l'Esprit », nous annonçant ainsi que l'Esprit sera abordé, tout comme l'événement de parole qu'est Jésus, premièrement comme événement et non comme concept référentiel. Or cet événement est d'abord l'événement d'une relation : « Le Saint-Esprit est, entre le Père et le Fils, une troisième relation divine, la relation entre les relations du Père et du Fils, donc la relation des relations. »⁷⁰⁷ Dans cette relation des relations, c'est l'Esprit qui fait « l'unité de l'être divin »⁷⁰⁸, et cette unité est « cet événement qu'est l'amour même. »⁷⁰⁹ L'amour est donc constituant de l'être divin, et cet amour se manifeste dans la relation trinitaire. Mais l'amour se manifeste en même temps entre Dieu et l'homme, parce que Dieu est « un Dieu soucieux de l'homme »⁷¹⁰, par le fait qu'il envoie son Fils dans le monde, et comme le montre la vie terrestre de Jésus qui est amour. C'est seulement ainsi que l'on peut penser la relation entre le Père et le Fils comme étant l'Esprit, une relation toujours nouvelle qui, dans l'amour, inclut toujours l'homme. C'est ainsi que l'homme peut devenir un homme nouveau. Ici, Jünger en revient à la christologie en citant 2 Co 5,17, verset selon lequel « si quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle. » C'est seulement ainsi, par le « fait d'être inclus dans l'amour de Dieu »⁷¹¹ que l'on peut devenir absolument confiant en Dieu, et « pour cela, on a certes besoin de la *parole* humaine qui fait accéder au langage le Dieu un et trine, lorsqu'elle raconte l'histoire de Jésus-Christ comme l'histoire de Dieu avec tous les

⁷⁰⁷ Jünger, *DMM*, II, p. 241.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 243.

hommes. »⁷¹² Ce n'est pas tant une réflexion pneumatologique, (trop ?) succincte, qui importe ici, mais c'est bien cette dernière remarque sur la parole humaine « faisant accéder au langage le Dieu un et trine », quand elle parle dans l'Évangile de l'histoire de Jésus qui est l'histoire de Dieu en tant qu'il est Dieu avec les hommes. Jüngel ne nous dit rien ici de l'action de l'Esprit sur cette parole et de ses modalités, et pour ainsi dire de la manifestation de l'Esprit dans le monde. Mais il nous dit quelque chose de sa non manifestation, quelques pages plus loin dans son chapitre de conclusion, « le Dieu Trinité, mystère du monde ». Il y affirme, dans la ligne de Levinas et des limites – et peut-être d'une impossibilité - d'une phénoménologie de la transcendance, que le monde ne peut se posséder lui-même, ne peut jamais rendre compte totalement de lui-même. Le monde est manquant à lui-même, même si Jüngel considère ce manque comme n'étant pas en relation causale avec la venue de Dieu dans le monde : Dieu ne vient pas au monde *parce qu'*il faudrait combler un manque qui ne peut pas être comblé. Mais « le mode divin de la manifestation de Dieu dépasse les possibilités du monde. »⁷¹³ C'est pourquoi, affirme Jüngel, « lorsque Dieu vient vers le monde et constitue ainsi son mystère, ce n'est pas d'un manque mais d'une élévation du monde et de l'homme en lui qu'il faut parler. »⁷¹⁴ Ici, c'est la possibilité même d'une phénoménalité de Dieu qui est interrogée par Jüngel, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament. Dans un séminaire donné à Genève en 2018, Jean-Luc Marion, s'interrogeant de la même façon, affirmait à cet égard que l'Ancien Testament ne présentait aucune phénoménalité de Dieu : Dieu comme tel ne peut se manifester, Dieu n'est pas visible, et les théophanies de l'Ancien Testament ne manifestent pas Dieu. Au contraire, « dans le Nouveau Testament, Dieu se révèle en personne sous le nom du Christ : *ego eimi*, c'est moi (cf. les sept occurrences de *ego eimi* dans l'évangile de Jean). »⁷¹⁵ Une fois de plus se pose alors ici la question, que nous avons déjà posée à plusieurs reprises, de la possibilité d'une phénoménologie de la révélation, la révélation étant ici comprise, en suivant Jüngel, comme la Parole de Dieu manifestée par la venue de Jésus dans le monde, c'est-à-dire comme un événement de parole. Si nous comprenons cet événement comme étant phénoménalisé par et dans le Nouveau Testament, alors une phénoménologie de la révélation est non seulement possible, mais elle est nécessaire pour comprendre l'événement dont parlent les évangiles. Les traces de cet événement de la venue de Jésus constituent ainsi la phénoménalité des évangiles

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ibid.*, p. 247.

⁷¹⁴ *Ibid.* Le texte français de *Dieu mystère du monde* traduit ici l'allemand « Aufstieg » par « promotion », auquel nous préférons « élévation ».

⁷¹⁵ Jean-Luc Marion, « Que signifie le concept de Révélation ? » Cours public, automne 2018, Faculté de théologie de Genève. Cours du 13 novembre 2018 sur la phénoménalité du Nouveau Testament.

par laquelle nous devenons récepteurs de la révélation. Mais la révélation n'est pas *que* phénoménalisée. Elle doit être en même temps comprise dans une pneumatologie. Nous avons maintenant à montrer pourquoi.

Il nous paraît plus clair à ce stade que la théologie de Jüngel est premièrement christologique. Mais elle laisse ouvertes plusieurs questions, notamment sur la relation entre l'Esprit et l'humain. Elle ne traite réellement de la révélation que sur le plan christologique et de la réponse immanente à l'appel transcendant. Mais quelle union est réalisée, dans la parole, entre l'action humaine dans le monde, dans la sanctification (au sens calvinien) et la réponse humaine au don de la grâce ? Peut-on penser une incarnation de l'Esprit, notamment dans la parole humaine, dans laquelle la réponse humaine serait inspirée (au sens de « animée par le souffle », le *pneuma*) par l'Esprit ?

Le problème d'une pensée théologique qui se veut aux limites de la phénoménologie – et qui veut peut-être s'en détacher, mais ceci est moins évident chez Jüngel que chez Levinas – se pose maintenant avec plus d'acuité. Dans notre démarche théologique, nous ne pouvons pas faire l'économie de l'effort de penser les deux dimensions, ou les deux temps, de la foi : d'une part l'acte premier de la donation, ou acte de donner, par la transcendance – l'Infini dans le visage de l'Autre (Levinas), ou le don de l'amour traduit/manifesté par la venue de Jésus dans le monde (Jüngel) ; d'autre part, l'acte humain d'adhésion à une transcendance, et en ce sens, en tant que phénomène manifesté, cet acte doit être accessible à la pensée et à la parole humaine, philosophique, phénoménologique et théologique. Nous avons longuement traité du mouvement premier de la transcendance vers l'homme, et nous devons au moins garder quelques réserves au sujet d'une phénoménalité de Dieu qui ouvre la possibilité d'une phénoménologie de la révélation. L'une de ces réserves est que nous n'avons qu'effleuré jusque là le rôle de l'Esprit dans la relation entre Parole de Dieu (révélation) et parole humaine. Or il semble que le concept de trace se situe à la charnière entre ces deux mouvements. Pouvons nous alors tenter de penser la trace à la lumière d'une pneumatologie ? Et auparavant, pouvons-nous lier plus étroitement christologie et pneumatologie que ne le fait Jüngel ?

Nous nous référerons à la théologie de Calvin pour relier la christologie à l'action de l'Esprit Saint. Le thème de l'Esprit est omniprésent dans *l'Institution de la religion chrétienne*, notamment dans les troisième et quatrième parties. Il est remarquable que Calvin décrive en détail l'action de la grâce de l'Esprit en l'homme et ce que produit cette grâce en lui. Au Livre III, I, 3, voici plusieurs expressions utilisées par Calvin : « Il est nommé Esprit d'adoption, pource qu'il nous est tésmoins de la bénévolence gratuite en laquelle le Père

céleste nous reçoit en faveur de son Fils [...] mesmes il nous met les parolles en la bouche, à ce que nous puissions hardiment prier : Abba, père (Galat. 4,6). »⁷¹⁶ Il est aussi comparé à la pluie en ce qu'il produit ses fruits en nous : « en nous arrouasant de sa grâce invisible il nous rend fertiles à produire fruicts de iustice, comme la pluie engresse la terre de son humeur, voyla pourquoi il est souvent nommé Eau, comme en Isaïe : 'Vous tous qui avez soif venez aux eaux !' (Isaïe 55,1). »⁷¹⁷ L'Esprit est donc compris ici comme « la seule fontaine » (Jn 4,14), ou encore « la main de Dieu par laquelle il exerce sa vertu »⁷¹⁸ (Ac 11,21). Il s'agit en fait pour l'Esprit, comme le souligne Bernard Rordorf, « de mettre en œuvre - c'est-à-dire de faire aboutir – l'œuvre de Dieu et celle du Christ, conformément à la double procession réaffirmée par Calvin, qui le fait procéder du Père et du Fils. »⁷¹⁹ Dès le début du Livre III, l'Esprit Saint est présenté comme « l'Esprit de sanctification, pource que non seulement il nous donne vigueur [...], mais il nous est racine et semence de la vie céleste. »⁷²⁰ Et cette sanctification ne peut se faire que par la médiation de l'Esprit entre le Christ et nous : « Il faut donc pour nous communiquer les biens desquels le Père l'a enrichi et rempli qu'il soit fait nostre et habite en nous. »⁷²¹ Les biens, ce sont les paroles de l'Évangile, communiquées à tous, mais que tous ne peuvent également « embrasser ». C'est en effet l'action de l'Esprit Saint qui permet d'accepter de vivre en Christ et en sa parole : « puisque nous voyons que tous n'embrassent pas cette communication de Iesus Christ, laquelle est offerte par l'Évangile, la raison nous induit à monter plus haut, pour nous enquérir de la vertu et opération secrette du Saint Esprit, laquelle est cause que nous iouissons de Christ et de tous ses biens. »⁷²² C'est ici, dans la ligne d'Augustin, la possibilité d'appropriation de la parole de Jésus par la seule intelligence (ou connaissance) qui est déniée. L'Esprit réalise dans le monde la relation entre la parole du Christ et l'esprit humain qui la reçoit et ne peut la faire sienne, dans sa vie, que par la grâce de l'intervention de l'Esprit saint en lui et dans sa vie. Cette intervention et ce qu'elle produit, ainsi que la réponse de l'humain par la foi et par sa vie entièrement renouvelée constituent la sanctification selon Calvin. Mais il précise que l'Esprit est aussi bien l'Esprit de Dieu que l'Esprit du Christ, car toute différence serait incompréhensible dans le cadre trinitaire. L'Esprit est donc ce qui apparaît, ce qui manifeste l'action concrète de la

⁷¹⁶ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*, Livre III, éd. Jean-Daniel Benoit, Paris, J. Vrin, 1960, p. 10.

⁷¹⁷ *IRC*, III, I, 3, p. 10.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Bernard Rordorf, « Etiam extra ecclesiam : l'action de l'Esprit Saint selon Calvin », *Études théologiques et religieuses* 84/3, 2009, p. 345.

⁷²⁰ *IRC*, III, p. 9.

⁷²¹ *IRC*, III, p. 8.

⁷²² *Ibid.*

parole de Jésus, et en même temps il est l'agent qui, seul, permet de recevoir et de « comprendre » cette parole. Il y a là une différence de compréhension par rapport à ce que nous avons lu chez Jüngel : c'est Jésus en tant qu'homme qui, en tant que *vestigium trinitatis*, est la parole de Dieu venant au monde dans l'événement de parole qu'est Jésus lui-même. Chez Calvin, dans une certaine mesure, c'est l'Esprit saint qui est cet événement de parole, ou du moins, qui le rend possible en rendant possible sa compréhension par l'humain (cette théologie de l'Esprit est aussi liée à la prédestination, puisque certains, qui l'ont pourtant entendue, ne « recevront » jamais cette parole). Pourrait-on dire alors, sans trop simplifier la pensée de Calvin, que l'Esprit Saint, par la sanctification, laisse sa trace en ceux qui ont reçu la Parole par sa grâce ? Il nous faut poursuivre à ce sujet l'étude de la sanctification selon Calvin. Toujours au Livre III, chapitre XIV, Calvin précise ce qui fait signe de la sanctification : « Il n'y a nulle sanctification, si ce n'est en la communion en Christ »⁷²³. Or la communion en Christ – c'est-à-dire « vivre en Christ », selon les paroles de Paul « ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi », (Gal 2,20) – n'est possible que par la grâce de l'Esprit. Mais il y a bien deux actions distinctes qui sont la justification et la sanctification. « Ce dire de S. Paul n'est pas superflu que Christ nous a été donné pour iustice et sanctification (1 Co. 1,30). Et toutes fois et quantes qu'en nous voulant exhorter à sainteté et pureté de vie il nous propose pour argument le salut qui nous a été acquis, l'amour de Dieu et la bonté de Christ, il montre assez clairement que c'est autre chose d'estre iustificiez que d'estre faits nouvelle créature. »⁷²⁴ Cette distinction renforce le fait que la justification ne dépend d'aucun mérite, puisqu'elle n'a rien à voir avec une quelconque œuvre de celui qui est justifié. Si la justification intervient dans la vie humaine, la sanctification le fait aussi dans le lieu de la vie humaine, mais elle peut être progressive et elle laisse en l'humain, par son essence même, beaucoup d'imperfections : « Dieu commence tellement à réformer ses éluez en la vie présente, qu'il poursuit ceste œuvre petit à petit, et ne la parachève point iusques à la mort. »⁷²⁵ Cela entraîne que la justification est toujours, selon Calvin, une justification totale sans réserve, différente du chemin que constitue la sanctification et son parcours dans la vie humaine. Autrement dit, même si l'Esprit de sanctification « nous purge tellement par sa sanctification, il nous reste tousiours beaucoup d'infirmité cependant que nous sommes enclos en notre corps mortel. »⁷²⁶

⁷²³ Calvin, *IRC*, III, p. 248.

⁷²⁴ *IRC*, III, XI, p. 210.

⁷²⁵ *IRC*, III, XI, p. 217.

⁷²⁶ *IRC*, III, III, p. 81.

Si nous voulons penser maintenant, sous ce nouvel éclairage, l'Esprit comme trace dans l'Évangile, nous sommes amenés à concevoir ces deux temps de la justification et de la sanctification par rapport à l'événement de parole qu'est la venue de Jésus au monde. Cette venue serait alors en elle-même l'événement suffisant de la justification pour ceux qui acceptent simplement le principe de l'existence d'une parole de Dieu qui est Jésus et qui répondent par leur adhésion à cette parole en tant que telle. En second lieu, l'Esprit est la manifestation de la sanctification de ceux qui ont été justifiés, par la trace qu'il laisse dans leurs vies, visible par leur obéissance à la parole et par leur réponse, toujours imparfaite à cette parole dans leurs actes. C'est ainsi que devient possible, par exemple, selon Karl Barth, une parole qui dit une part de vérité sur Dieu, ou encore le langage de la foi selon E. Jünger. Mais la question de savoir qui sera sauvé dépasse notre capacité humaine : « Qui sera sauvé ? Il leur répondit que cela estoit impossible aux hommes, mais non pas à Dieu. »⁷²⁷ Et Calvin ajoute : « voicy tout le fondement de nostre espérance. »⁷²⁸ Or ce terme d'espérance vient ici évoquer une tension, un désir vers Dieu, désir qui ne peut être comblé parce qu'infini, comme nous l'avons souligné, et qui, même, ne doit jamais être satisfait, et ne peut l'être. Car ce qui est désiré est par essence hors d'atteinte en cette vie terrestre, l'essence même de la sanctification étant un mouvement. Nous pensons à cet égard au désir métaphysique selon Levinas, qui est désir de ce qui ne nous manque pas. La sanctification, dans sa réalisation, passe aussi par la parole, ce que Calvin aborde au chapitre XX : « Quand saint Paul dit tous les biens de Dieu nous estre sanctifiez par la Parolle et oraison (1 Tim. 4,5), par ce il démontre aussi que sans la Parolle et oraison ils ne nous sont pas sanctifiez. Par la Parolle il entend la foy, laquelle a correspondance à icelle Parolle, à laquelle il faut avoir foi. »⁷²⁹ Les versets 4 et 5 de 1 Tim. donnent : « 4 – Car tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter si on le prend avec action de grâce. 5 – En effet, la parole de Dieu et la prière le sanctifient. » La réponse à la justification, par notre propre parole, l'oraison, devient ainsi partie intégrante de la sanctification. Notons aussi la « correspondance », qui est une forme d'analogie, entre la foi et la Parole.

Nous pouvons maintenant en troisième lieu, sur cette question pneumatologique, nous référer de nouveau à la phénoménalité du Nouveau Testament, selon J.-L. Marion. Le mystère de Dieu se découvre en effet, selon Marion, par l'Esprit saint qui se joint à nous pour le recevoir. Ce découverte est d'abord découverte de la sagesse, au sens de la possibilité

⁷²⁷ *IRC*, III, XIII, p. 243.

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ *IRC*, III, XX, p. 369.

de la recevoir, selon Paul en 1 Co 2,7, « mais nous prêchons la sagesse de Dieu, qui était un mystère, c'est-à-dire une chose cachée, que Dieu avait destinée avant les siècles pour notre gloire. » Et c'est Dieu qui nous envoie l'Esprit qui nous fait accéder à cette sagesse : « Mais Dieu nous les a révélées (les choses cachées) par son Esprit ; car l'Esprit sonde toutes choses, même ce qu'il y a de plus profond en Dieu. » (2 Co 2,10). Ce que souligne ici Marion, c'est que la sagesse humaine ne voit les choses que de son point de vue, qui est une certaine façon limitée de voir le monde. L'Esprit opère alors un changement de « point de vue », au sens littéral de l'expression, c'est-à-dire une modification de l'angle de vue comme celle du contemplateur d'un tableau qui doit changer de position dans l'espace pour apercevoir ce que le tableau veut révéler (Pour certains tableaux, il n'existe qu'un seul point de vue d'où le tableau peut véritablement et pleinement se révéler). Ce changement de lieu est, selon Marion dans une perspective phénoménologique, un renversement de l'intentionnalité. Le nouveau point de vue, ou point d'intentionnalité, ne dépend plus en effet d'une décision humaine, mais des « choses elles-mêmes » qui apparaissent, et qui imposent en quelque sorte le changement de point de vue. Ainsi, c'est l'Esprit qui m'indique le nouveau point de vue, au sens donné par Paul en 1 Co 4,5 : « Par conséquent, ne jugez pas avant le temps, avant que vienne le Seigneur. C'est lui qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et mettra en évidence les desseins des cœurs. Alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui revient. » C'est aussi en ce sens que la 1^{ère} lettre aux Corinthiens présente deux intentionnalités humaines : la sagesse grecque, qui est l'intentionnalité simple, et la sagesse à partir de Dieu (ou folie) qui est une anamorphose, un changement de point de vue. Ce nouveau point de vue met hors jeu l'ancienne sagesse. Il s'agit en outre ici d'un don de l'Esprit, dans la ligne de ce que Marion développe par ailleurs sur le don et la donation, et que nous avons déjà évoqué à propos de sa lecture d'Augustin et de son interprétation d'Ex. 3,14. La conséquence du don, ici du don de l'anamorphose, du renversement de l'intentionnalité, est que la pensée, ou sagesse humaine, est submergée, dépassée par l'excès de ce don par l'Esprit qui délivre l'autre point de vue. Cette submersion est le « phénomène saturé » tel que nous l'avons déjà décrit à propos de la révélation du Nom dans l'épisode du buisson ardent. Or ce phénomène saturé, pensé maintenant au sujet du don par l'Esprit d'un nouveau point de vue, ou d'une nouvelle perspective, implique que, dans une théologie de l'absence, le don fait par l'intermédiaire, si l'on peut dire, de l'Esprit sert aussi à protéger Dieu de la présence, au sens de préserver sa transcendance infinie. Ceci signifie que le changement de point de vue, *même s'il maintient la possibilité d'une phénoménalité de Dieu, pose en même temps l'impossibilité pour l'humain de réellement penser Dieu.* La seule « chose » qui soit possible, par la nouvelle

compréhension donnée, c'est de « comprendre » ce que disent les Écritures, qui sont la trace de la présence de Dieu tout en préservant son absence. L'Incarnation du Verbe, en ce sens, est l'événement premier dont la trace fait signe en particulier dans les évangiles, mais pas seulement. Déjà le don du Nom (Ex. 3,14) avait laissé une telle trace dans la Torah, que l'on appelle révélation. Robyn Horner, dans sa critique de Marion que nous avons déjà évoquée, voit les limites, et peut-être même l'échec de la phénoménologie à appréhender vraiment la révélation, en se référant au débat entre Marion et Derrida en 1997 à Villanova. Selon elle, il y a chez Marion la conviction d'une corrélation entre ce qui se joue aux limites de la pensée et l'idée théologique de la venue de Dieu dans la vie humaine, et cette corrélation peut être appréhendée par la phénoménologie. Derrida quant à lui est réticent à donner une telle capacité à la phénoménologie de penser à ces limites.⁷³⁰ Autrement dit, Marion estime que la phénoménologie peut soutenir jusqu'au bout une herméneutique théologique et philosophique, alors que Derrida se concentre sur « l'expérience aporétique de la question de Dieu »⁷³¹, c'est-à-dire de Dieu non comme phénoménalité mais comme question.

Nous pensons à ce stade, pour notre part, que la phénoménalité de Dieu se situe aux limites – et peut-être au-delà – des possibilités d'une phénoménologie, et nous suivons en cela Levinas quand il se réfère à la phénoménologie jusqu'au point où il la quitte : penser la révélation comme la trace de l'Infini préserve en effet la transcendance, qui, à notre sens, ne peut, par définition, que dépasser toute phénoménalité. De même, la venue de Jésus en tant qu'être-homme, pensée par Jungel comme l'événement de parole qu'est Jésus comme *vestigium trinitatis*, si elle se réfère à la phénoménalité de cette venue, réfère pour cela premièrement à la Parole de Dieu qui parle le premier, laquelle Parole ne peut plus être pensée comme phénoménalité, mais seulement dans l'analogie de la foi, ou dans l'idée de la trace de cette parole. Nous avons déjà mis en relief, à ce sujet, la différence entre l'analogie et la trace, la trace venant en quelque sorte « au secours » de l'analogie qui se voudrait à égale distance entre univocité et équivocité, quand l'analogie atteint ses limites au-delà desquelles la transcendance de Dieu n'est plus préservée. On ne peut ainsi confondre le résultat, ou la conséquence qu'est la trace, avec la cause, qui est la Parole de Dieu, au sens du Nom révélé à Moïse en Ex 3,14 ou du « Au commencement était le Verbe » (Jn 1,1), deux Paroles qui parlent au-delà de leur phénoménalité – au-delà de leur être, pour reprendre une expression proche de Levinas -, et qui, pour aller dans le sens de Derrida, dépassent le point de vue

⁷³⁰ Cf. Robyn Horner, *Rethinking God as gift, Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 184.

seulement humain, ou immanent. C'est d'ailleurs ce qu'exprime autrement Marion quand il parle d'un « changement de point de vue » qui serait donné par l'Esprit.

Derrida a exprimé la même critique envers Levinas, lui reprochant de ne plus pratiquer une phénoménologie, ni même une philosophie, mais un empirisme : « Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre[...], le vrai nom de cette résignation du concept, des a priori et des horizons transcendants du langage, c'est l'empirisme. Celui-ci n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. »⁷³² Peut-être Derrida pense-t-il ici à la théologie, derrière le mot empirisme ? Un peu plus loin, il modère sa critique et reconnaît à la démarche de Levinas une autre dimension : « En allant jusqu'au terme de son projet, il renouvelle totalement l'empirisme et le renverse en le révélant à lui-même comme métaphysique. »⁷³³ Le débat entre métaphysique et phénoménologie est encore ici prégnant, et un peu plus loin Derrida se demande, à propos de l'idée d'expérience de l'infini chez Levinas, « l'expérience n'est-elle pas toujours rencontre d'une présence irréductible, perception d'une phénoménalité »⁷³⁴ ?

On le voit, l'opposition entre la phénoménalité comme point de départ et toutes les tentatives, que l'on peut qualifier de métaphysiques, pour échapper à ce point de départ vient fortement impacter notre réflexion sur la trace et le travail théologique qu'elle veut être. En ce sens le récent livre de Kevin W. Hector, *Theology Without Metaphysics*, met en relief, en se référant à la pensée de John Caputo, le fait que notre langage ne parle de Dieu que dans le cadre de concepts : « On peut diriger ses mots vers Dieu seulement si on a un objet conceptuellement spécifié à l'esprit. »⁷³⁵ Il faut donc pratiquer une « antimétaphysique déconstructive »⁷³⁶. Il y aurait une violence conceptuelle inhérente au langage, quand il veut faire entrer Dieu dans des concepts qui l'amèneraient à une sorte d'horizontalité. Et ce qui est encore plus dangereux, c'est de voir ces « concepts comme étant en parfaite harmonie avec la réalité. »⁷³⁷ Hector résume ainsi la critique de Caputo envers la démarche de Marion : « Marion affirme que Dieu ne doit être soumis à aucune condition antérieure, telles que celles propres aux êtres, pourtant en nommant Dieu en termes d'amour et de ses variantes (charité, donation, don), Caputo pense que Marion a simplement substitué un ensemble de conditions à une autre ; contrairement à ce que Marion peut penser, il n'y a aucune façon d'échapper à ces

⁷³² J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 224.

⁷³³ *Ibid.*, p. 225.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁷³⁵ Kevin W. Hector, *Theology Without Metaphysics*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 22.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 21.

conditions. »⁷³⁸ Autrement dit, Marion n'échappe pas à la pensée métaphysique. Le « Dieu est amour » de Marion n'est en effet aucunement dénué de conditions et de médiations pour être pensé, et souligne Hector, « Marion n'a pas trouvé un monde au-delà de la médiation humaine qui parle le propre langage de Dieu – car Dieu n'a pas de langage. »⁷³⁹

Ce qui est dit ici est précisément l'antithèse de notre propos. Le langage n'est considéré dans la perspective d'une théologie sans métaphysique que comme seulement objectivant, conceptuel : c'est le *logos apophanticos*. Or il est impossible de penser le concept de révélation, dans ce seul cadre : avec E. Jünger, nous avons vu que la révélation comprend en elle-même un langage du monde, ce qui modifie radicalement l'être de ce langage, qui est notre langage, pour privilégier le sens au-delà de l'être. Or, la métaphysique n'est pas condamnée à être un carcan conceptuel, elle est aussi bien plus recherche de sens, un sens qui dépasse le seul concept quand c'est la révélation qui se fait venue de l'amour en personne.

Ainsi l'expérience de la rencontre, ou de la révélation, échappe pour une part à ce qui est phénoménalisable, elle *doit* même lui échapper. L'Infini chez Levinas, ou bien encore l'incarnation, ne peuvent être pensés que dans une dimension entre-deux, et seulement dans la trace qui devient alors l'expérience de ce qui reste de ces deux événements. Les penser dans une métaphysique devient alors incontournable, et c'est, pour reprendre l'expression de Jean Grondin, une métaphysique du sens, du sens que prend pour nous cet événement de la venue de ce qui nous dépasse infiniment, la transcendance qui se reflète dans le visage de l'Autre, ou l'événement de parole qu'est la venue de Jésus dans le monde, qui est aussi un don. Mais si ce don peut être pensé par sa phénoménalité, comme le pense Marion, sa cause dépasse toute phénoménologie. Elle est théologique, et elle s'appuie sur une métaphysique du sens qui n'est ni métaphysique de l'être ni onto-théologie. Il est vrai, comme nous l'avons précisé au début de nos travaux, que nous donnons à cette expression « métaphysique du sens » une signification qui dépasse le concept classique de métaphysique depuis Aristote, pour lui attribuer, dans la perspective de Levinas, l'idée d'une recherche de sens infinie qui dépasse l'immanence de l'être et du phénomène. En ce sens, « métaphysique » est pour nous, il est vrai, bien proche de « théologique ».

C'est en outre à partir d'une pneumatologie que nous avons pu trancher sur la possibilité d'une phénoménologie de la transcendance et de la trace. Il y va en effet de la pertinence même du concept de trace pour penser l'événement de parole qu'est la venue de Jésus et de son rapport avec la Parole de Dieu, ou en termes lévinassiens, de la trace de

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁷³⁹ *Ibid.*

l'Infini dans le visage de l'Autre, et de la relation entre le Dire et le Dit. Nous sommes parvenus à un point où, en nous appuyant à plusieurs reprises sur les écrits de Derrida à ce sujet, nous ne pouvons que constater les limites de la phénoménologie pour poursuivre notre route, et notre travail qui se veut théologique. Notre question de départ s'est aussi quelque peu déplacée : se demander si l'on peut penser une trace de l'Infini dans la parole humaine pose aussi la question de la pertinence d'une théologie phénoménologique pour y répondre. Nous venons de contester cette pertinence à partir d'un certain point, que Marion aurait voulu dépasser par l'idée d'un changement de « point de vue » comme don de l'Esprit. Nous pensons, et ce n'est pas une critique, qu'il quitte alors la phénoménologie pour une théologie, même s'il s'en défend. La possibilité d'une phénoménalité du Nouveau Testament ne change rien à cette sortie de la phénoménologie, mais elle nous permet de penser la trace de l'Infini dans la parole comme un don fait à la parole humaine, non seulement pour dire quelque chose de vrai sur Dieu, comme le pense Barth dans l'analogie de la foi, situant alors cette parole dans la prédication ou la proclamation de la parole de Dieu, mais aussi pour dire quelque chose qui dépasse la parole humaine elle-même, comme nous le verrons dans le chapitre suivant à propos de la poésie. La trace de l'Infini dans la parole humaine ne peut alors être dissociée d'une pneumatologie de la trace.

