



Le langage phénoménologique sur le mystère chrétien

The phenomenological language on the Christian mystery

Fidèle ADETOU  

Université de Parakou, Parakou, Bénin.

Enviado: 23/08/2024

Evaluated: 25/08/2024

Aceptado: 09/10/2024

Editor: Francisco Novoa-Rojas

Cómo citar: Adetou, F. (2024). Le langage phénoménologique sur le mystère chrétien. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 64 - 91 <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2873>

Résumé

Cet article explore la relation entre le langage humain, la philosophie et la théologie, en mettant l'accent sur la difficulté d'exprimer le divin. Il part du postulat que le langage, à la fois extérieur et intérieur, est propre à l'homme, et examine sa capacité à articuler la transcendance. D'une perspective phénoménologique, l'étude analyse comment la philosophie attribue des concepts aux phénomènes, tandis que la théologie rencontre des obstacles lorsqu'elle tente de nommer Dieu, car le divin semble dépasser les limites du langage. L'article suggère que, bien que le langage soit essentiel à la communication et à la pensée, sa capacité à exprimer la réalité divine reste limitée. Le silence apparaît alors comme une voie herméneutique plus appropriée pour approcher le sacré, car la nature de Dieu transcende les concepts humains, révélant ainsi les limites du langage face à l'ineffable.

Mots-clés : *langage, philosophie, théologie, transcendance, Marion.*

Abstract

This article explores the relationship between human language, philosophy, and theology, emphasizing the difficulty of expressing the divine. It starts from the premise that language, both

external and internal, is unique to humans, and examines its ability to articulate transcendence. From a phenomenological perspective, the study analyzes how philosophy assigns concepts to phenomena, while theology encounters obstacles when attempting to name God, as the divine seems to exceed the limits of language. The article suggests that, although language is essential for communication and thought, its ability to express divine reality remains limited. Silence thus appears as a more appropriate hermeneutical path to approach the sacred, since the nature of God transcends human concepts, revealing the limits of language when faced with the ineffable.

Keywords: *language, philosophy, theology, transcendence, Marion.*

1. Introduction

Le langage humain, dans ses manifestations extérieures et intérieures, est une faculté distinctive de l'être humain, comme le décrit Chauchard (1956) : "Le langage garantit notre communication et notre réflexion consciente" (p. 4 - 5). À travers le langage, l'être humain non seulement interagit avec les autres, mais se comprend lui-même, articulant sa pensée et construisant son identité dans le monde. Contrairement aux animaux, dont la présence dans le monde ne peut être verbalisée, l'homme possède la capacité unique de mettre en mots ses expériences, émotions et concepts. Cependant, bien que cette capacité soit essentielle à la communication et à la conceptualisation philosophique, le langage rencontre des limites profondes lorsqu'il tente d'exprimer la transcendance divine. Dans ce cadre, la théologie, qui cherche à s'approcher de Dieu, se confronte à un défi majeur : comment nommer ce qui semble par nature ineffable.

Cet article part du constat que, bien que le langage soit un outil puissant pour décrire le monde et les phénomènes qui le constituent, il devient inadéquat lorsqu'il s'agit de Dieu. La phénoménologie permet d'explorer cette inadéquation en montrant comment le langage, en assignant des concepts aux phénomènes, cherche à structurer et à comprendre le réel. Cependant, lorsque la théologie tente d'appliquer les mêmes concepts au domaine divin, elle se heurte à la transcendance de Dieu, qui dépasse toute catégorie humaine. Face à l'immensité du divin, le

langage semble déborder, révélant ainsi les limites épistémologiques et ontologiques du discours humain.

Des penseurs comme Jean-Luc Marion ont approfondi cette problématique à travers une perspective phénoménologique. Marion introduit le concept de *phénomène saturé* pour désigner ces expériences qui excèdent les limites de notre capacité de conceptualisation. Le divin, en tant que phénomène saturé, transcende les catégories de quantité, de qualité et de relation que nous utilisons habituellement pour comprendre les phénomènes du monde. Dieu, étant incommensurable, ne peut être réduit à des mots ou des concepts. Il en découle une paradoxale situation où le langage, pourtant indispensable à la communication et à la pensée humaine, devient insuffisant pour nommer le divin. C'est ici qu'apparaît une alternative cruciale : le silence.

Le silence, dans cette perspective, n'est pas une simple absence de mots, mais un moyen actif et nécessaire de s'approcher du sacré. Plutôt que de s'acharner à verbaliser l'incompréhensible, le silence se présente comme la voie la plus adéquate pour accéder au mystère divin. Dans la théologie chrétienne, le mystère de Dieu échappe aux catégories du langage humain. Ce caractère inénarrable du divin est déjà perceptible dans la pensée chrétienne primitive et a traversé l'histoire de la théologie et de la philosophie, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux penseurs contemporains. La phénoménologie, en mettant l'accent sur la donation et la saturation des phénomènes, propose un cadre privilégié pour examiner les limites du langage et la nécessité de recourir au silence comme réponse face au mystère.

Dans cet article, plusieurs concepts fondamentaux permettront de développer cette réflexion. D'abord, nous examinerons le fondement d'authenticité du langage humain en relation avec l'interprétation du monde. Le langage permet en effet d'assigner des concepts aux phénomènes et, dans sa relation avec la philosophie, d'articuler le sens du réel. Cependant, lorsque l'objet du discours devient le divin, cette capacité est mise en échec. Marion, Derrida et d'autres ont soutenu que le divin, en tant que phénomène qui excède les possibilités conceptuelles humaines, impose un réexamen du rôle du langage. Nous étudierons notamment la proposition de Marion sur le *phénomène saturé*, décrivant comment certains phénomènes, et Dieu en particulier, débordent les cadres catégoriels appliqués aux objets et aux expériences.

Par la suite, l'analyse se concentrera sur le silence comme réponse à l'insuffisance du langage. Loin d'être une carence ou une simple absence de parole, le silence émerge comme une voie herméneutique essentielle pour approcher le mystère de Dieu. La tradition chrétienne a souvent recours au silence dans les moments clés, comme une manière de s'ouvrir au divin lorsque les mots échouent. Ce silence, entendu au sens phénoménologique, se rattache à l'idée que l'être humain peut entrevoir le sacré non pas à travers le discours, mais par la contemplation silencieuse. Heidegger (1986), par exemple, a déjà noté que "l'essentiel n'est pas ce que nous disons, mais ce qui reste non-dit" (p. 205). Cette réflexion sera également mise en relation avec les travaux de Husserl, qui a exploré le rôle du silence dans la constitution du sens et dans l'ouverture à la transcendance.

Enfin, l'article explorera le rôle du langage face au mystère chrétien. À partir de la notion de *phénomène saturé*, nous examinerons comment le mystère chrétien –le mystère de l'incarnation, de la croix et de la résurrection– dépasse les possibilités du langage. Ici, le silence se révèle non seulement comme une nécessité épistémologique, mais aussi comme une ouverture à l'expérience du mystère. Dieu, en tant que phénomène saturé, ne peut être pleinement compris par les mots humains. Le silence devient donc le seul langage possible devant le sacré.

Cette analyse permettra non seulement de mieux comprendre les limites du langage face au divin, mais aussi d'explorer comment le silence, loin d'être un vide, devient le lieu où le sacré se manifeste le plus pleinement.

