

François Dutrait

Comment (ne pas) parler de Dieu * ?

Merci d'abord à l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien de m'avoir invité à traiter, disons, de la question de Dieu ; dès le commencement je ressens une gêne pour en parler... Mais précisément c'est ce dont il est question.

Merci pour l'affiche magnifique, je crois proposée par Anne Castelbou, ce sacrifice d'Abraham que nous donne à voir Rembrandt et qui m'oblige – entendez ce terme dans toute sa richesse sémantique – à ouvrir ce que je tenterai de vous dire là. J'y ai entendu une sorte d'injonction.

Qu'est-ce à dire ? Mon projet initial était de vous exposer les difficultés que rencontre la philosophie lorsqu'elle recherche des principes, et plus particulièrement un principe ; cette recherche d'un terme premier auquel le monde est suspendu, tant dans son devenir que dans son être, peut être considérée comme le projet originel de la philosophie, même si la philosophie contemporaine se caractérise – surtout depuis Heidegger – par un effort de mise en cause des conséquences métaphysiques de ce projet initial ; Jacques Derrida, dans son entreprise de « déconstruction » de l'onto-théo-logie prolonge en quelque sorte cette mise en question. Or, précisément, c'est la lecture de certains textes de cet auteur qui m'a mis sur la piste de ce que je voulais vous dire aujourd'hui, en particulier le texte « Comment ne pas parler », dénégation¹ ; vous l'entendez, le titre de mon intervention s'en inspire directement. Et dans ce texte, il fait

* Conférence à Toulouse, préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », 7 novembre 2009.

1. J. Derrida, « Comment ne pas parler » dans *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535-595 ; Avec *Sauf le nom* (Galilée, 1993) et avec *Khôra*, Galilée, 1993. Derrida traite de manière remarquable les difficultés de la nomination : nomination de Dieu ou de la « matière ». Le travail que je propose là lui doit évidemment beaucoup.

référence à certains problèmes rencontrés par Platon ainsi que par des représentants de la théologie négative lorsqu'ils cherchent à parler de certaines réalités : la matière informe pour Platon, Dieu pour les théologiens. Je voudrais montrer que malgré leur différence d'objet, la philosophie et la théologie entretiennent des similitudes de discours : lorsque la philosophie part à la recherche du Principe, elle peut soit construire un discours qui clôt l'ensemble et se refermer en système qui se veut achevé, soit, en explorant les difficultés rencontrées par l'entreprise, ouvrir à nouveaux frais les questions et maintenir ouverte une béance dont il me semble la psychanalyse lacanienne indique l'importance comme manque à être caractéristique de l'existence humaine ; de même, les difficultés rencontrées par le discours théologique peuvent être apparemment surmontées par la donation d'un Sens ultime, ou, inversement être maintenues ouvertes et rendre possible une « percée » venant bouleverser l'ordre horizontal de l'existence...

Alors, pourquoi le sacrifice d'Abraham présentifié picturalement par Rembrandt, a-t-il ouvert une sorte de brèche dans mon projet ?

Il m'a opportunément rappelé que lorsqu'on veut parler de Dieu, deux discours sont possibles : celui de la théologie, celui de la philosophie ; Lacan² en rajoute un aux deux autres – et ce, à propos de Maître Eckhart : la *diologie*. Le premier consiste en un discours sur Dieu, qui s'énonce de l'intérieur d'une doctrine religieuse singulière, sans jamais mettre en cause les dogmes qui la caractérisent ; le second, je le montrerai j'espère, ne peut pas ne pas parler de Dieu, même et surtout lorsqu'il proclame et annonce « la mort de Dieu » et quand il veut s'affirmer a-thée. Enfin la dio-logie que l'on peut traduire par « parole de Dieu ». Francis Ratier propose cette traduction en s'appuyant sur le fait que Lacan associe le nom de Freud avec ceux de Maître Eckhart, de Moïse et de Joyce.

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » écrit Pascal dans ce qu'on a nommé le *mémorial* d'une nuit « mystique », qu'il conservait cousu dans la doublure de son manteau.

2. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001. C'est Francis Ratier dans un article de la revue *Quarto*, n° 64, « L'Un de Maître Eckhart » qui propose cette « traduction » du terme « diologie ».

J'y ai surtout entendu l'injonction de placer le sacrifice au centre de ma réflexion. Peu ou prou, du point de vue philosophique comme du point de vue religieux, une sorte de sacrifice semble nécessaire pour atteindre le principe que celui-ci soit considéré dans sa dimension Logique ou théo-logique. Voir le couteau suspendu, dans le tableau de Rembrandt, ainsi que le geste de l'Ange suspendant l'acte d'Abraham...