Avec ces trois conceptions d'une pneumatologie, celle de Calvin, celle de Jünger et celle de Marion, nous avons pu établir un rapprochement entre l'idée de trace et l'Esprit. Nous aurons alors à comprendre comment cette pneumatologie peut s'exercer dans la prédication, dans le kérygme. Mais auparavant il nous faut préciser, au terme de cette étude de l'événement de parole et de la trace, quelles questions sont alors posées, en herméneutique théologique, à la parole comme révélation et à la trace qu'elle laisse comme don.

2.3.5 - Révélation et trace de l'Infini

L'idée de révélation ne va pas de soi quant on veut l'aborder dans une herméneutique qui ne recule pas devant la difficulté de la confrontation avec la référence, ou l'inspiration, ou encore la trace de la Parole de Dieu dans le texte biblique. La trace peut être trace de l'Infini, mais elle est en ce sens, selon Levinas, bien plus dans ce que me « révèle » le visage de l'Autre que dans la Bible. Pourtant cette révélation est aussi dans la signifiante même d'un Dire, qui demande à se manifester dans un Dit, en l'occurrence aussi dans la parole biblique. Mais l'analogie entre le Dire et le Dit ne suffit pas à définir leur relation, sinon nous risquons de retomber dans l'onto-théologie. La trace de l'Infini marque, selon Levinas, la priorité de l'Infini sur le fini et l'impossibilité d'une « manifestation » de l'Infini, c'est-à-dire d'une phénoménologie de l'Infini (ou de la Transcendance). C'est l'apport absolument nouveau de Levinas, et en même temps ses limites, car l'événement de l'incarnation vient au cœur de cette impossibilité.

De la même façon, la venue de Jésus en ce monde constitue non seulement un événement de parole (une révélation au sens langagier du terme) mais aussi le *vestigium trinitatis*, la trace de la trinité en ce sens que cette venue éclaire le concept trinitaire lui-même et en est l'événement sous la forme d'une parole humaine (celle qui est transcrite dans les évangiles). Mais la trace, comprise comme faisant signe vers cet événement, ne signifie aucune analogie de l'être entre Dieu Trinitaire et la parole humaine. C'est parce que Dieu a pris la parole le premier par la venue de Jésus dans le monde, réduisant ainsi la distance et la dissemblance entre lui et le monde, qu'il a établi une ressemblance encore plus grande avec l'humain qui permet à celui-ci de prendre la parole : c'est l'analogie de la foi, qui est alors la trace de l'événement de parole qu'est Jésus venant au monde. A cet égard, il nous faut noter, avec Bruce L. McCormack, l'évolution de Karl Barth relative à l'*analogia fidei* dans sa *Dogmatique*. Selon McCormack, Barth a cessé progressivement de s'opposer à l'*analogia entis* de Przywara quand il a constaté que d'autres versions de l'analogie de l'être étaient plus proches, dans le monde catholique, de son *analogia fidei*. C'est alors qu'il a commencé à mettre « en place la base ontologique d'une Christologie qui ne fut finalement élaborée que dans *Church Dogmatics* IV/1 jusqu'à IV/3.[...] Au fur et à mesure que Barth continuait à publier des volumes successifs de *Church Dogmatics*, graduellement et sans fanfare, mais non moins inexorablement, il remplaçait la notion centrale de 'la Parole de Dieu' par celle de 'Jésus Christ, Dieu et homme.' Ce qui émerge au fur et à mesure que cette grande *Summa* se déploie c'est la compréhension que la 'Parole de Dieu' n'est plus le terme le plus exhaustif pour

l'essence et le contenu de la révélation. »⁷⁴⁰ En particulier, nous devons garder à l'esprit, selon McCormack, que l'*analogia fidei* de Barth ne peut plus être comprise dès lors seulement à partir de la Parole de Dieu, mais que la relation de Dieu au Jésus humain (et à son langage) en devient la clef de voûte. Si nous prenons en compte cette évolution de la pensée de Barth, alors nous voyons que la conception christo-centrée de la révélation dans le langage du monde chez Jüngel est plus proche qu'il n'y paraissait selon les deux parties du tome premier de la dogmatique sur « la doctrine de la parole de Dieu ». Mais McCormack montre très bien que pour Barth, cela ne signifie aucunement que le langage humain aurait par essence, ou en son être, une capacité, ou une fonction, pour un usage divin : « le langage remplit cette fonction, pour Barth, dans le cas où Dieu en fait usage dans sa révélation de soi.[...] À part la relation établie dans cette activité divine, il ne peut y avoir aucun discours significatif d'une 'capacité' dans le langage. »⁷⁴¹ Nous avons vu que Jüngel dépassait ce point de vue par l'idée de trace dans l'événement de l'incarnation. Mais la trace ne signifie pas non plus l'idée d'une capacité intrinsèque du langage à un discours analogue à la Parole de Dieu.

Quant à l'Esprit dans la révélation, nous nous sommes alors demandé si nous pouvions tenter de penser la trace à la lumière d'une pneumatologie et lier plus étroitement christologie et pneumatologie que ne le fait Jüngel. Pour Calvin, il y a deux temps de la grâce dans le temps humain : la justification⁷⁴² par la grâce divine qui donne la foi et se manifeste par elle, et la sanctification qui témoigne de l'action de l'Esprit Saint dans la vie humaine, avec sa traduction dans des actions humaines imparfaites mais qui témoignent de la grâce reçue. La révélation est alors constituée par ces deux temps de la grâce et de la réponse humaine. C'est pourquoi la Parole de Dieu est rendue compréhensible par l'action de l'Esprit, qui renverse et le point de vue et l'intentionnalité humains – comme l'a bien montré J.-L. Marion. Mais s'il y a bien phénoménalité de l'action de l'Esprit en ce sens, la Parole de Dieu en tant que cause première de la révélation n'est pas phénoménalisable. Ici s'arrête la phénoménologie, et commence la métaphysique telle que nous l'avons définie comme métaphysique de la Signifiante et du sens.

A ce stade il nous faut aller plus loin, si nous voulons comprendre dans une herméneutique théologique en même temps l'idée de trace et celle de *pneuma*. A ce sujet Ricœur répugne à utiliser le concept d'analogie dans sa conception d'une herméneutique

⁷⁴⁰ Bruce L. McCormack, « Karl Barth's Version of an 'Analogy of Being', in Th. White, *The Analogy of Being*, op. cit., p. 90.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁴² Kierkegaard a pensé cette unique manifestation comme « l'instant », qui est rencontre entre l'éternité et le temps humain, entre l'individu (Enkelte) et la puissance qui l'a posé dans le monde.

biblique et pneumatologique. En effet, selon lui, l'analogie, fondée sur l'idée d'inspiration ne suffit pas à rendre compte du caractère d'événement de la révélation. « Le narrateur (de la Bible) est prophète en tant que les événements porteurs de sens sont portés au langage. »⁷⁴³ Si l'on parle seulement de *l'inspiration* du rédacteur de ces événements dans l'Écriture, on parle alors seulement d'une analogie entre lui et le Saint-Esprit, d'une inspiration en tant que l'écrivain du texte serait animé par le souffle (*pneuma*) de l'Esprit, un peu comme une écriture sous la dictée. Ce serait seulement une métaphysique du souffle, fondée sur une analogie bien proche de *l'analogia entis* : le souffle prenant simplement la place de l'être comme cause première selon Aristote. Nous passerions à côté d'une métaphysique du sens, et, selon Ricoeur, à côté de la force même du genre narratif, de ce qu'il appelle « la lumière révélatrice », c'est-à-dire ce qui dans le texte lui-même a assez de force pour mettre en marche l'écriture du rédacteur.⁷⁴⁴ L'analogie entre le souffle de l'Esprit et l'inspiration du narrateur ne suffit donc pas à décrire cette force et l'inspiration qu'elle donne. C'est bien plutôt, selon nous, l'idée de trace dans l'écriture biblique elle-même, une trace qui montre que la chose en question décrite ici « demande à être dite ». C'est en ce sens que Ricoeur affirme que « nous n'avons pas, en Occident du moins, une théologie appropriée qui ne psychologise pas l'Esprit Saint. Découvrir la dimension objective de la révélation, c'est contribuer indirectement à cette théologie non psychologique de l'Esprit Saint qui serait une pneumatologie authentique. »⁷⁴⁵

Ce que Ricoeur désigne ici par le terme de psychologisation, c'est le fait de rattacher l'Esprit Saint principalement au salut ou à la sanctification, ce qui n'est pas concevable sans l'idée de la faiblesse humaine liée au péché, c'est-à-dire d'un moi profondément et négativement impacté par son appartenance au monde et son incapacité à s'en détacher. Selon Ricoeur, cette compréhension subjective n'est pas la seule compréhension d'une pneumatologie véritable : dans une perspective herméneutique, c'est la force même du discours religieux narratif ou théologique dans l'Écriture qui est produite par l'Esprit Saint, indépendamment de celui qui le reçoit, qu'il soit pécheur ou non. C'est donc la dimension objective de la révélation qui est privilégiée ici par Ricoeur, et c'est pourquoi, aussi, la révélation ne dépend pas premièrement du savoir de celui qui la reçoit, mais impacte seulement dans un deuxième temps sa réponse à la grâce reçue. On voit ici tout l'arrière-plan phénoménologique de Ricoeur, et notamment la référence à Gadamer. C'est pourquoi aussi il s'attache à une herméneutique objective des formes bibliques que sont les paraboles. Nous

⁷⁴³ Paul Ricoeur, *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010, p. 229.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*, pp. 229-230.

avons déjà constaté la même orientation de l'herméneutique ricoeurienne dans son approche d'Ex 3,14, notamment dans plusieurs articles rassemblés dans *Lectures 3*, sous le titre « Essais d'herméneutique biblique ». Il y précise ce qu'il entend par une « phénoménologie de la religion » (article de 1993). Il écrit en particulier : « La religion juive et la religion chrétienne se disent fondées sur une parole reçue comme Parole de Dieu [...]. La Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture, et l'Écriture pour le lieu de la manifestation de la Parole. »⁷⁴⁶ L'Écriture donne en quelque sorte « corps » à la Parole, ce qui est souvent comparé avec l'incarnation par l'Église catholique. Mais, ajoute Ricœur, « l'Écriture ne saurait se faire valoir que comme *trace* laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la *trace scripturaire*. »⁷⁴⁷ Ce cercle est le cercle herméneutique selon Ricœur. De la même façon que Levinas, Ricœur estime ici que le concept d'analogie contenu dans une phénoménologie de l'Écriture ne suffit pas à rendre compte de la relation entre Parole de Dieu et Écriture. Nous avons besoin, à cet égard, comme nous l'avons déjà entrevu à la fin de notre première partie sur « parole et être », du concept de trace pour exprimer cette relation, mais une trace qui ne peut pas être réduite à une manifestation directe, à une phénoménalité de la Parole de Dieu – ce qui nous ramènerait à une *analogia entis* et à une onto-théologie. La trace ici indique ou fait signe vers l'événement qu'est la venue de la parole, elle n'est pas le texte lui-même de l'Écriture : c'est toute la subtilité de la pensée de la trace chez Levinas dont nous voudrions rester proches ici.

Mais en même temps, si nous voulons conserver l'idée, selon Jünger, d'une ressemblance toujours plus grande au sein d'une dissemblance toujours aussi grande entre la Parole de Dieu et la parole humaine qui la reçoit et la transcrit, d'une distance infinie entre l'Infini et le fini, distance qui est pourtant franchie par l'incarnation dans le christianisme et par le « Je serai avec vous » dans le judaïsme, alors nous ne pouvons exprimer ce franchissement que par la trace laissée par l'événement de cette relation, qui est un événement de parole. Si l'Écriture peut être comprise comme trace de la Parole de Dieu, c'est parce que cette compréhension préserve la Parole de Dieu d'une analogie réductrice, au sens où nous pourrions dire alors que, comme pour l'infini, il y a une analogie positive et une « mauvaise » analogie. C'est aussi pourquoi Ricœur ne retient pas l'idée d'*inspiration* pour le prophète ou le rédacteur de l'Écriture. C'est une compréhension trop analogique encore d'une pneumatologie authentique, ce qu'il exprime ainsi : « Je sais bien qu'une longue tradition a identifié la Révélation à l'inspiration, au sens d'une insufflation de sens qui ferait de Dieu une

⁷⁴⁶ Ricœur, *Lectures 3*, p. 268.

⁷⁴⁷ *Lectures 3*, pp. 268-269. C'est nous qui soulignons.

sorte d'archi-auteur des textes où la foi s'instruit. Si le mot 'révélation' veut dire quelque chose, son sens est à chercher du côté de la 'chose' que disent les textes, comme un certain trait du monde biblique. »⁷⁴⁸ Nous pensons à ce stade que nous avons besoin en même temps de l'herméneutique ricoeurienne (et en filigrane, de celle de Gadamer), de la philosophie de l'Infini de Levinas, et de la théologie de la Parole incarnée selon Jünger. Toutes les trois réfèrent au concept de trace. Toutes les trois, partant de la chose du texte, c'est-à-dire d'une phénoménologie de l'Écriture, parviennent à ce point limite où la relation entre Parole de Dieu et Écriture ne peut plus être pensée dans un cadre seulement phénoménologique, une limite qu'ils tentent chacun à leur manière de dépasser. Ricoeur résume ainsi cette démarche : « Le monde du texte, et qui pourtant n'est pas dans le texte, je l'appelle, avec Gadamer, 'la chose du texte'. [...] Il n'en va pas autrement des textes bibliques. Dieu, que nomment les textes que mon désir d'écouter tient ouverts, est, *d'une façon qui reste à dire*, le référent ultime de ces textes. Il est en quelque manière impliqué par la 'chose' de ces textes, par le monde – le monde biblique ! – que ces textes déploient. »⁷⁴⁹ C'est bien cette « façon qui reste à dire » que nous essayons de penser ici un peu plus avant. Nous avons vu que sur ce point de la référence du texte, Ricoeur se sépare de Gadamer et de Jünger, Jünger qui, dans une perspective théologique, voit la primauté absolue de l'événement de parole (l'incarnation) sur la référence. Mais ils ont en commun cette chose du texte, l'Écriture et la trace qu'elle manifeste sans pour autant manifester la Parole de Dieu elle-même. Et nous avons besoin ici de l'herméneutique lévinassienne du Dire et du Dit pour comprendre autrement que par analogie cette trace qui relie l'Écriture et la Parole de Dieu. Nous pouvons alors mieux comprendre, aussi, comment la Transcendance (ou l'Infini) peut signifier dans l'Écriture. L'Infini peut signifier à l'infini dans la métaphore et la parabole comme traces (*vestigia*), dans l'analogie de la foi, alors que la signifiance infinie de l'Infini est en quelque sorte absorbée et arrêtée à une seule signification dans l'*analogia entis*. Chez Levinas, la trace de l'Infini ne signifie pas comme métaphore : ce n'est pas la puissance langagière de la métaphore qui fait sens mais c'est l'Infini qui vient signifier, indirectement pourrait-on dire, par la trace que je peux déceler dans le visage de l'Autre. L'Infini ne se manifeste pas, au sens phénoménologique dans une forme langagière, fut-elle celle de la métaphore et de la parabole. Il est la signifiance elle-même, le Dire avant la parole, dont la trace voilée et dévoilée par Autrui va faire signification de mon absolue responsabilité envers lui, ce qui me constitue comme sujet et imprègne ensuite le Dit langagier dans toutes ses formes, dont la métaphore,

⁷⁴⁸ *Lectures 3*, p. 286.

⁷⁴⁹ *Ibid.*

la parabole et la poésie. Ainsi, pour Levinas, le « lieu » de la trace est le visage de l'autre qui me parle, alors que ce lieu est selon Jüngel dans l'événement de la venue du Verbe. Mais pour le philosophe comme pour le théologien, il faut s'éloigner de la fonction référentielle du langage, pour penser la « venue » de l'Infini comme signifiante première. Jüngel veut penser cette signifiante première dans l'événement de la venue du Verbe incarné. Ricoeur, en tant qu'herméneute, veut en rester à la puissance référentielle du langage biblique (et poétique), à la force des mots et du texte, en tant que chose du texte, qui recèlent la trace de la Parole de Dieu. C'est en ce sens que le prophète ou le rédacteur de l'Écriture ne sont pas seulement « inspirés », mais que le texte qu'ils écrivent les anime par cette force de l'écriture elle-même, qui est aussi la trace. C'est en ce sens que l'on peut dire – dans une formulation heideggerienne – que l'écrivain, celui de l'Écriture et celui de la littérature, est écrit par ce qu'il écrit, sa parole est « parlante », il écrit « malgré lui », et c'est en même temps sa vie qu'il écrit. C'est la « chose » du texte qui fait le texte et sa signifiante. C'est ainsi que la force de la signifiante, dans le monde biblique, peut être pensée comme trace de la Parole de Dieu. C'est pourquoi nous avons besoin de ces trois herméneutiques pour penser la Parole de Dieu comme trace de l'Infini dans la parole humaine. Nous disons bien herméneutiques, parce que la révélation est toujours manifestation/témoignage et découverte de quelque chose, et de quelque chose qui se dévoile, qui se découvre, qui devient visible, au sens d'*apocalypsis* (mise à nu), comme le souligne Jean-Luc Marion.⁷⁵⁰ Selon lui, la révélation est quelque chose qui vient d'ailleurs, d'une altérité – peut-être proche de l'Autre infini de Levinas –, et vers laquelle je suis attiré parce que je pressens qu'elle est aussi don de l'amour à moi personnellement adressé. Mais dans la révélation, je ne suis jamais à la hauteur de ce qui se révèle et je ne suis pas au niveau de ce que j'en dis. C'est l'infini de mon Dit qui tend vers l'Infini du Dire, de ce qui s'est révélé avant que je dise une parole. La révélation est, selon la formule de J-L Marion, l'expérience de l'ailleurs.

Pour conclure : si, selon Jüngel, Jésus est *vestigium* du Dieu trinitaire et en même temps parabole de Dieu, dans le mouvement de la Parole de Dieu vers l'humain, nous sommes fondés, avec Levinas, Ricoeur et Gadamer, à prolonger cette affirmation du côté du langage humain par la double trace laissée en lui. D'une part, comme nous l'avons vu, il y a une « unité intime du penser et du se-dire qui correspond au mystère trinitaire de l'incarnation ».⁷⁵¹ Comme nous l'avons montré, cette unité n'a pu être pensée qu'à partir du

⁷⁵⁰ Cf. Jean-Luc Marion, conférence sur 'Révélation et vérité', séminaire doctoral, Fribourg, 27/10/2017, d'après nos notes.

⁷⁵¹ Gadamer, *VM*, p. 277.

moment où l'on a abandonné une conception uniquement fonctionnelle du langage (cf. le Cratyle de Platon⁷⁵²) pour penser à nouveau, notamment avec Gadamer, le rapport, entre le mot et la chose, entre infini et langage. Elle n'a pu être pensée, en même temps, qu'en prenant pleinement en compte les conséquences sur notre langage humain de l'événement de l'incarnation.

D'autre part la trace est aussi celle de l'infini du Dire, qui ne peut jamais tout dire, et du manque inhérent à ce non-dit. Elle est aussi, à cet égard, dans le mouvement de la parole vers son dépassement, qui, à cause de ce manque, est toujours un échec. Dans sa manifestation langagière, la foi soutient la persévérance de la parole humaine malgré son échec, dans la mesure où tout discours sur Dieu est un échec renouvelé et surmonté à l'infini par la foi et l'espérance. Il nous faut alors penser les deux dimensions de la foi : le don dans et par la Parole infinie et l'adhésion humaine par la parole finie qui tend vers l'Infini. Il devient alors possible de parler de la trace de l'Infini dans la parole humaine. Mais ce que nous pouvons voir dans la phénoménalité de la parole humaine comme trace ne peut rien nous dire de la révélation avant qu'elle se dise, si ce n'est que la révélation a en elle-même un langage du monde, sinon elle ne pourrait rien révéler. Ceci pose à la fois la différence entre révélation et langage du monde, l'antériorité absolue de la révélation sur la parole humaine, et en même temps l'idée qu'il ne saurait y avoir de révélation sans le langage du monde. Ainsi, dans une approche qui se veut théologiquement rigoureuse, il ne saurait y avoir de phénoménologie de la révélation avant sa phénoménalité dans le langage du monde, et l'idée de cette phénoménalité dont la trace de l'Infini fait signe préserve totalement la transcendance de Dieu en même temps qu'il se découvre pour nous par la révélation.

La phénoménalité du langage de la révélation recèle une insuffisance : ce qui est unité d'essence, en effet, entre Dieu-Verbe et le Verbe incarné ne caractérise pas notre langage. Nos pensées ne sont pas pure présence à nous-mêmes et notre langage en est affecté dans ses limites et son incapacité à tout dire, parce qu'il n'y a pas de lieu parfait et idéal d'une pensée pure, selon une conception platonicienne, pas plus que les mots ne correspondent parfaitement à ce que nous voulons dire. Cette insuffisance infinie du langage en même temps que sa tension infinie vers le sens infini peut être comprise, dans son manque même, comme la trace de *l'événement de parole* qu'est la venue du Verbe incarné, un événement dont les mots qui le traduisent ne pourront jamais tout dire. C'est Gadamer qui établit le lien entre cette « impuissance à s'accomplir »⁷⁵³ et la tension infinie du langage vers l'Infini. Et Levinas

⁷⁵² Cf. 1^{ère} partie, p. 127.

⁷⁵³ Gadamer, *VM*, p. 276.

qualifie cette tension infinie de « désir métaphysique », ce qui signe une philosophie, ou métaphysique, de la transcendance.

De l'impossibilité et du manque du langage proviennent alors les infinis possibles du dire humain, qui sont la trace même de l'événement de l'incarnation qui nous révèle aussi notre insuffisance. Car c'est la venue de Dieu-Verbe en Jésus qui est Parole incarnée qui nous révèle aussi ce manque dans notre propre parole et notre désir infini de le combler – malgré l'impossibilité -, en s'adressant à nous par les paraboles et leurs métaphores qui ouvrent à l'infini par leur puissance, le champ de nos interprétations langagières, en nous interpellant en même temps pour que nous acceptions ce manque au lieu de tenter de le combler. Si nous l'acceptons, nous pouvons alors, en réponse à l'appel, en faire des événements de parole qui tendent in-finement vers l'infini. En prolongeant les pensées de Jünger et de Gadamer, nous pouvons alors voir que ces événements de parole humaine constituent la trace de l'Infini de Dieu-Verbe : cette tension in-finie de la parole humaine vers son dépassement est toujours, en ce sens, un échec, car jamais nous n'atteindrons l'Infini de la Parole de Dieu.

Dans sa manifestation langagière, la foi est alors dans la persévérance du Dit, dans son rapport au Dire, malgré son insuffisance. En ce sens, tout discours sur Dieu est un échec sans cesse renouvelé et sans cesse surmonté par la foi et l'espérance. C'est le fait même que ce dépassement de l'échec soit possible, que la parole humaine puisse persévérer dans son Dit qui tend vers la signifiante du Dire, qui doit, en tant que trace de l'Infini, continuer d'interroger et la philosophie et la théologie.

2.4 – Trace de l’infini, *poièsis* et prédication

2.4.1 – La poésie et l’infini

a – La poésie entre métaphysique et phénoménalité

Nous avons conclu provisoirement le chapitre précédent sur l'idée que notre langage recélait une impossibilité et un manque, une insuffisance ontologique, et qu'en même temps il était dans une tension infinie vers l'Infini. C'est dans le rapport de la parole humaine à la Parole de Dieu, dont l'événement de la venue de Jésus dans le monde est en quelque sorte l'antériorité et le *vestigium*, selon E. Jünger, que nous avons vu la trace de cette tension infinie de la parole humaine, de cette volonté de dépassement du langage par lui-même, qui était toujours un échec, mais un échec surmonté par le don de ce désir même de dépassement, que Levinas a pensé comme « désir métaphysique ».

Nous avons à comprendre à ce stade comment ce désir infini peut se manifester dans deux formes de parole humaine : la poésie, poésie « profane » ou biblique, et la prédication que nous comprenons en ce sens comme proclamation de la Parole de Dieu, dans le sens non restrictif de la Parole, c'est-à-dire non seulement la Parole de Dieu dans son rapport à l'Écriture, mais aussi la Parole, ou le Souffle de l'Esprit, dans un sens pneumatologique – l'une n'excluant pas l'autre. Dans ces deux formes de paroles qui veulent se dépasser elles-mêmes, se pose aussi la question du caractère « méta-physique », ou non, de ces paroles, tel par exemple que le considère Heidegger quand il compare la poésie de Hölderlin avec celle de Rilke. Là encore la question d'une métaphysique s'impose, si l'on veut penser ce dépassement du langage par lui-même. Heidegger y voit, dans un premier temps, deux formes de poésie qui s'opposent en fonction de ce qui les anime : le dépassement du monde selon Rilke, l'être au monde et l'immersion dans l'abîme selon Hölderlin ; Rilke penseur de l'étant, Hölderlin penseur de l'être à partir de l'être-là, du *Dasein* qui pense non pas l'être de la métaphysique⁷⁵⁴, mais l'Être-même, qui n'a jamais été pensé comme tel par la métaphysique traditionnelle, laquelle, selon Heidegger et ses successeurs dans l'anti-métaphysique, s'immerge dans l'onto-théologie.

Dans une conférence sur « Hölderlin et l'essence de la poésie », publiée en 1936, Heidegger affirmait déjà la pensée d'une *poièsis* comme révélation au *Dasein* de son pouvoir

⁷⁵⁴ Ce que Heidegger formule ainsi : « Mais, peut-être, cette évidence de l'être à l'intérieur de la Métaphysique accomplie est-elle en même temps l'extrême oubli de l'être. » In « Pourquoi des poètes », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 223.

être par l'écriture poétique : « La poésie a l'air d'un jeu et pourtant elle n'en est pas un. Le jeu rassemble bien les humains, mais de telle sorte que chacun s'y oublie précisément soi-même. Dans la poésie au contraire, l'homme est concentré sur le fond de son être-là (*Dasein*). »⁷⁵⁵ Et Heidegger ajoute : « Poétiser (*dichten*), c'est l'originelle nomination des dieux. Mais la parole *poiétique* ne possède sa force nominative que si ce sont les dieux eux-mêmes qui nous poussent à parler. »⁷⁵⁶ Et ils le font par des signes que le poète doit saisir pour prédire à son tour :

... et les signes sont
depuis le lointain des âges le langage des dieux
... L'Esprit hardi prend son vol comme l'aigle
vers les tempêtes, prophétisant
devançant les dieux (Hölderlin, IV, 135).⁷⁵⁷

Pour Heidegger, l'ancienne métaphysique, c'est l'illusion d'infini qui, en ce sens, est le contraire de l'être-là, de la conscience non pas élevée, mais de la conscience de cet être-au-monde. Hölderlin est dans cet être là, ce que Heidegger écrit ainsi : « Quant au poète, il se tient dans l'entre-deux, entre ceux-là, les dieux, et celui-ci, le peuple. Il est un 'jeté hors', un rejeté dans cet entre-deux, entre les dieux et les hommes. Mais c'est en premier lieu et uniquement dans cet entre-deux que se décide qui est l'homme et où est établi son être-là. 'C'est poétiquement que l'homme habite sur cette terre.' »⁷⁵⁸

Ce que Heidegger reproche à Rilke, c'est justement de vouloir penser une dimension qui n'est plus celle de l'être, la dimension de l'Ouvert, mais qui en fin de compte ne peut être comprise que dans les limites de la métaphysique, une métaphysique dans sa forme la plus traditionnelle, la plus occidentale. Au contraire, le poète (Hölderlin) voit dans le sacré ce qui est encore visible comme l'être-là des dieux, dans la mesure où « l'élément de l'éther, ce en quoi la divinité elle-même déploie sa présence est le sacré. L'élément de l'éther pour l'arrivée des dieux enfuis, le sacré, voilà la trace des dieux enfuis. Mais qui des mortels est capable de déceler une telle trace ? Il appartient aux traces d'être souvent inapparentes, et elles sont toujours le legs d'une assignation à peine pressentie. »⁷⁵⁹ C'est donc aux poètes qu'il

⁷⁵⁵ M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München, A. Langen-G. Müller, 1936. En français dans : M. Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie » in *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1951, p. 248.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁵⁹ Heidegger, *Chemins*, p. 223.

appartient de déceler cette trace, et c'est une réponse de Heidegger au « pourquoi des poètes en temps de détresse ? » de Hölderlin (Wozu Dichter in dürftiger Zeit). »⁷⁶⁰

Ce qu'il nous faut préciser alors, c'est ce qui fait qu'un texte est véritablement poétique, bien que nous devions immédiatement préciser qu'aucune définition de ce qu'est la poésie n'est vraiment satisfaisante. Nous avons alors le choix entre deux théories du poétique : soit le langage lui-même, en tant qu'il *est là*, peut se dépasser lui-même et donner sa puissance au texte par sa dynamique première (au sens de la *dunamis* et de la *poiésis* qui ne seraient qu'une seule et même puissance), soit la puissance du poème lui est extérieure. Autrement dit, là aussi, se pose la question de la différence entre une métaphysique de la poésie (au sens étymologique de *meta-phusis*, au-delà du monde, que nous avons déjà défini, c'est-à-dire d'une transcendance qui vient d'ailleurs), et une phénoménologie de la poésie. Nous entendons ici par phénoménologie de la poésie la phénoménalité du texte lui-même, la poésie elle-même, dans son expression première par les mots et les phrases qu'elle assemble d'une manière mystérieuse et par les significances qu'elle délivre. Car elle permet alors de libérer les signifiants, ou de les dévoiler, de donner du sens au monde, mais un sens qui est là, ou plus exactement qui était déjà là dans le langage poétique, en attente de se révéler. Il est évident que se joue dans cette opposition la possibilité de penser la trace de l'infini dans la poésie. Nous verrons qu'elle est constitutive de la différence que pose Heidegger entre Hölderlin et Rilke, pour, en fin de compte, dépasser cette opposition en les réunissant comme « poètes en temps de détresse ». Mais auparavant, nous allons tenter de considérer ce qu'est l'essence même de la poésie, au-delà de la simple différence entre rhétorique et poétique selon Aristote.⁷⁶¹

C'est encore chez Gadamer que nous trouvons une théorisation élaborée de l'essence du poétique. Dans son livre *Introduction à Gadamer*, auquel nous nous sommes déjà référés, Jean Grondin résume ainsi ce qui est la marque d'un texte poétique : « L'intuition essentielle de Gadamer est que la vérité du mot (ou de la parole) précède tout instrumentalisme de la connaissance vis-à-vis du langage. »⁷⁶² Ceci s'applique en premier lieu au poème, dans lequel le mot poétique recèle « une puissance de vérité. »⁷⁶³ Autrement dit, la parole elle-même, le

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 220 : Heidegger fait ici référence à l'élégie de Hölderlin intitulée *Pain et Vin* (Brod und Wein, 7, (1800)) : « Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn, / So zu harren und was zu thun indess und zu sagen, / Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit. »

⁷⁶¹ Cf. à ce sujet : Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, op. cit., « Première étude. Entre rhétorique et poétique : Aristote », Paris, Seuil, 1975.