2. Phénoménologie et Langage

2.1. Fondement d'authenticité du langage

Ce qui différencie l'être humain des autres êtres dans le monde, c'est-à-dire ce qui fait la spécificité d'un être humain avec les autres êtres de la nature en dehors de la raison, de la conscience réfléchie, est cette disposition naturelle d'avoir un langage articulé. Cette capacité que possède l'homme d'user de la parole, parce que celle-ci relève de sa nature ontologique, permet de dire sans hésiter que la parole est l'apanage ou le propre de l'homme. Un être humain ne peut pas ne pas parler du simple fait que parler lui est naturel. En toutes circonstances l'homme parle. Cette idée

ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'être-humain. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle. Avec Heidegger (1976), l'homme est naturellement parlant. C'est pourquoi son affirmation suivante entre bien dans notre perspective pour nous montrer que la parole est indissociable de tout être humain :

L'être humain parle. Nous parlons éveillés ; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ni ne lisant, nous nous adonnons à un travail, ou bien nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel. Cela ne provient pas d'une volonté de parler qui serait antérieure à la parole. On dit que l'homme possède la parole par nature. L'enseignement traditionnel veut que l'homme soit, à la différence de la plante et de la bête, le vivant capable de parole. Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle. (p. 13)

Comment advient alors la parole en l'homme ? D'où provient-elle ? Quelle serait son origine gestative ? La parole a-t-elle une vocation ? Pourrait-elle avoir un fondement d'authenticité ? Comment se présenterait un tel fondement ?

D'abord, intéressons-nous à comprendre ce qu'est-ce qu'un fondement pour savoir si la parole pouvait avoir son fondement d'authenticité ou non. En effet, par fondement on entend le socle, le pilier qui sous-tend et porte ou supporte solidement quelque chose. Dans la construction d'un bâtiment, par exemple, le fondement serait ce sur quoi repose l'édifice. Le maintien de cet édifice dépend de la qualité de son fondement. Chez l'homme, est fondement ce sur quoi se fonde son activité. Poser le problème du fondement d'authenticité du langage revient donc à chercher et à déceler le principe ou l'élément premier sur lequel émerge une pensée capable d'exprimer avec certitude ce qu'elle pense au moyen de la parole. Il est impossible de concevoir une existence ex nihilo, c'est-à-dire à partir du rien. Tout a donc une origine, une cause première, premier moteur (Aristote, 1992, p. 271-272). Leibniz (1714) n'a-t-il pas, lui aussi, affirmé "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien" (p. 69) ? En conséquence, le *rien* suppose un sous-bassement sans lequel lui-même n'est pas existant. Le rien est donc quelque chose qui serait basé sur le rien du rien,

et ce dernier peut être conçu comme le tout du rien. Et c'est de cette façon que la parole elle-même doit avoir son essence d'authenticité, un lieu originel de provenance.

Mais le véritable obstacle psychologique sur lequel sans cesse nous trébuchons est ce qui se dresse à nos esprits lorsque nous usons de la parole dans l'intention de signifier quelque chose. "Toute conscience est conscience de quelque chose" (p. 28), disait le père de la phénoménologie, Husserl (1947). C'est pourquoi mener une activité réflexive sur le langage comme étant le canal par lequel nous exprimons ce que nous pensons, et que ce que nous pensons à besoin de s'extérioriser à travers un langage pour être saisi et compris par les autres, il ne serait pas anodin de s'y aventurer. Notre démarche ici n'est pas un traité de logique sur l'analyse des propositions. Encore moins une analyse systématique sur la linguistique à l'instar des sociologues et ethnologues tels que le structuraliste Lévis Strauss ou Ferdinand de Saussure. Elle se veut être au prime abord et fondamentalement une compréhension phénoménologique sur le langage, plus exactement sur la parole, c'est-à-dire donner toute la possibilité au langage de se montrer tel qu'il se présente à l'esprit humain dans la compréhension des faits en dehors du voile de tout subjectivisme et tel qu'il est insaisissable dans le factuel quotidien sans qu'on y réfléchisse outre mesure.

En effet, La phénoménalité ou le socle de l'authenticité du langage est le signifié intentionnel de l'exactitude de ce qui veut être exprimé surtout dans un parler humain, autrement dit la langue du langage par la parole. Il se dégage une trilogie conceptuelle *langage-langue-parole*. Pour y aller de manière plus franche, il paraît primordial de procéder à une clarification conceptuelle.

Le langage, dans son sens philosophique, se comprend d'abord comme un système d'expressivité. C'est un ensemble de signes favorisant la communication de la pensée. Il est la faculté qui permet à l'être humain de constituer ou d'utiliser un tel système pour communiquer. Il est du l'ordre de l'innéisme. Car il apparaît comme une disposition naturelle qu'on observe chez tout individu de communiquer par l'entremise d'une quelconque langue. Nous pouvons dire que le langage est ce qui englobe la langue. Il est l'enveloppe qui porte la langue. En effet, une langue s'incorpore nécessairement selon les cultures et les aires géographiques à un langage, qui s'entend comme code au-delà du dicible, un code dans le comportement, le regard et la gestuelle.

La langue, cependant, est une épi-manifestation du langage ; c'est d'ailleurs pourquoi elle est l'apanage d'une espèce dans le genre animal. Elle relève de convention comme un système de signes articulés et compris par un corps social. Elle est acquise et apprise. La parole, pour ce qui la concerne, est l'usage individuel de la langue pour communiquer avec ses semblables. Elle est sectorielle et idiolecte. Elle est l'usage particulier d'un sujet ou d'un locuteur doté d'une capacité linguistique à employer et à parler aisément une langue.

Le fondement d'authenticité du langage réside alors dans le sujet pensant. En réalité ce n'est pas exactement le langage qui porte la marque d'authenticité mais les mots que nous extériorisons au moyen de la parole. La parole habite l'homme et ce dernier s'en défait pour le draper socialement dans le langage qui en devient l'enveloppe. Concrètement, c'est l'homme qui engendre la parole. Donc la compréhension du fondement d'authenticité de la parole nécessite l'existence d'un sujet qui la porte. Le langage devient en définitive pour l'homme un outil indéniable dans le processus de la communication et de la formalisation de sa pensée.

Toutefois il arrive que ce que nous pensons avec tant de lucidité d'esprit nous soit difficile parfois à exprimer aisément. Même si nous trouvons les termes adéquats, la vérité est telle que nous sommes parfois insatisfaits de la manière d'exprimer nos états d'émotions. Alors est-il possible d'envisager un fond d'incompréhensibilité de la manière dont nous pensons les choses et de la manière dont nous les exprimons ? N'y a-t-il pas dans nos schèmes de pensée des zones d'obscurité que la pensée elle-même ne parvient pas à penser ?

2.2. Le fond d'insaisissabilité du pensé de la pensée

Il s'agit pour nous de montrer l'imperfection du langage à rendre efficacement et convenablement compte de tout ce qui affecte notre esprit, que nous ressentons certes, et que la pensée portée au langage ne parvient pas à exprimer effectivement. Loin d'opposer pensée et langage ou de penser que *celui-ci* (le langage) rend faux *celle-là* (la pensée ou l'intention), nous voudrions opérer une reprise herméneutique à partir du rapport pensée et langage afin de ne pas toujours continuer à penser et à croire comme Boileau (1999), sans aucune analyse profonde que "ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément" (Boileau, 1999,

p. 32). Mais procédons d'abord à une clarification conceptuelle pour mieux cerner le rapport entre le langage et la pensée.

L'un des aspects les plus évidents de la situation de l'homme dans le monde est qu'il doit vivre avec le langage, pour ainsi dire « dans » le langage, tant il est vrai que tout ce qui se vit ou s'éprouve se trouve immédiatement devoir être investi d'une *signification*. (Parrochia, 1991, p. 129)

Le mot *langage*, vient du latin *lingua* qui signifie langue, parole, langage. Au début, le langage était confondu avec la langue, mais très tôt il sera vu comme une faculté qui permet l'expression de la pensée, et donc différent de la langue qui est un système d'expression et de communication commun à un groupe social (exemple : idiome, dialecte, parler, patois). Partant de cette clarification, nous pouvons dire que c'est la langue et la parole qui forment et constituent le langage comme nous l'avons montré plus haut.

