

Du sens

Chère et chers collègues¹, Mesdames, Messieurs,

vous faites beaucoup d'honneur à ce petit ouvrage² en faisant porter sur lui l'attention de votre Faculté. Et, dans le désir de vous adresser un geste de remerciement je me suis peut-être laissé un peu conduire, par les réflexions que voici, au-delà du point où cet écrit parvient lui-même, vers une question qui lui est sous-jacente, mais le sous-tend, ou le hante. J'espère ne pas vous être désagréable en cela.

Le livre est né de l'invitation, que m'avait adressée le pasteur Marc Pernot, d'animer à l'Eglise protestante de l'Oratoire du Louvre des séances de philosophie. Certains paroissiens, ou paroissiennes, en avaient exprimé le souhait. Pourquoi ce désir de philosophie, au sein d'une église ? Bien sûr, la théologie entretient un dialogue permanent avec cette discipline. Mais la philosophie fait l'objet, depuis quelque temps, d'un intérêt que l'on pourrait dire social. Il s'exprime dans des magazines, des chroniques radio, dont le rayonnement diffère un peu de celui dont bénéficiaient les anciens travaux de spécialistes. Certains écrits de philosophes, parfois, faisaient grand bruit dans la vie collective. Il y a peu encore, des textes de Sartre, Camus, ou encore Louis Althusser, Gilles Deleuze, ont été lus bien au delà des cercles de connaisseurs. Aujourd'hui c'est autre chose, dirait-on. La philosophie elle-même, comme activité distincte, plus que l'œuvre de tel ou telle, semble provoquer cette curiosité. En tout cas, la proposition formulée par l'Oratoire ne concernait pas une question, ni une pensée. Elle demandait *de la philosophie*³.

Pourquoi, donc, cet intérêt ? Dans une église ? En vue d'une réflexion, même la plus générale, élevée, abstraite, on aurait pu en appeler à un théologien. Après tout il n'y a pas un seul champ, que la philosophie

¹ Exposé devant la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, le 10 avril 2018, à
² D. Guénoun, *Des verticales dans l'horizon* (Six croisements entre philosophie et théologie) Ed. Labor et Fides, 2018.

³ Une suggestion comparable m'avait été faite, quelques années plus tôt, par le Conservatoire supérieur d'Art dramatique, où pour la première fois l'on avait imaginé d'introduire, à l'intention des acteurs, un enseignement spécifiquement philosophique.

parcoure – l’existence, le savoir, la vie, les changements du monde – qui ne se retrouve, tout autant, questionné en théologie. Au contraire, si la philosophie a été ainsi sollicitée – à côté de la théologie qui évidemment suscite de multiples initiatives dans ce même cadre –, il semblerait que ce fût comme pour suspendre, un temps, la compétence théologique. Pour la laisser un peu en retrait, ou en l’air. Quel que fût le thème. Comme si nos paroissiens avaient considéré, de façon tout intuitive, qu’inviter un théologien aurait conduit à l’envisager, ce thème, dans l’ombre de Dieu, en regard avec la figure, au moins conceptuelle, de Dieu – c’est bien ce qu’indique le nom de théologie. Avec elle, on en vient à parler de tout, mais dans l’horizon dessiné par le nom de Dieu, par le nom « Dieu ». Et nos paroissiens semblaient désirer que, pour le temps de quelques séances, on pût traiter de ceci, cela, ou d’autre chose, comme en réservant le nom de Dieu, en posant les questions dans leur autonomie, délestée de la référence divine.

