

Article

« La connaissance silencieuse : Des évidences antéprédicatives à une critique de l'apophasis »

Jean-Yves Lacoste

Laval théologique et philosophique, vol. 58, n° 1, 2002, p. 137-153.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401395ar>

DOI: 10.7202/401395ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA CONNAISSANCE SILENCIEUSE

DES ÉVIDENCES ANTÉPRÉDICATIVES

À UNE CRITIQUE DE L'APOPHASE

Jean-Yves Lacoste

College of Blandings
England

RÉSUMÉ : On explore ici un fait complexe, celui d'une donation prédiscursive du monde au moi. Avant le langage bien formé, dans le silence de la vie perceptive, se met en ordre et se déploie un ordre dont la richesse ne cesse d'apparaître au fur et à mesure, celui du monde et de la subjectivité présente dans le monde. L'examen husserlien de la vie silencieuse a nourri le meilleur, ou presque, du travail philosophique contemporain. Il est toutefois d'autres silences qu'il faut aussi considérer, le silence qui suit le dernier mot et le silence qui répond à l'ineffable.

ABSTRACT : We explore here a complex fact : the prediscursive donation of the world to the self. Before well-formed language, in the silence of perceptive life, is put in order and deployed an order whose richness keeps manifesting itself progressively, that of the world and of the presence of subjectivity in the world. The Husserlian examination of that silent life has fed and inspired the best, or almost, of contemporary philosophical work. There are however other silences to be considered, the silence that follows the last word and the silence answering the ineffable.

I

À bien des égards, la seconde philosophie de Husserl, après l'époque des *Recherches logiques*, peut apparaître comme une théorie de la parole différée, ou de la parole mise entre parenthèses. « Synthèses passives », « synthèses actives », « évidences antéprédicatives », tous les textes consacrés à ces thèmes prouvent à satiété que les choses, qui se donnent à la conscience comme phénomènes, se constituent et sont constituées dans la sphère de vie silencieuse de cette conscience. Les mots certes sont tous autant de phénomènes, les choses certes nous sont aussi données par la médiation des mots. Mais c'est en marge des mots, ou en amont d'eux, que s'organise, dans les descriptions husserliennes, presque toute la vie consciente — au point, par exemple, que les recherches de Husserl sur l'intersubjectivité ne consacrent qu'une attention marginale au fait de l'interlocution. Que se passe-t-il donc ici, où la parole n'intervient pas, et qui se dispense de ses services ? Un fait complexe que l'on

peut regrouper sous un titre général, celui d'une donation prédiscursive du monde au moi.

Un contre-exemple peut permettre de pousser plus loin la référence à Husserl. Russell, dans une célèbre conférence¹, organise le champ du connaître en deux régions : celle de la connaissance par mode de familiarité (*knowledge by acquaintance*) et celle de la connaissance par mode de description. Le matériau sensoriel, certains universaux (le rouge, le vert, etc.), certains objets mathématiques : l'ensemble de ce que nous connaissons par mode d'acointance est celui des réalités avec lesquelles nous entretenons une « relation cognitive directe », celui des réalités familières en tant qu'elles se présentent à la conscience. Cet ensemble est vaste, ses limites toutefois sont vite rencontrées. Les *sense data* ne sont pas les choses. L'existence d'autres moi n'est garantie par aucune certitude sensorielle. Il n'est pas certain pour Russell que la conscience de soi fournisse un cas clair de présentation. Et lorsque nous nous avisons de savoir qu'il y a une pipe sur le bureau ou qu'il y a un auteur de la *Chartreuse de Parme*, nous quittons le domaine de l'acointance pour celui de la « description » : pour celui d'un monde parlé, d'un monde exploré par la parole. Celle-ci donc ne peut être différée ; à elles seules, les choses nous confient si peu d'elles-mêmes qu'il faut faire appel au langage toutes affaires cessantes pour apercevoir l'ordre du monde. Or lorsque la vie de la conscience, chez Husserl, se nourrit perpétuellement d'évidences antérieures à tout jugement, ces évidences sont bien ce que dit le mot, des expériences de la vérité, qui donc nous prouvent que le vrai ne s'incarne pas seulement dans des direns vrais. Élaborer une généalogie de la logique, le projet husserlien est parfaitement net : c'est avant le langage bien formé, dans le silence de la vie perceptive, que se met en ordre et se déploie un ordre (celui du monde et de la subjectivité présente dans ce monde) dont la richesse ne cesse d'apparaître au fur et à mesure que se précisent les analyses.

Les exigences de méthode qui pèsent sur la phénoménologie, ou plutôt qu'elle se donne, sont donc celles d'un pas en arrière : il s'agit là de reconduire la logique et l'apophantique en deçà d'elles-mêmes pour les enraciner dans un champ de vie silencieuse dont il est dit à satiété qu'elle est vie connaissance, vie familière des choses elles-mêmes et du monde lui-même. La philosophie possède donc ainsi son moment silencieux ; et plus Husserl poussera ses descriptions, dans les manuscrits qui reçoivent forme de livre dans *Expérience et jugement*, plus la sphère de l'anté-prédicatif lui apparaîtra comme anticipant jusque dans le détail le travail à venir du langage prédicatif. Dans la pluralité de ses apparitions, le monde prend forme pour une conscience qui ne laisse jamais sa spontanéité obnubiler sa réceptivité. Récurrente chez Husserl, il y a certes une tentation kantienne, qui triomphe dans *Ideen II*, et qui conduit à privilégier spontanéité et pouvoir de constitution. Mais ici comme là, dans la phénoménologie de la passivité comme dans celle de la constitution, la parole n'est requise que pour dire un ordre du monde, ou un ordre des choses, dont

1. « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », dans *Mysticism and Logic and Other Essays*, Londres, 1918, p. 209-232 ; réédité dans *The Collected Papers of Bertrand Russell*, t. 6, Londres, New York, 1992, p. 147-161.

l'essentiel est déjà garanti en silence. Cet ordre a pour destin d'être nommé, décrit. Mais lorsque sont nommés et définis prédicats, relations, tous et parties, etc., une expérience de ce que veulent dire ces mots a déjà été faite dans l'expérience de la conscience qui perçoit et constitue sans parler. On accordera que cette conscience en sait beaucoup.

Le projet husserlien suscita des prolongements qui lui doivent généralement toute leur fécondité. Exploration du monde par le corps propre, familiarisation préthématique avec les choses, les outils, les personnes, et d'ailleurs avec ces choses difficiles à utiliser que sont les mots, l'examen husserlien de la vie silencieuse a nourri le meilleur, ou presque, du travail philosophique contemporain. Même chez Heidegger, qui n'est pas menacé par l'oubli des mots, la vie des affections (des *Stimmungen* en et par lesquelles se dévoile la *Befindlichkeit*) est elle aussi une vie cognitive (après tout, ce n'est rien de moins que le monde, et le mode mortel de notre *là* dans monde et être, que l'affection nous donne à connaître), et le *Verstehen* qui structure l'être-là co-originellement avec la *Befindlichkeit* n'a pas non plus pour tâche de produire des discours sur le *Dasein* mais d'en être le trait de fond, préconceptuel, qui permettra ultérieurement de poser des questions et d'en trouver les réponses.