Le mot *pensé*, quant à lui, vient du verbe latin *pensare* qui signifie *peser*. C'est alors une activité mentale qui consiste à déterminer la valeur exacte ou approximative d'une image qui nous vient à l'esprit. Platon affirme que "C'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous [appelons] de ce nom de pensée" (Platon, 1970, p. 383). A partir de cette définition de Platon, nous comprenons que la pensée est une communication interne chez l'homme, c'est une discussion au sein de l'âme. Dans le même sens, Descartes (1937) dira :

Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en avons immédiatement connaissance. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté "immédiatement", pour exclure les choses qui surviennent et dépendent de nos pensées. (p. 390)

Descartes définit ici la pensée comme ce qui existe naturellement et dont nous prenons conscience sans grand effort ; cette chose-là ne saurait être que le langage par lequel nous déchiffrons nos pensées. Du langage et de la pensée quelle rapport pouvons-nous établir?

En se basant sur tout ce que nous venons de dire au sujet du langage et de la pensée, nous pouvons affirmer qu'il ne peut y avoir de pensée en dehors du langage. Car tout ce que nous connaissons, nous le connaissons dans et à partir d'un langage bien déterminé. C'est à partir d'un langage précis que nos connaissances s'expriment, ce langage fut-il intérieur !

Dans la *doctrine générale des éléments*, in *Critique de la Raison Pure*, Kant écrit : “La connaissance par concept s’appelle pensée” (Kant, 2012, p. 99). Or, Sartre disait déjà ceci : “Langage, instrument immédiat, fait pour être immédiatement dépassé vers la chose dont chaque mot est un schème opératoire et l’objet dépassé vers le concept” (Sartre, 1983, p. 327). Donc le langage existe sous des formes conceptuelles et penser ne serait que chercher dans la mémoire qui constitue le répertoire ces concepts.

Mais, une question se pose, celle de savoir entre le langage et la pensée, lequel précède l’autre dans le processus de la communication. Avant toute tentative de réponse à cette question, retournons aux origines du langage.

Comme les autres facultés de l’homme le langage se développe à travers la parole, la langue, l’écriture et autres signes par lesquels on communique. Pour Nietzsche, “Le langage humain est sorti du cri des animaux et en garde les caractères [...] Il n’est pas fait pour dire la vérité” (Nietzsche, 1872, p. 97). A Lucrèce de renchérir : “Quant aux divers sons du langage, c’est la nature qui poussa les hommes à les émettre, et c’est le besoin qui fit naître les noms des choses” (Lucrèce, 1924, p. 175). Avec Nietzsche et Lucrèce, le langage est procuré à l’homme par la nature et précède tout raisonnement. Nietzsche va encore plus loin pour dire que “l’homme est généralement parlant comme il est naturellement pensant, et il est aussi peu philosophique d’assigner un commencement voulu au langage qu’à la pensée” (Nietzsche, 1872, p. 90). En considérant cette assertion nietzschéenne, on peut dire qu’il ne serait pas philosophique de vouloir trancher la question de l’antériorité entre la pensée et le langage. Néanmoins, grand nombre de penseurs soutiennent que le langage précède la pensée. Pour Hegel, “C’est dans les mots que nous pensons”. Il ajoute :

On croit ordinairement [...] que ce qu’il y a de plus haut est l’ineffable. Mais c’est là une opinion superficielle et sans fondement ; car, en réalité, l’ineffable, c’est la pensée obscure, la pensée à l’état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu’elle trouve le mot juste. (Hegel, 2010, p. 914)

Hegel met ici l’accent sur le rôle préliminaire du langage. De son côté, Bergson affirme : “Nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage” (Bergson, 1889, p. 123 - 124). Et Merleau-Ponty ajoute : “La pensée n’est rien d’intérieur, elle n’existe pas hors du monde et des mots” (Ponty, 1945, p. 213).

Nous voyons, de prime abord, à travers la position de tous ces penseurs, que la pensée et le langage sont deux entités consubstantielles c'est-à-dire indissociables : en l'absence de la pensée, le langage ne devient qu'un son que produisent les organes ; de même qu'en l'absence du langage, la pensée demeure à l'étape de la gestation et ne peut se distinguer. Quant à savoir le premier qui se met en place, nous pourrions affirmer que c'est le langage puisque la parole ou les signes existent déjà dans la mémoire avant que la pensée ne cherche à les associer et à les mettre en place. Mais en Droit par contre, la pensée précède le langage. Pour les hommes de Droit (magistrats et avocats), les signes sont des créations humaines. Et là, on pourrait confondre le langage et la parole.

En effet, la plus haute activité de la pensée humaine consiste à appréhender l'être profond des choses. Toucher la racine profonde des choses, c'est-à-dire la phénoménalité de tout phénomène dans une lucidité parfaite de l'esprit, voilà l'activité à laquelle se livre sans cesse la pensée. Mais malheureusement, il arrive, et c'est d'ailleurs ce qui arrive souvent, que dans certaines circonstances, même si les mots pour s'exprimer arrivent aisément, il est du constat qu'ils manquent parfois de consistance pour traduire et dire exactement ce que nous ressentons au plus profond de nous-mêmes, au tréfonds de notre être. En conséquence, les mots méticuleusement choisis trahissent souvent nos sentiments au point de dénaturer l'authenticité de ce qui nous anime. Et pourtant, il faut tout de même extérioriser sa pensée à l'aide des concepts. Il y a là une impossibilité à laquelle nous trébuchons, un obstacle qui se décline en un affrontement terrible, voire une transgression permanente entre la pensée et son objet intentionnel, c'est-à-dire entre ce que nous pensons dire de quelque chose et la manière dont nous l'exprimons mais qui ne dit pas exactement ce que dit ce quelque chose dans sa manifestation originelle, dans le déploiement de sa propre phénoménalité et ce, en dépit d'un concept savamment utilisé. S'il est vrai que c'est dans les mots que nous exprimons ce que nous pensons, il est d'autant plus vrai que l'intentionnalité du pensé échappe la pensée de notre pensée.

Peut-on alors réduire cette problématique à une simple question psychologique ? Si on considère le problème psychologique comme étant cet obstacle qui se présente à nos esprits du moment où nous usons du langage dans le but ou dans l'intention de signifier quelque chose ; il paraît que ce que nous disons relève d'abord d'un problème psychologique. Nous n'osons pas tirer à présent une conclusion sur les limites possibles du langage mais nous voudrions simplement

montrer non pas démontrer la transcendantalité de l'intention de la pensée sur l'effort langagier à vouloir dire, traduire ou exprimer avec exactitude et clarté à l'aide de concepts les choses que nous pensons extérioriser. Quelles seraient donc les possibles relations que nous pourrions établir entre les mots et les choses au moyen du langage humain ? Une possible phénoménologie de la parole serait-t-elle la relève ?

En effet, La phénoménologie donne au langage la possibilité d'exprimer quelque chose si ce n'est tout au moins intentionnellement. Si nous nous tenons au fait d'intentionnalité comme le souligne le père de la phénoménologie, "tout conscience est conscience de quelque chose" (Husserl, 1947, p. 28), il en résulte que la phénoménologie de la parole apporte quelque chose à la théorie du langage que la linguistique se voit incapable de trancher, puisque cela ne relève pas de son objet d'étude. S'il est aussi vrai que la linguistique ne se préoccupe pas du langage cela va sans dire quand on sait qu'il revient fondamentalement à la philosophie de langage de dire comment la langue est rendue possible au truchement de la parole. D'ailleurs, le problème de la linguistique ne réside pas dans la structure du langage mais dans la sémiologie. Car il s'avère nécessaire qu'au-delà des simples structures il y a une pensée, un esprit qui les favorise pour s'en servir. Quel rapport faut-il alors établir entre parole et langage ?