Eh bien, repartons d'Abraham. En Genèse 22, Dieu s'adresse à lui pour lui ordonner le sacrifice de son fils Isaac : c'est Dieu qui ordonne, qui parle, qui donne la loi : Pourquoi se sentir enjoint ? D'où cette parole perçue comme injonction provient-elle ? Ce n'est pas une évidence. D'autre part, pourquoi le sacrifice : pourquoi est-ce un sacrifice qui est précisément enjoint ? Pourquoi faut-il renoncer à tout pour entrer dans un rapport à Dieu non-idolâtre, alors que précisément le sacrifice est souvent associé à une forme d'idolâtrie (Baal, civilisations précolombiennes...) ?

J'ai choisi trois philosophes qui ont commenté ce récit :

1. Kant, l'héritier des Lumières : la Raison pratique.

En philosophe, il utilise le logos pour se pose la question à partir du rapport infini/fini : comment l'infini pourrait-il s'exprimer dans le fini ? À supposer que cela se puisse, la raison ne pourrait certifier l'origine divine d'une expérience qui transgresse les lois de l'expérience. Dans *Le Conflit des facultés*³, Kant écrit : « Si Dieu parlait vraiment à l'homme, celui-ci cependant ne pourrait jamais savoir que c'est Dieu qui lui parle. Il est absolument impossible que l'homme puisse saisir par ses sens l'infini, le différencier des êtres sensibles et par là le reconnaître. Mais que ce puisse ne pas être Dieu, dont il croit entendre la voix, il peut s'en persuader fort bien dans quelques cas ; car si ce qui lui est proposé par l'intermédiaire de cette voix, est contraire à la loi morale, le phénomène peut bien lui sembler aussi majestueux que possible et dépassant la nature tout entière : il lui faut pourtant le tenir pour une illusion ». Et il ajoute en note : « Le mythe du sacrifice qu'Abraham, sur ordre divin, voulut offrir en

3. E. Kant, « Le Conflit des facultés », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, La Pléiade, t. 3, p. 871-872.

immolant et en brûlant son fils unique (le pauvre enfant apporta même à cette fin, sans le savoir, le bois). Abraham aurait dû répondre à cette prétendue voix divine : “Que je ne doive pas tuer mon bon fils, c’est parfaitement sûr ; mais que toi qui m’apparais, tu sois Dieu, je n’en suis pas sûr et je ne peux non plus le devenir, quand bien même cette voix tomberait, retentissante du ciel (visible)”. » Confrontée au choix d’Abraham, la raison pratique eût rejeté, avec l’injonction sacrificielle de Dieu, la promesse de son alliance...

2. Hegel. *L’Aufhebung*

Sa référence à Abraham se manifeste d’abord dans ce qu’on a nommé un écrit de jeunesse *L’esprit du christianisme et son destin*. D’une certaine manière, il prend tout à fait au sérieux la difficulté philosophique signalée par Kant : comment l’infini peut-il se manifester dans le fini ? On sait que la philosophie hégélienne tente précisément de présenter le chemin que doit accomplir l’Humanité pour surmonter sa finitude : l’Histoire de l’Humanité est celle de sa réalisation comme Esprit, comme Sujet. Abraham représente pour lui un moment exemplaire de ce mouvement de l’Humanité pour se saisir elle-même : c’est le moment de la séparation : Abraham rompt avec son pays d’origine puis avec sa famille :

« Abraham, né en Chaldée, avait déjà dans sa jeunesse abandonné une patrie en compagnie de son père ; or, dans la plaine de Mésopotamie, pour devenir un homme tout à fait indépendant et à son tour un chef, il rompit complètement avec sa famille sans qu’on l’eût offensé ni chassé ».

Abraham représente un moment qui doit être dépassé par l’amour qu’introduit le christianisme.

3. Kierkegaard : l’angoisse.

Pour écrire ses ouvrages, Kierkegaard utilise des pseudonymes lui permettant d’endosser plusieurs « positions » ou plusieurs discours de manière à délimiter philosophiquement ce qu’on pourrait dénommer « le lieu de la foi ⁴ ». L’originalité de Kierkegaard par

4. Voir à ce propos, Henri Bernard Vergotte, *Sens et répétition, Essai sur l’ironie kierkegaardienne*, Paris, Cerf, 1982, p. 41.

rapport à Hegel, c'est de montrer qu'en aucun cas, la philosophie, en atteignant le savoir absolu ou simplement en se plaçant de son point de vue, ne peut surmonter (*aufheben*) la religion. L'angoisse – ici religieuse – « est le signe ou le témoin d'un béance existentielle ». La philosophie ne peut que s'efforcer de cerner le lieu de ce qui en fait le cœur, à savoir la FOI. Dès les premiers chapitres de *Crainte et tremblement*, K. décrit Abraham gravissant la montagne – en proie à l'angoisse – pour accomplir le sacrifice.