Connaissance par accointance, connaissance par description, l'accent porte phénoménologiquement sur celle-là plus que sur celle-ci. Connaître, c'est d'abord être le familier des choses et du monde. Liée à un ensemble de phénomènes qui souvent se recouvrent entre eux (immédiateté, conscience pré-linguistique, etc.), la connaissance est à peu près coextensive à la vie, et tout à fait coextensive à la vie éveillée. Même un moi monadique connaît, puisqu'il existe en compagnie de lui-même et que ce soi-même est aussi peuplé qu'un monde. *A fortiori* un moi disposant de portes et de fenêtres, ouvert à l'extériorité dans la vie perceptive comme dans la vie affective, ne se trouve-t-il jamais interdit de faire acte de connaissance. Le connaissable apparaît diversement et nous faisons acte de connaissance avec une égale diversité. La perception est travail de connaissance, l'émotion (les « présentations émotionnelles ») fait aussi œuvre cognitive. La connaissance prend aussi forme dans la logique de la manipulation ou de l'utilisation, et devient donc voisine du savoir-faire, souvent indistinguable de lui. Connaître un métal, c'est aussi savoir le travailler ; connaître la mer, cela s'apprend aussi en nageant ou en barrant. Et dans la multiplicité des actes de connaissance, c'est du monde que nous prenons connaissance, et de nous-mêmes comme pris dans le jeu du monde (et peut-être aussi d'une part de nous-mêmes qui refuse l'équation de ce nous-mêmes et de l'être-dans-le-monde).

Conscience et corps, être-là et ouverture, etc., le fait natif de la connaissance peut se dire de manière pertinente dans plus d'un lexique. Et dans tous ces lexiques, son concept se distingue aisément de ce qu'on nommera le *savoir*. Propositionnel et donc verbalisable par essence, le savoir est toujours savoir-que. Je connais Pierre pour avoir fait quelques courses en montagne avec lui, tous perçoivent intuitivement que cette connaissance est probablement plus riche que tout ce que je sais sur Pierre, et tous perçoivent aussi intuitivement qu'il serait dérisoire (et d'ailleurs strictement impossible) de prétendre transcrire toute cette connaissance dans les termes du savoir. Réciproquement, je puis en savoir beaucoup sur Paul, avoir beaucoup à dire sur lui, et

bien peu le connaître : à propos de bien des choses, le peu de connaissance s'accommode fort bien de la prolifération de ce que nous en disons de vrai.

Qui dit connaissance, assurément, ne dit pas toute-connaissance. La vie affective, par exemple, pour peu qu'on admette les lignes de force de l'analyse proposée par Heidegger dans *Être et temps*, possède en certain cas le pouvoir de nous révéler clairement et distinctement la réalité du monde. L'angoisse révèle le non-être qui menace perpétuellement l'être, la mort qui menace perpétuellement la vie. Et dans des textes heideggériens ultérieurs, un autre affect, l'ennui, remplit également la fonction de révélateur du monde. Mais il y a des manifestations ambiguës, ou des demi-manifestations. Chez un autre penseur de la dignité cognitive de l'affection, Scheler, la distinction du *Gefühl* et du *fühlen von etwas*, du sentiment vide d'objet et du sentir intentionnel, comme tel doté de son objet, est produite pour plaider la cause d'un ordre de choses, les « valeurs », dont le secret est de n'apparaître que dans la vie des affects — mais l'analyse schélérienne du sentir pêche en attribuant une pleine clarté à des réalités qui souffrent peut-être de ne pouvoir apparaître que partiellement, ou obscurément, dans la pression qu'elles exercent sur le cœur et ses raisons². Quant aux mésaventures du sentir quand on l'engage hâtivement au service d'une philosophie de la religion, elles ont toujours prouvé, depuis Schleiermacher, qu'en matière religieuse le sentir se présente le plus souvent comme intentionnalité double, à la fois auto-affection et hétéro-affection, et qu'il faut savoir plus qu'il n'en sait pour décider, à chaque fois, si le sentiment pieux se saisit de sa propre piété, ou d'une ambiance numineuse, ou d'une présence divine.

Les exemples proposés le montrent, la distinction du connaître et du savoir n'est en fait que celle de deux sphères de la connaissance : sphère de la connaissance silencieuse, sphère du langage connaissant ; sphère de la connaissance par mode de familiarité (d'« accointance »), sphère de la connaissance par mode d'énonciation, de description, d'explication, etc.³ Division, donc, du travail de la connaissance. Mais pourquoi la division est-elle possible de manière non ruineuse, sinon parce que c'est en entier que l'homme participe au jeu, ou au travail, de la connaissance ? La phénoménologie husserlienne est experte dans l'art des mises entre parenthèses. Mais une fois que l'on a bien mis la connaissance discursive entre parenthèses pour constater la richesse originaire de la connaissance silencieuse, il reste à laisser le jeu du connaître se jouer comme il se joue quotidiennement, dans l'expérience d'un moi qui est à la fois sensibilité et parole, passivité et pouvoir d'interroger, chair et esprit, intelligence théorique et intelligence pratique, et qui manifeste en tout une même aptitude à connaître.

Comprise ainsi, la connaissance cesse d'être une « faculté » pour devenir une manière d'être, et cette manière d'être dont je suggérerais volontiers (sans aucune prétention à l'originalité, d'ailleurs) qu'elle unit en elle ce que Heidegger distingue sous

2. Cf. J.-Y. LACOSTE, « Du phénomène de la valeur au discours de la norme », dans *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, 2000, p. 107-127.

3. Pour un refus exemplaire de toute solidarité entre « connaissance » et « savoir », voir l'*Allgemeine Erkenntnislehre* de M. SCHLICK, Berlin, 1925², *passim*, et notamment § 12.

les noms de *Befindlichkeit* et de *Verstehen*. C'est dans la totalité concrète de son être que l'homme vit la connaissance comme perpétuel échange du monde au moi et du moi au monde. Le monde se donne à ces quatre que sont la perception, l'affection, le maniement et la parole. Mais il y a un seul monde, auquel répond en l'homme l'unité connaissante des quatre auxquels ce monde se donne. Pour en revenir au centre de notre problématique, ce monde précisément *se* donne déjà « avant » toute prise de parole, et il est bon qu'il en soit ainsi. Quelques services heuristiques et terminologiques qu'elle puisse rendre, la théorie russellienne du connaître par mode de familiarité ne permet même pas d'accéder aux choses (elle ne va pas plus loin que les données sensorielles, et il n'appartient pas au concept de celles-ci que les choses nous soient données par et en elles) : théorie désespérément pauvre, malgré la splendeur des palais conceptuels (celui de Carnap est peut-être le plus impressionnant) bâtis sur son socle. Or, dans la phénoménologie (husserlienne et post-husserlienne), constituée pour fonder un droit que je considère comme acquis, celui de traiter avec les choses et non pas avec des sensations, le monde au fond est toujours déjà connu, avant que nous ne tentions de le décrire ou de poser des questions sur sa structure. Constitution des champs perceptifs, constitution et déconstitution des champs affectifs, exploration de l'extériorité par le corps, tout cela n'est rien que le discours rationnel devra critiquer ou renier. Ce que le discours a pour mission de dire, presque tout ce qu'il a pour mission de dire, le silence de la perception, ou de l'affect, ou du maniement, en a déjà pris connaissance. Au discours, il revient donc de dire ce que l'affect a déjà senti, de décrire ce que la perception a déjà laissé se déployer. Parce que tel ou tel phénomène ne se donne pas en pleine lumière au sentir, il reviendra au discours de laisser ce phénomène apparaître aussi dans l'élément du discours, et de faire en sorte qu'il y apparaisse dans une plus grande lumière. Mais dans tous les cas, un point n'est pas discutable : la dignité du discours n'est pas de substituer la connaissance à la méconnaissance, c'est d'apporter sa contribution propre à un travail du connaître auquel l'homme est présent corps, cœur et âme.