⁷⁶² Jean Grondin, *Introduction à Gadamer*, op. cit., p. 211.

⁷⁶³ *Ibid.*

mot, révèle l'être, son être, avant toute réflexion à son sujet. Jean Grondin se réfère à cet égard à un essai de Gadamer paru en 1993 :

Ce qu'est la langue comme langue et ce que nous cherchons comme la vérité du mot, n'est pas saisissable si l'on part des formes soi-disant naturelles de communication langagière. Ce sont au contraire ces formes de communication qui ne peuvent être saisies dans leurs propres possibilités que par le mode poétique du dire.⁷⁶⁴

Il y aurait donc une puissance *en soi* de la vérité du dire poétique, qui se traduirait dans l'écriture poétique comme « une valence d'être du mot »⁷⁶⁵, bien proche de celle que pense Heidegger dans ses commentaires de la poésie d'Hölderlin. Et non seulement le mot poétique a sa propre puissance d'être et sa puissance de vérité, mais il crée aussi un monde nouveau : « Chaque mot est déjà bien plus un élément d'un nouvel ordre, et il est potentiellement et entièrement cette même réalité. Là où un mot retentit, c'est toute une langue qui est appelée, avec toute sa force de dire – et elle sait tout dire. »⁷⁶⁶ Et c'est à cette nouvelle réalité que nous sommes alors présents, cette présence, ce *là*, nous invitant à notre propre être-là au monde, au Dasein : « Le 'là' universel de l'être dans le mot est la merveille de la langue, et la plus haute possibilité du dire consiste à capter cette proximité à l'être, à rassembler l'être qui disparaît et se dérobe. »⁷⁶⁷ C'est cet être-là poétique qu'expriment les célèbres vers de Hölderlin :

Riche en mérites, mais poétiquement toujours,
Sur terre habite l'homme.⁷⁶⁸

Voll verdienst, doch dichterisch,
Wohnt der Mensch auf dieser Erde.

Mais en même temps, selon Gadamer, dans le fil de la pensée de Heidegger, l'être-là se dérobe, et s'il fait signe vers la présence de la chose, il signe aussi son absence. « La merveille des merveilles n'est pas que *quelque chose* soit là, mais qu'il y ait un 'là', que ce

⁷⁶⁴ Grondin, p. 211, cite H-G. Gadamer et son essai paru en 1993 dans le tome 8 des *Œuvres* consacré à l'esthétique et à la poétique. In *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 53 : « Was Sprache als Sprache ist und was wir als die Wahrheit des Wortes suchen, ist nicht in der Weise fassbar, dass man von den sogenannten 'natürlichen' Formen sprachlicher Kommunikation ausgeht, sondern umgekehrt werden solche Formen der Kommunikation von jener dichterischen Weise des Sprechens aus in ihren eigenen Möglichkeit fassbar. »

⁷⁶⁵ Grondin, p. 212. Gadamer, *GW* 8, p. 54 : « Seinsvalenz des Wortes ».

⁷⁶⁶ Gadamer, *GW* 8, p. 54 : « Jedes Wort ist vielmehr selber schon Element einer neuen Ordnung und daher potentiell diese Ordnung selbst und ganz. Wo ein Wort erklingt, ist eine ganze Sprache aufgerufen und alles, was sie zu sagen vermag – und sie weiss alles zu sagen. »

⁷⁶⁷ Grondin, p. 212. Gadamer, *GW* 8, pp. 54-55 : « Das universale 'Da' des Seins im Wort ist das Wunder der Sprache, und die höchste Möglichkeit des Sagens besteht darin, sein Vergehen und Entgehen zu binden und die Nähe zum Sein festzumachen. »

⁷⁶⁸ Friedrich Hölderlin, « En bleu adorable » (« In lieblicher Bläue »), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967.

‘là’ se révèle à l’homme tout en restant recouvert. »⁷⁶⁹ Le recouvrement met en question, comme chez Levinas, l’expérience comme source du sens, il faut que le Dit soit dédit pour que la trace du Dire se révèle. Or Gadamer, dans *Vérité et méthode*, affirme au contraire le caractère spéculatif du langage poétique qui fait son caractère ontologique : « La déclaration poétique comme telle est spéculative en ce sens que l’événement langagier de la parole poétique exprime de son côté un rapport spécifique à l’être. »⁷⁷⁰ Qu’est-ce que ce rapport spécifique à l’être ? C’est le fait que, pour Hölderlin lui-même, souligne Gadamer, la langue poétique *est là* bien avant tout donné, tout apprentissage, et même tout art. C’est comme si tout cela, tout ce qui aurait pu déterminer son langage poétique était présent, d’une présence autre, pour la première fois, dans une sorte de pureté originelle. Ainsi, aucune positivité ne vient a priori interférer dans le langage poétique avant que celui-ci ne s’exprime, ne devienne être-là dans le poème.

Cette caractéristique du poétique est analysée très précisément par Paul Ricoeur dans *La métaphore vive*, en lien avec la *Poétique* d’Aristote, qui, comme nous l’avons vu, définit la métaphore, dans le poétique, comme « le transport à une chose d’un nom qui en désigne une autre »⁷⁷¹ Elle est en ce sens à la fois imitation (*mimésis*) – ou référence – de quelque chose et création de quelque chose de nouveau (*poiésis*). Nous avons vu que, selon Ricoeur, la référence n’impose aucune limite à la métaphore en la contraignant à s’en tenir à ce qui existe : au contraire, elle est dépassement de ce qui existe (voir supra 2.3). C’est le concept de *dédoublement de la référence* qui abolit la référence du langage ordinaire pour en créer une nouvelle :

Toute la stratégie du discours poétique se joue en ce point : elle vise à obtenir l’abolition de la référence par l’auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible... mais le deuxième temps est une innovation de sens au niveau de l’énoncé entier, innovation obtenue par la ‘torsion’ du sens littéral des mots. C’est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive.⁷⁷²

Rappelons à cet égard la célèbre formulation de Heidegger au sujet de la *parole parlante* : « La parole en son être n’est pas plus expression qu’elle n’est une activité de l’homme. La parole parle. Nous cherchons maintenant dans le poétique le parler de la

⁷⁶⁹ Grondin, *Introduction à Gadamer*, p. 213.

⁷⁷⁰ Gadamer, *VM*, p. 325.

⁷⁷¹ Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p.19.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 289.

parole. »⁷⁷³ Car c'est dans le poème, selon Heidegger, que se produit cet événement de la parole parlante, de la parole en tant que parole, de la chose même qu'est cet événement d'une parole parlante.

En ce sens, il n'y aurait pas de réalité pré-existante au poème, même pas un idéal vers lequel tendrait le poète ; le poème est en ce sens pure nouveauté : « Le poème comme œuvre réussie et comme création, n'est pas un idéal, il est l'Esprit ressuscité du fond de la vie infinie (cela rappelle aussi Hegel). Il ne se borne pas à désigner ou à signifier un simple étant ; en lui, c'est un monde du divin et de l'humain qui s'ouvre. »⁷⁷⁴ Et quand Gadamer parle du monde du divin, il le fait dans la même compréhension que Heidegger au sens des dieux et du sacré dont le poète (Hölderlin) est le seul à voir la trace. Pour autant, le poème ne se réduit pas à un pur énoncé, il est toujours marqué lui aussi, comme nous l'avons longuement évoqué à propos du langage, par *son insuffisance à dire ce qu'il voudrait dire* : « C'est qu'aucun énoncé ne peut épuiser ce qui cherche à se dire. Le 'là universel de l'être dans le mot' n'est pas celui du langage effectivement parlé, codifié, enregistré, fixé, mais celui qui est conscient de la limite de tout énoncé pour dire ce qui voudrait pouvoir l'être. »⁷⁷⁵

Il n'en reste pas moins que cet être-là du poème, avec sa vision toujours renouvelée et innovante du monde, constitue l'ossature de la pensée du langage poétique chez Gadamer. C'est une vision phénoménologique, au sens indiqué par Jean Grondin à propos de Heidegger : « Phénoménologique veut d'abord dire qu'il est possible de voir pour la première fois les phénomènes. »⁷⁷⁶

⁷⁷³ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 21. (Unterwegs zur Sprache, p. 16) : « Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. »

⁷⁷⁴ Gadamer, *VM*, p. 325.

⁷⁷⁵ Grondin, *Introduction à Gadamer*, p. 213.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

b - Le fini et l'infini de l'écriture poétique

Quelle que soit la théorie de l'écriture poétique mise en exergue, dans la poésie en tant qu'écriture/œuvre littéraire l'écriture devient elle-même médiatrice, elle est elle-même « parole parlante », ou « événement de parole », au sens de la puissance intrinsèque de la poésie. Même si l'on souhaite rattacher cette puissance à une puissance *autre* – comme l'Autre selon Levinas - qui la dépasse et qui est transcendante au monde, la donne première, la chose même qu'est l'écriture médiatrice en tant que *poiësis* (puissance de création) ne peut être écartée au profit d'une conception de la poésie comme pure expression d'une transcendance. A l'extrême, on peut d'ailleurs dire, en ce sens, qu'il n'y a pas d'expression pure d'une transcendance, ni en poésie ni même dans la Bible. Seule la Parole de Dieu est expression pure, au sens de *l'acte pur* selon Thomas d'Aquin (Voir supra 1.3).

La poésie de Giacomo Leopardi, au 19^{ème} siècle, est sans doute à cet égard l'une des écritures littéraires les plus représentatives de cette donne première. Pour Leopardi, que Jean-Pierre Jossua présente dans son ouvrage *La passion de l'infini*⁷⁷⁷, dans le premier chapitre intitulé « les formes du 'transcender' chez Leopardi », s'il y a une transcendance, ou un infini, ils sont à rechercher en premier lieu dans l'in-fini du désir humain, qui, lui, est bien terrestre : « L'âme humaine [...] désire toujours essentiellement, et vise uniquement, bien que de cent manières différentes, le plaisir ou encore le bonheur qui ne fait finalement qu'un avec le plaisir. Ce désir et cette inclination n'ont pas de limites car ils sont innés et co-naturels à l'existence. »⁷⁷⁸ C'est ainsi que, selon Leopardi, « notre nature porte matériellement en soi l'infinité »⁷⁷⁹, même si nous ne pouvons concevoir l'illimité de ce que nous désirons. L'imagination peut tenter de suppléer à cette insuffisance en se représentant les plaisirs comme infinis. Mais en même temps, ce sont les biens que nous ne possédons pas mais imaginons qui apparaissent les plus beaux. Leopardi en déduit ce qui est l'essence même d'une poétique, selon lui : « l'âme préfère, en poésie comme partout ailleurs, le beau aérien, les idées infinies »⁷⁸⁰, c'est-à-dire ce qu'elle ne peut s'approprier dans l'immédiateté. Or, qu'est-ce qui en premier lieu nous appelle à cet infini ? C'est la beauté et l'immensité de la nature, devant lesquelles le regard ne rencontre pas de limites. C'est cela même le désir d'infini, et il est alors, se traduisant en poésie, un produit de la nature tout autant que du désir. C'est en ce sens que la poésie traduit la transcendance de la nature, à partir du désir infini – et d'infini – qu'elle suscite. Cette capacité de tendre vers l'infini, Leopardi lui voit une fonction

⁷⁷⁷ Jean-Pierre Jossua, *La passion de l'infini. Littérature et théologie, nouvelles recherches*, Paris, Cerf, 2011.

⁷⁷⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, trad. B. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2003, p. 138.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

essentielle : « Je crois que la nature ne nous a donné cette faculté que pour notre félicité temporelle, qui ne pouvait subsister sans les illusions. »⁷⁸¹ Mais il y voit aussi la grande opposition entre raison et poésie : « Je considère que la raison, dont on prétend faire la source de notre grandeur et la cause de notre supériorité sur les animaux, joue ici un rôle uniquement destructeur : elle détruit ce qu'il y a de plus spirituel en l'homme. »⁷⁸² Qu'est ce que le spirituel selon Leopardi ? Se référant à ceux qu'il désigne comme « écrivains religieux », il le définit ainsi : « Notre incapacité à être jamais satisfaits en ce monde, nos élans vers un infini que nous ne comprenons pas, les sentiments de notre cœur, et autres choses du même ordre constituent l'une des preuves principales de la vie future. »⁷⁸³ La raison ne peut rien face à cette insatisfaction infinie. « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde »⁷⁸⁴, dit Rimbaud, à l'opposé de l'être-là heideggérien. Ainsi, selon Leopardi, l'homme « ne peut sentir infiniment qu'à l'aide de ses facultés mentales, au premier chef grâce à l'imagination, et non point à la science ou au savoir, qui délimitent leurs objets et excluent donc l'infini. »⁷⁸⁵ Et le modèle de ce désir infini est, selon Leopardi, le désir d'aimer, alors que notre capacité d'aimer, elle, est toujours imparfaite.

C'est dans cette compréhension du désir humain infini, étranger au monde de la raison, que Leopardi comprend le christianisme au travers d'une conception de la nature qui est une analogie pure et simple entre Dieu et la nature :

La nature est identique à Dieu. J'attribue d'autant plus de choses à la nature que j'en attribue à Dieu : j'en refuse d'autant plus à la raison que j'en refuse à la créature. J'exalte et je prêche d'autant plus la nature que j'exalte et prêche Dieu. Puisque je considère que l'œuvre de la nature est parfaite, je considère que celle de Dieu est parfaite. Je condamne la présomption de l'homme à perfectionner l'œuvre du créateur.⁷⁸⁶

Perfectionner la nature, c'est le faire par la raison et par la science. Ce que défend en fait ici Leopardi c'est une autre forme de connaissance, celle du désir d'infini, nourri par l'imagination et la sensibilité. Bien sûr, cette connaissance est entachée d'illusions. Parfois, la nature ne tient pas ses promesses, elle recèle une contradiction dans le fait que les êtres vivants souffrent. C'est en particulier, l'illusion de l'amour humain. Jossua la voit aussi dans le *Zibaldone*, quand on peut y lire « une analyse aiguë des illusions de l'amour et de l'idée

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁸⁴ Arthur Rimbaud, « Délires I, Vierge folle, l'époux infernal », *Une saison en enfer. Œuvres, Poésies, Illuminations*, Paris, Mercure de France, 1898.

⁷⁸⁵ *Zibaldone*, p. 245.

⁷⁸⁶ *Zibaldone*, p. 249. (393-420 dans l'édition utilisée par Jossua).

infinie (ou de l'image sensible indéfinie) qu'il suscite. »⁷⁸⁷ Pour autant, l'amour n'est pas qu'une illusion dans les poésies tardives de Leopardi, comme dans *La Pensée dominante*, en 1830-31, où l'amour, qui devient amour de la pensée poétique elle-même, comme le symbole même de la féminité, ouvre à une dimension autre et infinie :

Vers quel monde, quelle nouvelle
Immensité, quel paradis
Semble souvent m'emporter
Ton étrange puissance ! Là, moi-même,
Errant sous une autre lumière que la nôtre,
Je laisse dans l'oubli
Ma condition terrestre et la réalité !⁷⁸⁸

Che mondo mai, che nova
Immensità, che paradiso è quello
Là dove spesso il tuo stupendo incanto
Parmi innalzar ! dov'io
Sott'altra luce che l'usata errando,
Il mio terreno stato
E tutto quanto il ver pongo in oblio !⁷⁸⁹

La pensée poétique, « pensée dominante » - c'est-à-dire la pensée qui est *au-dessus* de toutes les autres pensées - est ainsi, après l'expérience sans doute déçue de l'amour humain, la seule qui puisse se donner vraiment comme objet parfait et ultime d'amour :

Angélique beauté,
Tout beau visage, où mes yeux se tournent,
Me semble presque un simulacre
Imitant ton visage. Toi, tu me sembles
La seule et vraie beauté,
La seule source de toute grâce.⁷⁹⁰

Angelica beltade !
Parmi ogni più bel volto, ovunque io miro,
Quasi una finta imago
Il tuo volto imitar. Tu sola fonte
D'ogni altra leggiadria,
Sola vera beltà parmi che sia.⁷⁹¹

La pensée et l'écriture poétique créent ici un monde, un espace infini de beauté en lequel le poète trouve en fin de compte la grâce, qui est grâce de l'écriture poétique elle-même. En ce sens, on peut parler ici d'une poétique métaphysique, mais seulement au sens où

⁷⁸⁷ Jossua, *La passion de l'infini*, p. 32.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 37. Cite Leopardi, *La Pensée Dominante*, 1830-33, in Giacomo Leopardi, *Les Chants*, trad. M. Orcel, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, p. 109.

⁷⁸⁹ Giacomo Leopardi, *Chants*. *Canti*, Paris, Aubier, 1995, pp. 186-188.

⁷⁹⁰ Leopardi, « La pensée dominante », p. 110.

⁷⁹¹ Leopardi, *Canti*, p. 188.

la dimension métaphysique – *méta-phusis* - est intimement liée au monde réel, à la nature – *phusis*, en ce sens que la nature n'est pas seulement la nature en tant que telle : elle recèle la trace du sacré. Ainsi, ces infinis poétiques de l'amour ne sont que la manifestation d'une autre transcendance dont le poète fait l'expérience infinie dans son écriture poétique. Peut-être est-ce une illusion d'infini, mais c'est en quelque sorte une « illusion voulue »⁷⁹², qui veut retrouver la nature d'avant, d'avant la modernité qui nous la voile dans son essence même, cette nature qui est sainte, ou sacrée, comme la trace du sacré chez Hölderlin. En fait, la poésie pressent l'infini, elle est une promesse d'infini, comme dans l'enfance qui ne voit aucune limite aux rêves d'avenir. On peut ainsi rêver de l'infini, mais on ne peut « embrasser »⁷⁹³ que l'indéfini. C'est dans le poème « L'Infini » (1819) que l'on en trouve l'expression, dans une écriture qui rassemble ce que l'on pourrait désigner comme *la* création poétique de l'Infini :

Toujours cette colline isolée me fut chère,
 Et cette haie qui dérobe au regard
 Tout un pan de l'horizon extrême
 Mais immobile et contemplant, je forme, au-delà,
 Des espaces illimités, de surhumains
 Silences, une très profonde paix
 Où peu s'en faut que le cœur
 Ne s'épouvante. Et comme j'entends frémir
 Le vent dans les feuilles, je vais
 Comparant ce silence infini
 A cette voix : et me revient l'éternel,
 Les saisons mortes, et celle-là qui vit,
 Présente, et sa rumeur. Ainsi
 Dans l'immensité sombre ma pensée,
 Et le naufrage m'est doux sur cette mer.⁷⁹⁴

Sempre caro mi fu quest'eremo colle,
 E questa siepe, che da tanta parte
 Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
 Ma sedendo e mirando, interminati
 Spazi di là da quella, e sovrumani
 Silenzi, e profondissima quiete
 Io nel pensier mi fingo ; ove per poco
 Il cor non si spaura. E come il vento
 Odo stormir tra queste piante, io quello
 Infinito silenzio a questa voce
 Vo comparando : e mi sovvien l'eterno,
 E le morte stagioni, e la presente
 E viva, e il suon di lei. Così tra questa
 Immensità s'annega il pensier mio :

⁷⁹² Jossua, p. 38.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁹⁴ Leopardi, « L'Infini », *Les Chants*, op. cit., p. 67.

E il naufragar m'è dolce in questo mare.⁷⁹⁵

Dans les nombreux commentaires de ce poème s'est posée la question de la présence - ou non - d'harmonies ou d'élan religieux. Si présence du religieux il y a, elle est dans l'idée que se fait Leopardi d'un christianisme originel non dénaturé par la raison. Mais cette question, à notre sens, n'est pas première, elle est dépendante d'une autre question : ce qui nous parle ici, c'est le rapport du fini à l'infini, et réciproquement, dans l'expression poétique, dans la mesure où, dans la poésie, la raison est dépassée par l'idée d'infini, de l'infini véritable qui n'est pas l'indéterminé ou l'indéfini. Lequel est premier du fini et de l'infini ? Il semble que l'imagination poétique parte du terrestre, du fini, mais ce n'est pas certain car elle pense en même temps l'infini comme une dimension dans laquelle le poète vient se noyer, comme dans un naufrage, – « naufrage dans l'Océan de Dieu »⁷⁹⁶, commente Jossua -, « et le naufrage m'est doux sur cette mer », selon Leopardi, comme le saut kierkegaardien en prenant le risque de la foi. Mais ici, contrairement au désespoir qui est passage vers le saut chez Kierkegaard, c'est un naufrage souhaité, bienheureux, comme une paix attendue. Il y a bien une transcendance de l'Infini, qui est cette dimension sur-humaine, cet idéal d'un espace-temps idéal vers lequel tend le poète, là où désir d'infini et Infini semblent se rejoindre, dans ces « espaces illimités, de surhumains silences, et une très profonde paix. » Et seule l'écriture poétique, que le poète vit intensément en même temps qu'il la crée, trace une voie vers cet Infini. « Toute création poétique doit être un individu vivant »⁷⁹⁷ écrit Novalis à cet égard. Quand J.-P. Jossua parle d'expérience de l'écriture poétique, c'est cela même : comme si l'écriture poétique possédait en quelque sorte en elle-même sa propre vie, son propre élan, et, pourrait-on dire, sa propre créativité. C'est l'écriture, sa verbalité dans l'acte d'écrire, qui écrit le poème plus que le poète, d'où la difficulté que l'on rencontre toujours à « expliquer » un poème. Le poème ne s'explique pas, il se vit, il est ressenti, par ce qu'il recèle de puissance d'expression infinie, et indéfinissable. C'est pourquoi Novalis écrit encore :

La poésie élève chaque individu à la totalité à travers une connexion qui lui est propre... L'individu vit dans la totalité et la totalité dans l'individu. La poésie engendre la sympathie supérieure et la coactivité, la communion intime du fini et de l'infini.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Leopardi, *Canti*, p. 102.

⁷⁹⁶ J.-P. Jossua, *La passion de l'infini*, op. cit., p. 42.

⁷⁹⁷ Novalis, Fragments, in *Habiter poétiquement le monde*, Paris, Poesis, 2016, p. 31.

⁷⁹⁸ Novalis, « Fragments » (1798), trad. Laurent Margantin, in *Poésie, réel absolu*, Paris, Poesis, 2015 ; *Habiter poétiquement le monde*, Paris, Poesis, 2016, p. 30.

Pour Novalis, qui appartient comme Leopardi au premier romantisme, c'est le désir de retrouver une communion avec le divin, dans un christianisme renouvelé, qui est cause de cette puissance d'élévation qu'exerce la poésie sur l'humain, alors que Leopardi imagine, par la contemplation de la nature, un espace infini et idéal, dans lequel s'immerge le poète. Il y a un jeu entre le fini et l'Infini, qui n'est pas seulement communion avec le divin, mais aussi le lieu de l'expérience poétique elle-même. Dans ce sens, le poème est véritablement communion entre fini et infini dans le même temps qu'il est expérience de l'écriture et puissance produisant cette communion. Autrement dit, il n'y aurait pas communion s'il n'y avait pas ce moment de l'écriture qui la donne littéralement au poète, un moment hors du temps, entre fini et infini. On peut alors penser que ce moment de l'écriture poétique est donné, il est un don au double sens du don de l'écriture poétique elle-même fait au poète, et du don du moment poétique qu'est l'expérience de cette écriture - ce que nous pouvons comparer avec l'écriture du prophète ou de l'évangéliste, qui recèle ce moment où l'écriture saisit celui qui écrit, comme Ricœur l'a pressenti (cf. supra 2.3). Ainsi, s'il y a phénoménalité, elle serait dans ce don de l'écriture poétique et de ce qui apparaît alors dans ce moment de l'écriture, et qui donne naissance au poème. *La chose même* est alors *ce moment dans ce qu'il fait apparaître*.

Ce moment du saisissement par l'écriture pourrait alors être pensé comme la trace de l'infini dans le poème : l'infini n'est en ce sens pas dans l'écriture elle-même mais dans ce saisissement qui génère lui-même une écriture qui a déjà dépassé celui qui écrit. On peut rapprocher ce dépassement du rapport entre le Dire et le Dit chez Levinas, entre l'Infini et le fini du visage de l'autre qui me parle. Ici, c'est l'écriture poétique qui parle à celui qui l'écrit, le poème étant en quelque sorte le visage de la Parole poétique, dans la transcendance de cette Parole qui vient à l'immanence de l'écrit sans se révéler toute, en laissant le désir sur sa faim. Le Dire serait cette puissance de la Parole poétique, antérieure à toute écriture, qui vient faire événement de l'écriture humaine dans le Dit du poème. Pour cette raison, le poème dépassera toujours ce que l'on peut en dire a posteriori, car il reflète cette trace de l'Infini, ou de la Transcendance d'avant le Dit, qu'aucune parole humaine ne peut totalement ramener dans le cercle de l'interprétation. Le poème, trace de l'Infini, ne s'interprète pas vraiment, il se ressent, et il a, aussi, besoin de la foi pour être ressenti : la foi en la capacité de l'écriture à se dépasser et à tendre vers l'Infini. C'est pourquoi nous ne pouvons écarter, chez Leopardi, comme chez Novalis ou Hölderlin, le rapport du fini à l'Infini, qui seul permet le ressenti, en particulier par le biais de la nature qui fait signe vers l'Infini, comme dans l'ample poème « Le genêt ou la fleur du désert » (« La ginestra o il fiore del Deserto ») de Leopardi :

Souvent, parmi ces rives
Désolées qu'assombrit
Le flot de pierre – et l'on dirait qu'il ondoie,
Je m'arrête la nuit ; et sur la triste lande
Au ciel infiniment pur
Je vois très haut flamber les étoiles,
Pour qui la mer est un lointain
Miroir, et tout autour le monde
Briller d'étincelles dans le ciel vide.⁷⁹⁹

Sovente in queste rive,
Che, desolate, a bruno
Veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
Seggo la notte ; e su la mesta landa
In purissimo azzurro
Veggio dall'alto fiammeggiar le stelle,
Cui di lontan fa specchio
Il mare, e tutto di scintille in giro
Per lo voto seren brillare il mondo.⁸⁰⁰

La poésie de Leopardi est une amie de la nature, même de la nature cruelle, comme dans « le genêt » où le Vésuve crache la mort : il faut la contempler avec respect et amour au lieu de la détruire et de la consommer ; la nature n'est plus seulement un objet inférieur pour nous qui en serions les maîtres, elle est, par ce qu'elle nous dit de son lien à la transcendance, la phénoménalité même de l'Infini, qui fait signe vers ce qui nous dépasse et en même temps nous permet de transcender le monde. L'écriture poétique de Leopardi est un lien entre le monde et la transcendance : elle ne voit pas la nature comme un monde inférieur, bien au contraire. Nous sommes dedans, et si notre désir d'infini veut s'exprimer, il n'a pas à le faire en s'élevant contre la nature, mais avec elle qui fait signe de toutes parts vers l'Infini.

⁷⁹⁹ G. Leopardi, *Les Chants*, p. 137.

⁸⁰⁰ G. Leopardi, *Canti*, p. 248.

c – *L'entre-deux poétique : l'Ouvert, selon R.M. Rilke*

Avant de nous pencher sur les possibilités qu'offre l'écriture poétique de Rilke pour penser l'Ouvert, qui serait cette dimension entre-deux, entre fini et Infini, il nous faut dire quelques mots de la médiation de l'image artistique entre le fini et l'Infini, qui rejoint notre réflexion sur l'imagination chez Leopardi. Il s'agit de considérer la possibilité de sens infini de l'image, ou d'une certaine sorte d'image qui est celle du peintre (ou du sculpteur), et plus particulièrement celle du peintre d'icône, ou bien encore dans notre société de la vidéo et du cinéma, celle d'une certaine création photographique ou cinématographique. A certaines conditions, ces « images » peuvent faire le don d'un infini du sens. Cette recherche de l'infini par le moine Andreï Roublev, par exemple, quand il peint ses icônes, a été reprise par Andreï Tarkovski, dont on peut dire qu'il crée un cinéma « de l'infini », aussi bien par l'image que par la représentation du personnage du peintre d'icône⁸⁰¹. Cette évolution dans l'infini se joue dans un chemin de retour vers Dieu, car, comme l'affirme le réalisateur, « en vertu des lois de l'infini, qui se situe au-delà de l'accessible, Dieu ne peut pas ne pas exister. »⁸⁰² En ce lieu de la création par l'image (peinture et cinéma), la possibilité semble donc exister, aussi, d'une dimension infinie de sens. Mais nous devons légitimement nous poser la question : le langage de l'image – qui comprend le langage cinématographique – ne finit-il pas toujours par faire appel à la parole interprétante ? Autrement dit, face à une œuvre artistique majeure, peut-on affirmer que la « réception » de cette œuvre peut se faire sans intervention de la parole, si cette réception ne veut pas en rester à la pure sensation (la vue), ou à l'émotion ?