La phénoménologie permet d'opérer une rupture radicale entre ces deux concepts. La scission entre parole et langage que seule permet la phénoménologie de la parole est d'abord une démarche de méthodologie pour isoler mais surtout et fondamentalement pour provoquer un renouveau où se décline clairement la notion de signification. Celle-ci fait appel à tous les caractères de l'intentionnalité de la conscience.

A travers le signe on passe à une supposition où la conscience reste une visée orientée toujours vers quelque chose puisque comme le souligne le père de la phénoménologie, Husserl, "toute conscience est conscience de quelque chose" (Husserl, 1947, p. 28), c'est-à-dire que la conscience est tendue vers quelque chose qui lui reste un hors soi. C'est ce que nous pouvons appeler l'éclatement de la conscience de l'intérieur vers dehors.

Partant de là, la notion de signification franchit deux rubicons : le signifié et le signifiant. Le signifié n'est rien du tout. Ce n'est pas une réalité psychique encore moins physique. C'est le

premier seuil de l'intentionnalité du langage. Quant au signifiant, il outrepassa le signifié pour se poser au-delà afin de rendre manifeste la réalité de la prononcée. C'est le second seuil. A titre illustratif on peut pour montrer la différence entre la parole dans ses deux seuils et la langue en ce qui suit : La parole dans sa fonction du signifié renvoie à l'intention de communiquer et dans sa fonction de signifiant devient une référence concrète. La parole se dit pour dire quelque chose de pensée. Par contre la langue est souvent muette donc ne dit rien du tout.

L'interprétation du réel au moyen du langage nécessite la réduction phénoménologique selon laquelle autant d'être autant d'apparaître. Ne pouvant pas explorer tous les phénomènes dont l'ensemble constitue ce que nous appelons le *réel*, nous allons simplement nous atteler à voir si le langage humain peut l'expliquer convenablement. Les mots sont-ils en mesure de rendre compte du réel dans sa totalité ?

2.3. Le langage dans l'interprétation du réel : les mots et les choses

D'entrée du jeu, nous voudrions esquisser un pas vers la connaissance du réel au moyen du langage humain. Cette entreprise nous permettra peut-être de cerner le lien entre les mots et les choses d'une part, et, d'autre part, montrer comment le réel excède le langage. Autrement dit l'impossibilité de la parole à rendre suffisamment compte du réel. Le réel n'est-il pas une totalité intotalisable ?

En effet, l'être-humain porte et/ou nourrit le désir naturel de connaître. Pour que sa connaissance rejoigne son attention, du moins puisse impacter son existence, il faut qu'elle soit élevée à un seuil de certitude. Or, il est un fait que la connaissance positive en face du réel n'accomplit toujours pas toute certitude. Ce qui implique qu'il y a dans l'ordre du réel des choses qui font sens sans jamais être portées au rang de certitude pour le simple fait que la raison humaine est finie. C'est pourquoi il ne serait pas anodin d'exercer une réflexion sur le réel. S'il est vrai que nos connaissances sont limitées parce que l'être humain qui les conçoit est lui aussi fini, on peut déjà a priori affirmer que toute connaissance est partielle, voire provisoire. Une connaissance qui ne vaut que dans la temporalité quand bien même il pourrait y avoir d'atemporel. Il s'agit évidemment d'une possibilité et non d'une effectivité de connaissance si d'atemporelle il en existait.

Cette insuffisance que l'on remarque souvent dans l'acte de connaître, loin de qualifier cela d'un défaut de connaissance, pose plutôt un sérieux problème de la finitude humaine au fondement de tout phénomène. Partant de cette assertion on peut tout de même se demander si nos mots remplissent adéquatement la chose qu'ils pensent signifier. Mais avant, questionnons-nous sur le réel. Du réel, que peut-on savoir ? Que peut-on en dire ? Qu'est-ce que le réel réellement ?

En effet, l'une des difficultés majeures que l'on rencontre au sujet du réel est de ne pas savoir exactement de quoi on veut parler. On ne sait justement pas à quoi il se rapporte ou il désigne dans le concret. Même son opposé, l'irréel nous dit qu'il est bien réel, c'est-à-dire l'irréel est réel du moment où on en parle. Par conséquent, ce terme « réel » est si flottant au point où on ne peut le cerner, l'appréhender totalement. Il est équivoque si bien qu'on le retrouve partout. C'est un terme passe partout. Daniel Parrochia (1991), dans l'équivocité du terme affirme ceci :

A qui manifeste l'intention d'écrire au sujet du réel, il est une question qui ne se posera jamais : celle de savoir de quoi il va parler. Le problème qu'il rencontre est bien plutôt l'inverse du précédent : de quoi ne parlera-t-il pas ? Qu'est ce qui échappe au réel, en effet ? Ne doit-on pas reconnaître même à l'irréel (possible, illusoire, fictif), non seulement quelque degré de réalité mais peut-être, comme le veulent certains philosophes, une qualité d'existence tout aussi « réelle » que le réel, se fondant notamment sur l'idée que le désordre, par exemple, est une autre forme d'ordre ou que le néant est une autre forme d'être. (p. 5)

L'impossibilité de définir le réel n'est pas une possibilité impossible mais une impossible possibilité. Car toute définition est une dé-limitation de la chose qu'elle prétend définir. Cette limitation parfois même vue comme imposée du dehors à la chose dit moins ce qu'est celle-ci que ce qu'elle est essentiellement. Ce qui implique que l'en-soi d'un phénomène, toujours, va au-delà des mots, de la simple clarification conceptuelle ; des définitions. Il apparaît donc que la réalité d'une chose n'est pas toujours dans sa définition. Cela ne veut pas dire que tout effort de définition pour rendre compte d'une réalité soit mauvais. D'ailleurs il n'est évident pas possible pour la raison de tout embrasser, de tout appréhender à la fois ; d'un seul coup. D'où une fois encore la nécessité du précepte phénoménologique selon lequel autant de réduction autant d'être et autant d'être

autant d'apparaître (Marion, 1997, p. 16-30). La raison humaine s'exerce toujours sur des petites unités de faits afin de les rendre plus claires et plus accessibles dans leurs compréhensions.

Par conséquent, comme nous venons de le signifier, le but de la réflexion sur une chose est de rendre cette chose-là plus claire possible à l'esprit humain. Or pour rendre clair, il faut délimiter, synthétiser, fractionner, morceler la pensée en des petites unités, en des propositions simples et distinctes les unes des autres, pour qu'elles soient accessibles à tout le monde dans la compréhension. C'est l'enjeu de toute réflexion philosophique d'ailleurs. C'est l'exigence que demande la philosophie elle-même et à laquelle on ne peut se dérober. D'où la pertinence de l'idée de Wittgenstein au sujet de la philosophie qui affirme que :

Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une doctrine, mais une pensée. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des propositions philosophiques", mais de rendre claires les propositions. La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses. (Wittgenstein, 1993, p. 17)

En considérant brièvement tout ce qui vient d'être dit, nous pouvons tirer une conclusion provisoire. Le réel est un concept passe partout en raison de son équivocité. Il embrasse principalement trois *mondes* à savoir : le monde métaphysique, physique et anthropologique. Nous allons entrer un peu plus en profondeur dans notre connaissance sur le réel ventilé en ces trois mondes. Pour cela, nous nous inspirerons des travaux du philosophe et épistémologue Karl Popper qui a fait récemment une analyse plus précise sur les trois mondes que nous venons de citer.