Quelle peut être la raison de ce suspens ? On entend dire que l’intérêt présent pour la philosophie s’ancre dans une recherche de sens. Beaucoup attendraient de la philosophie qu’elle étanche leur soif de sens – quitte à se trouver déçus dans cet espoir, car la philosophie n’est pas très efficace pour calmer les soifs. Peut-être même a-t-elle pour effet notable de les accroître. C’est ancien : les dialogues dits aporétiques de Platon, quand ils explorent les voies contraires d’une même interrogation, s’abstiennent à la fin de décider en faveur de l’une ou de l’autre, laissant la pensée au bord de son abîme. L’enquête philosophique paraît délaissier tout sens résolutif. Elle veut éclairer le sens comme question, mais peine à conférer à celle-ci quelque résultat que ce soit. Tillich a écrit que sa « méthode de corrélation » (qui, on le sait, n’est pas à ses yeux étroitement la sienne) met en rapport « questions existentielles et réponses théologiques »⁴. Pourquoi semble-t-on alors aujourd’hui vouloir si souvent s’en tenir aux questions, en réservant les réponses ? Pourquoi le mot « réponses », à lui seul, semble-t-il déclencher une résonance dogmatique, au sens déplaisant du mot (qui n’est certes pas, ici au moins, le seul) ?

Il me semble qu’une des conditions de cette attitude (de réserve, de mise en réserve) tient au fait qu’à toute question formulée (par exemple, une ou la question sur le sens) la théologie puisse sembler proposer l’horizon d’une seule réponse : le mot Dieu. Quel est le sens ? Le sens est : Dieu. Dieu est le sens. (Je ne dis pas que c’est ce que la théologie fait.

⁴ P. Tillich, *L’Existence et le Christ, Théologie systématique III* (1951), trad. A. Gounelle et al., Cerf, Labor et Fides et PUL, 2006, p.28.

Seulement ce qu'elle peut sembler faire). Pourquoi cette réponse peut-elle susciter une demande de mise en réserve ? Au sein même d'une paroisse ? Pourquoi, même dans ce contexte, la réponse formulée en tant que nom de Dieu peut-elle éveiller un désir de retenue ? Je voudrais, pour y réfléchir un instant, vous proposer de laisser de côté une attitude, dont j'ai quelques raisons de penser, depuis que je vous ai lu(e)s, qu'elle n'est pas la vôtre, mais qu'il me faut tout de même écarter de notre chemin. C'est celle qui poserait que, pour certains, ou certaines, la réponse est Dieu, et pour d'autres, non. Cette divergence n'est pas sans valeur, et c'est à bon droit qu'on la considère. Je suis opposé à l'idée que le choix, ou l'orientation, qu'exprime le mot « foi », n'aurait aucune teneur propre, et qu'il n'y aurait pas lieu d'en faire un objet de pensée. Mais il ne me semble pas pour autant que la question (appelons-la, pour l'instant, question du sens) dessine tout simplement une séparation entre ceux et celles qui « ont » la foi, et d'autres qui ne l'« ont » pas. Même si un certain « choix » (disons : l'ultime choix deutéronomique⁵), ou un départ, un croisement de routes, s'avère bien d'une portée infinie.

En ce point, je dois dire qu'une référence théologique ne cesse de résonner. Son écho parcourt ce livre, et après lui son effet se creuse, s'accuse. C'est une remarque de Bultmann, vivement éclairée par les éditeurs français de la conférence de 1941, intitulée « Nouveau testament et mythologie ». Dès son ouverture, dressant le tableau de l'image mythique du monde qui se déploie dans le Nouveau Testament, et qu'il tient pour incompatible avec la vision de l'homme moderne, Bultmann écrit :

Accepter aveuglément la mythologie néotestamentaire serait un acte arbitraire (...) Accéder à cette exigence serait un *sacrificium intellectus* contraint ; et qui y consentirait serait étrangement divisé avec lui-même, et manquerait de probité. Car il approuverait pour sa foi, sa religion, une image du monde qu'il nie par ailleurs dans sa vie.⁶

Par cette affirmation, reprise et développée tout au long de la conférence, Bultmann caractérise une « étrange division » de l'âme, entre, d'une part, ce qui relève de la vision du monde qu'un humain moderne

⁵ Dt 30, 19-20.