Pour le moment, je ne parlerai pas du commentaire que propose Lacan dans *Introduction aux Noms-du-Père*⁵ d'un autre tableau représentant le même Sacrifice : un des deux de Caravage. (Il insiste sur la présence du Bélier qui prendra la place d'Isaac et sur le tranchant du couteau : le bélier, c'est l'ancêtre éponyme d'Abraham ; quant au couteau, « ici se marque le tranchant du couteau entre la jouissance de Dieu et ce qui, dans cette tradition, se présente comme son désir ».)

Cependant, n'oublions pas que dans mon titre, on peut entendre « Comment ne pas parler de Dieu ? » dans le sens « Est-il possible, voire souhaitable – de s'efforcer de n'en point parler ? »

I. Athéisme et refus du sacrifice. De Spinoza à Laplace (dénégation : Dieu, une hypothèse dont nous n'avons pas besoin)

Spinoza prend Dieu comme point de départ de sa philosophie : le premier livre de l'éthique a pour titre « De Deo ». Spinoza conteste l'idée que Dieu ordonne la nature afin de récompenser ou de punir l'homme selon sa dévotion. Cette croyance implique « que la Nature et les Dieux délirent aussi bien que les hommes⁶ ».

L'éthique s'ouvre par cette définition : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante⁷ ». Le monde de Spinoza, Dieu et la nature, est un monde sans au-delà, constitué seulement par ce qui existe de façon nécessaire. La nature ne poursuivant pas de fin, elle n'est pas toute au service de l'homme. *L'éthique* ne propose pas une réglementation des jouissances en vue du salut dans

5. J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, « Introduction aux Noms-du-Père ».

6. B. Spinoza, *Éthique*, trad. de B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, p. 83.

7. *Ibid.*, p. 15.

l'au-delà, il n'y en a pas, mais de gagner la joie ici et maintenant dans la béatitude. Aucun sacrifice n'est nécessaire ; crainte de Dieu et acte de foi se trouvent réduits à de pures superstitions.

En un sens – mais en un sens seulement – le matérialisme athée qui s'est développé depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours en s'appuyant sur les avancées des sciences peut se réclamer de cette conception de Dieu comme Nature (*Deus sive Natura*). De d'Holbach à Laplace, « l'hypothèse » de Dieu n'est pas nécessaire. Mais on le « sent » bien : Dieu se glisse dans la cause et dans le déterminisme : on prétend le chasser au nom de la raison et du déterminisme naturel, il revient par la porte de derrière comme « forme » (d'Holbach) ou comme « démon » (Laplace).

« Ainsi, lorsqu'on demandera ce qu'est l'homme, nous dirons que c'est un être matériel, organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisme, aux combinaisons particulières des matières qui se trouvent rassemblées en lui ⁸ » (*Le système de la nature*, 1770).

« Une intelligence qui, à un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la compose embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux ⁹. »

Ce qui est présupposé ici c'est la croyance en la toute-puissance de la raison, comme Nietzsche le montre dans le paragraphe 344 du *Gai Savoir*, en demandant : « En quoi sommes-nous encore pieux ? », il se donne la peine d'interroger l'esprit scientifique depuis

8. P. H. d'Holbach, *Le système de la nature*, Coda EDS, 2008.

9. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Christian Bourgeois, 1986, pages 32-33. Laplace vint un jour faire hommage à Napoléon d'un exemplaire de son ouvrage. On avait dit à Napoléon que l'ouvrage ne faisait nulle part mention du nom de Dieu et il fit, en acceptant l'ouvrage, cette remarque : « M. Laplace, on me dit que vous avez écrit ce volumineux ouvrage sur le système de l'Univers sans faire une seule fois mention de son Créateur ». Laplace répondit : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. » Napoléon, grandement amusé, fit part de cette réponse à Lagrange, qui s'écria : « Ah ! c'est une belle hypothèse ; elle explique beaucoup de choses. » Napoléon répéta cette réponse à Laplace, qui répondit habilement que si cette hypothèse explique *tout*, elle ne permet de prédire *rien* et n'entrait donc pas dans son domaine d'étude.

le système de croyances qu'il présuppose inconsciemment et qui emprunte son feu « à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine ».

La science moderne s'est émancipée des questions concernant la cause première et la cause finale, comme l'a montré le positivisme d'Auguste Comte ; mais cela n'empêche pas que la question se pose.

L'athéisme qui proclame la mort de Dieu sans interroger les croyances qu'il suppose repose sur une dénégation : la science est nécessairement athée et matérialiste, mais la science n'est pas toute.

II. La recherche du principe : la philosophie

La question de Dieu et le discours sur Dieu ne relèvent pas que de la religion et de la théologie ; s'interroger sur la cause, quoiqu'on entende par ce terme, produit nécessairement des questions concernant la cause première et la cause finale. De plus, la question de l'être en tant qu'être n'a rien d'irrationnel : elle se pose à partir de l'expérience de la confusion entre apparence et réalité.