Le monde physique, tout d'abord, relève de la perception. Ce premier monde est celui des *choses* ou des objets physiques. Ce monde, Karl Popper (1963) l'appelle *premier monde* ou *monde*¹. Car il correspond de manière adéquate à la réalité physique accessible à l'expérience sensuelle. Il s'agit de l'ensemble de tous les phénomènes susceptibles d'être perçus directement par les sens ou manipulés par ceux-ci au cours d'un processus expérimental. Nous pouvons donc dire que c'est

¹ Cf. Karl Popper (1963). C'est dans ce livre que Popper évoque les concepts des mondes. Il explore la distinction des mondes afin de mieux faire comprendre la nature de la connaissance, des théories scientifiques, les œuvres artistiques et les concepts culturels.

notre manière de voir les choses qui permet de cerner un tant soit peu ce que signifierait, pour nous, dans ce cas précis, le réel. Passons un peu plus en détail sur la compréhension du concept “objet” afin de savoir en quoi il se réfère concrètement. Car si la chose relève de la matérialité, l’objet, par contre se situe un peu plus dans l’immatérialité. Il est du l’ordre de l’intelligibilité.

Du latin *objectum* c’est-à-dire qui est placé ou jeté avant, l’objet au sens courant est *la réalité matérielle, s’offrant à la vue, maniable*. Ce concept a été introduit dans la philosophie par les philosophes scolastiques pour désigner le contenu caractéristique d’un acte intellectuel ou perceptif. Il est un concept polysémique et sa conception varie d’un auteur à un autre et s’entend chez les uns au sens ordinaire et chez les autres au sens abstrait. Au sens ordinaire, il désigne toute chose susceptible d’être perçue ou toute réalité concrète identifiable. Il est passible d’expérience et diffère de l’action par laquelle le sujet le perçoit où le saisit.

Par ailleurs, il est aussi assimilé à ce qui est posé devant une conscience ou un sujet. En ce sens l’on peut parler d’objet perdu ou d’objet non identifié parce qu’étant saisissable. Dans la même vague des auteurs qui conçoivent l’objet comme ce qui peut être saisissable ou appréhendé, nous avons Jean-Paul Sartre qui affirme que “c’est comme objet que j’apparais à autrui. Mais partant, ce n’est pas une vaine image dans l’esprit de l’autre” (1943, p. 260). Plus que l’apparaissant nous voyons ici dans la perspective sartrienne que l’objet est ce qui non seulement se donne à voir mais aussi une fois vu, se dit et se rend manifeste à autrui qui le voit. Nous retenons ici qu’au sens ordinaire que l’objet est ce qui nous est représenté dans la perception extérieure avec un caractère fixe et stable indépendant du point de vue, des désirs ou des opinions du sujet ou qui plus est ce qui possède une existence en soi, indépendante de la connaissance ou de l’idée que des êtres pensants peuvent en avoir.

Au sens abstrait l’objet est ce qui est la matière d’une pensée, d’une réflexion. Dans ce sillage, l’objet est le but ou la fin que l’on vise par l’action de la réflexion. On parlera ainsi de l’objet d’un exposé, d’un discours, d’une activité ou d’une démarche pour indiquer la finalité visée.

Passant du sens commun au sens abstrait nous débouchons à présent sur la conception purement philosophique du concept objet pour qui l’objet est plus que ce qui apparaît visiblement. L’objet en métaphysique est en effet *ce qui est pensé, par opposition à l’acte de penser*. Comme tel, il

est la manière dont le réel est saisi dans un acte intellectuel perceptif. C'est ce que soutient Edmond Husserl lorsque parlant de l'objet il affirme qu'il est ce vers quoi est tourné un acte de l'entendement. On dira donc de quelque chose qu'il a en lui de l'être objectif pour signifier qu'il n'est pas une chose existante matériellement. Par contre, une chose a de l'être subjectif quand elle est réellement existante et donc saisissable.

Ainsi, lorsqu'on perçoit quelque chose, ce qui apparaît dans cet acte de la perception, apparaît comme réel. Autrement ce qui nous apparaît dans la perception que nous appelons réel est comme quelque chose qui possède une existence objective et permanente indépendamment de la perception que nous en avons. Dès lors, la perception ne va pas sans l'idée d'objet ou de réalité extérieure. Selon J. Piaget (1937), est réel ce qui "à la fois demeure stable et extérieur, relativement distinct du monde intérieur et dans lequel le sujet se situe comme un terme particulier parmi l'ensemble des autres (p. 23)".

Le monde anthropologique, *deuxième monde* ou *monde* selon Karl Popper, est le monde des expériences subjectives ou des mécanismes de pensée. Il s'agit évidemment de dire ce qui se passe dans l'esprit d'un sujet et lui permet de se rendre compte qu'il est lui-même porteur d'une certaine propriété. C'est Pourquoi l'usage du pronom personnel *je* apparaît comme un moyen naturel d'exprimer son état d'esprit. On peut déduire que le monde du réel anthropologique relève des affections subjectives. Il est lié à l'état psychologique des individus. C'est donc tout ce qui affecte l'esprit humain, qui le met en mouvement et éveille l'activité des facultés supérieures telles que la raison, l'imagination, l'entendement, bref, l'état psychologique.

Le troisième monde enfin est quant à lui, le monde des vérités en-soi ou plus généralement des *énoncés en soi*. Il s'agit évidemment du monde métaphysique. En effet, La métaphysique se comprend comme une réflexion qui n'a aucun rapport avec le réel dans son aspect phénoménologique, tel que les choses se laissent voir dans le monde physique, le concret. Elle relève de ce qui est au-delà du physique, du monde sensible, c'est-à-dire un monde peuplé d'êtres immatériels (Dieu, souffrance, etc.), monde que Nietzsche appelle arrière-monde métaphysique (Nietzsche, 1971, p. 69-72). Ainsi compris, la métaphysique est alors synonyme de transcendant, de surnaturel et semble s'apparenter à la philosophie ou encore précisément une partie des études

philosophiques. La métaphysique s'interroge sur l'Être et ses raisons. En conséquence, elle reste la présupposition indispensable de toute la pensée. Grâce à elle le monde porte une préoccupation universelle sur le pourquoi des choses. C'est ainsi que nous esquissons un pas vers la saisie de la choséité de la chose.

De façon générale, la chose se définit comme tout ce qui a une existence individuelle et concrète ; [...] Toute réalité objective indépendante de l'esprit humain (Russ, 2011). De cette définition de la chose se dégage une sorte d'exclusion, en ce sens où, dire que la « chose » est une réalité objective, indépendante ; c'est faire abstraction des idées, des représentations. Cette considération répond à l'usage commun selon lequel la chose c'est avant tout ce qui est sensible c'est-à-dire ce qui est immédiatement perçu par les sens. Cette position n'est pas partagée par tous. Par exemple, Berkeley trouve que si la chose est ainsi considérée, alors c'est un simple conglomérat de qualités dont on a remarqué qu'elles sont constamment associées. Ainsi pour lui, ces qualités sont rapportées entièrement à l'esprit qui perçoit. Car il est inconcevable qu'il y soit hors de nous un substrat particulier où s'enracinent ces différentes qualités. Mais Kant dans sa conception de la chose, a fait une séparation nette entre *chose* et *personne*. Pour lui, est chose tout ce qui est dépourvu de conscience et s'oppose à la personne, au sujet moral. Dans cette perspective il définit la chose comme :

les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, représentation, et voilà pourquoi on les nomme des choses... » Mais au contraire, en parlant de la personne il dit : « les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi. (Kant, 2010, p.40)

En réalité, reconnaissons que toutes ces définitions disent quelque chose de ce qu'est la chose, mais pas tout. Pour saisir l'essence même de la chose, il nous faut adopter la démarche phénoménologique. Berkeley, dans cette perspective, parle de la *chose* comme “ce qui est posé en face de la pensée et l'interroge” (Berkeley, 1971, p. 27).