⁶ R. Bultmann, *Nouveau testament et mythologie*, éd. Jean-Marc Tetaz et Andreas Dettwiler, Labor et Fides 2013, p. 51, avec des prolongements dans la suite, par ex. p. 53, et p. 59 où est repris le mot de « probité ». Cf. à ce propos les commentaires des éditeurs pp. 8 et 13. Si je comprends bien la note 2, p. 8, le mot « probité », (ou *Redlichkeit*, également donné p. 8 pour « honnêteté intellectuelle ») traduit ici l'emploi par Bultmann de l'allemand *Wahraftigkeit*, (usuellement : « véracité »).

partage avec ses contemporains et la civilisation, et d'autre part certaines représentations, maintenues pour la défense supposée de la foi. De la vision moderne, Bultmann indique clairement qu'elle ne résulte pas d'une décision ou d'une conviction, mais simplement du fait d'être intégré, par la vie pratique, dans des données et comportements issus des sciences et des techniques. Il écrit ainsi :

On ne peut pas utiliser la lumière électrique et un appareil de radio, recourir en cas de maladie à des moyens médicaux et cliniques modernes tout en croyant au monde des esprits et des miracles que nous dépeint le Nouveau Testament.⁷

Cette intuition me paraît si profonde que j'en ressens l'effet bien au delà de la référence aux esprits et aux miracles. Jusqu'à l'emploi même du nom de Dieu, du nom Dieu. Je veux dire que la retenue, la réserve, le désir de mise en retrait du nom Dieu ne concerne pas les seuls humains qualifiés comme « incroyants », mais que je la devine aussi, de façon sourde, chez bien des supposés « croyants », paroissiens sans doute plus divisés qu'il n'y paraît entre la langue dont le mot « Dieu » est un signifiant-clé, et la pensée commune, partagée, dans laquelle nous entrons tous par le simple fait de vivre dans le monde pratique qui est le nôtre. Dire cela, est-ce induire qu'il n'y a plus de différence active entre foi et non-foi ? Je pense, tout au contraire, que cette distinction est peut-être plus pertinente qu'elle l'a jamais été. Mais la foi est une chose, et le fait de lui assigner un objet – une objectivité, ou une subjectivité tout autant – dénommé(es) Dieu en est une autre. Vous connaissez, mieux que moi, les célèbres pages finales du *Courage d'être* où, évoquant « l'expérience » qui, écrit-il, « dépasse » le « théisme », Tillich en désigne le vif comme « foi absolue »⁸.

J'ai tenté, dans le petit livre qui nous rassemble (à moins qu'il ne nous sépare – nous verrons) de formuler une suggestion quant à cette suspension, cette mise en réserve. Et je ne suis certes pas le premier à le faire. Nous sommes, je suppose, à peu près d'accord sur la tâche d'affranchir toute pensée en direction de Dieu de multiples attributs anthropomorphiques, dont l'adoption imprudente conduit à une idolâtrie carrée. Donner comme propriétés de Dieu des objets ou qualités du monde revient à vénérer des segments de celui-ci, à leur attribuer une transcendance enclose dans leur statut mondain, ce qui caractérise

⁷ *Op. cit.*, p. 53.

⁸ P. Tillich, *Le Courage d'être* (1952), trad. J.-P. LeMay, Cerf, Labor et Fides, PUL 1999, p. 146, et plus largement pp. 140-149.

l'idolâtrie. Comme l'indique Andreas Dettwiler dans son stimulant ouvrage d'entretiens avec Matthieu Mégevand :

Aucun phénomène du monde ne peut (...) re-présenter Dieu de manière adéquate. (...) Tous les concepts et toutes les représentations humaines pour désigner Dieu ne peuvent être compris que comme des métaphores (...) Sinon, je réduirais Dieu à un objet du monde. La même chose vaut pour toutes les autres catégories qui sont habituellement utilisées dans le cadre du langage religieux du judaïsme et du christianisme de l'époque⁹ : règne (de Dieu), puissance (de Dieu), esprit (de Dieu), fils (de Dieu), amour (de Dieu) etc.¹⁰