Rappelons ici l'allégorie de la caverne dans le livre VII de *La République* de Platon : le philosophe doit accomplir une remontée (décrite ici comme douloureuse) depuis le fond de la caverne où il ne perçoit que ce qui se révélera comme les ombres portées des objets « réels » qui défilent entre lui et une source de lumière ; puis, poursuivant sa route, il sort enfin de la caverne, est ébloui par la lumière, et découvre peu à peu les objets réels et finalement le « soleil » source de toute visibilité. Lorsque Platon fait expliciter cette allégorie par Socrate, il montre bien que le philosophe est à la recherche de la contemplation du Vrai, de ce qui EST véritablement, et, de plus le philosophe doit indiquer le chemin de la pensée qui y conduit ; ce qui est découvert au terme de cette remontée, c'est ce que représente allégoriquement le soleil : le Bien.

L'œuvre de Platon décline ainsi les diverses dimensions de cette idée du bien :

Dimension cosmologique, dans le *Timée* : le démiurge produit le monde en « imitant » l'idée de Bien (29e-30a) ;

Dimension gnoséologique dans *La République* : le Bien est cause du savoir et de la réalité en tant que connue (VI, 508e) ;

Dimension « érotique » : le *Banquet* établit que le Beau est un aspect inséparable du bien ; il est la raison suffisante de l'amour ; l'affectivité a pour but véritable la contemplation du beau en soi ;

Dimension éthique : c'est le *Philèbe* qui montre que tout désir est orienté fondamentalement par la recherche du Bien : ce n'est pas le désir qui est source de la donation de valeur – comme l'affirmera Spinoza – mais c'est parce qu'une chose EST bonne que nous la désirons et que nous renonçons aux autres :

« Tout ce qui a connaissance du bien se met en chasse de lui, aspire à lui avec l'intention de s'en saisir et de la posséder et ne fait aucun cas de rien d'autre hormis des choses dont l'accomplissement a pour concomitants des biens » (20e).

Ainsi le Bien est la raison suffisante de la totalité de l'univers dans son existence et en tant qu'il est habité par l'homme qui connaît, aime et agit. Le Bien est cause universelle.

Dès lors la tâche fondamentale devrait être de rendre compte de cet « être » fondamental, de ce Principe, de dire ce qu'il EST. C'est précisément sur ce point qu'un paradoxe apparaît : le discours philosophique semble incapable d'établir l'essence du Bien. En effet, celui-ci est la cause de toutes les essences, de ce qui permet de définir parfaitement une chose et, en tant que cause, il n'est pas lui-même une essence : de même que le soleil n'est pas la vue mais sa cause, le bien est la cause de l'intelligibilité de toutes les « choses intelligibles » d'où elles tiennent leur être et leur essence ; par suite, le bien n'est pas l'essence, « mais se situe bien au-delà de l'être et de l'essence « en dignité et en puissance » (*République*, 509ab).

Le bien est complet, achevé, il se suffit à lui-même : nous avons là la définition de l'être... or c'est par là-même qu'il diffère de tout ce qui est, comme le fait dire Platon lui-même à Socrate dans le *Philèbe* (20d). Un peu plus loin, dans le même dialogue, Socrate dit ceci :

« Faute aux chasseurs que nous sommes de pouvoir attraper le bien sous une forme unique, disons maintenant que nous l'avons saisi sous la triple forme de la beauté, de la proportion et de la vérité » (65a)... Or le bien est un, dès lors comment se fait-il que « pour l'attraper », pour en parler, il faille le considérer de façon multiple ? Comment concilier l'unité et la multiplicité du bien ?

Nous touchons là à une limite du *logos* : en toute rigueur l'unité et surtout l'unicité du Bien ne peut pas se dire dans un langage rationnel qui introduit nécessairement de la multiplicité et de la négativité en se déployant – négativité et multiplicité justifiées lorsqu'il s'applique à des objets multiples et distincts les uns des autres, mais qui échoue lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'Un en tant que tel.

Du point de vue de la connaissance, le *logos* est capable de constituer une unité à partir du multiple, par exemple en joignant en une idée « *eidōs* » une multiplicité d'êtres sensibles ; il est possible de pousser encore le processus d'unification et de parvenir à une unité résultant d'une totalisation : l'être, ce serait la totalité des étants. Mais, dans sa longue discussion avec Parménide, selon lequel l'être est et le non-être n'est pas, Platon établit que le non-être est nécessaire pour établir ce qu'est une chose : en affirmant ce qu'elle est, j'affirme en même temps ce quelle n'est pas « *omnis determinatio est negatio* ». La dialectique platonicienne a besoin du non-être comme principe de l'altérité et c'est grâce à cette dernière que l'unité comme totalité peut être pensée et dite de manière juste. Mais alors, si l'on veut maintenir le Bien comme principe d'unité et de totalité, il faut le considérer comme principe de l'être et du non-être.

Cette difficulté redouble lorsqu'on considère le statut ontologique du Bien : le Bien est au delà de l'être, mais aussi au-delà du non-être et, en tant que tel il est impossible d'en dire quoi que ce soit : le *logos* se heurte là à une limite insurmontable.