Eu égard à tout ce qui vient d'être dit au sujet du réel, il est évident qu'aucun langage ne peut épuiser son contenu. Les mots ne peuvent rendre suffisamment compte des choses. Car les

choses sont parfois au-delà des mots. Le débordement du réel sur le langage fait que parfois nous manquons de mots pour exprimer nos émotions. Le point suivant fera une reprise herméneutique de la parole en vue de son intelligibilité pour parler de Dieu.

3. Vers une herméneutisation phénoménologique du mystère chrétien, la parole en quête de son intelligibilité et de son authenticité

3.1. La vérité du silence ou esquisse d'une reprise herméneutique sur une vérité de la Vérité

La quête du divin est le principe basic qui meut tout phénomène religieux. La phénoménologie marionienne va directement vers ce principe qu'est Dieu. De quoi Dieu est-il le nom ? Dieu est-il humain ? De quel l'humain l'être-humain est-il humain ?

Proposer une nouvelle réflexion sur notre conception philosophique de Dieu au moyen de la verbalisation nous aidera, d'une part, à relire les représentations que notre raison finie se fait de Dieu, et, d'autre part les risques auxquels elle s'expose si elle ne se fonde pas sur le mystère du Christ, le mystère du Dieu fait homme pour venir nous rejoindre dans la souffrance que connaissent les hommes pour nous y exprimer sa miséricorde infinie. Dans *Certitude négative* (2010), Jean-Luc Marion pose le problème de la connaissance en rapport avec quatre éléments qui constituent un défi permanent pour toutes connaissances. Il s'agit bien évidemment de l'homme, de Dieu, du don et de l'événement. Ces éléments, plus qu'un paradoxe, se posent en limites certaines à la science pour montrer qu'il y a des possibilités de connaissances au-delà de toutes connaissances objectives, dûment construites. Nous le savons, l'aveu de toutes sciences est de produire des certitudes lesquelles dépendent entièrement des objets. Ce qui revient à dire qu'il n'y a de connaissance que des connaissances d'objet. Or l'expérience nous montre au quotidien qu'il y a des connaissances qui demeurent sans objets. On ne peut plus clair, ces dernières ne donnent pas moins de certitudes, bien au contraire elles en produisent plus qu'on ne pouvait imaginer. S'il en est ainsi, il est évident que c'est dans l'effectuation du langage que toute connaissance s'éclore. En effet, pour Roland Techou, "on pense toujours connaître certainement. Mais, demeurent des questions qui font sens, sans jamais trouver de réponses. Une absence de résultat négative et néanmoins certaine, une

‘certitude négative’, qui donne pourtant immensément plus de certitudes que toute affirmation” (2017, p. 138).

Le décor ainsi planté avec Marion, nous voici venir enfin sur la centralité de notre entreprise au sujet du fondement d’authenticité du langage. La vérité du silence ou esquisse d’une reprise herméneutique de la vérité de la Vérité n’est rien d’autre que l’approche phénoménologique de la parole sur l’essence divine. Dans une telle approche, nous voulons esquisser nos pas pour voir dans quelle mesure s’exprime Dieu pour nous autres, être-humains qui trébuchons sans cesse sur la piste de la finitude. Est-il nécessaire que nous appliquions à Dieu nos simples catégories humaines dans l’abîme d’un discours spéculatif pour que la vérité *sur/de* son être s’éclore, s’explique et se comprenne ? N’est-il pas possible d’emprunter un chemin autre que la parole pour comprendre le mystère de Dieu ? Autrement dire le silence n’est-il pas l’expression la plus éloquente ou encore la mieux adapter pour exprimer Dieu ? De Dieu quelle parole qui peut parler convenablement de Lui si ce n’est que le silence ou la contemplation ? Peut-il avoir d’autre parole que la parole du silence pour dire Dieu, l’unique Vérité ?

En effet, nous attestons et nous assumons l’affirmation de notre thèse selon laquelle, Dieu est l’ineffable parce que principe et fin de toute chose. Il est le seul dont l’être se dit par le silence. S’il est vrai que nos expériences en termes de connaissances ne s’érigent en savoir que lorsqu’il y a possibilité pour l’intuition de se joindre à la sensibilité pour qu’un phénomène se définisse aisément par l’adéquation en lui-même d’une telle intuition qui se fait à la fois donatrice et remplissante avec un concept ou une signification qui soit vide ou à valider, alors il ne demeure pas impossible que Seul Dieu transgresse non seulement les conditions formelles de l’intuition. Etant donné que celle-ci implique l’espace et le temps mais aussi toutes formes de conceptualisations possibles. Cela ne signifie nullement qu’il faut faire silence sur Dieu. D’ailleurs il est impossible que Dieu soit silencieux. Il outrepassé et le temps et l’espace. On ne peut pas le définir encore moins finir avec Lui. L’indéfinissable est ce qui le caractérise fondamentalement et fait sa vraie face. Car “tout concept implique la délimitation de ce dont il assure la compréhension ; il contredit donc la seule définition acceptable de Dieu – à savoir qu’il outrepassé toute délimitation, donc toute définition possible pour un esprit fini” (Marion, 2010, p. 90). Autrement dit, s’il faut une validation

empirique pour que tel objet ou tel étant entre dans le domaine du connaissable – puisque dans tous les cas une chose ne devienne concrète ou n’apparaisse dans le champ de la visibilité du concret qu’en synthétisant en lui et l’intuition et le concept, il semble d’emblée évident qu’en Dieu on ne dispose d’aucune intuition et d’aucun concept. Marion s’insère dans cette même forme d’idée quand il affirme :

On entend par intuition ce qui peut s’éprouver selon les formes de l’espace et du temps. Car, sous le titre de Dieu, j’entends par définition d’abord l’éternel, ce qui ne finit jamais de durer, parce qu’il ne commence jamais non plus à durer. J’y entends aussi par définition le non-spatial : ce qui ne se situe nulle part, n’occupe aucune étendue, n’admet aucune borne (ce dont le centre ne se trouve pas moins nulle part que la circonférence), donc ne se divise pas, ni ne se démultiplie. (Marion, 2010, p. 89)

En récapitulation sommaire, Dieu se dit par l’impossible. L’impossible est le propre de Dieu. C’est sa vraie essence. Et c’est cela même sa Vérité. Dieu est un phénomène impossible parce que l’esprit humain n’a pas cette capacité à définir le moindre concept encore moins d’en déduire l’essence. Car pour qu’il ait connaissance du phénomène il faut préalablement qu’une intuition soit jointe à un concept par l’entremise d’une sensibilité. Or la connaissance de Dieu transgresse cette loi parce que toute intuition fait appel à l’espace et le temps. Paradoxe, Dieu outrepassa et le temps et l’espace.

En conséquence, aucune définition n’assume Dieu. Si tant est que la sensibilité de l’intuition marque la finitude de notre esprit et limite l’usage des concepts par notre entendement fini (Marion, 2010, p. 94), alors Dieu transcende cette finitude ontologique. L’impossibilité de Dieu pour nous se manifeste à trois niveaux : l’impossibilité de l’intuition, l’impossibilité du concept, l’impossibilité d’en expérimenter le moindre phénomène. Cette triple impossibilité fait qu’il reste irréductible par rapport à toute définition tant affirmative que négative sur son être. Cela se comprend quand on sait que la possibilité de Dieu devient pour l’homme l’impossible et l’impossible de l’homme devient le possible de Dieu. C’est justement ce qui manifeste la toute-puissance de Dieu par ce qu’il a la capacité de convertir l’impossible en possible. En conséquence, il devient impossible que Dieu reste impossible car rien ne lui est impossible.