Cette énumération est frappante. Dans la lignée de Bultmann, elle semble n'épargner aucune des figures en usage dans le discours religieux. Mais elle paraît néanmoins laisser à l'écart – entre parenthèses, dans la liste des métaphores, tout en le répétant – le nom de Dieu lui-même : « (...) règne (de Dieu), puissance (de Dieu), esprit (de Dieu), fils (de Dieu), amour (de Dieu) etc. » Admettons qu'il faille dé-mythologiser, pour le dire ainsi – reconduire à leur puissance métaphorique ou symbolique – les images ou notions du règne, de la puissance, de l'esprit, du fils, de l'amour. Qu'en est-il de Dieu, qui les porte ? Le nom de Dieu, pris dans ce réseau, ne doit-il pas faire l'objet d'une écoute tout aussi critique ? Lui est-il jamais tout à fait étranger ? J'ai tenté de suggérer qu'une telle attention devrait porter, au moins, sur deux modalités de l'usage. D'abord, celle qui lie au signifiant Dieu des qualités induites par le substantif ou sa majuscule : anthropomorphie associée à l'emploi d'un nom propre comme nom de personne, humaine au moins par analogie ou implication. Pour être sincère, je ne parviens pas à concevoir une personne pleinement affranchie de la figure humaine, de la charge, au moins connotative mais tenace, du paradigme anthropique. Pourtant j'essaie, je vous l'assure. J'entends bien qu'il faut outrer ou forcer le concept, vers une dimension qui excède la personne sans se situer au-dessous d'elle, dans une infériorité ontologique – un moins de sens. Je sais la valeur éminente de la pensée trinitaire dans ce magnifique effort. Reconnaissons au moins que dans son usage fréquent, l'emploi de Dieu comme nom propre ne s'embarrasse pas de ces précautions. Idolâtrie sémantique, à même la langue, collée au signe. D'autre part, une idolâtrie syntaxique, plus profonde et sans doute plus déterminante que la précédente (et en un sens déterminant la précédente

⁹ Laquelle ? – Je le vois bien, dans le contexte du passage, consacré au christianisme naissant. Mais il n'a pas l'exclusivité de ce lexique.

¹⁰ A. Dettwiler (avec M. Mégevand), *Dans les coulisses de l'Évangile*, Bayard-Labor et Fides 2016, pp. 174-175.

elle-même – laquelle, on l’a vu, est déjà syntaxique dans une certaine mesure) : l’emploi du mot comme sujet de verbes d’action, selon lesquels Dieu souhaite, fait, veut, conduit, etc. Dans les deux cas, il s’agit donc de ce qu’on peut caractériser comme une idolâtrie linguistique, un fétichisme langagier, dont les effets me semblent plus forts, et plus actuels que ceux des figures visibles. On accordera peu de crédit, de nos jours, à une image présentant Dieu en vieillard bienveillant ou sévère. En revanche, on entend, souvent, des énoncés dont la construction présuppose ou infère qu’un sujet nommé Dieu puisse agir avec bienveillance ou sévérité – ou, plus encore, juger, souhaiter, évaluer, ressentir etc.

(Au passage, j’avoue être stupéfait par les formules qui proposent d’entrer dans la subjectivité de Dieu : lequel souhaite, désire, aime, refuse, accepte ou condamne ceci ou cela. Peut-on imaginer idolâtrie plus insouciant que celle qui se propose, non seulement de figurer Dieu tel qu’on pourrait le voir ou le deviner, mais même d’entrer en lui, assez pour formuler ses pensées intimes ? Non pas, donc, de l’entendre, ce qui est une chose – disons : un événement de la foi –, mais de se figurer et, littéralement, de s’approprier les composantes de sa pensée ? Symboles, certes, mais tout de même, un peu de sobriété symbolique ne nuirait pas. J’ajoute que, si l’emploi du substantif Dieu comme nom propre présente ces écueils redoutables, son usage comme nom commun ne paraît pas moins périlleux. Par exemple dans l’expression courante « je crois en *un* Dieu qui » ou « notre Dieu est *un* Dieu qui », où l’usage de l’article indéfini installe la transcendance ainsi évoquée exactement sur le même plan d’être ou de sens que les dieux dont, pourtant, on aura voulu déposer les figures multiples.)