Il est un contemplateur célèbre des icônes de Roublev qui peut nous mettre sur la voie : c'est Rainer Maria Rilke, qui ne manqua pas ce temps de la contemplation lors de son second voyage en Russie en 1900 avec Lou Andreas-Salomé. Rilke va transposer en une unique œuvre poétique les deux temps de la création et de la contemplation des icônes de Roublev : c'est le « Livre de la vie monastique », dont les vers suivants disent le mystère de la création artistique inspirée par l'infini :

Rien n'était accompli avant que je le voie,
Tout destin était silencieux
Mes yeux sont mûrs ; comme à une fiancée,
Vient à chacun la chose qu'il désire.
Rien ne m'est trop petit et néanmoins je l'aime
Et je le peins immense sur fond d'or,
Je l'élève en offrande et j'ignore de qui
L'âme ainsi se délivre... [...]

⁸⁰¹ Andreï Tarkovski, Film long métrage *Andreï Roublev*, 1969.

⁸⁰² Andreï Tarkovski, *Journal*, Paris, Cahiers du cinéma, 1993, p. 23.

D'autorité nous n'osons pas te peindre
 ô crépuscule, toi d'où surgit le matin.
 Et nous allons chercher sur une ancienne palette
 Les mêmes traits et les mêmes rayons
 Qui te dissimulaient sous le pinceau du saint.
 Nous dressons devant toi de ces parois d'images
 Qui font que te voilà déjà cerné de mille murs.
 Car te voilent nos mains pieuses
 Chaque fois que nos cœurs face à face te voient.⁸⁰³

Nichts war noch vollendet, eh ich es erschaut,
 Ein jedes Werden stand still.
 Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut
 Kommt jedem das Ding, das er will.
 Nichts ist zu mir zu Klein und ich lieb es trotzdem
 Und mal es auf Goldgrund und gross,
 Und halte es hoch, und ich Weiss nicht wem
 Löst es die Seele los... [...]
 Wir dürfen dich nicht eigenmächtig malen,
 Du Dämmernde, aus der MOrgen stieg.
 Wir holen aus den alten Farben schalen
 Die gleichen Striche und die gleichen Strahlen,
 Mit denen dich der Heilige verschwieg.
 Wir bauen Bilder vor dir auf wie Wände ;
 So dass schon tausend Mauern um dich stehn.
 Denn dich verhüllen unsre frommen Hände,
 Sooft dich unsre Herzen offen sehn.⁸⁰⁴

L'immensité de l'œuvre évoque ici l'infini de la création, aussi bien dans la création même que dans l'offrande : « j'ignore de qui... », dit Rilke, « l'âme ainsi se délivre ». Le poème ici peut être vu comme un deuxième effort pour porter l'œuvre de Roublev vers l'infini. Comme si Rilke voulait lui aussi participer de cet immense effort du peintre, alors que ce dernier a aussi bien conscience qu'en voulant « représenter » il crée en même temps des limites à cet infini, ce que Rilke exprime par « nous dressons devant toi des parois d'images. » Échec inéluctable du peintre à atteindre ce qu'il cherche, et pourtant Cézanne peint sans relâche, à l'infini, la Sainte-Victoire, et Degas peint à l'infini ses danseuses. Cet échec est constituant de l'infini du désir de création, dans la mesure où, selon l'expression de René Char, « le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir. »⁸⁰⁵

Comprise ainsi, l'idée d'infini déplace notre propos. Rilke est sans doute l'un des poètes qui ont tenté de penser jusqu'au bout le « lieu » de la création artistique. D'où la catégorie de « l'Ouvert » qu'il thématise sans cesse dans son expression poétique, avec l'ange comme gardien et passeur de cette dimension propre au poète, accessible seulement par son

⁸⁰³ Rainer Maria Rilke, *Le Livre de la vie monastique*, in *Le Livre d'Heures*, Bruxelles, Le Cri, 1989, p.17.

⁸⁰⁴ Rilke, *Das Stunden Buch*, *ibid.*, pp. 16-18.

⁸⁰⁵ René Char, « Partage formel V », *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1948.

art, dimension qui est aussi une réponse aux limites trop restreintes de cette vie. Alors le poète devient, peut-être, capable de créer son propre espace-monde, qui est en même temps un monde intérieur (*Weltinnenraum*), aux confins de la terre et du ciel, dans lequel les grandes souffrances de cette vie peuvent un peu s'apaiser. « Il faudrait pouvoir, sans faire trop de distinction, circuler lumineusement dans un espace où la mort ne serait pas plus contraire à la vie que la face cachée de la lune ne l'est à sa face visible. »⁸⁰⁶. Mais bien vite, Rilke constate notre impuissance à créer cet Ouvert :

Nous, nous n'avons jamais, pas un seul jour,
Le pur espace devant nous sur quoi les fleurs
S'ouvrent infiniment. C'est le monde, toujours,
Jamais le Nulle part sans négation : le pur,
L'insurveillé que l'on respire, que l'on *sait*
Infiniment et ne convoite pas. Enfant,
Arrive-t-il en secret que l'on s'y perde, on vous
Secoue. Ou quelqu'un meurt : alors il *est cela*.⁸⁰⁷

Wir aber nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in dem die Blumen
unendlich aufgehen. Immer ist die Welt
und niemals Nirgends ohne Nicht: das Reine,
Unüberwachte, das man atmet und
unendlich *weiss* und nicht begehrt. Als Kind
verliert sich eins im Stilln an dies und wird
gerüttelt. Oder jener stirbt uns *ists*.

Seule la poésie, et les *Élégies de Duino* particulièrement, ouvrent au poète, malgré l'opposition de toutes les formes qui en empêcheraient l'accès, cet espace de l'Oouvert, qui dans notre monde n'est accessible qu'au regard de l'animal, regard bien proche de celui qui fige le regard dans la mort (8^{ème} élégie) :

Car tout près de la mort, l'on ne voit plus que la mort
Et le regard se fige au-dehors, peut-être avec
Le grand regard animal.

Denn nah am Tod sieht man den Tod nicht mehr
und starrt hinaus, vielleicht mit grossen Tierblick.

Mais il y l'Ange, qui pour l'homme serait un passeur, un passeur de l'intelligence d'un monde ouvert, et le langage de ce passeur est bien évidemment la poésie, et c'est peu de dire qu'il n'est accessible qu'au poète.

⁸⁰⁶ Philippe Jacottet, Postface aux *Élégies de Duino*, in *Les Élégies de Duino*, Paris, Éditions la Dogana, 2008, p. 105.

⁸⁰⁷ *Ibid*, Huitième Élégie, p. 73.

Dans son ouvrage *La parole heureuse*, Jean Greisch fait référence à la critique de cette *Élégie* par Heidegger, qui oppose Hölderlin et Rilke, le premier faisant sortir la poésie de la métaphysique, le second « appartenant au même espace métaphysique que celui de la volonté de puissance nietzschéenne. »⁸⁰⁸ Rilke poète de la métaphysique ? Il nous semble que ce serait appliquer après coup une intention métaphysique à Rilke dans les *Élégies*. La critique de Heidegger, qui semble être reprise par Greisch, porte dans un premier temps sur la compréhension de l'Oouvert. Pour lui, l'homme n'a pas accès à cette dimension, et dans son incapacité, il contribue à vouloir introduire un ordre humain, ce qui entraîne la désagrégation de la réalité. « Le regard humain fonctionne comme un piège, il ne réussit jamais à sortir de lui-même, à rejoindre l'Oouvert en sa pureté... Ainsi l'Oouvert de Rilke est l'illimité, un 'mauvais infini'. »⁸⁰⁹ Même si Greisch reconnaît, à la suite de Heidegger, les mérites de la tentative rilkéenne, pour lui « elle obéit sans le savoir à la tentation même de la pensée métaphysique : l'oubli de la vérité et de la véritable différence. La poésie ne peut sortir de ce dispositif par simple décret ou décision volontaire. Il faut que la possibilité de la sortie lui soit donnée. »⁸¹⁰ Cette possibilité ne peut se réaliser que par un saut, un passage, comme Hölderlin le fait en imaginant des « êtres de passage » que sont les demi-dieux. Il faut penser ce saut, dit Greisch.

Revenons alors à Heidegger lui-même et à ce qu'il dit de l'Oouvert selon Rilke dans une comparaison avec Hölderlin développée dans un chapitre de *Holzwege*, « Pourquoi des poètes ? (Wozu Dichter ?) » :

Dans le langage de Rilke, 'Oouvert' signifie ce qui ne barre pas. [...]. L'Oouvert est le grand Entier de tout ce qui est libre de bornes. Il laisse entrer les êtres risqués dans le départ de la perception pure, de sorte que multiples l'un vers l'autre, et sans rencontrer de barrières, ils puissent repartir. Ainsi partis-partants, ils s'épanouissent et se confondent dans le sans-borne, dans l'in-fini. Ils ne se diluent pas dans la nullité d'un néant, mais s'acquittent de la totalité de l'Oouvert.⁸¹¹

Ces êtres risqués, ce sont les anges ou les morts, ou encore les animaux, les plantes, peut-être aussi le poète qui pense cette dimension. Mais ce terme d'Oouvert est ambigu. Il ne signifie pas l'ouverture. L'ouvert de Rilke, c'est précisément, selon Heidegger, ce qui n'est

⁸⁰⁸ Jean Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 215.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁸¹¹ Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », *Chemins*, op. cit., p. 232. Holzwege, Francfort /Main, Klostermann, 1977, p. 284 : « 'Offen' bedeutet in Rilkes Sprache dasjenige, was nicht sperrt [...]. Das Offene ist das grosse Ganze alles dessen, was eingeschränkt ist. Es lässt die in den reinen Bezug gewagten wesen als die Gezogenen ziehen, so dass sie vielfältig zueinander, ohne auf Schranken zu stossen, weiterziehen. Sie lösen sich nicht in das nichtige Nichts auf, aber sie lösen sich in das Ganze des Offenes ein. »

pas éclairci (par l'éclaircie de l'être, « die Lichtung des Seins »), ce qui est illimité, ce qui n'est pas être-là au monde, mais être devant le monde : « Voilà ce qui s'appelle Destin : être en face et rien que cela et toujours en face. »⁸¹² Ainsi, dans la huitième Élégie, Rilke différencie les êtres en fonction de leur accès à l'Oouvert, et, remarque Heidegger, « l'homme n'en fait pas partie. »⁸¹³ Ce qui manquerait à la poésie de Rilke, c'est l'être-là, l'être au monde, capable de différencier l'être de l'étant. Car être en face, c'est justement être un étant qui ne voit pas l'être lui-même, parce qu'il pense avec le regard et le langage métaphysiques. Ainsi, « avec l'intensification et l'élévation de la conscience, dont l'essence est, pour la métaphysique moderne, la représentation, s'élèvent l'instance et l'obstacle des objets. Plus la conscience est élevée, plus l'être conscient est exclu du monde. C'est pourquoi [...] l'homme est 'devant le monde'. Il n'est pas inséré dans l'Oouvert. »⁸¹⁴ Il est toujours dans l'illimité, qui n'est que le contraire du limité. Cet illimité, pour Heidegger, c'est l'illusion d'infini que nous promet la métaphysique, qui en ce sens est le contraire de l'être-là, de la conscience non pas élevée, mais de la conscience de cet être-au-monde. Mais il est, pour Rilke, un être dont l'être est sans limites, c'est l'animal :

S'il y avait une conscience comme la nôtre dans
L'animal sûr, qui vient à nous
En sens inverse -, il nous retournerait et nous entrainerait
dans sa marche. Mais son être est pour lui
sans fin, sans limites, et sans regard
sur son état, pur, ainsi que son regard vers l'avant.⁸¹⁵

Wäre Bewusstheit unserer Art in dem
sicheren Tier, das uns entgegen zieht
in anderer Richtung -, riss es uns herum
mit seinem Wandel. Doch sein Sein ist ihm
unendlich, ungefasst und ohne Blick
auf seinem Zustand, rein, so wie sein Ausblick.

Si l'animal, pensé ainsi comme « sans limites », ne peut nous communiquer son accès à l'Oouvert, qui alors peut le faire ? Ces vers ne signifient pas, comme l'affirme Heidegger, focalisé sur la pensée de l'Être même, et du Dasein qui seul peut le penser, que l'humain soit condamné au limité, à l'immanence incapable de penser l'Infini et la mort, mais qu'il faut

⁸¹² R.M. Rilke, Huitième Élégie, in *Les Élégies de Duino*, trad. J. F. Angelloz, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1936.

⁸¹³ Heidegger, *Chemins*, p. 233.

⁸¹⁴ *Ibid.* *Holzwege*, p. 286 : « Mit der Steigerung des Bewusstseins, dessen Wesen für die neuzeitliche Metaphysik das Vorstellen ist, steigt der Stand und das Gegenstehen der Gegenstände ; Je höher das Bewusstsein, um so ausgeschlossener von der Welt ist das bewusste Wesen. Darum ist der Mensch [...] vor der Welt. Er ist nicht eingelassen in das Offene. »

⁸¹⁵ Rilke, op. cit., Huitième Élégie.

penser en même temps et la vie et la mort, comme l'écrit Rilke dans sa lettre de 1925 à Witold von Hulewitz : « Dans les *Élégies*, l'affirmation de la vie et de la mort se révèlent comme n'en formant qu'une. Admettre l'une sans l'autre, c'est, ainsi que nous en célébrons ici la découverte, une limitation qui finalement exclut tout l'infini. »⁸¹⁶ Et il ne s'agit pas pour cela, d'élever la conscience au-dessus de la réalité du monde, mais au contraire, « il nous faut essayer de réaliser la plus grande conscience de notre existence, qui est chez elle dans les deux domaines illimités et se nourrit inépuisablement des deux. »⁸¹⁷ Penser la vie et la mort ainsi, ensemble, ce n'est donc pas s'élever vers une métaphysique, mais plutôt intégrer la pensée de la mort dans la vie elle-même. Rilke a lui-même vu le danger de cette élévation au-dessus du monde, quand il écrit dans la même lettre :

Toutes les formes d'ici ne doivent pas être seulement utilisées dans la limitation du temps mais, autant que nous le pouvons, intégrées à ces significations supérieures auxquelles nous participons. Toutefois, ce n'est pas dans le sens chrétien, duquel je m'éloigne toujours plus passionnément, mais avec une conscience purement terrestre, profondément terrestre, bienheureusement terrestre, qu'il s'agit d'introduire les choses ici vues et touchées, dans le cercle plus vaste, dans le plus vaste de tous.⁸¹⁸

Le *sens chrétien* dont parle Rilke, nous pouvons l'assimiler à la métaphysique traditionnelle, celle qui a fondé et porté l'onto-théologie. Le danger, Rilke l'a bien compris, serait de séparer le surnaturel du naturel, de retomber dans le dualisme métaphysique vers lequel un certain christianisme, selon Rilke, a dérivé. On peut même penser que « le cercle le plus vaste de tous » est ici l'Être en lui-même, dans lequel, aussi, vie et mort se rejoignent. Pour autant, il est bien question ici de « significations supérieures », de la signifiante des choses, et, s'il y a une métaphysique, il s'agit ici bien plus d'une métaphysique du sens que d'une métaphysique traditionnelle de l'être telle que Heidegger la voyait dans un premier temps chez Rilke. Et ce qui frappe surtout dans la *Huitième Élégie*, c'est la découverte d'un espace autre, par l'écriture poétique : « nous, au contraire, nous ne savons jamais reconnaître l'espace pur, affranchi, parce que, n'ayant pas admis la mort, comme le prolongement et le complément nécessaire de la vie, nous avons exclu tout l'infini. »⁸¹⁹

Pour Rilke, cette impossibilité de reconnaître signe justement, en même temps, la possibilité pour l'écriture poétique de la « reconnaissance » de cette incapacité, qui est une « prise de conscience », une prise de risque et un mouvement vers l'Ouvert entrevu par le

⁸¹⁶ R.M. Rilke, « Lettre à Witold von Hulewitz », in *Œuvres III, Correspondance*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 589.

⁸¹⁷ Rilke, *Ibid.*

⁸¹⁸ Rilke, *Ibid.*

⁸¹⁹ J.-F. Angelloz, « Commentaire de la Huitième Élégie », in *Les Élégies de Duino*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1936, p. 88.

poète. Heidegger l'exprime ainsi a propos de Rilke : « Ceux qui risquent plus sont les poètes, mais ceux dont le chant tourne notre être sans abri face à l'Ouvert. »⁸²⁰ Heidegger, après avoir vu en Rilke un poète « métaphysique », reconnaît que dans ses poèmes les plus tardifs, *Les Élégies de Duino* et *les Sonnets à Orphée*, et en ce sens les plus risqués, il est, comme Hölderlin, l'un de ces « poètes en temps de détresse. »⁸²¹ Ces poètes voient la possibilité de perte du monde, mais en même temps, dans la détresse du monde, ils voient la trace du sacré qui leur indique le salut : « Leur chant au-dessus de la terre sauve ; leur chant consacre l'intact de la sphère de l'être. La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le Dieu. »⁸²² La trace est ici indissociable de l'être, l'être en tant que tel. Non pas Dieu-être, mais Dieu tel qu'on ne l'a pas encore pensé, et donc « intact », comme l'être non encore pensé. Le sacré sur terre, que la poésie de Rilke dit dans « l'espace intime du monde »⁸²³, espace à part du poète, lieu de la poésie qui n'est pas métaphysique, pourrait-on ajouter, est cette trace qui fait signe vers ce Dieu non encore pensé, vers l'illimité, l'infini de ce Dieu. Mais, selon la neuvième élégie, nous avons aussi, à remplir notre tâche terrestre, en chantant les choses du monde, en chantant leur être-étant. Il s'agit des vraies choses, des choses réelles, et non des choses de la civilisation des machines – ici Rilke dénonce, déjà, le monde moderne de la production technique et industrielle. Les choses réelles dont il parle sont les choses de notre vie, qui vivent avec nous, comme le seuil de pierre de la maison, un manteau familial, une fontaine. C'est seulement en comprenant ces choses, en comprenant la vie et la mort, en comprenant ce qu'elles contiennent de « sacré », que le salut et l'approche du Dieu deviennent possibles :

Et ces choses, dont la vie
Est déclin, comprennent que tu les célèbres ; périssables,
Elles nous prêtent le pouvoir de sauver, à nous qui sommes les plus périssables.
Elles veulent qu'au fond de notre cœur invisible nous les transformions
En – ô infini... - en nous ! Quelle que soit finalement notre nature.⁸²⁴

Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, dass du sie rühmst ; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln
in – o unendlich - in uns ! Wer wir am Ende auch seien.

⁸²⁰ Heidegger, *Chemins*, op. cit., p. 260.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 261.

⁸²² *Ibid.*, p. 260. Holzwege : « Ihr Lied überm Land heiligt. Ihr Gesang feiert das Unversehrte der Kugel des Seins. Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott. »

⁸²³ En allemand dans *Les Élégies* : « Weltinnenraum ».

⁸²⁴ Rilke, Neuvième Élégie (Angelloz), p. 49.

Ainsi, comme le remarque J.-F. Angelloz, pour ces choses terrestres, « le consentement à la terre de la neuvième élégie est un acte de foi et d'amour plus qu'une froide conception métaphysique. »⁸²⁵ Et c'est seulement après cet être-là au monde que la mort peut prendre tout son sens, non comme négation de la vie, mais comme enfin reconnue, non cachée, sans consolation factice, c'est-à-dire « le consentement à la mort qui, seule, permet d'ajouter au fini tout l'infini. »⁸²⁶ Les *Élégies* surmontent ainsi, avec la dixième, la détresse, grâce à la souffrance et à la mort, qui nous ont appris à les accepter dans le réel du monde au lieu de nous évader au-delà. C'est l'image du printemps qui renaît indéfiniment après l'hiver qui vient clore cette dixième élégie, et symboliser ainsi le cycle infini de la vie. La terre est donc la grande éducatrice, qui nous fait comprendre que tout retombe à la terre, et pour autant tout s'épanouit à partir d'elle. C'est certainement cette dixième élégie qui a pu faire dire à Heidegger que Rilke était, en fin de compte, et après Hölderlin, « un poète en temps de détresse ».

Ainsi, il nous semble que comprendre la dimension de l'Oouvert chez Rilke à partir de la seule différence entre le regard et la *capacité de représentation* de l'humain⁸²⁷ et le regard de l'animal est trop limitatif. Chez Rilke, d'autres catégories d'humains ont accès à l'Oouvert, qui est bien proche du « passage » chez Hölderlin. Ce sont, dans les autres *Élégies*, et dans le *Livre d'Heures*, les jeunes morts, les saints, les anges, et les peintres d'icônes, par exemple - et d'une manière sous-jacente, le poète. Heidegger prend au mot Rilke, en se focalisant sur une inadéquation imaginaire de l'humain à l'Oouvert. Le saut, selon nous, Rilke l'a déjà fait, même s'il ne l'a pas pensé. Est-il pour autant sorti de la métaphysique ? Selon Heidegger, « penser en suivant la parole, cela veut dire : parvenir jusqu'au parler qu'est la parole, et d'une manière telle qu'il adviene en propre et ait lieu comme cela qui accorde existence aux mortels. »⁸²⁸ Dans la métaphysique, c'est l'homme qui est propriétaire et producteur de la parole et surtout de son surpassement. Alors que dans le saut, « c'est la parole qui produit et qui donne seulement l'homme. Pensé ainsi, l'homme serait une promesse de la parole. »⁸²⁹ Or, pour ce qui concerne les *Élégies*, et bien plus largement pour beaucoup de

⁸²⁵ Angelloz, « Commentaire de la Dixième Élégie », p. 93.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁸²⁷ Cf. Heidegger, *Chemins*, p. 231. Nous traduisons ici le mot « *Bezug* » en allemand, dont la signification contient aussi l'idée que l'humain est pris dans le champ de la représentation mentale, contrairement au « regard » de l'animal. Heidegger voit dans ce mot un marqueur de la pensée métaphysique de l'étant.

⁸²⁸ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., pp. 14-16. *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 11 : « Der Sprache nachdenken heisst : auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, dass es sich als das ereignet, was dem Wesen der sterblichen den Aufenthalt gewährt. »

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 12 : « Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen ; So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache. »

poésies, ce n'est pas l'homme qui « produit » volontairement la parole poétique ; il y a une sorte de collaboration entre le poète et la parole elle-même, un saut, qui n'est peut-être pas celui que conçoit Heidegger, mais qui donne au poète une parole poétique, en une sorte de « révélation », et nous utilisons volontairement ce terme. C'est sans doute ce que Rilke veut exprimer quand il dit que les *Élégies* lui ont été données.

Il est frappant de constater que Heidegger, au contraire de ce que dit Jean Greisch de Rilke, termine son commentaire des *Élégies* par une reconnaissance de Rilke comme « poète en temps de détresse », dans l'héritage de Hölderlin dont le « dire demeure comme ce qui n'a cessé d'être »⁸³⁰. Il l'est, car sa poésie n'est pas passée dans l'Histoire, elle est ce que Heidegger désigne comme « l'Historial » (« das Geschickliche »⁸³¹), qui est ce qui n'a cessé d'être. « Quand y a-t-il chant qui, essentiellement chante ? » se demande Heidegger. Et sa réponse concernant Rilke situe celui-ci parmi les poètes en temps de détresse : « Cette question ne s'est pas posée au début de son chemin poétique, mais lorsque le dire de Rilke est parvenu vraiment à la vocation poétique de la poésie qui correspond au nouvel âge du monde. Cet âge n'est ni déchéance, ni déclin. En tant que destiné, il repose en l'être et saisit l'homme en son assignation. »⁸³² Mais il s'agit de l'être en lui-même, et non de l'étant de l'ancienne métaphysique. C'est peut-être ce qui fait la vraie poésie : elle continue d'être, et elle l'est dans ce passage incessant entre les choses et les mots, entre la vie et la mort, entre l'être et l'étant, mais seulement quand c'est l'Être lui-même qui l'inspire.

Nous avons à prendre en compte chez Rilke, ce mouvement incessant entre les choses et l'Invisible, cet *entre-deux* que le poète crée et qui est l'espace de la poésie : « Nous sommes les abeilles de l'Invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible. »⁸³³ Rilke dira aussi des *Élégies*, qu'il a composées dans une fièvre créatrice de plusieurs jours, comme elles venaient, sans hésitations, sans retours en arrière, sans ratures ou modifications : « je vois une grâce infinie dans le fait d'avoir pu, du même souffle, emplir ces deux voiles : la petite voile couleur de rouille des *Sonnets* et la gigantesque voile blanche des *Élégies*. »⁸³⁴ Il y aurait ici, selon Rilke lui-même, de la même façon que chez Leopardi, une sorte de don qui vient insuffler sa force à l'écriture. Ces deux mots de Rilke, ici, « grâce » et « souffle », ont fait considérer bien souvent Rilke comme un poète « religieux ». Mais sa poésie est étrangère à toute mode, à tout

⁸³⁰ Heidegger, *Chemins*, p. 261.

⁸³¹ *Holzwege*, p. 320.

⁸³² *Chemins*, p. 261.

⁸³³ R.M. Rilke, « Lettre à Witold von Hulewicz », op. cit., p. 589.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 590.

conformisme, y compris religieux, en refusant de se situer dans une certaine forme de christianisme qui justement ne perçoit pas la grâce et le souffle, incapable qu'il est de penser cette dimension de l'Ouvert qui est un passage.

d – La rencontre espérée

Les poètes sont ainsi de grands bâtisseurs de ponts, entre le visible et l'invisible, comme Rilke, entre le fini et l'infini, comme Léopardi, entre le sacré et les dieux enfuis, comme Hölderlin dans la communion entre l'humain et le divin, dans un christianisme renouvelé, pour Novalis. Pour chacun d'eux la nature est la grande inspiratrice de l'écriture poétique, une nature qui est dans les choses elles-mêmes.

Ces poètes, qu'ils soient ceux de la Bible ou ceux de ce que l'on nomme littérature, nous apprennent ainsi cette possibilité infinie de l'écriture humaine qu'ils savent déployer. Cette possibilité est peut-être aussi en chaque être humain qui désire l'infini et qui, sachant qu'il ne l'atteindra jamais en ce monde, continue de l'écrire ou de le dire. Et comme nous l'avions conclu à la fin de notre chapitre précédent quant à l'échec toujours renouvelé mais toujours dépassé de tout discours sur Dieu, c'est peut-être aussi cela, cette persévérance du poète, malgré l'échec annoncé, qui est la trace de l'infini. Tant qu'il restera des poètes pour persévérer ainsi, alors, selon les mots d'Hölderlin, pourra « croître aussi ce qui sauve » :

Le monde devient sans salut. Par là, non seulement le sacré, en tant que trace vers la divinité, reste celé, mais encore la trace du sacré, le sauf, paraît éteinte. A moins qu'il n'y ait encore quelques mortels capables de voir l'absence de salut *en tant* qu'absence de salut [...]. Car ce danger consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport avec l'être même, non en quelque péril contingent. Un tel danger est le danger. Il se dissimule dans l'abîme de tout étant. Mais pour voir le danger et le montrer, il doit exister de ces mortels, qui atteignent plus vite à l'abîme.
« Mais là où est le danger, croît aussi ce qui sauve. » (Hölderlin, IV, 190).⁸³⁵

Die Welt wird heil-los. Dadurch bleibt nicht nur das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heilige, das Heile, scheint ausgelöscht zu sein. Es sei denn dass noch einige Sterbliche vermögen, das Heillose *als* das Heillose drohen zu sehen [...]. Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen. Diese Gefahr ist die Gefahr. Sie verbirgt sich im Abgrund zu allem Seienden. Um die Gefahr zu sehen und zu zeigen, müssen solche Sterbliche sein, die eher in den Abgrund reichen.
« Wo aber die Gefahr ist, wächst
Das Rettende Auch. » (Hölderlin, IV, 190).⁸³⁶

⁸³⁵ Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes », op. cit., p. 241.

⁸³⁶ *Holzwege*, pp. 295-296

Ce sont ces poètes en temps de détresse qui peuvent voir l'abîme avant les autres et le dire.

Un poète de notre temps troublé, Christian Bobin, le dit tout autant, en redonnant aux choses elles-mêmes toute leur présence bienfaisante :

Habiter poétiquement un monde malheureux, c'est très difficile, mais c'est faisable. Et c'est d'autant plus nécessaire que le monde se perd, s'abîme, se déchire... Ce n'est pas l'apanage de ce qu'on appelle les artistes. C'est une mère qui remet l'ourlet du drap au bord du visage de son enfant endormi, et c'est comme si elle prenait soin de toute la voie étoilée... Ce geste est tellement simple qu'il a des résonances infinies. Je crois que, au fond, c'est ça la poésie, c'est juste un art de la vie. Cette femme est poète à son propre insu.⁸³⁷

Mais cet art de la vie ne s'invente pas, si l'on peut dire. Il vient de très loin, d'un passé immémorial et il va vers un avenir incertain. Dans l'instant de ce geste, le monde est sauvé. Ce geste de la mère est un geste d'amour, et sans doute est-ce, dans la poésie et ailleurs, des gestes comme celui-ci, qui sont la poésie dans son essence même, gestes multipliés à l'infini, qui peuvent encore nous sauver.