3.2. Le langage devant le mystère chrétien

Pour ce qui relève de Dieu, la question de Dieu dans les religions survit à l'impossibilité de Dieu. Contrairement à tout ce qu'on peut formuler comme réflexions philosophiquement certaines autour du divin dans les religions, Marion, dans son vers cartésien, assimile le divin à l'impossible. L'impossible est le propre de Dieu. Dieu est le phénomène par excellence qui échappe à toute réduction, à toute intuition, à toute conceptualisation et à toute démarche épistémologique qui entreraient dans le cadre de sa compréhension ou de sa connaissance. Il en ressort de cette thèse que le divin est :

L'inaccessible : « Dire, ou même vouloir dire « Dieu », suffit déjà à nous faire constater sa caractéristique première, radicale et définitive – l'inaccessible ». Le phénomène qu'on ne peut conceptualiser : « la difficulté, plus obscure, plus inquiétante aussi ; tient à notre impuissance à définir le moindre concept de l'essence de Dieu ». L'incompréhensible ou l'impossible ou l'infinité : « si Dieu ne peut pas se penser au-delà des conditions de possibilité du phénomène en général – sans intuition et sans concept –, cette impossibilité même résulte directement de son infinité et la confirme au titre de l'incompréhensibilité ». (Marion, 2010, p. 87-88)

Si une triple impossibilité se rencontrent dans la connaissance de Dieu à savoir : l'impossibilité de l'intuition ; l'impossibilité du concept ; l'impossibilité d'en expérimenter le moindre phénomène, alors comment pourrait-on dire Dieu ?

Le langage devant le mystère chrétien doit se faire nécessairement silence. Car le langage par excellence de ce mystère est le silence. Dieu se dit par le silence. L'inflation verbale transgresse le fond de sa compréhensibilité. Ce qui implique que ce mystère se comprend fondamentalement à partir du moment où le silence vient remplir les bruits de nos pensées. Comme tel, toute parole d'homme doit céder place au silence lorsqu'il s'agit d'aborder le mystère chrétien. Dès lors, ce dernier devient le langage privilégié pour n'entendre parler que le mystère.

Comment donc la parole, en tant que parole du mystère, se fait-elle entendre ? et pourquoi parler du mystère chrétien de la parole et pas d'autre chose ?

Le langage devant le mystère chrétien est la parole du mystère même, c'est-à-dire le mystère de la parole de la foi qui n'est rien d'autre que la Vie de ce mystère. Ce mystère est Jésus de Nazareth, le verbe de Dieu incarné. Nous sommes bien ici en face d'un dilemme qui se mue en des interrogations très éparses. Un dilemme qui justement se fait paradoxe. Ce dilemme le voici : comment parler de la parole à une personne dont l'identité s'assimile déjà à la parole ? Que peut-on dire encore sur cette parole si ce n'est que laisser la Parole elle-même nous parler ? Comment serait-elle la parole en face de la Parole (si l'on veut entendre logos) ? Comment porter à la parole la parole comme parole de la Parole ?

Tout comme nous, Martin Heidegger, le philosophe allemand, penseur de l'être a été confronté à ce dilemme. C'est ce pourquoi il affirme éloquemment dans ces propos ce qui suit :

Nous parlons la parole. Comment pouvons-nous être autrement proches de la parole qu'en la parlant ? Et pourtant notre rapport à la parole est indéterminé, obscur, quasiment privé de mots. Si nous songeons à cet état de choses, il est presque inévitable qu'au premier abord toute remarque à ce propos ne dépayse et sonne comme incompréhensible. C'est pourquoi, il pourrait être profitable de nous désaccoutumer de ne toujours entendre que ce que nous avons d'avance compris. Cette proposition ne concerne pas seulement chaque auditeur, elle vaut encore plus pour celui qui tente de parler de la parole – et surtout quand cela a lieu dans l'unique intention de montrer des possibilités qui nous permettent un recueil nous menant à garder mémoire de la parole et de notre rapport à elle. (Heidegger, 1976, p. 144)

A ce point de notre réflexion, nous ne nourrissons point l'ambition de faire un traité fondamental de la foi chrétien ou encore de vouloir réduire ou porter au langage la totalité du mystère chrétien. Car ce mystère que nous voulons aborder nous dépasse infiniment et nous englobe. Il est mystère parce que la perception que nous en avons de loin est semblable à cette forme de perception que nous pouvons avoir par exemple d'une montagne lorsque nous nous positionnons loin d'elle. Notre perception semble l'appréhender -de loin- mais lorsque nous y approchons progressivement, lorsque nous nous retrouvons à ses pieds nous perdons sur le champ la vue sur sa visibilité telle qu'elle nous est apparue de loin. Notre regard se voit, dès lors, dans l'impossibilité de cerner tout ce qui nous apparaît lorsque nous étions encore loin. De la même

façon, le regard qui veut regarder le mystère chrétien doit le regarder avec beaucoup d'écart, voire d'égard.

Il s'agit bien évidemment de Dieu. La nécessité de la possibilité sans conditions de Dieu relève de l'impossibilité. Dieu se dit presque toujours par l'impossibilité non pas qu'il reste impossible pour la raison humaine de ne pouvoir rien dire de Dieu ou sur Dieu. Car si en Dieu on doit reconnaître certaines impossibilités absolues, alors Dieu lui-même se déchoit simplement au rang d'une idole. Ce qui mettra en mal sa divinité. La raison qui justifie cette affirmation est toute simple : ce qui va manquer à l'impossible manquerait absolument à la divinité de Dieu. Nous remarquons par là qu'il y a un point d'ancrage, un grand fossé entre l'homme et Dieu. En effet, si Dieu seul se définit comme quelqu'un pour qui l'impossible demeure à jamais possible, l'homme, par contre, se définit toujours par des types de possibles. Les impossibles lui sont impossibles. C'est justement pourquoi le philosophe de la donation, l'académicien français Jean-Luc Marion, dans son versant cartésien va affirmer que « la frontière entre l'homme et Dieu se décrit comme la montée de possible pour nous jusqu'à l'impossible pour nous, puis par le renversement de cet impossible pour nous en possible pour Dieu » (Marion, 2010, p. 105). Quel discours peut-on tenir encore sur Dieu qui soit tout de même un discours authentique de l'être divin ?