Le silence phénoménologique est donc un silence heureux. C'est d'abord un silence plein, qui pourra faire appel au langage (ainsi pour réduire les perplexités axiologiques du sentir), mais qui ne se définit pas négativement comme absence de langage. C'est dans ce silence, d'autre part, que le moi est acteur et témoin de l'apparition-constitution du monde. La phénoménologie, certes, n'est pas un discours qui se serait organisé pour dire que le plus intéressant, ou le plus grave, advient en amont du discours. Mais elle est cette philosophie qui a fait le plus, et qui peut continuer à faire beaucoup, pour que nul ne puisse croire que la frontière de la connaissance et de la non-connaissance soit celle de la parole et du silence.

II

Si Husserl a mis une nette prédilection à explorer des régions d'expérience silencieuse, le silence de ces expériences est un silence du commencement, un silence que le discours rationnel n'a pas encore brisé afin d'accomplir son œuvre propre. Il est toutefois d'autres silences, dont Husserl ne parle pas expressément : le silence qui

suit le dernier mot et le silence qui répond à l'ineffable. Ces deux silences ont partie liée. L'idée de dernier mot dit très haut la gloire du discours, elle suggère un savoir absolu, elle avoue toutefois aussi, discrètement mais incontestablement, une certaine défaite du discours ; on subodore vite qu'il n'a pu tout dire que parce qu'il n'a dit, bien sûr, que tout le dicible ; s'il y a un silence d'après le dernier mot, c'est un silence imposé par ce que nous ne pouvons pas dire. Une problématique bien connue se déploie alors, celle des limites du langage. Y a-t-il de l'ineffable, de quelque manière qu'on entende cet « il y a » ? Le langage — ce langage qui nous permet excellemment de parler de nos chats et de nos pipes, des strates de la vie consciente et des strates de la phénoménalité, de la subjectivité et de l'intersubjectivité, de l'empirique et du transcendantal, etc. —, saurait-il y avoir des choses qui le réduisent au silence ? Les philosophies n'ont pas manqué (et elles persistent à ne pas manquer) qui, pour s'être persuadées de l'altérité totale du premier principe, ou du plus haut principe, etc., ont fini par confier au silence la tâche qui fut d'abord, en Grèce, celle des mots, tracer un chemin jusqu'à ce Premier. On peut écrire ainsi une histoire de la pensée hellénique qui la voit vivre ses premiers siècles dans la plus parfaite confiance envers le *logos*, à la fois raison et discours, puis voit surgir des doutes sur la puissance du discours rationnel, et voit enfin le néoplatonisme, de Plotin à Damascius, perdre espoir dans la dicibilité de la réalité suprême et élaborer une contre-épistémologie religieuse dans laquelle le Premier, l'Un, n'est rien sur quoi on puisse former quelque discours sensé que ce soit⁴.

Sur cet ineffable, donc, la phénoménologie husserlienne ne s'est jamais prononcée — aussi bien est-elle animée d'un dynamisme de perpétuel recommencement, d'un perpétuel souci des premières expériences, d'un perpétuel désir d'affiner les descriptions les plus élémentaires, qui lui rendent assez peu passionnantes les ascensions de la métaphysique classique. Mais, pour peu que nos brèves gloses sur le connaître soient exactes, alors elles peuvent aussi attirer l'attention sur un ineffable proprement phénoménologique : sur une expérience initiale du silence telle que les mots lui font nécessairement défaut. Qu'y a-t-il donc, au commencement, qui se refuse à être dit ? Au moins deux traits majeurs de l'expérience.

Il y a, *d'abord*, que les choses ne se donnent pas à connaître dans le seul élément du langage. Proche du slogan, le concept programmatique de phénoménologie suffit déjà à avouer un horizon philosophique dans lequel le *dit* n'est pas le tout du connu, ni son mode originare. De tout ce qui nous apparaît (qu'il soit perçu, senti, manié, mémorisé, etc.), nous pouvons certes parler ; ce qui apparaît hors du langage peut toujours être ressaisi dans le langage et réapparaître en lui ; et c'est dans l'élément du langage, souvent, que cela nous apparaîtra dans la plénitude de ce qu'on appelle, faute de mieux, son « sens ». Ces vérités triviales ne doivent pourtant pas masquer la pluralité native des modes du connaître, ni masquer ce qu'elle a d'irréductible. Pluralité, car les choses ne s'offrent pas à être connues, abstraitement, mais toujours à être connues comme perçues, ou comme senties-et-perçues, ou comme senties-et-

4. Cf. R. MORTLEY, *From Word to Silence*, I, *The Rise and Fall of Logos*, II, *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn, 1986.

remémorées, ou comme remémorées-et-louées, etc. Et pluralité irréductible, car chaque manière d'apparaître (apparaître pour la perception, apparaître pour l'affect, etc.) a sa qualité propre, qu'on ne peut dissocier de ce qui apparaît.

Il y a, *ensuite*, que les choses se donnent à connaître tout en interdisant que nous en finissions jamais avec elles — pour introduire un nouveau couple conceptuel, il y a que connaître n'est pas *comprendre*. Les formulations restrictives abondent et se renforcent les unes les autres. D'aucune chose nous ne disposons jamais de la « perception adéquate » (Husserl) qui nous la livrerait telle quelle en totalité. Nous ne possédons sur rien un « point de vue divin » (Putnam). Qui dit connaissance dit perspective. Le travail de connaître joint aporétiquement besogne infinie et conditions finies, être d'esprit et être-vers-la-mort. L'idée d'omniconnaissance, de *comprehensio*, est ou bien une naïveté épistémologique ou bien une idée eschatologique qu'il faut avoir la décence d'envisager comme telle et d'introduire comme telle.