Chez les poètes que nous avons évoqués ici, se pose la question de ce que les religions n'ont pas su, ou pas voulu, selon eux, voir de la vocation de l'homme à se dépasser lui-même, et de n'être pas seulement un animal rationnel. D'où leur tentative, parallèle à celle de la phénoménologie, de redonner aux choses toute leur puissance, leur *poiësis*, tout en cherchant à dire ce vers quoi elles pointaient, (ne pas regarder le doigt qui désigne mais ce qu'il désigne, selon l'expression de Rilke), ce que Heidegger nomme l'Être en tant qu'être, ce que Levinas nomme l'Infini, ce que Jungel nomme l'événement de parole, qui est événement de la venue du Verbe : mais il ne s'agit pas pour le poète d'une nouvelle métaphysique de l'être qui ne dirait pas son nom, et qui serait seulement voilée par l'écriture poétique, pour tenter de libérer ce que le religieux aurait clos, au sens qu'entendait Bergson par *religion fermée*. Qu'est-ce que la métaphysique, se demandait Heidegger ? Qu'est-ce que la poésie quand elle est désir d'infini, ou quand elle cherche un espace où l'homme ne serait pas assujéti uniquement à l'ici et maintenant, même si, comme le dit Rilke, « être ici est déjà beaucoup. Et qu'ici, apparemment, tout a besoin de nous, ces choses éphémères qui étrangement nous appellent. (Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das seltsam uns angeht.) »⁸³⁸ La poésie en ce sens est une tentative de réponse, comme les religions traditionnelles, mais après elles et dans un monde dit « post-métaphysique », et après les tentatives de nouvelles religions « civiles », à ce désir d'infini ou

⁸³⁷ Christian Bobin, « Le plâtrier siffleur », in *Revue Canopée*, N°10, 2012, Nature et Découvertes, Arles, Actes Sud. Cf. aussi *Habiter poétiquement le monde*, op. cit., p. 316.

⁸³⁸ Rilke, Neuvième Élégie, op. cit.

d'ouvert, à ce besoin de transcendance, qui ne doit pas être compris comme une volonté de surmonter (au sens de l'*Aufhebung*) l'aporie essentielle de l'humain qui est d'être toujours entre deux, entre ici et ailleurs, entre le corps et l'esprit, entre le ciel et la terre, entre la finitude et l'infini. Car en même temps, l'écriture poétique recèle en elle-même une puissance d'infini qui rejoint le désir du poète. C'est la rencontre entre cette puissance et ce désir qui se manifeste dans le poème. C'est alors en ce sens que la poésie est une réponse à l'aporie, elle prend soin à la fois de l'enfant endormi et de « toute la voie étoilée ». C'est ce « prendre soin » qui signe une façon d'habiter poétiquement le monde. Ce n'est pas pour autant une « religion poétique », et s'il y a esthétique, elle l'est au sens du particulier qu'est chaque poésie quand elle exprime *ce qui est là*, alors qu'elle tend à penser en même temps *au-delà* de ce qui est. C'est en ce sens que Schelling peut affirmer : « L'art n'est pas axé essentiellement sur le sensible, mais sur une beauté élevée au-dessus de toute sensibilité. »⁸³⁹ Autrement dit, « la philosophie de l'art part de Dieu en qui l'univers est formé comme œuvre d'art absolue. Mais le beau, en art, est toujours dans le particulier, dans l'œuvre, et seul le particulier est susceptible d'accueillir l'infini. »⁸⁴⁰ Pour Schelling, il y a déjà de l'infini dans le sensible, et cet infini du sensible est rejoint par l'infini de l'Absolu, c'est-à-dire Dieu. Autrement dit, « l'infini ne domine, dans l'intuition non sensible ou supra sensible du sublime, que pour autant qu'il est *intuitionné* dans l'infini sensible qu'est la nature. »⁸⁴¹

Schelling, comme Novalis et Schlegel (avec le cercle d'Iéna), appartient à cet idéalisme allemand qui prône « un seul principe de l'existence : réunir en une seule harmonie complète les deux puissances que sont le réel et l'idéal. Principe unique et absolu de l'univers organisé. »⁸⁴² Cet idéal a été mis à mal au vingtième siècle par les philosophies du langage et la critique radicale de la métaphysique, mais il nous montre une voie qui n'a pas été pour autant abandonnée. Si l'on ne classe pas généralement la poésie de Rilke dans cet idéalisme, il n'en reste pas moins qu'en imaginant un espace entre Dieu et le monde, pour ainsi dire seulement accessible au poète par l'écriture poétique, la rupture n'est pas consommée avec un art pensé comme venant d'un espace supra-sensible (la Beauté) et rejoignant le sensible. Mais nous avons vu, avec Heidegger, que l'on ne peut réduire cette écriture poétique à une métaphysique.

⁸³⁹ F.W. Schelling, *La philosophie de l'art*, Grenoble, Jérôme Millon, 1999, p. 207.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, « l'Absolu ou bien Dieu », § 21, p. 59.

⁸⁴¹ Pascal David, « Schelling : construction de l'art et récusation de l'esthétique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 34/2, (2002), « Esthétique. Histoire d'un transfert franco-allemand », p. 183.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 179.

De la même façon, cette recherche d'une « connexion » apparaît dans une poésie comme celle de Pierre Emmanuel, pourtant radicalement rivée au monde :

La chose, et par elle le cosmos tout entier, exigent d'être réintégrés dans l'ordre naturel : exigence qui correspond à la nôtre, d'être réintégrés dans l'ordre spirituel. Lorsque ces deux exigences n'en font qu'une chez un homme, il lui vient une vocation de poète, de philosophe ou de mystique. Seules divergent les voies qui mènent à l'unité, suivant que l'on part de la chose, de l'homme ou de Dieu.⁸⁴³

Le désir d'infini dépasse donc infiniment l'esthétique. La question reste ouverte de savoir si le fait d'habiter poétiquement le monde est donné au poète par l'écriture poétique elle-même ou par son désir d'infini – ou par les deux en même temps -, ce désir qui serait précédé et suscité par la transcendance infinie au sens lévinassien. Le désir d'infini a pour nom, dans la poésie romantique, l'idéal. L'idéal, dans la pensée du vingtième siècle, méfiante à l'égard des idéaux et imprégnée par la question du langage, est devenu désir, parce que le manque et l'insuffisance créés par la différence entre la finitude du langage et l'infini qu'il vise sont à l'origine de ce désir. Nous avons à cet égard tenté de penser l'écriture poétique comme une rencontre entre le désir (idéal) et l'infini vers lequel il tend. La trace est ce qui témoigne de cette rencontre, et elle en témoigne dans l'écriture poétique elle-même, qui en recèle alors la phénoménalité. Nous avons alors maintenant à comprendre comment l'écriture biblique elle-même, qui prendrait en compte la phénoménalité de la rencontre avec la Parole de Dieu – comme le fait E. Jünger de l'événement de la venue du Verbe -, peut se constituer comme puissance poétique, ou comme poétique d'une puissance, au-delà de la seule inspiration.

⁸⁴³ Pierre Emmanuel, « Le poète et le mythe » (1937) in *Habiter poétiquement le monde*, op. cit., p. 152-153.

2.4.2 – Poétique de l'écriture biblique

a – Poésie de la Bible et signification infinie

Dans une herméneutique de la poétique de la Bible, nous avons à prendre en compte cette rencontre entre écriture poétique et désir d'infini, que l'on ne peut limiter à l'idée d'une inspiration qu'aurait reçue le poète de la Bible, même si cette inspiration, ce *pneuma* doivent être aussi pensés. Nous ne pouvons en effet nous contenter d'une pneumatologie de la poétique biblique à peu de frais ! Nous voudrions nous engager à cet égard sur le chemin ouvert par Ricoeur pour essayer plutôt d'envisager une pneumatologie qui prenne en compte la puissance de l'écriture biblique *elle-même*, c'est-à-dire la phénoménalité de l'écriture poétique biblique, comme nous venons de le voir de l'écriture poétique au sens général. Nous aurons ensuite à engager la même réflexion sur la prédication de la Parole de Dieu et de l'Écriture, sans écarter l'idée de la possibilité d'une poétique de la prédication, qui serait liée au « moment pneumatologique » de la prédication.

La Bible contient beaucoup de versets poétiques, et il nous faut nous demander pourquoi. Nous avons déjà dit précédemment que la poésie n'était ni seulement esthétique, ni seulement artistique : elle est une création avant toute préoccupation esthétique et elle témoigne d'un désir dont nous avons dit qu'il est désir infini en tension vers l'Infini. Le désir poétique est donc « méta-physique », au sens du désir métaphysique selon Levinas, mais aussi subjectif et existentiel. Il y a une poétique de l'existence en même temps qu'une poétique du texte. Et enfin, le texte poétique biblique s'inscrit dans une « inspiration », et nous avons vu que ce mot posait question quant à son interprétation. Il y a donc une poétique biblique et une poétique de l'existence qui vont de pair. Ceci s'applique à tous les rédacteurs de la Bible.

En même temps, nous avons vu aussi que, dans la Bible, si Dieu nomme ce qu'il crée, il donne ensuite à l'homme la capacité de nommer les choses, il lui donne le langage. Or, comme le remarque Michael Edwards dans son ouvrage *Bible et poésie*⁸⁴⁴, la première nomination faite par l'homme, dans la Genèse, c'est la nomination de la femme, dans un texte poétique (Gn 2,23) :

Voici enfin l'os de mes os
Et chair de ma chair,
Celle-ci sera appelée femme,
Car elle fut tirée de l'homme.

⁸⁴⁴ Michael Edwards, *Bible et Poésie*, Paris, Éditions de Fallois, 2016, p. 8.

Le fait que dans la Bible les premières paroles prononcées par l'homme soient poétiques n'est pas anodin, comme si le premier langage humain était poétique, ce langage s'étant ensuite en partie perdu, pour être jusqu'à nos jours retrouvé mais restreint au langage des poètes et à ceux qui *habitent poétiquement le monde*. Or c'est l'hébreu – et parfois l'araméen - qui est le langage de la Bible dans l'Ancien Testament, une langue particulière qui, par ses sonorités et son articulation sémantique, ouvre tout un champ de possibles à la signifiante, comme si, d'entrée de jeu, la Signifiante (voir encore à ce sujet Levinas) était à l'origine même du langage, l'imprégnant de la différence essentielle entre les mots et les choses, et des significations infinies qu'elle entraîne. De la même façon, le Nouveau Testament, en grec, témoigne dans nombre de ses écrits de cette signifiante poétique qui crée un monde et agit en même temps sur le lecteur comme une poétique de l'existence : c'est le cas dans les paraboles de Jésus, ou encore dans le prologue de l'évangile de Jean, ou dans les hymnes qui parsèment les lettres de Paul.

Si l'on admet alors que le langage de la Bible, qui est aussi le langage de la révélation – et la révélation, comme le dit Jünger, contient en elle-même le langage du monde – est le plus souvent un langage poétique, alors il nous faut en déduire que le langage poétique est lui-même utilisé ici comme moyen, comme outil particulier du langage pour produire (au sens du verbe *poieo* en grec, qui est la racine de *poésie*) et transmettre quelque chose que la prose ne pourrait pas transmettre. Cet *autrement dit* de la poésie serait ainsi le pendant de l'*Autrement qu'être*, faisant accéder le lecteur par ce langage à une dimension in-finie. Mais par ailleurs, nous le savons, le langage n'est jamais seulement un outil – contrairement à l'affirmation du *Cratyle* de Platon⁸⁴⁵ - et c'est particulièrement vrai de la poésie. La poésie est parlante, comme la parole est parlante, et il nous faut, aussi, décrypter ce que dit la parole quand elle parle par elle-même. Il y a donc un double mouvement dans la poésie biblique comme dans la poésie « profane » : la production d'un ou plusieurs sens par l'énonciation – et il y a toujours

⁸⁴⁵ Cf. Platon, *Œuvres complètes. Cratyle*, Tome V, 2^{ème} partie, Paris, Les Belles Lettres, 2012. Le dialogue du Cratyle a suscité de multiples discussions. Ce que l'on peut affirmer à son sujet, c'est que ce texte défend une conception utilitaire du langage selon deux principes qui fondent une théorie du langage : le nom est dans un rapport d'imitation avec la chose nommée (430 b) ; les actes qui se rapportent aux choses sont une forme de réalité. Or parler est un acte. Il faut donc nommer les choses suivant le moyen qu'elles ont naturellement de nommer et d'être nommées (387 d, 388 b c), et c'est à l'aide du nom que l'on nomme, ce qui fait du nom un instrument qui sert à instruire et à distinguer la réalité. Selon Socrate, arbitre du dialogue, les noms auraient donc, à cet égard, mais seulement dans une certaine mesure, une « justesse » naturelle.

« [387d] **Σωκράτης** : Εἰ δὲ πράξεις ἐφάνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὔσαι, ἀλλ' αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι; [...] Οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον [ἐστίν] ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἂν ἡμεῖς βουλευθῶμεν, εἴπερ τι τοῖς ἐμπροσθεν μέλλει ὀμολογούμενον εἶναι; καὶ οὕτω μὲν ἂν πλεον τι ποιούμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὔ; »

un sujet de l'énonciation, même quand la Révélation est la Signifiante elle-même -, et la production de quelque chose d'autre – un autre sens ? - qu'il nous faut alors déceler dans le fait que le verset parle dès qu'on le lit. Il y a, selon la formule de Levinas, un *au-delà du verset*. Quel est la conséquence pour le lecteur de ce double mouvement ? Notre premier mouvement en lisant ces poèmes bibliques est de les recevoir comme des poèmes, sans leur ajouter un quelconque *a priori* de la pensée. Gadamer et Levinas – et Derrida confirme - nous ont appris que le langage précède la pensée, et que la signifiante accompagne le langage, elle ne le précède, pas, elle ne le suit pas. Elle ne le suit que dans l'interprétation. Mais le poème biblique – qui est aussi porteur de la révélation - se donne avant toute interprétation, il est, là aussi, signifiante avant toute signification interprétée, Dire avant le Dit. C'est absolument vrai pour la poésie biblique, sinon nous détruisons la poésie dès que nous la transposons dans des schémas de pensée. C'est seulement l'interprétation *a posteriori* qui préserve le poème, mais il faut pour cela auparavant l'avoir reçu pour ce qu'il est, un poème au sens d'une puissance de signifiante infinie. Évidemment, il y peut aussi advenir une rencontre entre le verset biblique et poétique et la foi du lecteur. C'est sans doute l'un des événements qui peut advenir dans la *lectio divina*. Vue sous cet angle poétique, ce n'est alors que dans un deuxième temps qu'intervient la réflexion herméneutique, théologique et exégétique. C'est par exemple la possibilité d'une exégèse de la poésie biblique qui puisse soutenir ou nourrir une théologie herméneutique, sans laquelle on prend le risque d'une lecture littérale du poème biblique ou d'une interprétation purement subjective. Il nous faut alors à ce point nous pencher sur ce que peut être une lecture de la poésie biblique qui en préserve toute la puissance et la signifiante. Si dans un premier temps, nous devons nous en tenir à ce que nous dit la phénoménalité du poème, pour le garder intact, doit venir ensuite le deuxième temps de l'herméneutique dans toutes ses déclinaisons.

La poésie de la Bible n'est pas un regroupement de poèmes comme les autres. Car ce qu'elle produit touche à l'essence de l'homme et de sa foi, et plus généralement à son humanité. La poésie de la Bible est la traduction en langage humain d'une Parole-événement, d'une parole qui crée (celle de Dieu dans l'Ancien Testament) ou d'un événement de parole qui est l'Incarnation du Verbe (c'est la Parole dans le Nouveau Testament). Ces deux paroles, qui n'en sont en fait qu'une, dans la Trinité pour le christianisme, sont performatrices, elles changent le monde et l'humain. Ainsi, si certaines poésies peuvent atteindre ce niveau de puissance de changement, celles de la Bible, sur un autre registre, nous font découvrir une autre forme de puissance de l'écriture et de puissance tout court. C'est en ce sens que l'écrivain des textes de la Bible ne peut pas être seulement « inspiré ». Il y a beaucoup plus

qu'une inspiration dans la poésie de la Bible, et par exemple dans les paraboles, dans lesquelles c'est la poétique « qui nous entraîne au-delà de nous-mêmes. Poétique au double sens du terme : le poétique au sens de la poésie et le poétique au sens de ce qui crée, qui ne se contente pas d'imiter ou d'exécuter. C'est dans ce doublement et simplement poétique qu'est transportée notre existence à l'écoute des paraboles. »⁸⁴⁶ Autrement dit, il y a une double puissance de la poésie de la Bible, qui l'élève à une puissance infinie : celle de l'écriture poétique, comme nous l'avons vu précédemment, et une autre puissance qui semble venir d'ailleurs, une puissance qui était mystère (1 Co 2,7), jusqu'à ce que l'incarnation du Verbe vienne nous éclairer de sa présence. C'est cette puissance autre – et nous retrouvons ici Levinas et sa conception de l'Autre – ce Tiers, cette Altérité radicale, qui vient dans notre expérience de la réception du texte biblique, dans notre existence, et qui nous le fait « comprendre » autrement que par une quelconque connaissance. C'est seulement, alors, que l'on peut « être en Christ », au sens de la deuxième Lettre aux Corinthiens : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé et voici qu'une réalité nouvelle est là (2 Co 5,17) ». Transposé au texte biblique, cela signifie qu'une nouvelle réalité apparaît au travers du texte, quelque chose qu'il était impossible de « voir » auparavant. Notre lecture et notre réception de la parole de la Bible ont changé, mais cela ne vient pas de nous : « si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi (2 Co 5,16). » C'est particulièrement vrai de la parole de Jésus : nous ne pouvons vraiment nous approprier les paroles de Jésus par nos propres moyens : si nous lisons « Je suis le chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6) » avec tout un arrière-plan de connaissances, philosophiques, théologiques, historiques, ou même littéraires, nous passons dans un premier temps à côté de la signifiante ; c'est que la signifiante originelle, qui est infinie et même, peut-être, antérieure à toute parole, demande à ne pas être limitée à ses significations, ces trois mots demandent à être « vécus », et seulement ensuite déclinés à l'infini, seul moyen de nous faire prendre conscience de l'insuffisance de notre propre langage d'interprétation. Il y a donc un premier temps qui n'est pas herméneutique, et qui n'est même pas référentiel – c'est, nous l'avons vu, ce qui sépare Jünger de Ricoeur. L'événement de la venue de Jésus dans le monde, dans la parole humaine, est premier, selon Jünger. Il y a donc même une antériorité de la Signifiante infinie du Verbe sur la poétique biblique et ses interprétations. C'est pourquoi il faut *aussi* un deuxième temps, celui de l'interprétation qui se déploie dans une culture, dans une tradition, dans une église et dans une existence.

⁸⁴⁶ H.-C. Askani, « Paul Ricoeur, interprète des paraboles de Jésus », in Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), *Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 152.

Si nous relisons le prologue de l'évangile de Jean dans cette perspective, nous pouvons le voir autrement. Le prologue est tout entier une poésie, mais au-delà d'une exégèse de la forme, ce qui nous intéresse ici, c'est que quelque chose précède la forme et le contenu. S'il y a poésie dans le prologue, si l'écriture poétique met en œuvre ici toute sa puissance, les mots qui sont utilisés sont tellement signifiants qu'ils semblent dépasser toute signification humaine, comme si, justement, ils venaient d'ailleurs : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » La répétition fait ici la poésie, elle en est la puissance, de même que la constante association de Dieu et du Verbe. Ce verset présente tous les questionnements d'une écriture poétique, mais bien au-delà, en répétant l'identité de Dieu avec la Parole, pour annoncer ensuite la venue du Verbe : « Le Verbe s'est fait chair. » Ce texte ne serait que poésie humaine s'il ne faisait en même temps signe vers quelque chose qui le dépasse, vers des sens infinis qui infiniment viennent atteindre des existences humaines. En tant que le verset fait signe vers l'Infini, alors il est trace de l'Infini. Ce sens questionne, dérange, crée des mondes nouveaux, invisibles auparavant, car si le Verbe s'est fait chair et s'il a habité parmi nous, s'il nous a parlé, alors le monde lui-même est changé, il ne peut plus être vu et compris comme il l'était auparavant, on est « à la limite de ce que l'on sait, et de franchir un seuil. Grâce à son corps inaccoutumé, la poésie nomme le réel à nouveau. »⁸⁴⁷ En établissant ainsi, poétiquement et dans le réel, un lien entre Dieu, le Verbe, et la venue du Verbe dans le monde, c'est toute notre compréhension ancienne du monde et de notre place dans ce monde qui vacille. C'est seulement, comme le dit Paul dans la première lettre aux Corinthiens, la sagesse de Dieu (1 Co 2,7), qui est aussi « puissance de Dieu » (1 Co 2,5), qui donne accès à ce nouveau « comprendre ». Et la puissance de Dieu s'exprime dans ce discours humain de la Bible comme « puissance de l'Esprit » (1 Co 2,4). Car, et nous nous sommes longuement penchés sur cette question au chapitre précédent, il nous faut comprendre la parole de la Bible, et sa poétique, non seulement dans la compréhension que nous en donne le Christ (christologie), mais aussi dans la compréhension que nous en donne l'Esprit saint (pneumatologie), qui ne font qu'une seule compréhension dans notre existence.

En outre, il ne s'agit pas seulement d'un changement de point de vue, au sens décrit plus haut par J-L. Marion, que nous donnerait l'Esprit : il s'agit de rendre possible ce qui était impossible, de transformer l'incapacité totale où nous étions de comprendre la Parole de Dieu en une capacité de voir et de comprendre cette parole, de telle sorte que notre vie en soit radicalement transformée pour devenir une vie dans la foi en la Parole, c'est-à-dire une vie en

⁸⁴⁷ H.-C. Askani, *ibid.*, p. 71.

Christ. C'est l'Extériorité qui vient dans l'intériorité, *Dieu qui m'est alors plus intime que je ne le suis à moi-même*, selon l'expression d'Augustin.⁸⁴⁸ M. Edwards cite à cet égard l'évangile de Marc, lorsque le père supplie Jésus d'aider son fils tourmenté par un démon (Mc 9,23-24). Jésus répond : « Si tu peux ! Tout est possible à celui qui croit ». Et le père a alors ces mots surprenants : « Je crois. Viens au secours de mon manque de foi ». Ce « Je crois » est celui qui correspond à la capacité humaine de la foi, celle avec laquelle le texte de la Bible est reçu. Mais cette capacité est insuffisante, dans la dimension humaine, alors que seule la puissance de Dieu peut donner la véritable compréhension. Il faut que la *poièsis* de l'écriture poétique biblique reçoive la *dunamis*, la puissance du texte donnée par l'Esprit, et qui transparaît dans les paroles de Jésus, et qui seule, reçue dans chaque existence humaine particulière, donne la foi et une compréhension réelle de ce texte. Alors seulement apparaît une autre réalité, un surgissement de la Parole, entendue et reconnue, qui transforme l'existence. A cet égard, s'il y a une phénoménalité de la Parole de Dieu, ou de la Révélation, elle ne peut être comprise que dans sa manifestation dans une existence humaine, avant d'être un moyen de compréhension de la Parole.

b - Karl Rahner, l'auditeur de la parole

A ce stade de notre réflexion, il n'est pas inutile de prendre en considération l'approche catholique de Karl Rahner, qu'il développe dans *l'auditeur de la parole*, concernant le « lieu » de la transcendance. Peut-on penser cette transcendance aussi à partir de l'être humain, c'est-à-dire à partir d'une phénoménalité, en lui, de la révélation ? C'est une hypothèse que nous avons rejetée comme opposée à toute phénoménologie (une phénoménologie de la transcendance est un oxymore) et comme étant condamnée à retomber dans l'ancienne métaphysique de l'être. Mais, par souci de clarté sur ce point, et bientôt au terme de notre recherche, il nous faut approfondir ce que Rahner entend par « transcendance de l'homme » et par « lieu de la transcendance » : pour lui, la parole humaine est révélatrice par essence. Jean Greisch écrit dans sa préface au livre de Rahner : « Rahner nous fait entrevoir une terre promise de la raison : celle d'un lieu de rencontre possible avec le Dieu libre d'une révélation, devant lequel l'homme se trouve dès toujours par sa transcendance. »⁸⁴⁹ Ce que Rahner formule par cette question : « Quel est, dans l'existence de l'homme, le lieu concret

⁸⁴⁸ Cf. *Confessions*, (BA 13), op. cit., III, vi, 11, « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. »

⁸⁴⁹ Karl Rahner, *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, in *Œuvres 4*, Paris, Cerf, 2013, p. 19.

où celui-ci, comme auditeur d'une révélation possible du Dieu libre, doit se tenir pour pouvoir l'entendre effectivement si elle arrive réellement comme ouverture positive de Dieu lui-même, ou si elle est déjà arrivée ?⁸⁵⁰ » Rahner tempère la provocation de cette question : Si Dieu est libre, comment l'homme pourrait-il prétendre définir le lieu même où la parole de Dieu vient lui parler ? Si un tel lieu existe, il ne peut avoir aucune incidence sur la révélation elle-même. Or cette révélation se fait « dans la parole », car l'homme ne peut avoir la vision immédiate de Dieu, il faut donc qu'il écoute la parole, « dans la communication par le signe qui en tient lieu. »⁸⁵¹ Mais, si l'homme reçoit cette révélation, c'est parce qu'il est aussi esprit qui peut recevoir cette transcendance, et il la reçoit en tant qu'être historique, dans un lieu historique. C'est à l'intérieur même de son histoire qu'il la reçoit. Il y aurait ainsi, dans cette histoire, une transcendance de l'homme qui se montre : « Le lieu de rencontre avec le Dieu d'une révélation possible est la transcendance de l'homme dans son caractère spécifiquement humain. »⁸⁵² Mais quel est ce caractère humain de la transcendance ? La connaissance humaine est une connaissance réceptive, et cela présuppose que l'être de l'homme se tient dans un autre : « l'homme doit être l'un de ces étants dont l'être (réalité ontologique en acte) est l'être d'une possibilité d'être différente de lui. »⁸⁵³ Dieu-être est donc source de l'être pour l'homme, ce qui nous ramène à une analogie de l'être, laquelle se prolonge dans une analogie entre la transcendance de Dieu et la transcendance humaine. En effet, selon la formulation de Rahner, l'homme est esprit historique qui chemine dans le monde. Mais quel rapport peut-on établir entre cette historicité, qui détermine l'ouverture à la révélation, et la transcendance (supposée) de l'homme ? Pour Rahner, la transcendance de l'homme est son regard sur l'être qui est possible dans la connaissance réceptive et sensible. C'est dans cette sensibilité humaine au monde que se situe sa transcendance. Ainsi, « il n'y a de sortie vers Dieu que dans une entrée dans le monde. »⁸⁵⁴ De cette façon, Rahner établit le lien entre transcendance et phénomène : c'est seulement dans le phénomène que l'être est ouvert à l'homme. En effet, nous ne pouvons rien comprendre qui ne soit rapport à un phénomène. Selon Rahner, nous n'avons donc un savoir de (sur) Dieu qu'en fonction du monde et de son existence. Cette phénoménalité de la révélation penche vers une théologie naturelle, dont nous avons vu qu'elle était rejetée par E. Levinas et S. Nordmann au profit de l'idée de trace, ou de *vestigium* selon Jüngel, qui préserve la transcendance et l'infini de Dieu.

⁸⁵⁰ Rahner, *ibid.*, p.271.

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² *Ibid.*, p.289.

⁸⁵³ *Ibid.*, p.303.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p.339.

Mais ce savoir, c'est-à-dire cette révélation, Rahner affirme que c'est dans et par la parole humaine qu'ils adviennent, « c'est dans une parole humaine que l'homme doit être à l'écoute d'une révélation de ce Dieu libre. »⁸⁵⁵ En effet, pour lui, Dieu ne peut se révéler autrement que dans une parole humaine, c'est-à-dire la parole de l'homme qui est synthèse d'une transcendance comme esprit et d'un phénomène sensible, et cela implique que cette parole humaine ne comporte *aucune limitation a priori*, puisque Dieu et la révélation sont infinis. Nous notons dans cette conception de la parole *son caractère illimité, infini*, car elle est en même temps parole humaine et parole de la révélation.

Si nous pouvons à ce stade souscrire à l'idée que la révélation s'exprime dans le langage humain, cela n'entraîne pas pour autant l'affirmation d'une transcendance qui se manifesterait comme phénoménalité dans ou par la parole humaine. De plus, dire que la parole humaine ne contient aucune limitation *a priori*, c'est-à-dire qu'elle est infinie par le seul fait qu'elle a la capacité de recevoir la révélation infinie, relève ici d'une métaphysique de l'être et non d'une métaphysique du sens : c'est en effet la capacité d'interprétation humaine de la Parole de Dieu, ou de la Révélation, qui est infinie et non la parole humaine en elle-même, même si, nous l'avons vu avec Gadamer et Heidegger, la parole humaine a la capacité de se surpasser elle-même, de dire plus qu'elle ne peut dire, en même temps que la pensée humaine peut penser, avec l'idée de l'Infini, plus qu'elle ne peut penser. Mais tout cela n'est justement pas pensable si, comme nous l'avons vu, il n'y a pas, dans une antériorité et une extériorité absolue, la venue du Verbe comme événement de parole, qui seule peut appeler notre réponse par la foi et notre interprétation infinie.