Dieu est un phénomène saturé dont la saturation sature la raison humaine qui tente de cogiter sur Lui. Car comment parler d'une chose ou d'une personne là où le mot faillit ! Dieu est un phénomène qui transgresse toutes nos catégories humaines. On entend par phénomène saturé, selon Marion, ce qui n'est « ni visible selon la quantité, ni supportable selon la qualité, absolu selon la relation, c'est-à-dire inconditionné par l'horizon, le phénomène saturé se dit enfin comme irregardable selon la modalité. (Marion, 1997, p. 348-349)

Même toute théologie qui s'efforce de théologiser sur Dieu ne dit pas tout de Dieu. Nous disons bien sûr *tout*. Ce *tout* doit se faire tout autre car il ne signifie pas *rien de Dieu ou sur Dieu* encore moins *rien du tout de Dieu*. Il est simplement tout et c'est tout. Du moment où il dit quelque chose de Dieu qui n'est pas a-théologique, il suffit que la Révélation chrétienne l'atteste et qu'il soit attesté de la Révélation pour qu'il devienne un tout du Tout. De la même façon si la révélation chrétienne atteste qu'il soit contesté, alors cela montre qu'il ne dit vraiment rien de Dieu, donc du

Tout. Bref, si Dieu déjà dit et se dit à travers le Fils incarné, plus rien à dire. Toutefois s'il y a vraiment à dire il faut que le dire soit conforme au dire de Dieu. Sinon lorsque le dire de l'homme ne dit pas le dire de Dieu, l'homme finit par se contredire lui-même et finalement se dédit jusqu'à se médire. Le langage humain doit reconnaître son incapacité à rendre compte efficacement du mystère chrétien. Il doit se faire silence et laisser toute la place à ce Dieu incarné dont l'identité est Parole éternelle du Père. Le langage humain devient aphone devant l'incommensurable, l'infini et l'ineffable non pas qu'il n'a rien à dire mais parce qu'il ne sait plus quoi dire au risque de ne rien dire pour se contredire. Ce que nous voulons dire est que la révélation chrétienne dépasse ce que l'intentionnalité est capable de viser : il y a plus dans la révélation que ce que ne peut le vouloir l'intention, bref la révélation excède considérablement la visée qui en est faite.

Pour saisir aussi pleinement que possible la nature et la signification de cette personne divine, Parole dès le commencement, chair à la plénitude des temps, il convient de scruter les Saintes Ecritures, la tradition vivante et le Magistère de L'Eglise pour explorer le pan du mystère. En conséquence, la philosophie et la théologie entretiennent un rapport très étroit avec la parole. Si la parole en philosophie consiste à assigner un concept aux phénomènes, en se référant à la Révélation, elle devient personnification en théologie pour signifier qu'elle n'est pas simplement un discours ou une science mais le logos dans l'histoire de l'anthropogenèse et de la cosmogénèse. Au commencement de toute chose était la parole. Cette parole a traversé l'histoire de toute la création jusqu'à avoir son accomplissement en la personne du Christ. Dès lors, le fondement d'authenticité de la parole s'origine dans le Christ.

4. Conclusion

La recherche eidétique de toute chose est le but poursuivi par toute réflexion philosophique. Ce but n'est rien d'autre que la recherche de la vérité. Au sens heideggérien on parlera du dévoilement de l'être. On pense dans l'intention de connaître la vérité sur l'objet de penser. Cette saisie eidétique veut que nous appréhendions les phénomènes dans leur nudité ontologique. Le *retour au chose* comme mot d'ordre de la phénoménologie ne nous met pas seulement dans une attitude contemplative et évasive devant l'étant. Il faut opérer nécessairement le dépassement de ce

qui est perçu dans la sensibilité de notre perception physique pour être en mesure de saisir par la pensée l'étant même de tout étant. Autrement dit montrer et non démontrer ce qui fait qu'un étant est étant, c'est-à-dire ce qui fait que la chose perçue par les sens est effectivement ce que la chose est au fond en elle-même. Cette recherche n'est rien d'autre que la recherche de l'essence, de la quiddité, de la substance, l'*ousia* de toute chose.

De la même façon, la portée eidétique de la parole exige que nous fassions lumière sur son intelligibilité. Comment la parole rend-elle possible la vérité de Dieu ? C'est dans le silence que tout se dit. Dès lors le silence est le terreau fertile dans lequel germe la vérité de Dieu. En d'autres termes, nous dirions que le silence est la ruche où s'élabore le miel de la compréhension de Dieu. Les hommes ne sauront parler que dans la mesure où ils obéissent au silence en Dieu. Ce qui implique que l'éloquence du silence devra pouvoir entraîner l'inanité du bavardage quand il s'agit de sortir du silence la vérité des choses. La parole humaine en face de Dieu en réalité ne crée aucune vérité. Toutefois, on doit savoir qu'on ne parle pas pour dire la vérité mais pour détruire le mensonge sur Dieu. C'est presque la même démarche que la théologie négative. Car la vérité de Dieu transcende les mots. Devant Dieu, la vérité se comporte comme contemplation, l'ineffable, l'indéfinissable et l'inévidence. C'est pourquoi seul le silence permet d'accéder à l'intelligibilité de la vérité qui se phénoménalise à l'intérieur de l'être même de Dieu. Au demeurent cette belle prière de saint Grégoire de Nazianze (Grégoire de Nazianze, 1978, p. 200) résume tout de Dieu :

O toi, l'au-delà de tout, n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter devant toi ?

Quel hymne te dira, quel langage ?

Aucun mot ne t'exprime.

A quoi l'esprit s'attachera-t-il ?

Tu dépasses toute intelligence.

Seul, tu es indicible,

Car tout ce qui se dit est sorti de toi.

Seul, tu es inconnaissable,

Car tout ce qui se pense est sorti de toi.

Tous les êtres,



Ceux qui parlent et ceux qui sont muets,
Te proclame.
Tous les êtres,
Ceux qui pensent et ceux qui n'ont point de pensée,
Te rendent hommage.
Le désir universel,
L'universel gémissement tend vers toi.
Tout ce qui est te prie,
Et vers toi tout être qui pense ton univers
Fait monter un hymne de silence.
Tout ce qui demeure demeure par toi ;
Par toi subsiste l'universel mouvement.
De tous les êtres tu es la fin ;
Tu es tout être, et tu n'en es aucun.
Tu n'es pas un seul être,
Tu n'es pas leur ensemble.
Tu as tous les noms, et comment te nommerai-je,
Toi le seul qu'on ne peut nommer ?
Quel esprit céleste pourra pénétrer les nuées
Qui couvre le ciel même ?
Prends pitié,
O toi, l'au-delà de tout,
N'est-ce-pas tout ce qu'on peut chanter de toi ?

5. Références

Aristote (1992). *Métaphysique*. Flammarion

Bergson, H. (1889). *Sur les données immédiates de la conscience*. PUF.

Berkeley, G. (1971). *Traité des principes de la connaissance humaine*. Les Belles Lettres.



- Boileau, N. (1999). *Art poétique, chant I*. Flammarion.
- Chauchard, P. (1956). *Le langage et la pensée*. PUF.
- Derrida, J. (1993). *Sauf le nom*. Galilée.
- Descartes, R. (1937). *Œuvres, lettres*. Gallimard.
- Hegel, W. (2010). *La Phénoménologie de l'Esprit*. Perneron.
- Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole*. Gallimard.
- Husserl, E. (1947). *Méditations cartésiennes, deuxième méditation*. Vrin.
- Kant, E. (2010). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Perneron.
- Kant, E. (2012). *Critique de la raison pure*. Gallimard.
- Leibniz, F. G. W. (1714). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Vrin.
- Lucrece. (1924). *De rerum natura*. Les Belles Lettres.
- Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Grasset.
- Marion, J.-L. (1997). *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitude négative*. Grasset.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Nazianze, G. (1978). *Discours théologique. Poème dogmatique. Discours*. Cerf.
- Nietzsche, F. (1971). *La généalogie de la morale*. Gallimard.
- Nietzsche, F. (2006). *La naissance de la tragédie*. Gallimard.
- Parrochia, D. (1991). *Le réel*. Bordas.
- Piajet, J. (1937). *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux & Niestlé.
- Platon. (1970). *Le sophiste*. Belles Lettres.
- Popper, K. (1963). *Conjonctures et réfutations : comment nous faisons des sciences*. Routledge & Kegan Paul.



Russ, J. (2011) *Dictionnaire de philosophie*. Hatier.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Gallimard.

Techou, R. (2017). *Le phénomène humain. Essai sur l'homme*. Spinelle.

Wittgenstein, L. (1992). *Philosophie, logique, thérapeutique*. PUF.