Au moi en acte de connaissance, l'ineffable se présente donc d'abord comme un phénomène qui ne s'offre pas initialement à la parole, il se manifeste ensuite à lui comme présence de l'incompréhensible dans l'apparition de toute chose (il peut bien sûr se présenter en conjoignant ces deux traits). Pour peu qu'on admette que nous ne connaissons pas bien les choses si nous ne les percevons pas selon toutes les relations dans lesquelles elles rentrent, que nous ne percevons pas bien ces relations si nous ne connaissons pas aussi les autres termes de ces relations, etc., on se retrouve bien vite dans les parages d'une interprétation holiste selon laquelle la partie n'est connaissable que par qui connaît le tout — et, s'il reste une objection valide à l'encontre du holisme, qui consiste à avancer que le tout, en de nombreux cas, est réellement présent dans la partie, le holisme a aussi son mot à dire, à sa façon, sur l'incompréhensibilité.

Un point doit encore être signalé, celui du caractère trivial de l'incompréhensibilité. Nous semblons accumuler quotidiennement des éléments de connaissance, procéder par addition de *cognita*. Nous nous trompons. Et lorsque la multiplicité des *cognita* est rapportée à l'unité du *cognoscendum* (que ce soit sous forme d'idées générales ou sous forme de synthèse conceptuelle), alors nous percevons nécessairement que notre inconnissance croît au fur et à mesure que croît notre connaissance : ce qui définit assez exactement l'incompréhensible. Sous la protection du concept heideggérien de quotidienneté, nous parlons le plus souvent des choses comme déjà trop connues, trop familières, ayant perdu tous leurs « secrets » ou tout leur « charme », et en un sens nous avons raison : le problème de cette existence sans profondeur qu'est l'*Alltäglichkeit* n'est pas que l'ignorance y règne, mais qu'elle est saturée de connaissance. La conscience immergée dans le quotidien en sait bel et bien trop. Mais percevoir l'incompréhensible est aussi expérience quotidienne (en ôtant ici à la « quotidienneté » les connotations qui en font un mode d'être inauthentique) : toute chose nous en fait la grâce, tout acte de connaître manifeste notre inconnissance. Il y a une manière commune d'en avoir fini avec les choses ; cette manière de faire nous rappelle sobrement que nous n'avons pas plus le désir de tout comprendre (et que l'avoir conduirait probablement à la démence) que nous n'en

avons la possibilité ; et il est bon qu'il en soit ainsi, car ce faisant nous avouons qu'il y a de l'incompréhensible (et même qu'il n'y a que cela).

III

Que connaître soit toujours traiter avec l'incompréhensible ne peut rendre oubliable le passé théologique du concept d'incompréhensibilité (divine), et on pourrait craindre que nous n'ayons étendu à toute chose, en commençant par les brins d'herbe, en passant par les œuvres d'art et en finissant par les chats, un privilège divin qui n'est jamais concédé théologiquement à un autre que Dieu, sauf dans la méditation de quelques Pères grecs sur l'homme comme « image » de Dieu. Il reste donc à dire qu'il existe effectivement une incompréhensibilité proprement divine, et qu'il existe une manière distincte d'y être affronté. Mais, pour le dire, un préalable est requis : affirmer la connaissabilité de Dieu.

Une longue tradition mystique, du Pseudo-Denys à Jean de la Croix en passant par l'auteur anonyme du *Nuage de l'inconnaissance* et mille textes majeurs, a généralement traité « inconnaissable » et « incompréhensible » comme synonymes, en mettant à contribution une théorie de la connaissance qui affirme la connaissabilité de toute chose et l'inconnaissabilité de Dieu seul. Les raisons du refus apophasique sont connues. Les unes sont ontologiques : si l'on accepte de manière conséquente le concept d'un Absolu au-dessus de l'être, ou au-delà de l'être, alors que tout discours porte nécessairement sur des êtres (des *onta*), alors l'hypothèse qu'on parle d'un tel Absolu entraîne sa propre contradiction, puisque le discours ne peut que pulvériser l'unité du Premier. Les autres raisons procèdent d'instrumentalisations philosophiques de la logique grecque de la négation : si l'Absolu est autre et dissemblant, voire Autre et Dissemblant, et puisque la parole nous est donnée pour nommer du ressemblant et du relativement même, alors on ne pourra parler de lui (ou du moins tenter de le faire) qu'en niant toute ressemblance possible — une négation qui ne prive l'Absolu de rien, une négation qui ouvre sur un silence qui laisse l'Absolu être lui-même. D'autres raisons ouvrent une *via negativa* qui mérite ici qu'on la dise « mystique ». L'Absolu n'est pas celui dont on parle, mais celui dont on honore le mystère en silence (tradition dionysienne). Une éthique spirituelle de la parole (ou de la non-parole) théologique, dont on retrouve des traces aussi tard que dans le refus bultmannien qu'on parle « sur Dieu », *über Gott*, comme on parle de réalités mondaines, considère qu'on profanerait le mystère de Dieu en le nommant parmi toutes les réalités mondaines⁵. Commentant la première demande du *Pater*, Schelling la retraduit en hébreu et interprète la sanctification comme séparation (« que ton nom soit mis à part de tous les noms ») — mais il est vrai que son but n'est pas de s'engager sur la voie d'une théologie négative...

Un terme de première importance est apparu dans ces dernières lignes, « mystère », mais nous nous permettrons de le commenter plus tard, une fois dissipé ce qui

5. Cf. R. BULTMANN, « Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ? » (1925), dans *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen, 1993⁹, p. 26-37.

m'apparaît comme une confusion. À la lecture la plus rapide des grands témoins de la *via negativa*, des textes chrétiens surtout, on ne tarde guère à observer qu'une distinction précise du connaître et du comprendre aurait évité à une bonne partie des participants aux débats de s'engager dans une impasse en postulant l'inconnaissabilité de Dieu. Une chose est claire dans ces débats : s'il est question de connaissance, c'est toujours la connaissance discursive qui est en cause. Mais est-ce dans le milieu privilégié du discours que Dieu est le mieux connu ? J'en doute sans restriction. La sémantique biblique de *gnôsis* et de *da'at* nous apprend en fait que c'est d'abord en termes éthiques, existentiels, que Dieu est dit « connu ». Dans l'espace transcendantal de l'alliance, la connaissance de Dieu est médiatisée — par la *tôrah*, par les instances d'interprétation de la *tôrah* —, mais les médiations n'interdisent pas que la connaissance ressortisse aussi au genre de la connaissance « par accointance ». Et si l'on prend comme champ de description celui de la mystique chrétienne, alors on entendra un Diadoque de Photicee (médiateur entre une mystique intellectualiste de type évagrien et une mystique affective de type macarien) définir le spirituel chrétien comme celui qui « a part à la sainte gnose et a goûté la douceur de Dieu⁶ ». Le Dieu qui se donne à connaître se donne comme incompréhensible — c'est en ce sens que la connaissance doit s'interpréter comme manuduction vers la ténèbre plus que lumineuse —, mais si l'idée d'un Dieu connaissable comme incompréhensible est une idée forte et vraie, l'idée d'un Dieu connaissable comme inconnaissable est au mieux un monstre conceptuel, au pire un monstre théologique...