Si nous pensons « sens » au lieu de penser « être », alors notre point de vue sur la Parole de Dieu change. Nous avons vu ainsi en première partie que l'auto-révélation de Dieu en Ex 3,14 produisait dans le judaïsme une interprétation infinie, et même l'impossibilité d'une détermination du divin dans des catégories de la pensée humaine, y compris celle de l'être, malgré les tentatives de l'onto-théologie. Il est possible que la poésie de la Bible soit du même ordre : elle préserve, le plus souvent, l'interprétation infinie, elle recèle en elle-même un *au-delà du verset*, comme si le rédacteur de la Bible, inconsciemment ou consciemment, avait voulu montrer au lecteur cette part du texte qui lui échappe et qui l'amène à reconnaître ses limites dès qu'il s'agit d'un texte qui parle de Dieu ou qui veut être le témoignage de l'événement de la venue du Verbe de Dieu. La poésie produit déjà un changement de vision, par ses métaphores, ses allégories, ses symboles, ses paradoxes, mais ce changement reste

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 371.

humain, il pointe seulement vers l'au-delà du texte, il pointe vers la Parole de Dieu qui seule a la puissance de changement qui change l'existence humaine. C'est alors seulement en ce sens que l'on pourrait parler, dans la dimension poétique, de la poésie biblique comme trace de la Parole de Dieu, comme trace de l'infini dans la mesure où, par l'interprétation infinie, elle fait signe vers l'Infini divin. Peut-on alors faire un pas de plus et voir dans la poésie biblique, dans son langage même, dans sa puissance particulière, une manifestation de la puissance de la Parole de Dieu ? Nous sommes ici confrontés à la même opposition que celle relevée à propos de la trace de l'infini chez Levinas, ou du *vestigium trinitatis* chez Jünger, opposition entre une phénoménalité de la Parole de Dieu (qui est presque un oxymore), et la transcendance ou l'altérité radicale de cette parole. Nous avons en effet montré que la trace n'est pas la manifestation d'une phénoménalité intrinsèque de la Parole de Dieu dans l'Écriture, mais elle est bien plutôt soit dans l'événement de parole, soit dans ce vers quoi elle fait signe en tant qu'elle fait signe.

c – Le Verbe, lumière et source

Mais si nous évoquons la relation entre Parole de Dieu et poésie biblique, il nous faut en même temps évoquer la traduction de la poésie de la Bible, écrite à l'origine en hébreu et en araméen. Pour le judaïsme, nous l'avons vu avec l'exégèse juive d'Ex 3,14, l'hébreu possède un statut particulier dans le monde des langues. A cet égard, le rabbin Marc-Alain Ouaknin remarque que la traduction, dans le monde de la Bible, est née avec l'échec de la tour de Babel :

Jamais préhensible, jamais accessible pour les hommes qui voulaient atteindre le ciel, l'infini de Dieu, des personnes et des choses trouve sa source dans la multiplicité des regards, dans la polyphonie de la voix, dans la multiplicité de la voix, dans la multiplicité des langues, dans le passage de l'une à l'autre, non pour en réduire l'écart mais pour souligner la beauté de perspectives différentes.⁸⁵⁶

Cette idée de source est aussi reprise par Grégoire de Nysse :

Celui qui s'approchera d'une telle source [la source originelle] admirera, certes, cette eau inépuisable jaillissant et se répandant à chaque instant ; Cependant il ne pourra prétendre avoir vu toute l'eau car comment verrait-il celle qui est encore cachée dans le sein de la terre ? De la sorte, si longtemps qu'il demeure près de la source jaillissante, toujours il en sera au commencement de sa contemplation de l'eau : car l'eau ne cessera de toujours couler et de toujours recommencer à jaillir. Ainsi en va-t-il de celui qui porte ses regards sur la divine et infinie Beauté : comme ce qu'il

⁸⁵⁶ Marc-Alain Ouaknin, « Un doux éclat de lire », in *Le Cantique des cantiques*, Paris, Éditions Diane de Selliers, 2016, p. 50.

découvre à chaque instant se révèle plus extraordinaire et plus merveilleux, sans comparaison, que ce qu'il a déjà pu saisir, il admire ce qui ne cesse de surgir devant lui, mais jamais il ne s'arrête dans son désir de voir, parce que ce qu'il attend est, sans comparaison, plus magnifique encore et plus divin que ce qu'il a vu.⁸⁵⁷

La source indique l'idée d'une phénoménalité de l'infini qui se révèle et se donne dans l'infinie diversité des langues. D'où la traduction et l'interprétation infinie. L'hébreu amplifie encore et symbolise cet infini. Il y a à cet égard un « paradis » du sens que le judaïsme rabbinique nomme « *Pardès* », acrostiche des quatre niveaux de sens et d'interprétation que sont le *Pchat*, le *Rémez*, le *Drach* et le *Sod*. Ils sont les quatre bras symbolisés, dans le *Zohar*, par la division du fleuve qui sort de l'Eden en quatre défluent (Gn 2,10). Mais dès le premier niveau, celui du *Pchat* (de la racine consonantique P-CH-T qui signifie « déployer », « tendre la main »), que l'on traduit improprement par sens littéral, ce sens premier éclate en faisant éclater la littéralité, afin de nous empêcher justement d'aller au sens immédiat et soi-disant « évident ». Ainsi, nous avons vu que le sens premier de « Je suis qui je serai » se heurte à une impossibilité immédiate qui ouvre tous les possibles du sens. On peut dire à cet égard que Ex. 3,14 recèle une expression poétique. Puis le *Rémez* ouvre à son tour le sens allusif, c'est-à-dire mille possibilités de se référer à quelque chose qui est ailleurs que dans le texte, y compris dans une autre langue. Enfin vient le temps de la proposition d'une ou plusieurs interprétations, qui ne seront jamais absolues.

Concernant cette transversalité des langues, M.-A. Ouaknin cite judicieusement l'exemple donné par Valère Novarina dans *Devant la parole*, concernant l'interprétation du verset 14 du Prologue de Jean, dont la texture poétique n'est plus à démontrer : « Et le verbe s'est fait chair, et il est venu habiter parmi nous » (traduction de Novarina, conforme aux conjugaisons verbales du grec). Novarina remarque que le mot *eskènôsen*, *il est venu habiter*, vient de *skènè*, dont les trois consonnes *sigma*, *kappa*, *nu*, ont été reconnues par les rabbins comme correspondant aux trois consonnes *Shin*, *Khaf*, *Noun* du mot *Shekhina*, qui signifie « présence divine », comme si, par-delà les langues, la présence divine dans le monde se manifestait d'elle-même, quelle que soit son expression linguistique. Et il commente ainsi cette transversalité des signifiants :

L'ombre d'une langue sous l'autre diffuse toujours sa lumière par-dedans : un verbe est sous un verbe, agissant ; un récit sous un récit, l'hébreu sous le grec, le grec sous le latin, le latin sous notre langue ; la Septante, la Vulgate, les massorètes se complètent et se répondent – c'est ce contrepoint profondément tissé qui donne auditivement sa profondeur à la Bible, toute sa perspective, qui ouvre son spectre temporel et qui fait

⁸⁵⁷ Grégoire de Nysse, 11^{ème} homélie sur le Cantique, §2, in *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 236-237.

qu'elle va très vite et très loin en plusieurs sens, comme la musique fuguée et comme le paysage de montagne où l'espace s'approfondit, fuit, se renouvelle à chaque pas du marcheur et de celui qui écoute.⁸⁵⁸

Il nous semble que cette correspondance des langues serait impossible sans la poétique du texte dans chaque langue, c'est-à-dire sans sa capacité de création de quelque chose de nouveau, sa capacité performatrice. A cet égard, dans un entretien de 1996 avec Mireille Calle-Grueber, Derrida affirmait que nous devions avoir une double fidélité : « la fidélité au motif de la force de l'événement dans la langue ; mais aussi d'autre part, la fidélité à ce qui *arrive*, nous arrive là où nous sommes les héritiers de la langue. »⁸⁵⁹ Nous sommes héritiers à la fois de l'hébreu (un héritage oublié pendant de nombreux siècles et souvent encore aujourd'hui) et du grec. Et ce double héritage enrichit nos possibilités d'interprétation. D'autant plus que, pour en revenir à Jean 1,14, la langue française, suivant en cela l'hébreu, nous donne une autre possibilité : le verbe est la parole, mais il est aussi la forme verbale, le verbe conjugué, agissant dans le temps et sur le temps, en tant que mouvement, qui décrit l'action, ou l'être, mais « non pas l'être qui est mais le verbe qui délivre. Ce verbe est un passage... Dieu est la quatrième personne du singulier. »⁸⁶⁰ C'est-à-dire que Dieu, en tant qu'il est le Verbe « au commencement » ne peut être compris comme le substantif « être », mais comme le sujet d'un verbe, faisant un avec le verbe, le créateur d'une parole performative. En ce sens Dieu est *davar* bien avant d'être l'être. Dieu n'est pas substance : le mot substance n'est utilisé qu'avec le grec *ousia*, pour dire l'*homoousia* entre Dieu-Père et le Fils dans le credo de Constantinople. Mais cela n'indique rien de la substance de Dieu. Dieu est acte, acte pur, au sens thomasien du mot, mais la référence à Thomas d'Aquin s'arrête là où commence l'onto-théologie, c'est-à-dire la métaphysique de l'être, l'Être déifié, comme immobilité du substantif, au lieu de la métaphysique du sens infini libéré par la verbalité du mot « être », par la parole comme « éclaircie de l'être » (*Lichtung des Seins*), selon la formulation heideggérienne déjà citée.

La poésie biblique est donc sens infini, création infinie de sens, elle est devenir (« Je suis qui je serai avec vous », dit le Talmud) et non pas *être*, et c'est pourquoi l'idée même de poésie biblique est adéquate à l'écriture biblique. La poésie – et la littérature qui en est le mot générique – est alors désir de sens, désir d'un devenir et d'un avenir de sens.

⁸⁵⁸ Valère Novarina, *Devant la parole*, Paris, P.O.L., 1999, p. 108.

⁸⁵⁹ Jacques Derrida, Mireille Calle-Grueber, « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture », *Revue Littérature*, No 142 juin 2006, Larousse / Armand Collin, p. 18.

⁸⁶⁰ Novarina, *Devant la parole*, p. 34.

Novarina remarque à cet égard que le verbe poétique représente peut-être l'une des réponses humaines au Verbe divin, une réponse qui tente de dire le sens de ce que le *Verbe au commencement* a soufflé dans l'Ancien Testament, ou encore une réponse au Verbe qui s'est fait chair et qui par sa présence dans l'Évangile et dans notre langage – rappelons-nous que la révélation a en elle un langage du monde sinon elle ne pourrait rien révéler (Jünger) – nous invite à désirer parler à notre tour, dans un désir qui tend vers l'infini du sens. C'est peut-être aussi cela, la foi : ce désir qui semble venir de l'Infini dont vient le Verbe lui-même, et qui met en mouvement la parole ou l'écriture des désirants, poètes, prophètes, évangélistes, et chaque humain désirant, prenant la parole ou la plume en sachant qu'il ne les maîtrise pas. Et un jour, le *Sod*, le sens secret, le quatrième temps du *Pardès*, peut nous interpeller avec tant de force qu'il nous met en marche. Marc-Alain Ouaknin se réfère à cet égard au poète Henry Bauchau pour exprimer ce qui arrive alors :

Un jour vous découvrez une lumière si intense qui, même si celle-ci est immédiatement rappelée par l'ombre, construit l'événement fondateur, indicible, que toute une vie tentera de dire (...). Il ne s'agira pas de comprendre ni d'expliquer cette lumière, car dans les profondeurs de votre aventure, tout est hautement explicable. Il s'agira seulement de continuer à vivre en s'éclairant de cette lumière surgie de la mémoire, lumière venue d'ailleurs par laquelle on sent que la vie recèle un abondant, un inépuisable trésor (...). Un jour, un mot, une phrase vous transforme, et vous n'avez plus qu'un plaisir, partager cet inouï, cet inattendu, le raconter, le faire comprendre, le faire vibrer.⁸⁶¹

Ce jour-là, on découvre que le Verbe est lumière, il s'agit donc seulement de vivre ce qui arrive, par-delà toute maîtrise, c'est-à-dire de ne pas l'expliquer pour le maîtriser, mais de faire de cette création événementielle, à notre tour, une autre création qui est une poétique de la vie.

⁸⁶¹ M.-A. Ouaknin, p. 63 : texte, un peu modifié par M.-A. Ouaknin, de Henry Bauchau, *L'Écriture et la Circonstance*, Louvain-la-Neuve, Faculté de Philosophie et lettres de l'Université Catholique de Louvain, 1988, pp. 4-5.

2.4.3 – Prédication et trace de l'infini

a – Parole de Dieu et langage de prédication

Tout ce que nous venons de dire de la parole poétique et de la parole biblique, et de l'idée de trace de l'infini qu'elles recèlent, peut alors éclairer l'idée même de prédication, de proclamation ou kérygme. Le texte biblique, nous dit G. Ebeling, devient par la prédication une aide herméneutique pour la compréhension de l'expérience présente, car le problème de l'herméneutique théologique ne serait pas compris sans l'intégration de la proclamation.

Se pose alors la question du rapport, ou de l'opposition entre parole parlée et texte dans le processus même de la prédication. Dans une conception luthérienne, l'Écriture ne devient prédication que si l'on considère que l'on ne proclame pas des textes en particulier, mais bien plutôt *la Parole de Dieu*, car « dans chaque révélation particulière s'exprime la Parole de Dieu tout entière. »⁸⁶² Comme l'affirme Luther : « L'Évangile ne devrait au fond pas être écriture, mais parole orale... C'est pourquoi aussi, le Christ n'a rien écrit sur lui-même, mais il a seulement parlé et il a appelé son enseignement non pas 'Écriture' mais 'Évangile', c'est-à-dire bonne nouvelle ou proclamation, qui ne doit pas être annoncée par la plume mais par la bouche. »⁸⁶³ Et Ebeling confirme cette dimension de proclamation parlée : « La prédication chrétienne est la proclamation du Christ, le kérygme est kérygme du Christ. »⁸⁶⁴ Pour Luther, il y a une *voix vive de l'Évangile*, qui est promesse de vie, mais aussi revendication de la personne humaine et jugement.

Mais, de la même façon que toute phénoménologie est en même temps herméneutique, toute prédication est aussi en même temps interprétation, mais interprétation en vue de faire advenir un texte à la proclamation, « pour faire comprendre ce qui doit advenir à la compréhension par la prédication, c'est-à-dire la réalité présente *coram Deo*. »⁸⁶⁵ Revenant à la question du langage, Ebeling, à la suite de Ernst Fuchs, ne sépare pas théologie dogmatique, herméneutique théologique et proclamation : « La théologie dogmatique ne répète pas un langage déjà parlé mais laisse parler la parole de Dieu. Elle est l'école langagière de la proclamation. »⁸⁶⁶ Mais en voulant ainsi rassembler toutes les disciplines théologiques en une seule, Ebeling ne court-il pas le risque d'une dogmatisation de l'herméneutique ? Dire que la dogmatique laisse parler la parole de Dieu tend à confondre

⁸⁶² Cité par G. Ebeling : Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr, 1966, p. 91.

⁸⁶³ Martin Luther, « Une petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et ce qu'on doit en attendre », in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1967, tome 10, p. 22.

⁸⁶⁴ G. Ebeling, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, p. 36.

⁸⁶⁵ G. Ebeling, *Répondre de la foi*, « Parole de Dieu et herméneutique », Genève, Labor et Fides, 2012, p. 95.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 35.

Parole de Dieu et langage humain, et finalement à faire intervenir la dogmatique en quelque sorte « trop tôt », dans la mesure où les temps de la réception herméneutique et de la réflexion théologique ne sont peut-être pas les mêmes. Néanmoins, Ebeling souligne que c'est la force du travail herméneutique qui réunit les disciplines théologiques. Encore plus clairement, au niveau de l'ecclésiologie, dans la même cohérence de pensée il affirme : « Il est décisif pour le fondement de l'ecclésiologie de concevoir le contenu de la proclamation chrétienne dans son unité. En conséquence, non seulement sa pluralité de lieux (dans le schéma dogmatique traditionnel, le partage entre théologie, christologie, pneumatologie, sotériologie, eschatologie) se révèle être une unique parole, mais on éprouve aussi ce que la parole dit comme ne faisant qu'un avec le fait qu'elle advient comme parole. »⁸⁶⁷

A cet égard, il nous faut en revenir une fois encore, avec Ebeling, à Luther et à sa conception de l'herméneutique, pour bien saisir comment s'articule la pensée d'Ebeling sur la question de la proclamation. Dans son ouvrage sur Luther, Ebeling met en évidence la conception luthérienne de la *parole orale* : « La gloire, la puissance du royaume du Christ, est tellement cachée qu'elle ne peut être reconnue si elle n'est pas révélée à l'ouïe par la parole de la proclamation ; car ce qui apparaît aux yeux, c'est l'extrême opposé, à savoir chez tous les croyants l'outrage, la faiblesse, la petitesse et le mépris extrême. »⁸⁶⁸ L'Écriture elle-même ne suffit donc pas si elle n'est pas communiquée oralement, comme l'a fait le Christ. Ce qui signifie aussi que, après le Christ, des intermédiaires de parole sont indispensables, ou bien encore que la parole ne peut se communiquer que dans une communauté chrétienne. Cette affirmation pose ainsi le principe du primat de la prédication dans les églises protestantes. Mais Luther la complète par l'affirmation du rapport entre foi et parole : « Car la foi est la raison pour laquelle nous ne pouvons faire voir nos biens que par la parole. Car la foi a affaire à ce qui n'est pas manifeste, ce qui ne peut être enseigné, montré et suscité que par la parole seule. »⁸⁶⁹ En quelque sorte, la foi est en relation de cause à effet avec la parole. La foi ne repose que sur ce qui est communiqué par la parole. Et la parole de prédication prend alors pour la foi un statut absolument prépondérant : la primauté de l'herméneutique en est l'une des conséquences, mais ce primat de la proclamation explique aussi pourquoi Ebeling y voit

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁶⁸ G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 116, cite M. Luther, W.A., 4 ; 450,39 – 451,27 (1513/15) : « Die Herrlichkeit und Macht des Reiches Christi ist so verborgen, dass sie nicht erkannt werden kann, wenn sie nicht durch das Wort der Verkündigung dem Gehör offenbar wird ; denn vor den Augen erscheint das äusserste Gegenteil, nämlich Schmach, Schwarheit, Niedrigkeit und äusserste Verachtung bei allen Glaubenden. »

⁸⁶⁹ *Ibid.*, 4 ; 272, 22-24 : « Der Glaube ist nämlich der Grund, warum wir allein durchs Wort unsere Güter vorweisen können. Denn der Glaube hat es mit dem Nicht-Offensichtlichen zu tun, was allein durchs Wort gelehrt, gezeigt und angeregt werden kann. »

l'unité des disciplines théologiques autour d'une unique parole. Mais, à notre sens, cette conception de la Parole de Dieu comme uniquement parlée, relativise la puissance de l'Écriture, telle que nous avons tenté de la mettre en évidence dans notre section sur la *poiësis* biblique. Sans doute, pour Luther, l'écriture biblique est-elle encore trop « immanente » ? Sans doute aussi veut-il se démarquer des traditionnelles méthodes d'interprétation des textes bibliques (cf. la scolastique ou les interprétations allégoriques), qu'il a dénoncées avec virulence, ou encore des interprétations talmudiques et rabbiniques.

Sur cette question de la proclamation et de la prédication, nous sommes donc confrontés à plusieurs sous-questions : celle du statut de l'herméneutique comme rassemblant toutes les autres disciplines, dont la prédication ; celle de la parole parlée comme seule capable de révéler ce qui est caché ; celle, au contraire, du statut de l'écriture biblique recélant une puissance de signifiante dans son rapport à la Parole de Dieu.

G. Ebeling traite de ces questions dans plusieurs ouvrages, dont celui sur Luther, ainsi que dans *Wort und Glaube*, et plus précisément dans *Einführung in theologische Sprachlehre* (1971). L'expression « *theologische Sprachlehre* » présente d'ailleurs une difficulté de traduction, car à la lecture de cet ouvrage, on constate que la seule traduction par « grammaire théologique » est trop réductrice. Parfois, il s'agit bien du « langage théologique » lui-même, et non pas seulement de « règles, ou grammaire, ou structures » du langage théologique. Sans doute, Ebeling, déjà profondément influencé dans sa conception du langage par Heidegger, a aussi été un lecteur attentif de Wittgenstein. Pour autant, si Wittgenstein utilise aussi, sur le plan philosophique, le mot *grammaire*, celui-ci ne vient pas de l'allemand « Sprachlehre » mais de « Grammatik »⁸⁷⁰. Wittgenstein utilise cette expression non comme explication mais comme « description de ce qui fait partie de nos concepts et de leur usage dans un jeu de langage déterminé. »⁸⁷¹

En fait, Ebeling hésite entre un statut particulier du langage théologique, qui pourrait déboucher sur l'autarcie d'un méta-langage – ce qui est réfuté par les philosophies du langage et surtout par la phénoménologie – et sur le fait que la théologie parle le langage courant des hommes :

Il est essentiel dans les faits, qu'une théorie du langage théologique (*theologische Sprachlehre*) garde un contact étroit avec le langage, et cela est tout à fait fructueux pour la théologie [...]. Cette conception invalide le soupçon, visant la grammaire théologique, d'isoler un dialecte laborieux à préserver du reste du monde de la parole – en contradiction avec la fonction communicante de la parole. Toutefois ce serait

⁸⁷⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, trad. fr. M.-A. Lescouret : *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980.

⁸⁷¹ J.-P. Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF, 1996, p. 26.

également hâtif de rejeter totalement le concept d'une grammaire théologique, parce qu'on l'aurait attachée à l'idée fautive qu'il institue un supra-langage sacré, qui échapperait à la critique générale du langage ou bien – cette présentation est déjà bien présente en négatif – comme justification du retour résigné à une insignifiante langue de ghetto.⁸⁷²

Ici, nous devons nous arrêter, compte-tenu de nos développements précédents, sur cette hésitation d'Ebeling à propos de la dialectique du langage théologique. De fait, la théologie parle le langage des hommes parce qu'elle n'a que ce langage-là. Le rapport entre Parole de Dieu et langage humain ne peut pas se penser dans une sorte de dimension intermédiaire du langage, qui hésite entre immanence et transcendance (supposée) du langage humain, sauf à considérer que « Parole de Dieu » est une sorte d'expression limite qui ne contient aucune parole humaine, comme certains commentaires rabbiniques le suggèrent. Mais le christianisme, qui se fonde sur l'événement de parole qu'est l'incarnation du Verbe, ne peut en rester à cette voie, justement parce qu'il a affaire à la venue du Christ comme un événement langagier. Cela ne signifie pas pour autant que la Parole de Dieu se réduise à cet événement langagier, ou puisse être comprise seulement comme telle. L'expression « Parole de Dieu », en fait, dépasse notre compréhension, elle a à voir avec l'Infini de la transcendance, avec le Dire, et à cet égard, Levinas nous a donné une possibilité de penser cette expression comme précédant tout dit, et même comme *autrement qu'être*. Nous avons longuement abordé la question ontologique au sujet de la « connaissance » de Dieu – ou de son impossibilité -, et nous estimons que penser Dieu en premier lieu comme Dieu-être, ou comme l'Être suprême est une impasse parce que cette démarche conduit à l'onto-théologie ; de la même façon, chercher l'essence de la Parole de Dieu est une impasse, parce cette Parole-là est au-delà de l'essence. Pas plus que nous ne pouvons définir l'Infini, ce qui le réduirait à un mauvais infini, nous ne pouvons déterminer l'essence de la Parole de Dieu. De la même façon et par conséquent, ce que nous avons appelé puissance de l'écriture biblique s'exprime dans le langage humain et, si révélation il y a, elle ne révélerait rien sans le langage du monde. Il nous semble que cela est vrai pour toute écriture théologique, sinon c'est la double dimension du langage qui est ignorée, comme poétique, c'est-à-dire capacité d'une

⁸⁷² G.Ebeling, *Einführung in Theologische Sprachlehre*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1971, p. 220 (notre traduction) : « Dagegen ist es in der Tat wesentlich, dass eine theologische Sprachlehre mit allgemeinen Erwägungen über die Sprache engen Kontakt hält und dies für die Theologie im ganzen fruchtbar macht. [...] Diese Konzeption entkräftet den Verdacht, als bezwecke theologische Sprachlehre, einen nur mühsam zu konservierenden Dialekt von der übrigen Sprachwelt zu isolieren – im Widerspruch zu der kommunikativen Funktion von Sprache. Allerdings wäre es ebenfalls übereilt, den Begriff einer theologischen Sprachlehre überhaupt zu verwerfen, weil man ihn auf den Missverstand fixiert, er statuiere eine sakrale Sondersprache, welche der allgemeinen Sprachkritik entzogen wäre, oder – dieser Umschlag ins Negative liegt ja nahe – als rechtfertige er nur den resignierten Rückzug auf eine belanglose Gettosprache. »

signifiante infinie, et comme manquante, c'est-à-dire comme un désir d'infini qui ne sera jamais comblé. Jungel a pensé l'analogie de la foi en ce sens, à partir de l'antériorité absolue de la Parole de Dieu, qui s'adresse à l'homme comme événement par la venue du Verbe dans le monde, suscitant la réponse humaine par la foi qui reste un pur don. En effet, le fait de penser le langage humain comme poétique, c'est-à-dire capable d'une puissance qui le dépasse n'exclut pas de penser en même temps cette poétique et cette puissance comme des dons. Ces dons établissent au contraire avec la Parole de Dieu, un rapport dans lequel la ressemblance est plus grande encore que la dissemblance.

b – Prédication et pneumatologie : l'instant pneumatologique et le kairos

C'est alors à partir de l'événement de la Parole de Dieu et de la réponse humaine poétique au sens de puissance du langage que nous pouvons poursuivre notre réflexion sur une théologie de la prédication, une prédication adressée au prochain, dans le langage de la foi et au sein d'une communauté chrétienne, et s'appuyant en grande partie sur l'Écriture. Cette adresse revêt une complexité qu'il nous faut alors examiner.

Cet aspect complexe de la prédication est mis en relief par Elisabeth Parmentier et Michel Deneken dans leur ouvrage *Pourquoi prêcher*, dans lequel E. Parmentier rappelle qu'Ebeling soulignait « trois tensions inhérentes à la réflexion homilétique : entre la parole de tradition et la parole contemporaine, entre le contenu de la foi et l'expérience de vie, entre le fondement de la foi et sa formulation. »⁸⁷³ Ces tensions manifestent la difficulté majeure de l'homilétique : la parole est associée habituellement à la présence du locuteur, tandis que l'écriture fait signe vers l'absence de l'auteur. Mais concernant le rapport entre Parole de Dieu et parole de prédication, le sens est modifié: la Parole de Dieu se fait présence de ce qui était absent, au double sens d'incarnation et de *Shekinah*, tandis que, si la parole de prédication, qui vient souvent d'une écriture antérieure, est présente ici et maintenant, le prédicateur vise à passer au second plan, à « s'absenter » pour laisser place à la Parole de Dieu. Il y a ainsi, entre Parole de Dieu et parole du prédicateur, une inversion de la présence.

E. Parmentier évoque cette question de la prédication orale où, à partir d'un texte lu, se joue la réception active de la parole de prédication par la communauté et par chaque personne croyante. Il y a une certaine absence de maîtrise – et *a posteriori* une absence tout court - du prédicateur dans la réception de ses paroles. D'où le « risque » inhérent à une prédication qui

⁸⁷³ E. Parmentier et Michel Deneken, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Genève, Labor et Fides, 2010, p.21.

se libère de l'emprise d'un texte, qui crée en temps réel. En même temps, cette créativité de la prédication peut aussi s'exercer dans la composition écrite du texte qui sera ensuite parlé. C'est en ce sens qu'il y a, souvent, un « moment pneumatologique » dans la prédication, qui constitue la parole performative, et qui fait du prédicateur le porteur d'un message dont il n'est pas l'auteur ni même le messenger conscient. Ce message n'est pas une construction de la raison, mais il s'exprime pourtant par le biais du langage humain qui est, dans une certaine mesure, un langage construit, ce qui ne l'empêche pas d'être « inspiré ». Mais comment et dans quel sens l'est-il ?

Comme le souligne Aaron P. Edwards à propos du discours de prédication qu'il appelle « discours héraldique », « un tel discours héraldique divinement institué ne se produit pas de façon abstraite mais dans des situations et des contextes concrets, nécessitant une large variété de possibilités prophétiques. Cependant, fondamentalement, le prédicateur doit être vu non seulement comme 'orateur' mais comme prophète. »⁸⁷⁴ Cette affirmation, se référant initialement à Luther, pointe vers plusieurs éléments qui constituent une théologie de la prédication selon Edwards : un discours « divinement institué » prend nettement position pour situer son approche de la prédication dans une perspective pneumatologique d'une part ; d'autre part, la situation et le contexte de la prédication dans le monde doivent impliquer la possibilité qu'un langage prophétique soit reçu ; et enfin, conséquence du point précédent, le prédicateur est élevé au rang de prophète, affirmation qui ne va pas de soi. Bien qu' Edwards tempère ce propos en soulignant ensuite que tout cela n'exclut pas la nécessité d'une exégèse et d'une rhétorique sérieuses, il confirme cette conception par l'affirmation de la prééminence de l'Esprit saint dans le message transmis par la parole du prédicateur. Il se place donc dans la pure tradition de la première lettre aux Corinthiens, qu'il cite : « Ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit. » (1 Co 2,4). Edwards se réfère à une longue tradition allant d'Origène à Calvin, en passant par Thomas d'Aquin ou Grégoire le Grand, dans laquelle s'affirme cette idée d'un « moment pneumatologique » qu'il développe ensuite. C'est ce moment qui donne à la parole humaine de prédication sa dimension prophétique. Notons d'ores et déjà qu'il n'est nullement question de texte dans ce moment, car la prédication est alors bien *au-delà* du texte et de son interprétation : « La prédication n'est pas simplement le produit d'une interprétation dialectique humaine ; elle est fondamentalement un acte de

⁸⁷⁴ Aaron P. Edwards, *A Theology of Preaching and Dialectic. Scriptural Tension, Heraldic Proclamation and the Pneumatological Moment*, Londres, T&T Clark, 2018, p. 169 : « Such divinely appointed heraldic speech does not occur abstractly but in concrete situations and contexts, necessitating a wide variety of prophetic possibilities. Fundamentally, however, the preacher must be seen not only as an 'orator' but as a prophet. »

l'Esprit communiquant la Parole. »⁸⁷⁵ Il est clair que la position d'Edwards est ici radicale et qu'elle relativise sans doute trop la part humaine dans l'annonce de l'Évangile.