En ce sens, j’aurais tendance, si j’osais, à proposer l’hypothèse selon laquelle l’obstacle (l’idole : image qui fait obstacle, barre la route et le regard) le plus consistant à l’accueil moderne de la transcendance est le nom de Dieu, le nom (propre) Dieu. Si on emprunte à Tillich, comme je le fais de bon cœur, la catégorie de « théisme » pour désigner le tribut à une vision figurale du divin, il me semble qu’une critique théologique aujourd’hui (paradoxalement théo-logique, on le voit, mais je souhaite tenir sur ce nom) ne peut pas s’exonérer d’une certaine prudence dans l’emploi du vocable, ni même, si les mots ont un sens, d’un a-théisme, d’une suspension du nom de Dieu.

C’est peut-être ce qui explique la retenue que j’évoque ce soir, la mise en réserve et donc l’attrait pour la philosophie qui, plus que la théologie, y semble (par un malentendu) plus apte ou mieux disposée. Est-

ce à dire qu'il faudrait abandonner la théologie, lui préférer l'activité philosophique ? Ce n'est pas mon point de vue, et pas seulement parce que j'ai la joie de m'exprimer ce soir devant vous, et en ce lieu. Après tout, si j'avais incliné à un tel abandon, j'aurais pu répondre à la demande de l'Oratoire par d'autres sortes d'exposés, dont la théologie fût plus absente, et le livre qui nous donne l'occasion de cette rencontre n'aurait sans doute pas pu être conçu, ni publié, tel qu'on le voit aujourd'hui. Dans une dernière conférence à l'Oratoire, postérieure à ce livre, j'ai tenté de rendre compte, partiellement au moins, de la façon (des façons) dont Tillich, encore lui, propose de penser le lien entre les deux disciplines. Cet exposé¹¹ porte pour titre « Persévérer sur la frontière », formule qu'il utilise pour caractériser la démarche de ceux, dit-il, dont la « mission » est aujourd'hui de résister à la tentation de verser d'un côté ou de l'autre de la limite entre philosophie et théologie – limite qui disjoint aussi, pour lui, religion et culture, profane et sacré¹². Il s'agit de résister à l'inclination qui nous ferait tomber sur l'un ou l'autre versant de cette crête, et donc de « persévérer sur la frontière ». La frontière, écrit-il en 1930, est un bon lieu pour penser¹³. On ne saurait mieux dire. Logé que je me trouve sur cette même position, instable par nature, je n'entends aucunement dénier la force et la légitimité de la théologie, pour laquelle au contraire je me passionne, et lui préférer l'activité philosophique. Permettez-moi, pour finir, de suggérer d'un mot en quoi cet abandon me paraîtrait néfaste.

Ma suggestion tiendra dans une confiance. Ayant vécu et beaucoup travaillé à Strasbourg, je me suis épris du débat philosophique franco-allemand. J'ai donc lu Heidegger, parfois d'assez près, bien que moins savamment que nombre de mes proches, sans céder cependant à la tentation de le vénérer, ni, symétriquement, de le vouer aux gémonies. J'ai ainsi fréquenté, de longue date, l'imposante ouverture de *Sein und Zeit*, et durablement entendu résonner le timbre et les échos de la question sur le sens de l'être, le sens d'être, le sens du mot et de ce qu'il vise. L'interrogation m'était désignée par mon entourage comme extrêmement

¹¹ Publié et disponible en accès libre sur <http://denisguenoun.org>.