Dieu, enfin, connu comme mystérieux. Faire appel à la catégorie du mystérieux conduit nécessairement dans les parages d'une théorie des mystères, au pluriel, entendus comme faits et dires du culte chrétien (nous nous autoriserons, pour ne pas surcharger cette étude de nouvelles questions, à ne pas traiter des mystères païens). Pris en sa réalité liturgique, le *mustèrion* n'est pas asile de l'ignorance mais école de l'expérience. Celui qui participe à l'action liturgique y est pêle-mêle à l'école d'un discours, à celle d'un langage du corps, à celle de la reconnaissance d'une proximité divine (« présence »), à celle d'une co-expérience de Dieu. Les gestes cultuels, faut-il le dire, ne sont pas les seuls à abriter ou susciter une expérience qui puisse se réclamer de Dieu sans confusion. Le croyant prie aussi dans sa chambre, le mystique est saisi par Dieu au milieu des tâches de la cuisine, le moine veut vivre sa vie, intégralement, sur le mode liturgique ; bref, le concept de liturgie aura toujours avantage à être utilisé de manière englobante. Mais, cela étant admis, l'assemblée cultuelle a au moins le privilège de manifester les secrets théologiques et, donc, mystagogiques, de toute conduite liturgique — et le secret des secrets est que le mystère de Dieu est à la fois transcendance inaccessible (incompréhensible) et condescendance connaissable. Subvertissant de manière fort prégnante les structures d'expérience auxquelles Heidegger donnait les noms de « monde » et de « terre », l'espace ni profane ni numineux, ni séculier ni chthonien, qui s'ouvre aux hommes lorsqu'ils décident de vaquer à la louange — et de louer simultanément distance et proximité divines — est un

6. Voir le *Discours ascétique* publié dans la *Philocalie*, I, de NICÉPHORE L'HAGIORITE, Athènes, Astir, § 63, p. 253 (voir aussi l'édition dans les Sources Chrétiennes, 5bis).

espace de connaissance. Dieu n'y est pas disponible : sa parole n'est pas enclose dans le livre des Écritures, sa proximité est donnée par mode de médiation sacramentelle. Mais la Parole est vraiment donnée, et elle n'est pas un bruit doté d'une caution transcendante. La présence aussi est vraiment donnée ; et, pour celui qui reconnaît le donateur sous les espèces eucharistiques, cette reconnaissance invite à entrer dans une économie de connaissance vécue dans laquelle l'affect — le cœur — est inséparablement lié au jugement de foi.

Entendu alors comme tiers-concept dans une topique de l'expérience, à côté du monde et de la terre (un quatrième concept serait d'ailleurs nécessaire pour rendre justice aux expériences que j'ai dites « sabbatiques⁷ », mais son introduction serait sans utilité ici), le concept de liturgie serait celui de l'existence qui subvertit les conditions natives de son inconnissance de Dieu, ou de sa méconnaissance de Dieu, et pour laquelle devient familier (les légitimations christologiques du terme ne manquent pas !) le Dieu dont ni monde ni terre ne pourraient accepter la proximité, ni qu'elle soit louée par le *Dasein* ou les *mortels*. Qui dit liturgie ne dit pas dévoilement et advent du définitif. L'expérience liturgique est expérience sacramentelle. Qui dit « sacrement » parle de dons donnés dans l'histoire. Qui dit histoire dit distance par rapport aux *eschata*. Mais qui dit liturgie dit aussi les conditions d'une paix, donnée certes sur un mode précaire dans le temps qui nous conduit à la mort, capable toutefois de mettre entre parenthèses les logiques soucieuses qui gouvernent le temps du monde. Le premier mot du Ressuscité aux siens — « paix » — est un mot qu'il leur répète en toute eucharistie, et ce mot ou des mots voisins (*quies*, *hèsukhia*) sont appelés à présider à toute vie qui veuille se vivre face à Dieu, *coram Deo*. Le croyant désire Dieu et non l'hésychie. L'expérience liturgique, d'autre part, n'est pas une école du sentiment religieux, du *Gefühl* schleiermachiérien, et la remarque de Nicolas de Flüe sur la prière vaut parfaitement de toute participation à la liturgie : il arrive qu'on y aille « comme à la danse » et il arrive qu'on y aille « comme au combat ». Le lieu eucharistique de la proximité (et de la proximité la plus charnelle : manducation !) est ouvert, mais l'homme y apporte son corps lourd de fatigue et son esprit lourd de soucis ; et, qui sait, il s'ennuiera peut-être là où la joie devrait être seule *Grundstimmung*. Mais, sur le milieu de connaissance qu'est la liturgie, il n'y a rien à restreindre : agent dans la célébration des mystères, le croyant vit alors dans l'élément du mystérieux ; et parce que le mystérieux, ou le mystérique, à la différence du sacré, possède un visage, le croyant, ou le liturge, se voit ici proposer qu'à l'*in-sein* qui définit le *Dasein* heideggérien se substitue pour lui un *esse coram* (dit *relation coram* chez Ebeling⁸).

IV

La question de l'indicible et du silence réapparaît alors, munie de précisions nouvelles. L'*esse coram* est pouvoir de connaître et acte de connaître, mais cette

7. Cf. « En marge du monde et de la terre : l'aise », dans *Le monde et l'absence d'œuvre*, p. 5-22.

8. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen, 1979, § 14, p. 334-355.

connaissance est d'abord rythme vital, et secondairement connaissance thématifiée. La liturgie a ses textes, ou ses signes aussi riches de sens que des textes, et l'idée de *lex orandi* dit bien quelles requêtes faire peser sur ces textes et ces signes : leur première qualité est l'expression précise, verbale ou gestuelle, du contenu confessé de la foi. Les images eschatologiques qui viennent aisément sous la plume des théologiens de la liturgie, celle des chœurs humains qui s'associent aux chœurs angéliques, celle de la concélébration de l'Église pérégrinante et de l'Église triomphante, etc., ne doivent donc pas cacher qu'à l'intérieur de l'espace liturgique le langage propositionnel est toujours là, et son omniprésence rappelle que la connaissance par accointance est (pour nous) incomplète si elle ne s'intègre le savoir, de la même manière que le savoir est incomplet s'il ne permet pas, en quelque sorte, de toucher les choses ou de les goûter. Selon la théologie protestante classique, l'Écriture devient Parole dans l'acte de la prédication. Et dans toutes les pratiques chrétiennes de l'eucharistie, l'intervention homilétique prouve que le temps de la catéchèse n'est jamais révolu, et que même à l'intérieur des murs d'une église tous sont simultanément croyants et mal-croyants, déjà initiés aux mystères et devant y être perpétuellement réinitiés — ce qui fonde les droits à un certain didactisme.