Pour penser ce moment de la prédication, Edwards fait appel au concept grec du temps, le *kairos*, qui n'est pas le *chronos*, mais qui désigne dans le grec de la *Koinè* le temps opportun, le temps juste, comme par exemple le jour du Seigneur, le jour, ou le temps, de sa venue (1 Co 4,5). Or ce temps « spécial » est précisément ce moment de la prédication dans lequel l'Esprit vient se manifester dans les paroles du prédicateur : « Il est important de distinguer ici le concept du *kairos* parce qu'il met en évidence précisément ce que signifie une prédication comme 'événement prophétique'. »⁸⁷⁶ *Kairos* est donc un terme de haute signification théologique, quand il est rapporté à une notion du temps comme temps divin, temps choisi par Dieu et non par l'humain. À cet égard, pour Edwards, la prédication « kairotique » est alors l'instant où la révélation rencontre la réalité et le temps humains. Nous pensons qu'il s'agit ici en quelque sorte de la même conception que *l'instant kierkegaardien*, qui est rencontre de l'éternité et du temps et dont l'incarnation du Verbe est l'événement premier. C'est l'instant pneumatologique, comme le désigne Edwards (*pneumatological moment*), qui permet de comprendre la prédication comme l'instant de la rencontre entre l'Esprit et la parole humaine, entre l'Esprit qui atteste/parle à notre esprit (cf. Rm 8,16) : « Comme tel, l'instant pneumatologique ne peut que référer à la totalité de l'œuvre de l'Esprit, au cœur de la préparation du sermon, de son expression et de son écoute. »⁸⁷⁷ En ce sens, le « moment pneumatologique » concerne les plans culturel, communautaire et kérygmatic, dans lesquels advient l'événement de la manifestation de l'Esprit comme quelque chose d'unique qui ne pourra jamais se répéter. Nous pouvons voir ici une similitude avec la rencontre de l'Infini et du fini, avec la trace de l'Infini selon Levinas, qui fait signe vers l'altérité de l'autre comme absolument unique. Mais, contrairement à la trace lévinassienne de l'infini, le moment pneumatologique ne se manifeste ici que comme parole, une parole humaine entièrement investie par l'Esprit, une parole qui perd sa maîtrise en recevant la Parole du *pneuma*. Mais il y a bien une confrontation de l'Infini et du fini, de l'éternité de Dieu et du *kairos*, en ce sens que, dans le moment pneumatologique de la prédication, les mots humains sont limités dans le temps, alors que la rencontre de la Parole de Dieu avec son peuple, par l'Esprit, est, selon Edwards, « hors du temps » ou encore « au-

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 173. « Preaching is not merely the product of human dialectical interpretation ; it is fundamentally an act of the Spirit communicating the Word. »

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 201. « It is important to distinguish the concept of *kairos* here because it catches precisely what is meant by preaching as 'prophetic event'. »

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 210. « As such, the 'pneumatological moment' may refer to the entirety of the working of the Spirit in the midst of the sermon's preparation, delivery and hearing. »

delà du temps. »⁸⁷⁸ Pour autant, l'instant pneumatologique est en quelque sorte une fusion des deux moments que nous venons d'évoquer : la parole « kairotique » de prédication, et la rencontre infinie de la Parole de Dieu avec son peuple. Le concept grec du temps contenu dans le mot *kairos* permet de penser cette double rencontre, dans le temps humain et dans l'au-delà du temps humain, qui est l'éternité et l'Infini de Dieu.

Comment peut-on alors penser, dans le *kairos*, la puissance de l'écriture biblique, ou la réalité de sa poétique, qui semble exclue de cette rencontre, la puissance n'étant pensée que pneumatologiquement comme puissance de l'Esprit ? C'est en effet l'Esprit qui vient créer un nouveau *kairos* dans le moment de la prédication, semblant exclure ainsi tout autre moment du même ordre. Edwards pense que, dans le moment pneumatologique de la prédication, l'Esprit réalise l'union entre la proclamation de la parole et l'Écriture, qui est la répétition humaine de l'union divine entre la Parole et l'Esprit. Se référant à cet égard à Karl Barth, il voit dans ce moment de la proclamation de la Parole un événement « à la fois scripturaire et (concomitamment) christologique. »⁸⁷⁹ Qu'est-ce que cela signifie chez Barth ? Selon Edwards, Barth pense la Parole de Dieu non seulement comme acte de Dieu mais aussi selon trois formes de temps. Il y a le temps de l'union du Christ avec Dieu, qui fait une seule et même Parole ; il y a les témoins bibliques qui en leur temps propre disent une parole sur Dieu ; et il y a nous qui disons aujourd'hui une parole sur Dieu en nous appuyant sur l'Écriture. Ces trois états définissent trois temps qui font la « contemporanéité contingente. »⁸⁸⁰ Pour ce qui nous concerne, nous sommes liés par une contrainte immanente dans la mesure où « il s'agit d'une Parole que l'homme doit d'abord se laisser dire, et dans notre seul cas, il s'agit d'une parole que nous devons d'abord nous laisser dire par le moyen indirect et médiat de la Bible. »⁸⁸¹ C'est donc la distinction « propre aux temps de la Parole »⁸⁸² qui définit les trois temps et non le temps humain. Et Barth résume ainsi l'impact qu'a cette division divine du temps sur la prédication : « Alors, la contemporanéité de la prédication actuelle, de la Bible et de la révélation ne peut en aucun cas être assurée par une dévalorisation de cette différence, par une incorporation de la Bible et de la révélation dans la vie de l'humanité – elle ne peut être conçue que comme une expression du fait que la Parole

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 211. « beyond time », que l'on peut aussi traduire par « hors du temps », plutôt qu'« au-delà du temps ».

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 213, qui cite Barth, *Church Dogmatics I/1*, Edinburgh, T & T Clark, 1956-75, p. 149. : « Barth calls this the 'contingent contemporaneity' of Christian proclamation, since 'it has the character of an act, an event'. This event is both Scriptural and (concomitantly) Christological. »

⁸⁸⁰ Karl Barth, *Dogmatique. La doctrine de la Parole de Dieu*, vol I/1*, tome 1, Genève, Labor et Fides, p. 140.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 141.

de Dieu est l'acte même de Dieu. »⁸⁸³ C'est donc seulement en ce sens selon Barth que toute prédication véritable est l'expression, dans le temps humain, ici et maintenant, de la Parole de Dieu. Ainsi, pour Barth, même si le prédicateur est contraint de s'appuyer sur l'Écriture, parce que dans sa contingence et son immanence il n'a que ce moyen pour dire la Parole de Dieu, c'est l'acte de la Parole de Dieu qui est premier et qui crée la prédication. Dans ces conditions, l'herméneutique ne vient que dans un deuxième temps, et comme moyen de compréhension et d'expression langagières, mais la prédication, à l'origine, ne peut être seulement une herméneutique : « Là où la Parole de Dieu est reçue et annoncée, il se produit quelque chose qu'aucun art herméneutique, fût-il le plus accompli, ne saurait évoquer. »⁸⁸⁴ Le danger, manifeste, que Barth met en relief, est que la rencontre de l'Esprit avec la parole de prédication soit absorbée dans un temps humain ici et maintenant, absorbée en particulier par une culture, une idéologie ou une philosophie du monde. En même temps, Barth a déjà auparavant anticipé cette critique, quand il affirme que, dans la prédication, « il n'est nullement nécessaire que l'élément humain en soit supprimé. La question de savoir comment les deux facteurs se comportent l'un vis-à-vis de l'autre, ou collaborent, [...] n'a pas de réalité. Dieu et l'humain ne sont pas deux facteurs agissant côte à côte, ou convergents. Car ce qui est humain a été créé par Dieu. »⁸⁸⁵ Il faut donc, malgré son insuffisance liée à la condition humaine, que la prédication reste humaine. Mais Barth prend bien soin, aussi, de relativiser cette condition humaine quand elle est reliée au divin par l'acte créateur et par le Christ : « Mais de même que le Christ n'est pas seulement vrai homme, de même la prédication n'est pas seulement volonté et action de celui qui la prêche. »⁸⁸⁶ Mais cette conception qui repose sur l'analogie est-elle suffisante ? Ce qui nous interroge ici, une fois de plus, c'est cette conception d'une « Parole » divine qui ne correspond pas tout entière à la venue de Jésus comme parole de Dieu qui advient, comme nous l'avons vu avec Jünger – et nous avons longuement dit pourquoi nous privilégions cette conception christologique de la Parole de Dieu. Il nous semble qu'il en va de même quant à la prédication. L'idée d'une Parole de Dieu non incarnée en Jésus renonce à penser vraiment, selon nous, la Parole de Dieu comme parole. Elle imagine, dans une sorte de « métaphysique de la parole », une Parole » qui n'est pas une parole, ce qui nous ramène à la conception pneumatologique de la Parole de Dieu dans le judaïsme, compréhensible dans le cadre du judaïsme, mais beaucoup moins dans la perspective du « Verbe qui s'est fait chair ». Cette Parole de Dieu, à la

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

transcendance absolue, nous ramène au dilemme de l'équivocité et de l'univocité quand il s'agit de parler de Dieu, et elle écarte la possibilité de penser la trace de l'Infini comme parole humaine qui reflète la trace de l'événement de parole qu'est l'Incarnation du Verbe. C'est seulement à partir de cet événement que nous pouvons penser la relation entre Parole de Dieu et parole humaine comme la rencontre entre l'éternité et le temps, entre l'Infini et le fini, entre la Parole de Jésus et la prédication. Mais bien évidemment cela n'empêche pas que nous devions relativiser, comme Barth le fait, la mise par écrit des paroles de Jésus, ou d'autres paroles dans la Bible : « L'Écriture n'est que d'une manière secondaire un écrit : elle est surtout le compte-rendu d'une prédication prononcée par des lèvres humaines. Même sous sa forme d'écrit, nous devons nous garder de la considérer comme un monument historique ; elle est bien plutôt un document ecclésiastique, une prédication écrite. »⁸⁸⁷ La question se pose alors, comme nous l'avons déjà souligné, du statut des « paroles de Jésus » dans le Nouveau Testament. Cette question ne peut être éludée, même si elle devrait faire à elle seule l'objet d'une autre étude. Barth affirme à ce sujet : « La réalité de la prédication apparaît déterminée par sa liaison à l'Écriture, qui est son fondement, et c'est cela qui distingue profondément la parole des prophètes et des apôtres de toute autre parole humaine prononcée dans l'Église actuelle. »⁸⁸⁸

Cette question nous ramène à celle du « moment pneumatologique » décrit par Edwards. En effet, c'est en ce sens que nous pensons qu'Edwards met en évidence les limites mêmes de sa conception du moment pneumatologique. Si l'on privilégie ainsi, comme Edwards le fait, la rencontre de l'Esprit avec le temps, en voyant l'événement de la venue de Jésus (du Verbe) comme une simple énonciation théologique qui confirme cette pneumatologie, on prend le risque de se déconnecter des paroles de Jésus dans le Nouveau Testament et de leur statut particulier. Autrement dit, affirmer que l'essence du *kairos* est l'action pneumatologique de Dieu dans la communication et la réception de sa Parole – ce qui, à notre avis, relativise déjà trop la puissance créatrice du *davar* qui est première par exemple dans le judaïsme - n'est pas, dans une perspective chrétienne, suffisant : cette affirmation perd de sa force si elle ne fait pas, dans ce même *kairos*, référence à la venue du « Verbe qui s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jn 1,14). Il ne suffit donc pas d'affirmer

⁸⁸⁷ Barth, *Dogmatique*, vol I/1*, tome 1, p. 98.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 99. Avec la question pneumatologique, c'est aussi la question de la « succession apostolique » qui est posée ici, et de la rupture ou de la continuité entre la parole des apôtres et des prophètes et celle des prédicateurs d'aujourd'hui, question qui dépasse le cadre de notre travail. Cela pose évidemment une autre question qui est celle, évoquée par Barth, de la validité apostolique de toute prédication en regard de l'Écriture. Il nous semble ici que, s'il y a bien nécessité de distinguer, évidemment, entre le prédicateur actuel et les prophètes de la Bible, cela n'enlève rien à la valeur actuelle de la prédication. Sa valeur serait plutôt à mesurer, dans notre monde d'aujourd'hui, à l'aune de ses effets dans sa réception par la communauté de foi.

la nécessité de maintenir, dans le *kairos* de la prédication, l'unité entre l'Écriture et le moment pneumatologique. A cet égard, on ne peut attribuer le même statut à n'importe quel verset de l'Écriture, l'Écriture n'est pas un tout indivisible, même avec un « É » majuscule, et la prédication n'évoque pas les évangiles comme elle évoque les lettres de Paul ou le livre de Job. En outre, le Canon n'est pas la référence absolue de la prédication. Le fait que les paroles de Jésus aient été transcrites dans les évangiles établit au contraire un lien particulier entre ce texte-là et la Parole de Dieu : ils constituent ensemble la révélation, qui est en même temps Parole de Dieu *et* texte de la Bible, en particulier chaque « *logion* », ou parole de Jésus dans les évangiles. Il semble à cet égard qu'une certaine idée de la pneumatologie, comme l'avait bien vu Ricoeur, ne rende pas compte de la puissance intrinsèque du langage de la révélation, et par conséquent de la puissance de l'Écriture biblique. Et il ne s'agit pas non plus, seulement, d'un rapport temporel, entre l'éternité de Dieu et la temporalité de l'Écriture ou de la prédication. Ici, les philosophes de la parole que sont Ricoeur et Derrida nous rappellent qu'il existe un lien qui n'est pas d'opposition, pour penser le rapport entre écriture et parole. Que ce soit dans la puissance poétique ou dans la puissance de la prédication, c'est l'événement de parole lui-même qui permet de « traduire » l'événement qui s'est déjà produit au moment de l'écriture et que la parole humaine vient faire vivre à nouveau dans une création qui n'est pas répétition : c'est ici que réside la grande similitude entre poésie et poétique de la proclamation. Dans ces deux formes d'expression, l'auteur du texte original a disparu, ou bien est absent, mais le texte continue à vivre par le lecteur ou le prédicateur, et ainsi, la parole continue d'être parlante, la puissance de l'écriture, poétique ou biblique, se déploie par-delà la temporalité. Il y a, dans des temporalités différentes, entre la parole de prédication et la Parole de Dieu, une sorte d'alliance qui fait advenir quelque chose, ici et maintenant – et c'est en ce sens, et seulement en ce sens, que nous adhérons alors à l'idée du « moment pneumatologique » selon Edwards - qui dépasse la parole humaine, et qui témoigne de la présence, à nouveau, de l'Auteur de la Parole primordiale et du moment de création qu'a été son énonciation, prolongée par sa mise par écrit. Mais en ce qui concerne la Parole de Dieu, cette présence à nouveau est, avec l'Incarnation, une venue à l'initiative de Dieu, elle est un pur don que le prédicateur ne peut jamais maîtriser mais seulement recevoir. À cet égard, on peut se demander s'il n'en est pas de même de l'écriture poétique : celle-ci serait alors un témoignage d'un autre don, comme nous l'avons vu avec Rilke, qui dépasse le poète au moment de la création poétique.

Comment penser alors ce don de ce que nous pouvons appeler une poétique de la prédication, qui ouvre à une création nouvelle dans et par la parole ? Avec Kierkegaard, nous pouvons parler ici de la « passion de l'infini ». A ce sujet, Steven Shakespeare met en relation « le langage et la réalité de Dieu ». De quoi s'agit-il ? A partir du rejet de la possibilité d'une connaissance objective de Dieu par analogie, y a-t-il néanmoins une alternative à cette aporie ? Ce serait, selon Steven Shakespeare, relisant Kierkegaard, l'analogie de communication, « une notion qui se construit sur le concept classique d'analogie, parallèlement à la linguistique moderne et à la philosophie narrative, pour suggérer une interrelation dynamique entre, d'une part, la créativité et la révélation de Dieu, et d'autre part, les formes de communication et la vie concrète de disciple en lesquelles Dieu est connu. »⁸⁸⁹ L'auteur verrait déjà cette forme d'analogie dans certains écrits de Kierkegaard. Il en conclut que cette analogie, si elle veut respecter le contexte original des mots que nous utilisons pour dire quelque chose sur Dieu, ce contexte étant transcendant et mystérieux pour nous, « nos mots au sujet de Dieu doivent être irréductiblement indirects et métaphoriques. »⁸⁹⁰ Ainsi, avec les mots que nous disons sur Dieu, tout en restant dans la position d'un refus d'objectiver Dieu, se constitue une « grammaire théologique » - à rapprocher de la *Sprachlehre* d'Ebeling. Cette « grammaire » fait jouer ainsi l'analogie : la communication divine élève celui qui reçoit cette communication qui est à la fois création et révélation, elle l'élève à un niveau de création et de liberté qui n'est pas sous la domination du divin. « Dieu est 'connu' seulement dans la *passion infinie* qui laisse ouverte la blessure de la négativité, qui est la renonciation à toute maîtrise pour soi, à tout idéal de présence à soi-même, et qui se vit dans la pratique d'une infinie responsabilité. »⁸⁹¹ Mais cette négativité est surtout la marque de l'absence de Dieu et de son mystère. « La révélation ne dissipe pas tant les ténèbres qu'elle renforce les ombres. »⁸⁹² Or, si la révélation advient dans le langage du monde, ce fait même qui implique la temporalité et les incertitudes du langage a pour conséquence que « c'est dans l'instabilité même du monde textuel, temporel que cette présence devient possible [...]. Cette négativité

⁸⁸⁹ Steven Shakespeare, *Kierkegaard. Language and the Reality of God*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001, p. 180 : « a notion which builds on the classical concept of analogy along with modern linguistic and narrative philosophy, to suggest a dynamic interrelation between, on the one hand, God's creativity and revelation and, on the other, the forms of communication and practical discipleship in which God is known. »

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 181 : « our words about God must be irreducibly indirect and metaphorical. »

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 184 : « God is 'known' only in the infinite passion which keeps open the wound of negativity, that is, in the renunciation of all self-mastery, of all ideals of self-presence, and in the practice of an infinite responsibility. »

⁸⁹² *Ibid.*, p. 170 : « Revelation does not so much dispel darkness as deepen the shadows. »

est un aspect de l'existence elle-même, de son irréductible incertitude et précarité. »⁸⁹³ Dans cette négativité et ces incertitudes se manifeste la marque, ou la trace, de l'infini dans la vie. Autrement dit, le sujet, ici croyant, est constamment blessé par le fait d'avoir conscience de l'infini qui vient troubler sa pensée par l'incertitude et la négativité, et il ne peut que traduire cette blessure dans son langage, ou plus exactement, son langage *est* cette blessure, dans la mesure où il est, tout comme le moi dont il est le support, divisé entre sa tension vers l'infini et la conscience de sa finitude. C'est dans ce contexte kierkegaardien de division et de blessure que S. Shakespeare décrit ce que serait une analogie de communication qui échappe à l'« analogie de l'être » :

Ainsi la pratique de la communication religieuse est analogue à la communication divine parce que le discours de la communication, de la création et de la révélation ne peut être épuisé par sa pratique en contextes humains. C'est un discours ouvert. De plus, l'affirmation de la foi est qu'un tel discours et une telle pratique ont leur sens premier en référence à Dieu. Dieu rend le langage, la communication et la créativité possibles ; sa Parole appelle nos paroles. Cette analogie de la communication est ainsi une forme que Thomas d'Aquin aurait pu reconnaître. Elle nomme Dieu comme l'Auteur originel, sans affirmer savoir *comment* Dieu est cela.⁸⁹⁴

Il y a ici analogie parce que la Parole de Dieu « appelle » notre parole. Elle le fait au cœur de notre finitude et elle le fait par la révélation qui reste du domaine de l'Infini, du non-maîtrisable. Steven Shakespeare établit ici un parallèle entre Kierkegaard et Levinas, dans la mesure où les deux philosophes ont eu la préoccupation de traduire cette idée de l'Infini qui appelle, dans l'analogie du langage de la foi pour l'un, dans le dialogue avec l'Autre qui m'assigne à ma responsabilité envers lui pour le second, et cela, pour les deux, sans trahir la transcendance absolue de Dieu. Mais pour Kierkegaard, cela ne va pas, comme le remarque S. Shakespeare, sans prendre en compte le fait que « la seule façon de préserver une analogie est de respecter la différence absolue entre Dieu et l'humanité, et d'accorder à Dieu la primauté pour initier une relation entre les deux – une relation que l'analogie ne peut montrer que comme paradoxale. »⁸⁹⁵ De même, l'idée d'analogie chez Levinas doit être exprimée avec beaucoup de réserve : pour lui, l'antériorité et l'absolue transcendance du Dire, au-delà de

⁸⁹³ *Ibid.*, pp. 170-171 : « It is in the very instability of the textual, temporal world that this presence becomes possible. This negativity is an aspect of existence itself, of its irreducible uncertainty and precariousness. »

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 184 : « So the practice of religious communication is analogous to divine communication because the discourse of communication, creation and revelation cannot be exhausted by its practice in human contexts. It is an open-ended discourse. Moreover, the claim of faith is that such a discourse and such a practice has its primary sense with reference to God ; God makes language, communication and creativity possible ; his Word calls forth our words. This analogy of communication is thus of a form which Aquinas might have recognized. It names God as the original Author, without claiming to know how God is that. »

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 187 : « The only way to preserve an analogy is to respect the absolute difference of God and humanity, and to accord to God the primacy in initiating a relationship between the two – a relationship which analogy can only show to be paradoxical. »

tout dit, capable même de dédire tout dit, rend difficile la conceptualisation d'une telle analogie et l'idée même de trace de l'infini ne se réduit pas aussi facilement, nous l'avons dit, à une analogie.

Cet excursus par l'analogie de la communication – entre la Parole de Dieu qui se communique à nous par la révélation, et nos paroles qui répondent à cet appel - nous a semblé nécessaire pour éviter la simplification d'une analogie entre la Parole de Dieu et la parole de prédication, qu'elle repose ou non sur une conception au premier degré d'une pneumatologie de la prédication reposant sur la seule idée de *l'inspiration*. Il nous faut avoir constamment à l'esprit le contexte de finitude de la parole humaine et de celui qui la prononce, pour mieux prendre en compte la valeur de sa rencontre avec l'Infini. A cet égard, l'idée d'analogie de la foi qui repose sur l'événement de parole qu'est la révélation nous paraît un chemin plus sûr, qui préserve l'idée d'une impossibilité de « maîtrise » de la révélation. C'est le chemin choisi par Barth puis par Jüngel. S. Shakespeare le reconnaît quand il écrit : « Dans les *Discours chrétiens*, Kierkegaard reconnaît que tout ce que nous disons sur Dieu est conditionné par la finitude de notre perspective. »⁸⁹⁶ Mais en même temps, nous savons que cette finitude n'a pas le dernier mot. Cela nous renvoie à l'essence même de ce que Levinas appelle « le désir métaphysique », qui est aussi le désir d'infini, avec l'idée d'une non-maîtrise, d'une insatisfaction (« blessure de la négativité »), lesquelles libèrent alors une créativité qui n'est plus entravée par une idée écrasante du divin, ce qui fait dire à J-L. Chrétien :

Toute voix humaine répond, toute inauguration est en souffrance et en passion sous une voix antérieure qu'elle n'entend qu'en lui répondant, Elle ne parle qu'en écoutant, elle n'écoute qu'en répondant, et ne continue de parler que parce qu'il n'y a pas de réponse plénière ni parfaite, pas de réponse qui ne soit au plus intime d'elle-même en défaut et en retard sur ce qu'elle seule fait entendre.⁸⁹⁷

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 188.

⁸⁹⁷ J-L. Chrétien, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 7.

Conclusion

Tout au long de notre parcours, qui va de la question de l'être à celle de la parole, et de notre étude du langage humain, quand il veut ou doit parler de Dieu, nous avons plusieurs fois souligné ce paradoxe : notre langage nous blesse par son insuffisance, et pourtant, parfois, il est capable de se dépasser lui-même, d'atteindre, par sa tension vers l'infini, une signifiante qui le dépasse. Cette possibilité a quelque chose à voir avec notre désir d'infini, qui est désir vers Dieu, mais aussi, dans une antériorité absolue, désir de Dieu vers nous. Et le désir de Dieu est rassemblé dans l'incarnation du Verbe, qui vient signifier, avec et dans notre langage, cet infini qui semble impossible à atteindre. C'est pourquoi, dans une théologie chrétienne de la parole, l'incarnation du Verbe est l'événement déterminant qui fonde tout discours sur Dieu. Parole de Dieu et parole humaine pourraient ainsi être figurées par des cercles concentriques, le cercle de la Parole de Dieu étant infiniment plus large que le cercle du langage humain. L'instant pneumatologique peut alors être compris comme cette venue du Verbe infini dans le cercle et le temps humains, y laissant comme trace de son passage la possibilité d'une poétique qui lui ressemble par la signifiante et le sens infinis qu'elle déploie. La ressemblance devient ainsi plus grande que la dissemblance, et l'analogie entre Parole de Dieu et parole humaine est la conséquence de la venue du Verbe, en ce sens que l'analogie résulte de la trace laissée par la venue du Verbe, qui est la trace du sens.

Si la parole humaine peut ainsi s'élever, c'est en raison de sa capacité infinie de signifiante, que nous considérons comme un pur don et non comme une capacité intrinsèque : pour l'être humain cela veut dire que l'être est inséparable du sens, mais qu'il lui faut choisir entre l'être et le sens – en faveur du sens. C'est le seul choix qui lui ouvre la possibilité de recevoir le don de l'infini. Et en fin de compte, c'est le sens qui redonne de l'être. Tout notre itinéraire, ici, est un cheminement qui part de la métaphysique de l'être, avec la différence entre l'être grec et déjà l'être-parole hébraïque (Ex 3,14 : Je serai qui je serai), pour faire émerger une métaphysique du sens, autrement dit un passage de l'être à la parole, et c'est seulement en renonçant à le maîtriser que le sens peut émerger, se manifester, et que la Signifiante peut venir à nous et nous donner sa *poièsis*.

Ainsi, nous pouvons, en prolongeant la voie tracée par E. Jünger, affirmer que c'est cette communication de *poièsis* qui signe une « analogie de la poétique », au sens où l'événement de l'incarnation du Verbe, qui se traduit notamment par les paraboles prononcées par Jésus, crée la puissance « poétique » (ou création nouvelle de sens) qui transforme le langage de la foi qui veut parler de cet événement. Le langage humain de la foi - et sans doute

aussi tout langage qui reçoit cet événement, car il n'y a aucune « condition » à cet événement - reçoit une puissance qu'il n'aurait pas eue sans cet événement. S'il était déjà capable de désirer l'infini, le langage de la foi n'aurait peut-être pas pu traduire ce désir en une poétique, c'est-à-dire en création d'une parole performative capable de changer radicalement la perception humaine de la Parole de Dieu pour la recevoir véritablement comme la Parole de Dieu. Cette création de parole est en quelque sorte la trace manifestée de l'Infini, dans la mesure où elle est une poétique de l'Infini qui tend à surpasser la finitude du langage. En affirmant cela, nous ne faisons que dire autrement ce qu'affirme Jünger à propos de la possibilité de dire Dieu :

Le penser comme quelqu'un qui parle et parler de lui comme de quelqu'un qui parle n'est pas un 'anthropomorphisme dogmatique' qui s'approcherait trop de Dieu, mais une conséquence de cet *événement* où Dieu devient en tant que Dieu accessible par le langage, et que la Bible appelle *révélation*. L'analogie de la foi s'accomplit en cet événement et en tant que cet événement. En cette analogie, ce ne sont pas en quelque sorte les paroles humaines qui s'approchent trop de Dieu, mais Dieu comme parole qui s'approche des hommes en paroles humaines.⁸⁹⁸

Pour comprendre cet événement qui transforme la parole humaine, nous avons tout au long de notre cheminement fait appel aux contributions de l'herméneutique théologique, des philosophies du langage et de l'écriture, et de la poésie, qui chacune à leur manière, nous éclairent : avec Ricoeur, la métaphore, figure linguistique du surplus de sens, éclaire la compréhension de la parabole et nous donne, sinon une compréhension parfaite impossible, du moins une nouvelle saisie de la parabole comme événement de parole qui vient transformer notre vie et notre propre parole. L'apport de l'herméneutique théologique est donc surtout prise de conscience, reconnaissance, et mise en œuvre *a posteriori*, des possibilités de sens infinies de notre langage, de cette ouverture des limites du langage humain, cet infini-là étant alors à penser comme trace laissée par l'événement de parole de l'Infini de Dieu.

Dans les développements de notre recherche sur le langage et l'écriture en lien avec l'infini, dans la deuxième partie, nous avons successivement étudié le rapport entre l'Infini et le visage de l'autre qui me parle, faisant signe en même temps vers le Tiers, l'Illéité, le Dire avant le Dit, qui est la Signifiante même avant toute signification, et avant toute intentionnalité, et au-delà de toute phénoménalité et toute analogie. D'où émerge l'idée d'une trace de l'infini dont le visage de l'autre témoigne. C'est la position de Levinas, qui en même temps rejette toute approche onto-théologique de la transcendance. Puis, avec Jünger, nous

⁸⁹⁸ E. Jünger, *DMM*, II, p. 102.

avons mis en évidence, théologiquement, l'événement de parole qu'est la venue de Jésus-Christ dans le monde, en tant que *vestigium trinitatis*, dans une approche qui s'attache à préserver la phénoménalité de cette venue, en énonçant la ressemblance toujours plus grande de Dieu avec l'humain par-delà la dissemblance pourtant déjà si grande. C'est pourquoi Jüngel peut affirmer qu'en vertu de cette ressemblance, voulue par Dieu, la révélation divine a en elle-même un langage du monde. Nous avons alors tenté de montrer que ces deux pensées – Levinas et Jüngel – nous permettaient d'avancer dans l'idée d'une trace de l'infini dans la parole humaine, dont le premier modèle était la Révélation en tant qu'elle a en elle-même un langage du monde.