Mais, de plus, une autre difficulté, symétrique à la précédente surgit : le sensible et la matière qui en est le support, sont en deçà de l'être. Platon n'a cessé de rechercher quel discours est approprié aux objets sur lesquels il porte : le *logos* pour les intelligibles, l'opinion, les images, le *mythos* pour les objets du devenir, les objets sensibles. Mais le *mythos* lui-même se heurte à une limite lorsqu'il traite de ce que nous nommons « matière » et que Platon nomme *khôra*, que l'on traduit par « la place » : voir Timée, 51a :

« De ce qui est né visible et plus généralement sensible, la mère et le réceptacle n'est, devons-nous dire, ni terre ni air ni feu ni eau ni rien qui soit fait de ces corps ni de quoi ces corps eux-mêmes sont faits. Mais en déclarant que c'est une sorte d'être invisible et amorphe, qui reçoit tout, qui participe cependant d'une façon très

embarrassante de l'intelligible et se laisse difficilement saisir, nous ne nous tromperons pas ».

Ce réceptacle, dépouillé de tout attribut sensible et défini par sa fonction propre, est en quelque sorte une essence, d'où sa participation à l'intelligible. Mais, précisément cette fonction de réceptacle exige qu'il ne possède pas d'essence, par suite, son essence serait de n'en point avoir...

Jacques Derrida ¹⁰ a écrit une étude brillante sur le mot *khôra*, qu'il refuse de traduire et qu'il traite comme un nom propre.

Ces analyses trop rapides de la philosophie platonicienne conduisent à une aporie fondamentale : il est impossible de définir la philosophie comme science de l'être puisque pour se formuler, pour se dire, elle doit introduire du non-être : tout ce que l'on dit de l'être n'est que non-être. Ou l'être est et l'on se tait, ou on parle et on dit le non-être. Ou le bien est, et il ne peut plus se dire, ou il est dit et il ne peut plus être. Il est impossible de dire l'Un ou l'unité de la totalité sans y introduire du multiple ; mais il est impossible de penser le multiple sans la totalité ni l'unité. La philosophie ne serait dès lors qu'une tentative désespérée de réconcilier le logos et l'être.

On peut poursuivre cette étude en suivant le même parcours dans la philosophie de Plotin : les difficultés rencontrées pour parler du Bien ou de l'Un, et, à l'autre extrémité de la chaîne des êtres, de la matière en tant que telle se retrouvent *mutatis mutandis*, parfois même aiguës par la radicalité des analyses plotiniennes.

Rappelons que pour Plotin, il y a trois hypostases, trois réalités ontologiques, trois substances : an partant du haut : le Bien, l'Intelligence, l'âme ; tout ce qui est procède du Bien ou de l'Un et, par suite, lorsque l'âme veut connaître, il lui faut remonter jusqu'à la source : tel est le mouvement de conversion qui seul, lui permettra de saisir ce qu'il reste d'un et de bien dans le multiple. C'est à ce point que les difficultés surgissent, comparables à celles déjà rencontrées par la

10. J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993. Avec « Sauf le nom » (Galilée, 1993) et « Comment ne pas parler » dans *Psyché, Invention de l'autre, op. cit.*, p. 535-595.

démarche platonicienne : ainsi, dans le *Traité 38*¹¹, (VI, 7), Plotin reprend les difficultés rencontrées par Platon pour parler du Bien et de l'Un : le logos ne peut saisir l'un que comme multiplicité organisée ; il faut donc acquérir du Bien une vision non intellectuelle. Pour cela, Plotin franchit un pas que Platon n'a pas franchi : il établit qu'une sorte de vision directe – en quelque sorte extatique – du Bien (ou de l'Un) en tant que tel est possible, une sorte d'au-delà du logos, qui pourtant n'a rien d'irrationnel. Les chapitres 31 et 36 de ce traité, décrivent autant qu'il se peut ce chemin de purification de l'âme qui PEUT la conduire à une sorte de vision extatique du Bien et de l'intelligible sans distinction, sans division. : l'âme a la capacité de saisir en elle-même une sorte de frémissement intérieur dans son rapport au Bien, dont elle procède certes, mais *via* l'intelligence...

Avec Plotin, nous sommes à la limite entre démarche logique – j'entends par là appuyée exclusivement sur le *logos* – et la position mystique : le Bien ou l'Un est-il le Dieu du philosophe ou bien déjà le Dieu de Pascal ? C'est l'Amour qui peut conduire l'âme jusqu'à la vision du Bien : Plotin prétend qu'il faut suivre « une nouvelle méthode » pour surmonter les apories dans lesquelles le logos s'enferme lorsqu'il analyse comment l'âme peut « saisir » le Bien. Se dessine ici la conception d'un amour essentiel qui ne s'attache à aucune réalité particulière, mais qui est capable de saisir le rayonnement du Bien sur elle.