Mais les droits à un discours liturgique qui donne à savoir étant bien admis, c'est toutefois dans l'après d'une rupture qu'ils s'exercent, et cette rupture importe bien plus qu'eux : l'espace qu'elle ouvre, et qui n'est pas donné au commencement, s'ouvre bien devant nous avec toutes les caractéristiques de la demeure, de l'*oikos*, dans laquelle tout est destiné à être connu par mode de familiarité, et dans laquelle tous sont là pour devenir les familiers les uns des autres et les familiers de Dieu. Avoir une demeure permet d'y vivre selon cette temporalité calme dont la note, d'après Theunissen, est de pouvoir et savoir *s'attarder*, prendre son temps sans presse auprès des choses et des personnes⁹. Dans l'espace liturgique, Dieu n'est pas d'abord celui dont les hommes parlent, il est celui à qui ils parlent. (Et même s'ils s'adressent à lui comme à l'au-delà de tout et à l'incompréhensible, le simple fait de leur parole prouve néanmoins qu'il leur est connaissable et connu.) Les mains ne servent à rien manipuler, à rien caresser non plus : elles sont là pour s'élever à l'heure du sacrifice du soir. Il y a plus. Ce n'est pas un sujet, ou une âme, ou un intellect, qui se tient liturgiquement *coram Deo*, mais un homme en chair et en os, et dont le corps lui-même s'affronte à l'Absolu comme pour en prendre connaissance et pour dire quelle est cette connaissance : corps qui prie bras en croix ou corps qui s'incline souplement pour les métanies, corps prosterné ou paumes ouvertes pour recevoir les *sancta*, toute la gestuelle liturgique phénoménalise la *relation coram*. À l'écart du monde et de la terre, la liturgie en bouleverse tout le sens, et elle offre à qui veut jouer son jeu la possibilité de bouleverser réellement les schèmes d'expérience auxquels on réserve depuis Heidegger le nom de « facticité ». Et si théologie il y a, ou plutôt si théologien il y a, c'est d'abord (mais pas uniquement !) à l'expérience liturgique du mystère que devra se mesurer la justesse de ses dires.

9. Cf. M. THEUNISSEN, « Verweilen », dans *Negative Theologie der Zeit*, Francfort, 1991, p. 285-299.

Nous l'avons donc dit : avant de s'exprimer dans des silences, c'est dans un certain usage du discours (et, plus largement, du signe, de l'expression signifiante) que la liturgie montre son rapport à l'ineffable. Il y a des théories philosophiques de l'ineffable (de Damascius à Wittgenstein), il y en a des théories théologiques (de Denys à Rahner) — quant à la liturgie, elle théorise par prétérition, en nous affrontant à sa pratique du discours. Cette pratique est intérieure à ce que Wittgenstein nomme une « forme de vie », qui inclut des gestes, des temps, des lieux, des césures qui la séparent d'autres formes de vie. En sa globalité, sa visée est unique, honorer l'Absolu qui condescend à prendre place à la table des hommes. De ce que la parole peut rendre honneur à Dieu, en la multiplicité de ses genres, nous nous convainquons aisément. Il ne faudrait pas la moindre acrobatie conceptuelle pour observer que la fonction réservée par Heidegger au temple grec (nouer et rassembler tout ce qui importe) est une fonction que la parole liturgique remplit dans plusieurs registres, celui de la louange, celui de la catéchèse mystagogique, celui des proses homilétiques, etc. Et comme la totalité que la parole liturgique recueille et loue n'est pas un ensemble d'objets mais la totalité de ce qui s'abrite sous le mystère de Dieu, alors cette parole contrevient à bien des idées théologico-épistémologiques toutes faites en nous donnant l'exemple d'un langage fait de part en part pour nommer l'incompréhensible et l'indisponible par excellence. Pour qui s'interroge en perspective liturgique, l'incompréhensible ne réduit pas la parole au silence — il demande au contraire à être dit.

Parler n'est pas bavarder. Et parce que la parole est liturgiquement à Dieu avant d'être celle de l'homme, la présence suscite liturgiquement une louange qui s'accomplit paradoxalement dans le silence. La liturgie latine en possède depuis le XIII^e siècle un révélateur pur, la liturgie d'*adoration* eucharistique. Ici encore, et c'est ce qui importe, la posture est existentielle *et donc* cognitive, la logique du connaître se déroule exemplairement comme logique affective et intellectuelle, et le lien du connaître et de l'être-connu interdit d'utiliser, pour décrire ce qui se passe, le couple conceptuel du sujet et de l'objet et tous les couples apparentés. Le visage humain qui se tourne, pour adorer, vers la monstration est là pour connaître-et-être-connu, en un seul événement. L'intentionnalité certes n'est pas hors jeu : ni celle de la conscience intellectuelle, ni celle de la conscience affective. Mais, de même que la règle du don est de se donner, face au don eucharistique l'attitude signifiante est aussi geste de donation ; passivité, ouverture, abnégation, ces mots et d'autres disent un décentrement, et le dernier mot de l'analyse serait celui de *disponibilité* : face à l'Absolu qui accepte, pour donner lieu à sa présence, de prendre dans le monde le mode d'être de la chose, la plus stricte des passivités (ou en tout cas son désir) ne manque pas d'être pour l'homme l'attitude la plus fine, théologiquement et théologiquement.

Ainsi devrait-il nous apparaître que le silence liturgique n'est pas la réponse d'une intelligence confrontée à un inconnaissable mais un élément essentiel d'une expérience cognitive. Chez Damascius¹⁰ de la manière la plus brutale, chez le premier Wittgenstein de la manière la plus élaborée, et chez les deux avec la certitude

10. Voir MORTLEY, *From Word to Silence*, II, *The Way of Negation, Christian and Greek*, p. 119-128.

expresse que ce que l'on doit taire est d'un bien plus grand poids que ce que l'on peut dire, le silence est index d'une débâcle du langage, et sa théorie est celle des seuls moyens qu'il convient d'adopter pour traiter avec le Transcendant, ou le Mystique. Le silence liturgique, en revanche, n'est l'index d'aucun drame épistémologique et d'aucune mauvaise surprise ontologique. Parce qu'il n'est fils d'aucune défaillance intrinsèque de la discursivité en son usage théologique, il ne remplit aucune fonction critique à l'égard du langage. Nous l'avons dit, de plus, ce silence n'est qu'un demi-silence, un silence qui fait bon ménage avec le langage expressif du corps qui supplie, offre ou loue. Les concepts clefs des théories de la *via negativa* sont sans utilisation pour le décrire et décrire l'expérience de laquelle il surgit ; cette expérience en effet est fille d'une condescendance divine qui interdit à la transcendance divine d'être fossilisée dans la représentation d'un Tout Autre dont on perçoit mal qu'il serait encore un Dieu Vivant. Et parce que donc le silence de nos liturgies n'interdit pas que nos corps parlent et louent en leur langage propre, on peut aussi soupçonner la voie apophatique de se réclamer d'un inconnaissable à honorer dans une éternité sans lien avec notre présent charnel.

V

L'idée d'une connaissance qui en ait fini avec l'Absolu est une idée folle dont il n'y a pas vraiment à démontrer qu'elle l'est : ni dans l'en-deçà de la mort ni en quelque au-delà l'homme ne peut porter le nom de *comprehensor*. À tout bien prendre, l'idée d'un Dieu strictement inconnaissable est elle aussi une idée folle. Il nous reste à appuyer ces deux thèses d'un court rappel de théorie de la connaissance, puis d'une élucidation du concept de connaissance eschatologique. On le fera en donnant tout son poids conceptuel à un terme déjà apparu dans la discussion, *commencement*.