Nous efforçant alors de comprendre ce qu'est ce langage de la révélation, par exemple dans son rapport à l'Écriture biblique, nous avons essayé de dégager des grands acquis de l'herméneutique contemporaine les lignes de forces de ce qui caractérise aujourd'hui notre écriture et notre langage humains. Nous en avons déduit, avec Heidegger, puis Gadamer, puis Derrida et Ricoeur, que notre parole humaine est parlante en elle-même, et qu'elle est manquante, insuffisante, mais qu'elle possède en même temps une tension et une force la poussant à se dépasser elle-même, dans une recherche infinie du sens. Nous avons alors approfondi l'idée d'une théologie de la parole qui inclurait une métaphysique du sens, dans la mesure où notre parole insuffisante n'en recèlerait pas moins une capacité infinie de recherche de sens, indiquant ainsi qu'elle a en elle-même un lien avec l'Infini : elle en témoigne comme trace dans son mouvement incessant de tension vers cet infini du sens. Mais ce « en elle-même » ne signifie nullement que la parole humaine ait cette capacité intrinsèque de tendre vers l'Infini. Nous avons au contraire à plusieurs reprises indiqué que ce désir d'infini est un don, et l'analogie de la foi telle que Jüngel la pense, en est la traduction théologique. Pour autant, nous avons voulu préserver, avec Ricoeur et Gadamer, la dimension de puissance de l'écriture poétique humaine, y compris l'écriture biblique, pour essayer de ne pas la réduire à une pneumatologie pensée seulement comme inspiration.

Nous sommes ainsi passés d'une métaphysique de l'être, enracinée dans un premier temps dans l'onto-théologie, (cf première partie), à une phénoménologie du langage, puis à une métaphysique du sens qui sous-tend une théologie du sens. Nous l'avons fait en nous appuyant sur la pensée théologique de Jüngel, parce qu'il s'écarte de la voie analogique liée à la métaphysique de l'être, en comprenant le langage, comme nous l'avons déjà souligné, comme événement de parole, comme événement de la venue de l'être-homme-Jésus et non comme purement désignatif et référentiel. Ce n'est donc pas l'être qui est premier dans cette

venue, c'est la parole en tant qu'événement de parole, et elle permet alors de penser la révélation comme trace et non comme analogie.

D'autre part, nous avons tenté de décrire, dans la poésie, une autre manifestation éclatante de la puissance de la parole et de l'écriture : poésie « profane » d'une part, et nous avons vu que là aussi, avec Heidegger, se posait la question d'une poésie métaphysique, dont nous avons conclu que, chez Rilke, ce qualificatif ne suffit pas à définir l'écriture poétique. Il y a chez Rilke un rapport à la transcendance, à la dimension de l'Ouvert, dimension impossible mais parfois possible pour le poète, qui dépasse la seule catégorie « métaphysique ». Mais surtout, Rilke lui-même témoigne du « don » de l'écriture poétique (les *Élégies* et les *Sonnets*) qui fait signe, comme chez Leopardi, vers l'idée d'une trace de l'infini qui, là non plus, n'est pas une métaphysique de l'être. Rilke, comme Hölderlin et après lui, est bien à cet égard « un poète en temps de détresse », selon les mots de Heidegger, parce qu'il ne se réfugie pas dans un ciel lointain, parce que sa poésie est bien un être-là, parce que selon ses propres mots, « être ici est déjà beaucoup ». Mais là encore, c'est bien en recherche de sens que Rilke écrit, et dans sa création poétique les mots viennent dire la souffrance et la splendeur d'être là tout en regardant vers l'Ouvert.

C'est ce même don que nous avons essayé de décrire dans la poésie biblique, qui est poésie au sens générique du mot, création ou puissance, et même dépassement par l'interprétation infinie, ce que Marc-Alain Ouaknin voit comme la lumière qui, au moment du *Sod*, vient nous éclairer et éclairer les mots pour révéler le sens secret, ou ce que le prologue de Jean dit poétiquement : « Le Verbe était la vraie lumière qui illumine tout être humain venant dans le monde » (Jn 1,9).⁸⁹⁹ Le prolongement naturel de la poésie biblique se déployant dans la prédication, nous avons alors tenté de comprendre comment, là aussi, les paroles du prédicateur pouvaient dépasser les mots, dans un rapport entre parole et écriture qui ne peut se réduire à une opposition. Nous avons essayé de penser ce moment de création de la prédication comme « instant pneumatologique » et comme analogie entre Parole de Dieu et parole humaine. Là encore, la pneumatologie ne peut être comprise qu'avec la venue de l'incarnation du Verbe, qui est rencontre entre l'éternité ou l'infini du Verbe (Kierkegaard) et le temporel fini, dans un instant (*kairos*) que l'on ne peut réduire à l'inspiration par le Souffle. Il y a aussi, dans ce moment, rencontre entre la Parole de Dieu et la parole humaine, dans un événement de parole qui est premier, et qui signe la ressemblance entre les deux paroles au-delà de la dissemblance. Peut-être est-ce justement l'insuffisance de la seconde rencontrant la

⁸⁹⁹ Selon la traduction d'Augustin : cf. notre première partie.

plénitude et l'infini de la première qui, par cette blessure et ce manque, s'ouvre à la ressemblance par le don qui lui est fait et qui laisse en elle, en la marquant de son manque, la trace de l'Infini.

Ainsi, en partant de cette idée d'une trace de l'infini dans la parole humaine, notre réflexion nous a conduits à un questionnement élargi au sujet du statut de la métaphysique et de son dépassement – ou de sa fin supposée – et de la possibilité même de penser Dieu et l'Infini autrement que dans une théologie réduite à une théologie confessionnelle, qui ne pouvait, selon Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, penser le *Dasein* en tant que croyant. Nous avons voulu montrer dans un premier temps, que la pensée métaphysique ne se réduisait pas à l'onto-théologie ou à l'*analogia entis*, même chez Thomas d'Aquin, et que le statut secondaire du langage dans la pensée avait commencé à changer, avec Augustin, Maïmonide ou la Réforme, bien avant l'émergence des philosophies du langage au vingtième siècle. Ce débat s'est poursuivi tout au long du vingtième siècle, et à cet égard, la coloration « théologique » du courant phénoménologique français, avec Levinas, Ricoeur, et Marion – tous les trois héritiers de Heidegger -, nous a montré qu'il était possible, malgré les critiques du rationalisme et d'une certaine forme de phénoménologie « orthodoxe », d'allier une réflexion phénoménologique à une réflexion philosophique et théologique sur Dieu. Il nous a semblé alors, en suivant la voie ouverte notamment par Jean Grondin, que c'était l'idée même de la fin de la métaphysique qui devait être contestée, ou du moins la fin de toute métaphysique, comme si la pensée contemporaine, au nom d'une forme de diktat du phénomène, ou des choses mêmes, s'interdisait toute question qui dépasse l'être au monde. Mais en acceptant cette limite arbitraire, c'est toute une réflexion sur le sens des choses qui est invalidée. Et c'est pourquoi nous avons voulu montrer qu'une réflexion philosophique et théologique était encore possible, qui prenne en compte la question de la transcendance et de l'infini tout en acceptant la donne fondamentale et originaire de l'être-là et de l'être des choses. Mais cet être-là exige du sens, et se pose alors la question de trouver du sens soit dans les choses mêmes, soit dans ce qui dépasse le monde et les phénomènes, dans ce qui ne peut être pensé par eux, par la science et la technologie qui nous laissent aujourd'hui désorientés. Il nous a semblé alors que nous pouvions sortir de cette alternative, et que deux grandes voies nous avaient été ouvertes pour cela : l'une par Emmanuel Levinas avec une phénoménologie du visage de l'Autre qui fait signe de la trace laissée par l'Infini du Dire ; l'autre par Eberhard Jüngel, avec une phénoménologie de l'incarnation du Verbe dans l'événement de parole qu'est cette venue. Dans ces deux voies, la parole est première, qu'elle soit Dire de l'Infini ou Verbe incarné. Et nous avons pu affirmer alors que ce que porte le parler humain, c'est bien la

trace de l'Infini, cette insuffisance infinie du langage en même temps que sa tension infinie vers le sens infini étant, dans son manque lui-même, la trace de l'événement de parole qu'est la venue du Verbe incarné : un événement dont les mots qui le traduisent ne pourront jamais tout dire. Il s'agit d'un événement unique et véritablement indicible, car il est impossible de dire la venue du Christ dans ce qui serait une totalité de la pensée et de la parole humaine – parce que cette pensée et sa parole restent finies malgré la trace en elles de l'Infini.

Et si parole infinie il y a, alors la question métaphysique est dépassée par la question herméneutique, qui ne peut rompre cependant avec une métaphysique du sens. L'être des choses s'efface derrière leur sens, derrière ce qu'elles signifient pour nous, et notre langage se fraye un chemin vers le sens et cherche aussi la signifiante infinie. Il n'y parvient pas, il souffre de ne pas trouver, ou de ne trouver qu'un peu, mais cette tension infinie, ce désir infini, par la grâce de Dieu, ne cessent pas, ils ne doivent pas cesser, il faut que la poésie persévère et survive, il faut que l'interprétation biblique, sur les traces du judaïsme, continue à faire vivre les textes, il faut que la pensée théologique poursuive sa route, dans cet équilibre instable entre métaphysique et phénomènes, entre Dieu et le monde, entre Parole de Dieu et parole humaine. C'est sans doute aussi ce désir de poursuivre cette tâche qui témoigne de la trace de l'Infini. La trace de l'Infini en ce sens est une poétique de la vie, une façon d'« habiter poétiquement le monde », en étant blessé parfois par son non-sens, mais toujours, par les mots, en désir de dépasser le non-sens.

Bibliographie

Armand ABÉCASSIS, *L'univers hébraïque. Du monde païen à l'humanisme biblique*, Albin Michel, Paris, 2003.

J.-F. ANGELLOZ « Commentaires des Élégies de Duino », in *Les Élégies de Duino*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1936.

ARISTOTE, *Les métaphysiques*, trad.. A. de Muralt, « Livre Lambda », Paris, Les Belles Lettres, 2010.

— *Physique*, III, P. Pellegrin éd, Paris, Garnier- Flammarion, 2000.

— *Éthique à Nicomaque*, in Jérôme Laurent, *Leçons sur l'Éthique à Nicomaque*, Paris, Ellipes, 2013.

— *Poétique*, Paris, Le Livre de Poche, 2016.

H.-C. ASKANI, « Paul Ricoeur interprète des paraboles de Jésus », in Pierre Bühler et Daniel Frey, *Paul Ricoeur, Un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011.

Jan ASSMAN, *Exodus*, München, Verlag C.H. Beck, 2015.

SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, « La foi chrétienne », (BA 8), XLIX, 97, pp. 166-169 in *Œuvres de Saint Augustin*, trad.. J. Pegon. M.a.j. G. Madec, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

— *La Cité de Dieu*, (Nouvelle BA 4/1), *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2014.

— *Les Confessions*, (BA 13 et 14), *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

— *De trinitate*, (BA 15 et 16), *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

— *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, (BA 72 à 73b), Paris, Études Augustiniennes, Desclée de Brouwer, 1988.

— *Commentaires des Psaumes*, (BA 58b, série 8), *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2014.

Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, vol I/1**, tome 2.

— *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, vol I/1*, tome 1.

Henry BAUCHAU, *L'Écriture et la Circonstance*, Louvain-la-Neuve, Faculté de Philosophie et lettres de l'Université Catholique de Louvain, 1988.

Claude BIRMAN, « Préface » à Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, Paris, Verdier, 1979.

- Christian BOBIN, « Le plâtrier siffleur », in *Revue Canopée*, N°10, 2012, Nature et Découvertes, Arles, Actes Sud.
- Pierre BOURETZ, *Lumières du Moyen-Âge, Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, 2015.
- BONNAVENTURE, *Breviloquium*, « Prologue », Paris, Ed. franciscaines, 1966.
- Rémi BRAGUE, « le destin de la pensée de la pensée des origines au début du Moyen Âge », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, P.U.F., Paris, 1991.
- Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971.
- Pierre BÜHLER, « Lire, agir, sentir », in Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), *Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophiques et bibliques*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, ed. Eberhard Jüngel, München, Kaiser, 1985.
- David BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1973.
- Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne (1560)*, éd. J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1957, Livre premier et Livre III.
- *Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moyse*, Genève, ed. François Estienne, 1564.
- John D. CAPUTO, « How to Avoid Speaking of God : the Violence of Natural Theology », in *Prospects for Natural Theology*, ed. Eugene Thomas Long, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1992. pp. 128-150.
- *La faiblesse de Dieu : une théologie de l'événement*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- Thomas A. CARLSON, « Au lieu de soi : l'advenue de Dieu », in « Saint Augustin, penseur du soi », *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, vol. 63(3), pp. 337-361.
- Barbara CASSIN, *Aristote et le logos*, P.U.F., Paris, 1997.
- Henri CAZELLES, « Pour une exégèse d'Exode 3,14 », in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
- Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques, Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 2015.
- Catherine CHALIER, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002.
- René CHAR, « Partage formel V », *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1948.

- R. CHEMAMA et Bernard VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998.
- Brevard S. CHILDS, *Exodus*, London, SCM Press Ltd, 1974.
- J.-L. CHRÉTIEN, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Danielle COHEN-LEVINAS et A. SCHNELL, *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2016.
- J.-P. COMETTI, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1996.
- David W. CONGDON, *Rudolf Bultmann and Dialectical Theology, The Mission of Demythologizing*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2015.
- J.-P. COUJOU, « Introduction aux Disputes métaphysiques, l'analogie de proportionnalité chez Cajetan », in Francisco Suarez, *Disputes métaphysiques*, Grenoble, Million, 2009.
- Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- Françoise DASTUR, « Langage et métaphysique chez Heidegger », *Les Études philosophiques*, N°3, juillet 2010, p. 319-331.
- « Derrida et la question de la présence » : une relecture de *La Voix et le Phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale* 2007/1 (n° 53), pp. 5-20.
- Pascal DAVID, « Schelling : construction de l'art et récusation de l'esthétique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 34/2, (2002) « Esthétique. Histoire d'un transfert franco-allemand », pp. 29-41.
- Baudoin DECHARNEUX, *L'Ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « Le Juif »*, Bruxelles, Éditions Université de Bruxelles, 1994.
- François DERMANGE, « La capacité ricoeurienne : entre Aristote et la tradition biblique », *Revue de théologie et de philosophie*, 135 (2003), pp. 35-46.
- *L'éthique de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 2009.
- *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.
- Jacques DERRIDA-Mireille CALLE-GRUEBER, « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture », *Revue Littérature*, Vol 142(2), 2006, Paris, Larousse / Armand Collin, pp. 16-29.

- René DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, « Méditation troisième », Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953.
- D. DUBARLE, *Dieu avec l'être*, de Parménide à Saint-Thomas, Paris, Beauchesne, 1986.
- Jean DUNS SCOT, *Ordinatio* I, d.3, trad. O. Boulnis, Paris, P.U.F., 1999.
- Gerhard EBELING, *Répondre de la foi*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- *Wort und Glaube I, II, IV*, Tübingen, Mohr, 1995.
- *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen, Mohr, 1971.
- *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983 ; *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- *Théologie et proclamation*, (1962), trad. de l'allemand par Renato Delorenzi et Luce Giard, Paris, Seuil, 1972.
- Aaron P. EDWARDS, *A Theology of Preaching ans Dialectic. Scriptural Tension, Heraldic Proclamation and the Pneumatological Moment*, Londres, T&T Clark, 2018.
- Michael EDWARDS, *Bible et Poésie*, Paris, Éditions de Fallois, 2016.
- Etienne FERON, *De l'idée de Transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Million, 1992.
- Luce FONTAINE-DE VISSCHER, « La pensée du langage chez Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain* 64, n° 82, (1966).
- Daniel FREY, *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris, P.U.F., 2008.
- « En marge de l'onto-théologie », in *Paul Ricoeur. Un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- Ernst FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, Müllerschön, 1954.
- *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Tübingen, Mohr, (1959), 1965.
- François GACHOUD, *Par delà l'athéisme*, Paris, Cerf, 2007.
- Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 ; *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975.
- « Von der Wahrheit des Wortes », *Gesamelte Werke 8. Ästhetic und Poetic I*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1993.
- Théodore GERAETS, « Hegel : l'articulation du sens. Lire Hegel après Gadamer », *Revue de métaphysique et de morale*, 2016/2 (N° 90).
- Étienne GILSON, *Constantes philosophiques de l'Être*, Paris, Vrin, 1983.

Jean GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.

— « 'Analogia entis' et 'analogia fidei' : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) », *Les Études philosophiques*, N° 3/4, 1989, pp. 475-496.

Jean GRONDIN, *Du sens des choses. L'idée de métaphysique*, Paris, P.U.F., 2013. Transcription des six leçons données par Jean Grondin en tant que titulaire de la chaire Etienne Gilson en 2013.

— « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, N°4, oct-déc 2006, PUF, pp. 469-481.

— *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, PUF, 2003.

— *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université, 2004.

— *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, P.U.F., 1987.

— *Paul Ricoeur*, Paris, P.U.F., 2013.

— *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.

Maurice-Ruben HAYOUN, *Maimonide*, Ellipses Éditions, Paris, 2009.

Kevin W. HECTOR, *Theology Without Metaphysics*, New York, Cambridge University Press, 2011.

G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, 1, *La doctrine de l'Être* (1832), t. 1, Paris, Éditions Kimé, 2007.

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.

— *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, Paris, Aubier, 1957.

— « Identité et différence », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

— *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, P.U.F., 2014.

— Conférence : *Phänomenologie und theologie, Wegmarken*, 1927.

— « Pourquoi des poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 ; « Wozu Dichter », *Holzwege*, Francfort a/Main, Klostermann, 1977.

— *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959. Traduction française : *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

— *Phänomenologie des religiösen Lebens ; 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., Klostermann, 1975.

— *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951.

— « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1951 ; « Hölderlin und das Wesen der Dichtung », München, A. Langen-G. Müller, 1936.

- Michel HENRY, Paul RICŒUR, Jean-Luc MARION, Jean-Louis CHRÉTIEN, *Phénoménologie et Théologie*, présentation J.-F. Courtine, Paris, Critérian, 1992.
- Friedrich HÖLDERLIN, *Œuvres*, dir. Philippe Jacottet, Paris, Gallimard, 1989.
- Robyn HORNER, *Rethinking God as Gift, Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.
- Richard HÜTTER, « Attending to the Wisdom of God – from Effect to Cause, from Creation to God : A Relecture of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas », pp. 209-245 in *The Analogy of Being Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* Ed. Thomas J. White, Grand Rapids, 2011.
- Philippe JACOTTET, « Postface aux Élégies de Duino », in *Les Élégies de Duino*, Paris, Éditions la Dogana, 2008.
- Dominique JANICAUD, *Le tournant théologie de la phénoménologie*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.
- Jean-Pierre JOSSUA, *La passion de l'infini. Littérature et théologie, nouvelles recherches*, Paris, Cerf, 2011.
- Eberhard JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, I et II, Paris, Cerf, 1997.
- *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- « Analogie et dialectique » in P. Gisel, Ph. Secretan, *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- E. JÜNGEL - P. RICŒUR, *Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, C. Kaiser, 1974.
- Arthur KOESTLER, *Le zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy, 1945.
- Ludwig KÖLHER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr, 1966.
- Jacques LACAN, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, Écrits I*, Paris, Seuil, 1999.
- André LACOCQUE, *Le devenir de Dieu. Commentaire biblique (ch. 1-4 de l'Exode)*. Paris, Cerf, 2007.
- Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- Giacomo LEOPARDI, *Zibaldone*, trad. B. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2003.
- *Les Chants*, trad. M. Orcel, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.
- *Chants. Canti*, Paris, Aubier, 1995.
- Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1978.
- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1986.
- *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987.

- *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 2006.
- *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1995.
- *Altérité et Transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995.
- *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993.
- *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.
- *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.
- Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- Christian LINK, *Die Spur des Namens*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997.
- Martin LUTHER, *WA 40,2 ; 3,5-8*, trad : *Œuvres*, Tome 13, Genève, Labor et Fides, 1987.
- « Études sur les Psaumes », *Œuvres*, T.18, Genève, Labor et Fides, 2001.
- « Commentaires de l'Épître aux Romains », *Œuvres*, t.12, Genève, Labor et Fides, 1986.
- « Controverse sur la théologie scolastique », in *Œuvres*, t.1, Paris, Gallimard Pléiade, 1999.
- « Controverse tenue à Heidelberg », in *Œuvres*, t. 1, Genève, Labor et Fides, 1957.
- « Une petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et ce qu'on doit en attendre », in *Œuvres*, tome 10, Genève, Labor et Fides, 1967.
- Goulven MADEC, *Lectures augustinienes*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2001.
- *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- Moïse MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, Verdier, Paris, 1979.
- *Mishneh Torah*, Jerusalem, éd. Boys Town, 1965.
- Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'Être*, Paris, P.U.F., 1991.
- *Étant donné*, Paris, P.U.F., 1997
- *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989.
- *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin*, Paris, P.U.F., 2008.
- *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981.
- « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu » in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, P.U.F., 2009 (Grasset 1980).
- *Sur le prisme de la métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986.
- *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012.

- « Que signifie le concept de Révélation ? », séminaire donné à la Faculté de Théologie de Genève, automne 2018, séance du 13 novembre : « Phénoménalité du Nouveau Testament ».
- Bruce L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- « Karl Barth's Version of an 'Analogy of Being' », in Th. White, *The Analogy of Being Invention of the Antichrist or the Wisdom of God ?* W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2011.
- Felicy MCCUTCHEON, *Religion within the Limits of Language Alone, Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- Charles MELMAN, *L'homme sans gravité*, Paris, Denoël, 2002.
- Yves MEESEN, « De la facticité à la métaphysique : Heidegger a-t-il bien lu Augustin ? », *Nouvelle Revue Théologique*, 128/1 (2006), p. 48-66.
- MICHNA Berakhot 9, *Talmud de Jérusalem*.
- MIDRASH Rabba sur l'Exode, *shemot rabba*. Traduction Maurice Mergui, OT, Paris, 2007.
- Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- Stéphane MOSÈS, *L'Eros et la Loi*, Paris, Seuil, 1999.
- J.-M. NARBONNE et L. LANGLOIS, *La métaphysique, son histoire, ses enjeux*, Paris, J. Vrin, et Québec, Presses de l'université Laval, 1999.
- Sophie NORDMANN, *Phénoménologie de la transcendance. Création, révélation, rédemption*, Dol de Bretagne, Éditions d'écarts, 2012.
- *Philosophie et Judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Paris, P.U.F., 2008.
- NOVALIS, *Fragments*, in *Habiter poétiquement le monde*, Paris, Poesis, 2016.
- Valère NOVARINA, entretien réalisé par Olivier Duboulez, Armand Collin, revue *Littérature*, 2014/4 (N° 176).
- *Devant la parole*, Paris, P.O.L., 1999.
- Grégoire de NYSSE, 11^{ème} homélie sur le Cantique, §2, in *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, Lessius, 2008.
- E. ORTIGUES, *Le temps de la parole*, Cahiers théologiques, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1954.
- Marc-Alain OUAKNIN, « Un doux éclat de lire », in *Le Cantique des cantiques*, Paris, Éditions Diane de Selliers, 2016.
- Alain PANERO, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- Elisabeth PARMENTIER et Michel DENEKEN, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Genève, Labor et Fides, 2010.
- PENTATEUQUE en cinq volumes, suivis des Haphtaroth, avec Targoum Onqelos, accompagnés des commentaires de Rachi*, dir. M. le Rabbin Elie Munk, t. 2, Paris, 1980, n° 14 et 15.
- PHILON d'Alexandrie, *De vita Mosis*, trad. R. Arnaldez, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 22, Paris, Cerf, 1967.
- Bruno PINCHARD, *Métaphysique et Sémantique. Autour de Cajetan, étude et traduction du De nominum analogia*, Paris, Vrin, 1987.
- Shlomo PINÈS, « Dieu et l'Être selon Maïmonide », in Alain de Libera et Emilie Zum Brunn, *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris, Cerf, 1986.
- *La liberté de philosopher, de Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
- PLATON, *Cratyle. Œuvres complètes*, T. 5, 2^{ème} partie, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- PLATON, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998.
- PLOTIN, *Énéades*, Paris, Hachette, 1857 (texte grec et traduction en français).
- Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, Paris, P.U.F., 1990.
- Karl RAHNER, *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, Œuvres 4, Paris, Cerf, 2013.
- Bernard RENAUD, 'Proche est ton nom'. *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, Paris, Cerf, 2007.
- Paul RICŒUR « D'un Testament à l'autre » (1992), dans *Lectures III*, Paris, Seuil, 1994.
- *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, ed. L.S. Mudge, 1980.
- *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- « Foi et langage, Bultmann-Ebeling », *Foi – Éducation*, N° 37, oct-déc, 1967.
- « La Bible et l'imagination », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, N° 4, 1982 (Fonds Ricoeur).
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. — *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- *Paul Ricœur, un philosophe lit la Bible*, Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), Genève, Labor et Fides, 2011.
- *Lectures 3*, « Essais d'herméneutique biblique », Paris, Seuil, 1994.
- *Lectures 3*, « Emmanuel Levinas penseur du témoignage » (1989), Paris, Seuil, 1994.
- « Fides quaerens intellectum : antécédents bibliques », pp. 327-354, in *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994.

- *Amour et justice*, (Tübingen, Mohr, 1990), Paris, Points, 2008.
- *Herméneutique. Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010.
- *Autour de la Psychanalyse, Écrits et conférences 1*, Paris, Seuil, 2008.
- *L'Herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.
- « *Psychanalyse et interprétation*, entretien de Paul Ricoeur avec Giuseppe Martini » (2003), Paris, *Revue Esprit*, novembre 2015, pp. 92-111.
- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, P.U.F., 1997.
- Paul RICŒUR - A. LACOCQUE, *Penser la Bible. De l'interprétation à la traduction*, Paris, Seuil, 1998.
- Paul RICŒUR - Eberhard JÜNGEL, *Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974.
- Rainer Maria RILKE, *Les Élégies de Duino*, trad. Philippe Jacottet, Paris, Éditions La Dogana, 2008.
- *Les Élégies de Duino*, trad. J. F. Angelloz, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1936.
- « Le Livre de la vie monastique », in *Le Livre d'Heures*, Bruxelles, Le Cri, 1989.
- « Lettre à Witold von Hulewitz », in *Œuvres III, Correspondance*, Paris, Le Seuil, 1976.
- Arthur RIMBAUD, *Une saison en enfer. Œuvres, Poésies, Illuminations*, Paris, Mercure de France, 1898.
- Thomas RÖMER, *Moïse « lui que Yahvé a connu face à face »*, Paris, Gallimard, 2002.
- *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte*, Genève, Labor et Fides, 2015.
- *La Bible, quelles histoires*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éd), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009.
- Bernard RORDORF, « Etiam extra ecclesiam : l'action de l'Esprit Saint selon Calvin », *Études théologiques et religieuses*, Tome 84/3, 2009, pp. 345-357.
- *La parole, articulation de la présence*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1971.
- F.W. Schelling, *La philosophie de l'art*, Grenoble, Jérôme Millon, 1999.
- Gershom SCHOLEM, *La Kabbale*, Gallimard, Paris, 1998.
- *Les Noms et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, Cerf, 1983.
- Steven SHAKESPEARE, *Kierkegaard. Language and The Reality of God*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2001.

- Christian SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther, les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d' « Être et Temps »*, Paris, P.U.F., 2004.
- Esther STAROBINSKI-SAFRAN, « Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- Edith STEIN, *L'être fini et l'être éternel*, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- Léo STRAUSS, *Maïmonide*, Paris, P.U.F., 1988.
- Francisco SUAREZ, *Disputes métaphysiques*, I, II, II, proème et trad. Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998.
- Traité des Berakhoth du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone*, trad. fr. M. Schwab, Collection Le Talmud de Jérusalem, tome 1, Paris, imp. nationale, 1971.
- TARGOUM du Pentateuque, trad. par R. Le Déaut, série « Sources chrétiennes », t. 2, Exode et Lévitique, Paris, Cerf.
- Andrei TARKOVSKI, *Andrei Roublev* (long métrage), 1969.
- *Journal*, Paris, Cahiers du cinéma, 1993.
- Lazlo TENGELYI « Au-delà de l'être comme autrement qu'être », in D. Cohen-Levinas et A. Schnell, *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2016.
- THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, t.1, Paris, Cerf, 1984.
- *Summa contra gentiles*, I,9, (trad. R. Bernier et al.), Paris, Cerf, 1993.
- *Contra gentiles*, I, Lyon, Lethielleux, 1959.
- *L'être et l'essence*, (*De ente et essentia*, 1254-1256), Paris, Vrin, 1965.
- *Commentaire du Livre des Sentences*, D.8 ; Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. I, Paris, Lethielleux, 1929.
- Georges VAJDA, « Exégèse d'Exode 3,14 dans la littérature rabbinique », in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
- Francesco Valerio TOMMASI, « Erich Przywara et Edith Stein : de l'analogie de l'être à une analogie de la personne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 99/2 (2015), pp. 267-279.
- Frédéric VENGEON, « Infini et logique spéculative. Deux philosophies de l'absolu : Nicolas de Cues et Hegel », *Archives de philosophie* 76/1 (2013), pp. 61-79.
- Gilbert VINCENT, « Métaphores, paraboles et analogies. La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricoeur », in *Études Ricoeuriennes*, Vol 3, N° 2 (2012), pp. 92-109.

Thomas J. WHITE, « 'Through Him All Things Were Made' (John 1 :3) : The Analogy of the Word Incarnate according to St. Thomas Aquinas and Its Ontological Presuppositions », in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God ?* Ed. Thomas J. White, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, pp. 246-279.

Gabriel-Philippe WIDMER, « L'interprétation barthienne d'Exode 3,14 », in *Celui qui est*, Paris, Cerf, 1986, pp. 277-301.

Robert J. WILKINSON, *Tetragrammaton. Western Christians and the Hebrew Name of God*, Boston – Leiden, Brill, 2011.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Grammaire philosophique*, trad. fr. M-A Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.

— *Philosophische Untersuchungen, Schriften I*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979 ; trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 2014.

Marlène ZARADER, *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

Emilie ZUM-BRUNN, « Dieu et l'Être, L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et 'la métaphysique de l'Exode' », in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.