Plotin rencontre la même difficulté que Platon en ce qui concerne la matière informe : comment celle-ci aurait-elle le Désir du Bien, autrement dit le désir de la forme ? S'agit-il d'un mal absolu ? Plotin a tout à fait conscience du fait que parler de désir au niveau de la matière n'est qu'une supposition, ce que nous appellerions une expérience de pensée. Notons simplement que Plotin déroule sa pensée dans un milieu intellectuel de bouillonnement religieux : les sectes prolifèrent (le christianisme naissant est à ses yeux une secte qui ne vaut pas mieux que les autres) – et Plotin veut maintenir une position de rationalisme philosophique. Mais surtout, il veut éviter le

11. Plotin, *Traité 38*, traduction de Pierre Hadot, éditions du Cerf, 1988. Il existe deux classifications de l'œuvre de Plotin : celle proposée par Porphyre qui a tenté une classification systématique des *Ennéades* sans tenir compte de l'ordre chronologique, et la classification actuelle qui attribue un numéro aux *Traités* en fonction de cette chronologie.

manichéisme dualiste de type gnostique qui considère qu'il existe deux principes antagonistes. Le Bien est l'Un, c'est le Principe unique. La matière informe, c'est la limite ultime où le Principe se perd ; ce n'est qu'en prenant forme que la matière accède à l'être.

Plotin établit une chaîne hiérarchisée des êtres : au sommet L'un ou le Bien, sans figure, sans forme, sans mesure, sans pensée : « l'amour qu'on éprouve pour lui est sans mesure. Car alors l'amour n'a pas de limites, si l'aimé lui-même n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel Aimé ». Traité 38 (VI, 7, 32,25).

Il me paraît important de noter que Plotin introduit résolument la notion d'INFINI comme caractéristique positive, alors que dans la tradition philosophique grecque jusqu'à lui (sauf les épicuriens peut-être), l'infini est connoté négativement comme sans limite (*a-peiros*), et par suite insaisissable, non maîtrisable (caractéristiques propres à la mer et au désir).

Plotin s'inspire de Platon pour indiquer les diverses manières de « parler » de l'Un : l'analogie (avec le soleil en particulier), la gradation ascendante – en particulier grâce à l'amour du Beau, voir *le Banquet* – et la négation. Mais il y a enfin la voie des purifications de l'âme qui peut mener à une union avec le Bien que l'on ne voit plus de l'extérieur : l'âme peut alors s'unir à la lumière qui la produit.

Les théologiens qui utiliseront la voie négative ou apophasique, s'inspireront de cette pensée.

III. Théologie cataphatique/apophasique : théologie rationnelle et théologie négative

On fait remonter le terme de théologie négative à Denys l'Aréopagite¹² : Denys – en particulier dans son ouvrage *Noms divins*, distingue deux méthodes pour parler de Dieu : la méthode cataphatique qui procède par affirmations ; elle considère la relation de la Cause universelle à ses effets, les opérations internes de Dieu (Génération trinitaire, Procès providentiel), description des « puissances »

12. Cf. D. l'Aréopagite, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction de Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, 1980. Le corpus dionysien aurait été composé – au-delà de toute légende – entre 480 et 510.

de Dieu. Mais, cette méthode se heurte à la difficulté d'avoir à utiliser des images, des métaphores qui se contredisent, des formules évidemment inadéquates. La méthode apophatique, en niant ce qui n'appartient pas à l'essence de Dieu, permet de mieux la cerner. Mais ces deux méthodes, même combinées, doivent être dépassées pour pénétrer « la Ténèbre », « ténèbre lumineuse » qui tout ensemble cache et révèle les mystères divins. Pour y pénétrer, il faut abandonner non seulement le plan de l'intelligence et de l'essence, il faut sortir de soi dans une véritable extase.

La prise en considération de l'impossibilité de nommer Dieu de manière adéquate s'appuie sur des textes de l'Ancien Testament, en particulier Gen. 32, 29, lorsque Jacob demande à Dieu de lui révéler son nom, il lui est répondu : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? » Il paraît en effet absurde de chercher le Nom qui Le désignerait en ce qu'Il est ; l'autre passage important est celui de l'Exode (3, 14), commenté par Lacan dans « Introduction aux Nom-du-Père » : Dieu répond à Moïse (qui lui demande ce qu'il devra répondre quand on l'interrogera sur qui lui a parlé) : « *Ego sum qui sum* ». Maître Eckhart commente à plusieurs reprises cette ineffabilité divine en en accusant le paradoxe : le nom que l'on cherche est étonnant, parce que, tout en étant un nom, il est au dessus de tous les noms ; il en vient donc à utiliser un oxymoron : il s'agit d'un « nom innommable » à quoi Maître Eckhart rajoute que c'est le nom d'un être caché « *Deus absconditus* ». Il est conduit à montrer que la recherche du « nom innommable » doit se faire en orientant cette quête vers l'intérieur de nous-mêmes.