De quelque manière d'abord que nous traitions avec n'importe quoi, c'est temporellement que nous y avons affaire. La vie intentionnelle de la conscience est une vie temporelle. L'extérieur à la conscience nous apparaît lui-même selon ses horizons temporels propres. Et si nous méditons de nous passer en dernière analyse du « sujet » et de l'« objet », etc., ce que je crois fort légitime de faire, il restera toujours que l'ouverture qui caractérise à fond le *Dasein* et toute figure post-métaphysique de l'humanité de l'homme est une ouverture temporelle. Il y a bien sûr des choses qui ne demandent pas beaucoup de temps, il y a des choses qui nous ennuiant vite. Il y a des choses qui exigent plus de temps, et auxquelles nous revenons toujours pour découvrir qu'il y a plus en elles que nous n'en avons déjà vu, entendu, goûté. Il y a aussi un monde, qui est condition d'expérience, et notre être-dans-le-monde, qui est objet d'expérience ; et s'ils peuvent nous garantir un bien-être-là (proche de ce que les textes tardifs de Heidegger nomment la « sérénité »), c'est aussi d'eux qu'on a exemplairement montré qu'ils peuvent causer en nous l'ennui¹¹ (on peut aussi montrer qu'aucune expérience aux limites du monde ne saurait être éternisable sans faire surgir *ipso facto* un mauvais concept de l'infini, celui que Hegel appelait le mauvais

11. Cf. les analyses de J.-L. MARION, dans *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, p. 157-195.

infini¹²). Mais de quelque manière que nous rendions compte de tout cela, les conditions temporelles de l'apparition, de sa visée, de sa reprise en mémoire, etc., ces conditions sont partout régentes : ce qui se donne et ce à quoi cela se donne sont tous deux pris dans l'horizon du temps. Le jeu de l'expérience et de la connaissance est un jeu temporel.

Qu'expérience et connaissance aient perpétuellement affaire avec du même et de l'autre est une autre banalité première. Liée à ce que nous venons de rappeler, elle ne manque pourtant pas de conséquences. Le sempiternel retour du monde serait une figure de l'enfer. Mais peu de choses et d'horizons réapparaissent sans nier — au moins dans le monde — l'hypothèse infernale d'une éternité ennuyeuse. Perspectives nouvelles (que ce soit en termes de perception ou en termes d'interprétation), ouverture de champs nouveaux, apparition de rapports nouveaux, etc., tout cela contribue à nous rendre la temporalité supportable comme telle, et parfois source de bonheur. La réapparition des mêmes choses, en fait, n'est qu'exceptionnellement retour du même. La totalité vécue à laquelle appartient l'aptitude à connaître est un flux ; les choses qui rentrent dans le champ fluant de la connaissance portent toujours des habits neufs ; quant à la conscience connaissante, elle ne peut prétendre être en rigueur la même à qui ces choses apparurent déjà hier et avant-hier. À chaque fois, la bonne et philosophique surprise est là : même ce qui nous visite assez longtemps pour prétendre au titre de familier est néanmoins capable de surprendre et de prouver que nous ne faisons pas plus que commencer à le connaître.

C'est alors rappeler un rudiment de doctrine spirituelle de dire que, face à un Dieu qui consent à être connu, l'homme, au moins dans le temps du monde, ne peut que jouer le rôle du commençant, et ce jusqu'à l'heure de sa mort. Tous les hommes sont commençants, certains bien sûr sont moins commençants que les autres, et il n'a pas manqué de géographes de l'expérience spirituelle, pieux ancêtres des cartographes du Tendre — qu'on pense à Jean de l'Échelle, aux demeures de Thérèse, à la montagne de Jean de la Croix —, pour décrire et dessiner la route que le commençant (le novice) doit suivre pour parvenir à la perfection. Mais, si nous sommes tous prêts à admettre que le saint, parce qu'il aime Dieu d'un amour digne de ce nom, le connaît mieux que le pécheur, nous devons aussi être prêts à dire que les petites années d'une vie acheminée à la mort ne pèsent pas d'un grand poids, même bien occupées, dans la balance où l'autre plateau est chargé de l'infini divin. Infinité divine mais finitude humaine, *rien* n'interdit que l'homme connaisse son Dieu (rien n'interdit qu'il prenne congé de l'athéisme inscrit en lui à titre de possibilité existentielle, rien n'interdit qu'il prenne congé d'un pouvoir de méconnaissance idolâtrique lui aussi inscrit en lui à ce même titre, rien n'interdit qu'il aime celui qui lui fait face comme Souverain Aimable, etc.), mais *tout* impose qu'il y ait là inchoation de connaissance, connaissance commencée, valide mais inaccomplie.

La connaissance commencée, en régime théologique, porte communément le nom de *foi* : connaissance qui ne connaît encore son objet que hors de la pleine lumière,

12. Sur le mode de l'ébauche, voir J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps*, Paris, 1990, § 49.

connaissance dans l'élément du clair-obscur, connaissance qui aime sans voir et espère voir un jour son aimé en plein jour. Les gnostiques disaient de la *pistis* qu'elle n'est pas *gnôsis*, et, s'ils se trompaient, c'est d'abord pour avoir mal formé leur concept de la connaissance. Or *pistis* est *gnôsis*, pour dix raisons. Une seule suffit ici : de l'acte de foi initial à la « vision » qui cause la béatitude eschatologique, un unique dynamisme est à l'œuvre, un même *éros*, un même désir de trouver en Dieu sa paix et sa béatitude — et, s'il doit y avoir pour l'homme un au-delà du temps qui l'achemine vers la mort, le style de cet au-delà ne peut être que celui de la connaissance perpétuellement commençante et commencée. De Grégoire de Nysse (et des orchestrations puissantes de Daniélou¹³), nous avons appris qu'une éternité à la mesure de l'homme serait impensable si le désir de Dieu n'y restait avivé : une telle éternité doit elle aussi être conçue comme éternelle inchoation. Nulle vie éternelle ne saurait mettre Dieu à la disposition de l'homme.