¹² « *La relation de la religion et de la culture, de la théologie et de la philosophie, est telle de nos jours que quelques-uns ont peut-être pour mission de persévérer sur la frontière et de résister à la tentation de se soustraire à cette situation qui les déchire en franchissant définitivement la frontière vers l'un ou l'autre côté.* » Tillich souligne. *Religiöse Verwicklung* (1930) in *Ecrits théologiques allemands*, Labor et Fides et PUL, 2012, p. 292. Pour l'équivalence avec la limite profane-sacré, cf. un peu plus haut, p. 291.

¹³ « Le lieu de la frontière en est un fertile pour la connaissance ». *Ecrits théologiques allemands, op. cit.*, p. 291.

forte. Pourtant – là s'ouvre la confiance – elle restait pour moi, en un sens, vide (de sens). Non que le mot « être » fût, en lui-même, une simple copule logique dénuée de signification propre, approche que Heidegger examine et réfute¹⁴, non, mais la question du sens de l'être, reçue comme logique, ou bien, alternativement ou simultanément, comme ontologique, ne me parvenait pas exactement comme question de sens – au sens, disons, existentiel de ce mot. Je simulais sa compréhension (dans les milieux où je séjournais, il valait mieux), et je pouvais même discuter telle ou telle de ses conséquences. Mais dans l'ensemble, le problème s'avancait devant moi comme intra-philosophique, en un sens « technique » du mot, comme une sorte de jeu de langage, au sens noble, tout autant que dans certains grands écrits antécédents où la question avait été traversée. J'étais plus saisi par certains prolongements de l'interrogation que par elle-même – dès l'entrée en scène du *Dasein*, par exemple, et singulièrement de son *Da*. Autant chez Leibniz, si l'on veut, avec le « quelque chose plutôt que rien », dont la reprise heideggérienne au titre de l'angoisse m'atteignait plus que la position ontologique qui la soutient. Avec donc le sentiment d'un brio, voire d'une élévation, et en même temps d'une certaine vanité.

Ce n'est que lorsque – assez récemment, une ou deux décennies à peine – je me suis replongé plus profondément dans les lectures et questionnements théologiques, que la question du sens de l'être m'a, veuillez pardonner la familiarité, sauté à la gueule. Qu'elle m'a saisi, comme dit Tillich, secoué, et me secoue encore : cette sorte de secousse rarement s'apaise. Ce n'est qu'une anecdote, qu'ici je glisse, et qui n'a aucune valeur argumentative. Mais j'aurais tendance à en formuler ainsi une possible portée : la pensée théologique (Bonhoeffer, Tillich, quelques autres) permet d'entendre ou de faire résonner la question du sens de l'être, laquelle est après tout la question du sens, tout bonnement. Pour le dire plus sèchement encore : sans son écoute théologique, la question du sens n'a, strictement, aucun sens. On ne l'entend pas. Au moins était-ce mon cas.

Je n'appelle pas ainsi à une récupération théologique de la mise en question qu'élabore et fait retentir Heidegger. Si j'y prétendais, je ne l'aurais pas lu. Ni donc, à flécher la question du sens vers la réponse : Dieu. On doit maintenant s'en douter. Il s'agit de persévérer à la frontière. Et si l'interrogation philosophique peut être salutaire pour la théologie, par le suspens auquel elle contraint, ou dont elle est le symptôme, c'est dans la seule mesure où la profondeur de l'interrogation philosophique fait écho

¹⁴ Cf. *Des Verticales dans l'horizon*, op. cit., pp. 17-28.

dans l'écoute où, par la théologie, elle se propage. Ecoute un peu aveugle, à l'aveugle, et aussi comme muette : puisqu'il s'agit là pour la parole de tourner autour d'un silence, que peut-être on obstrue, ou qu'on fait taire (étrange : faire taire un silence) lorsqu'on lui impose, de façon bruyante, la couverture du nom de Dieu.

Genève, 10 avril 2018