Vladimir Lossky ¹³ cite un long passage du Sermon allemand n° 15 :

« Le principe n'a d'autres raisons que la fin, car dans la fin dernière se repose tout ce qui fut jamais doué de raison. La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou la connaissance de la divinité cachée, où la lumière luit et les ténèbres ne l'ont pas comprise (Jean I, 5). C'est pourquoi Moïse dit : "celui qui est m'a envoyé vers vous" (Ex. 3,14), Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms, et qui n'eut jamais de nom. Et c'est pourquoi le prophète a

13. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 39.

dit : 'Vraiment, tu es le Dieu caché' (Is. 45,15) au fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond. Plus on Te cherche, moins on Te trouve. Tu dois le chercher de façon à ne jamais le trouver ; si tu ne le cherches pas, tu le trouves. Puisseons-nous le chercher ainsi et rester éternellement en Lui, avec l'aide de Dieu, Amen ».

Dans ses spéculations, Maître Eckhart hérite bien sûr des difficultés signalées par Denys pour nommer Dieu ; mais il présente l'intérêt de venir après la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin¹⁴ ; or Maître Eckhart suit une démarche difficile à suivre en ce qui concerne l'importance qu'il accorde à la notion de l'être. Finalement, il produit un renversement métaphysique : dans le débat avec Parménide, saint Thomas s'inscrit dans la tradition aristotélicienne selon laquelle l'être est premier ; il la radicalise même en affirmant que rien ne peut être premier s'il n'est pas simple, Dieu étant identifié à l'Être suprême. Maître Eckhart¹⁵, faisant référence à l'Évangile de Jean, rappelle que c'est le Verbe (ou intellect) qui est principe.

Ainsi est-il dit dans le sermon *Quasi stella matituna...* : « Lorsque nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis, là où Il habite [...]. C'est l'intellect qui est le temple de Dieu. Nulle part Dieu n'habite aussi proprement que dans son temple, l'intellect [...] Dieu est un intellect qui vit dans la connaissance de Lui seul, demeurant seule en lui-même, là où rien jamais ne le toucha, car là Il est seul dans sa tranquillité¹⁶. » Or l'intellect est fondamentalement non-être. V. Lossky parle même du nihilisme intellectuel chez Maître Eckhart. L'argument fondamental de Maître Eckhart est ainsi résumé par J. Casteigt : « Ce par quoi un étant est connu ne saurait être "étant" au même sens que le connu. Le statut ontologique de non-être propre à l'espèce intelligible, défini à partir de sa fonction dans l'acte de connaissance, est requis comme

14. Rappelons les dates : saint Thomas : 1224-1274 ; Maître Eckhart : 1261-1328.

15. Maître Eckhart, *Traité et sermons*, traduction de Alain de Libera, GF Flammarion, 1993. Je me suis servi des travaux de Vladimir Lossky, ouvrage cité, et de Julie Casteigt, *Connaissance et vérité comme engendrement dans l'œuvre de Maître Eckhart*, Vrin, ainsi que de plusieurs articles dont « Maître Eckhart » dans l'ouvrage collectif *Le Néant*, sous la direction de J. Laurent et C. Romano, Epiméthée, PUF, 2006.

16. *Sermon 9, opus cit.*, p. 277.

condition de possibilité de la connaissance humaine et transposé à la nature du principe intellectif ¹⁷. »

La théologie affirmative célèbre Dieu comme le Bien et la lumière, fût-il au-delà de l'être ; pour la théologie apophasique Dieu excède le Bien lui-même. Dieu n'est Bien qu'en transcendant le Bien et être qu'en transcendant l'être. Eckhart va jusqu'à dire que « Dieu n'est ni être ni bonté ». Il précise : « La bonté est attachée à l'être et n'est pas plus vaste que l'être, car s'il n'y avait pas d'être il n'y aurait pas de bonté et l'être est encore plus pur que la bonté. Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur. Celui qui dirait que Dieu est bon parlerait aussi mal de lui que s'il disait que le soleil est noir ¹⁸. »

La théologie négative réserve ainsi à Dieu un être au-delà de l'être. Sans nom, Dieu est un néant supra-essentiel sur lequel on ne peut que se taire : « Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu, un non-Intellect, une Non-Personne, une Non-Image. Plus encore : en tant qu'il est Un pur, clair, limpide séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant ¹⁹. » Parler c'est donc dire ce que Dieu n'est pas, dire qu'il est un non-Dieu.

Dans le texte « Comment ne pas parler ²⁰ », Derrida indique comment Denys et Maître Eckhart proposent des moyens pour suppléer à l'impossibilité de parler de Dieu de manière adéquate : la prière, le sermon, l'exhortation. En effet, que ce soit chez les philosophes Platon et Plotin ou chez les tenants de la théologie négative, le Bien, l'Un, Dieu sont « au-delà de l'être et de l'essence » mais non pas comme un néant absolu, mais à l'inverse il s'agit d'attribuer à Dieu une sur-essentialité. Denys et Eckhart parlent de Dieu comme plus que l'être. C'est pourquoi le logos ne peut les approcher que par la négation qui est une sorte de négation de la négation – de dé-négation – qui consiste à nier toutes les négations ou plutôt toutes les négativités dont le logos est nécessairement porteur.