La question est — donc — celle de la connaissance à venir. Pour y répondre, il suffit d'avancer que l'avenir absolu, quelque irréprésentable qu'il soit, ne peut se penser à l'aide du seul concept d'altérité. À défaut de représentations, un concept peut remplir ici la fonction d'instance critique vis-à-vis des théories apophasiques, le concept de *résurrection de la chair*. Le concept de connaissance, tel que j'en ai fait usage dans ces pages, est un concept intégrant, ou totalisant, selon lequel c'est l'homme entier, tel quel, et non une faculté qu'il posséderait, qui répond de ses gestes de connaissance — en d'autres termes, existence est connaissance. À la différence du savoir propositionnel, qui peut être transmis comme on transmet des « supports d'information », la connaissance est toujours mienne, ou tienne, ou sienne. Et en raison de ces rapports, la connaissance est procès temporel *et mortel*. Il y a des temps longs : le temps de la science, le temps de l'histoire, le temps de l'histoire des sciences. Or le temps de la connaissance est le temps « existé » d'un mortel. Être-vers-la-mort, ce concept heideggérien fut forgé pour dire que la mort règne dans le monde (pour poser l'équivalence de l'être-dans-le-monde et de l'être-vers-la-mort), mais non pas pour diviniser la mort. La mort, donc, ne règne *que* sur le monde. Mais l'homme n'est-il que dans les limites de son inhérence au monde ? La logique de la relation liturgique, ou de la relation *coram*, permet d'en douter, parce qu'elle est une logique de subversion, dont les conséquences sont d'ouvrir à l'homme, dans le temps qui le mène à la mort, un champ d'expérience que le monde ne gouverne plus, et dans lequel la mort n'est plus qu'avant-dernière instance. Mettre monde et mort entre parenthèses n'en finit certes pas avec leur règne sur la facticité ; et de ce que monde et mort ne peuvent ni priver de sens ni annuler les expériences paradoxales de la liturgie, entendue comme connaissance charnelle de Dieu dans le présent de l'existence, on ne peut déduire que ces expériences ont reçu des promesses d'éternité. Mais si par hasard elles les ont reçues, alors il doit être clair comme le jour que ces promesses ne peuvent se réaliser qu'en ouvrant un horizon éternel à une connaissance de Dieu qui n'est pas inchoative dans le seul temps du monde, et qu'il serait aberrant de

13. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944², p. 259-307 ; dans le recueil *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970 ; cf. les études 5 et 6, p. 95-132.

destiner à être éternellement transréalisée en possession éternelle de l'infini divin. Pensé sous le chiffre chrétien de la *résurrection de la chair*, l'accomplissement eschatologique des promesses divines suppose un avenir absolu du corps connaissant, de l'affect connaissant, de l'intelligence connaissante — bref, de la temporalité connaissante.

Nous avons désormais les moyens de formuler une ou deux réticences précises à l'intention des voies apophasiques. Plus qu'un règne des discours négatifs, c'est la mort de nos discours théologiques que veut la théologie négative, elle s'accomplit toujours sur la forme d'une théorie de l'*éminence* qui désire un Dieu Autre, un Autre qui domine depuis sa Ténèbre toutes nos affirmations aussi bien que toutes nos négations. Dans certaines formes, surtout celle qu'elle prend dans la *Nuit obscure* de Jean de la Croix, elle veut la mort de tout sentir qui prétende avoir Dieu pour objet : car le sentiment parle de lui-même autant qu'il parle des objets intentionnels qu'il affirme posséder. (Mais il ne faut pas oublier que Jean joint à sa théorie critique du sentir une théorie affirmative de l'amour, et que le sens eschatologique de la *llama de amor vivo* lui interdit de laisser la *via negativa* s'emparer de l'eschatologie chrétienne.) Dans la forme également expérientielle qu'elle avait prise chez Damascius, la théologie négative semble bien vouloir la mort du moi. L'idée que j'ai défendue dans ces pages, en revanche, celle d'un Absolu incompréhensible mais connaissable, et connaissable par la raison aussi bien que par l'affect, n'est donc pas néo-platonicienne ; et lorsque la résurrection de la chair vient au thème — un thème initialement théologique, mais qui suscite de nombreuses résonances philosophiques —, alors l'idée de connaissance (théologique) commencée cesse d'être tragique, comme elle l'est quelque peu pour un judaïsme qui a laissé le théologoumène de la résurrection tomber en déshérence dans les premières années de l'Église chrétienne. Si donc l'on tient pour parfaitement incohérente l'idée d'un homme *comprehensor*, souhaitons qu'on voie dans l'érotique éternelle développée par Grégoire de Nysse (dans les *Homélies sur le Cantique*) un instrument conceptuel parfaitement adapté à la critique de toute eschatologie qui offre l'hospitalité au mauvais infini hégélien. Nous ne sommes plus tentés de construire une physique des corps glorieux, nous ne sommes pas plus tentés de modéliser une intelligence humaine éternellement vivante et bienheureuse. Mais une remarque peut suffire : s'il faut penser l'avenir absolu de l'homme comme résurrection de la chair, alors le Dieu connu dans l'au-delà de la mort sera un Dieu *reconnu*, un Dieu *déjà connu*. Sur un point, certes, la théologie négative a banalement raison : ce n'est pas sur le mode d'une discursivité éternelle que peut se parcourir de manière connaissante la distance qui sépare l'homme de Dieu. Mais sur l'essentiel, elle a tort. Et lorsque la théologie a l'insolence d'utiliser aussi le lexique de la « vision » pour nommer le commerce eschatologique de l'homme et de Dieu, c'est bien au régime présent de la connaissance qu'elle confère une destinée éternelle. Nous pourrions pasticher le canon de Latran IV sur l'analogie : entre connaissance historique de Dieu et connaissance eschatologique de Dieu, on ne saurait poser de dissemblance sans poser une ressemblance plus grande encore.

Concluons. Parce que nous naissons les familiers du monde, et que beaucoup de choses — spéculations conceptuelles, idolâtrie, ambiguïté essentielle du sentir dans

son usage « religieux » — contribuent à ce que Dieu soit « contaminé » (Lévinas) par le monde et le mode mondain selon lequel l'être nous est donné, une certaine apophasis n'est pas seulement utile, mais bel et bien nécessaire à l'affirmation d'un Dieu vraiment divin : d'autres l'ont prouvé, et je résume ici la *koinè* théologique du XX^e siècle, au moins en ce qu'elle a de vigoureux. Mais dans la critique des errances de l'affect, tout comme dans la critique des dieux mesurés par l'être, la recherche de concepts viables exige la description d'un champ d'expérience, qui n'est autre que celui de la *vie spirituelle*. Ce champ si l'on veut peut recevoir un nom, celui de « monde de la foi » — un concept à la fois paradoxal et ironique, puisqu'il prétend inclure à titre d'expérience organisatrice l'expérience même que le monde, tel qu'il pèse sur nous entre naissance et mort, exclut avec stricte nécessité. Connaissance de Dieu et vie spirituelle sont sans lieu dans le monde, entendu en son sens phénoménologique strict. Mais l'homme peut se donner des lieux où s'occuper de Dieu, le connaître. Et là où l'homme vaque à la liturgie, là la négation n'a pas cours. La place de l'Absolu anonyme et polyonyme est tenue par un Dieu Père. L'altérité divine est conçue comme jeu de transcendance et de condescendance. Et, puisque l'ouverture de l'espace liturgique permet aussi que l'homme ait une demeure dans le temps qui le mène à la mort (alors que dans le monde, toujours pris en son acception heideggerienne standard, il est le sans-domicile par excellence), il faut bien admettre que la demeure liturgique anticipe une demeure eschatologique, et que celle-ci ne sera « autre » qu'en intégrant tout le sens (déjà eschatologique) que celle-là possédait déjà. La théologie ne s'accomplit ni dans la négation, ni dans la négation de la négation, mais dans une louange, chant ou silence, commencée dans le temps et poursuivie dans l'éternité.