17. J. Casteigt « Maître Eckhart » in *Le Néant, opus cité*, p. 254-255.

18. *Sermon 9* dans *Traité et sermons*, trad. A de Libéra, Paris, GF, 1993, p. 276.

19. *Sermon 83, Renovamini spiritu*.

20. Dans *Psyché, invention de l'autre*.

Mais cela comporte des conséquences existentielles ; celui qui veut « connaître » Dieu doit se dépouiller de toute la négativité dont il est nécessairement affublé du fait de son existence terrestre. Á ce propos, V. Lossky écrit ceci : « L'homme doit rejoindre Dieu dans sa dissemblance vis-à-vis de l'être créé, dans "ce qu'Il a de plus propre" ; puisque le Nom le plus propre de Dieu est Verbe, l'homme, par son intellect est un adverbe, analogue au verbe divin dont il est un compagnon inséparable. Comme l'étoile du matin qui fait face au soleil, *Quasi stella matutina*, tel est le titre du sermon dont il est question.

Á partir de là, Maître Eckhart a tenu un certain nombre de propos concernant l'amour, les différences de nature des personnes dans la Trinité, ou notre propre position par rapport à Dieu qui ont donné lieu à des discussions très serrées avec les théologiens pour mesurer si elles étaient hérétiques ou non ; la théologie négative peut donc conduire à une forme de fusion mystique avec la divinité ; nous avons déjà vu à l'œuvre cette tendance dans la philosophie de Plotin.

IV. L'athéologie est-elle possible ? Quelle injonction et quel sacrifice ?

Á propos de l'athéologie, il paraît donc nécessaire de reprendre ce chemin de Platon à Maître Eckhart en passant par Plotin, et ceci pour plusieurs raisons : la première, c'est que ces philosophes nous permettent de passer « par-dessus » Descartes et la philosophie qu'il a initiée : philosophie du Sujet pensant, du sujet intérieur ; or, pour Platon, Aristote, Plotin et Maître Eckhart, la pensée est extérieure à la conscience ; il s'agit d'une pensée méta-subjective. En posant l'existence d'une pensée hors de toute conscience, faisant de la pensée un épiphénomène de la conscience, Plotin pose ce que Foucault cherche à penser comme « pensée du dehors ²¹ », expression dont il fait le titre d'un article concernant essentiellement Maurice Blanchot. Á ce propos, Michel Foucault indique que cette « pensée du dehors » semble caractéristique de la pensée mystique et de la théologie négative, tout en craignant que cette pensée ne se referme sur le recueillement dans « l'intériorité éblouissante d'une pensée qui est de plein droit Être et Parole. Discours donc, même si elle est,

21. M. Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546, repris dans *Dits et Écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, p. 518 sq.

au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant ²² ». En revanche, il souligne que se manifeste dans la poésie de Hölderlin « l'absence scintillante des dieux » et s'énonce « comme une loi nouvelle, l'obligation d'attendre, sans doute à l'infini, l'aide énigmatique qui vient du "défaut de Dieu" ».

Dans la quatrième partie de *L'expérience intérieure* ²³, Bataille intitule un de ses chapitres « Descartes » – qu'il conclut ainsi : « Dieu est en nous d'abord le mouvement d'esprit qui consiste, après être passé de la connaissance finie à l'infinie – à passer comme par une extension des limites à un mode de connaissance différent, non discursif, de telle sorte que l'illusion naisse d'une satiété réalisée au-delà de nous de la soif de connaître existant en nous ²⁴. » Pour éviter ce glissement non véritablement théorisé du discursif au non discursif, Bataille propose de faire la place de l'expérience, de ce qu'il nomme « expérience intérieure ». Ainsi, à propos de Hegel, il affirme que la dialectique consiste à ramener de l'inconnu au connu ; il en est de même de l'action « utile » ; or « il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. (...) Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. (...) Comme elle (l'existence) allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu ²⁵ ».

Dans la première partie de son ouvrage, Bataille tente de préciser ce qu'il entend par « expérience intérieure » en relation avec l'expérience mystique : « extase, ravissement, émotion méditée », tout en précisant qu'il se méfie du terme « mystique ». C'est sans doute Maurice Blanchot ²⁶ qui a le mieux parlé de cette tentative de jeter les bases d'une athéologie : « L'expérience limite est la réponse que rencontre l'homme, lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement

22. *Ibid.*, p. 521.

23. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 1954.

24. *Ibid.*, p. 167-168.

25. *Ibid.*, p. 171-172.

26. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, chapitre IX de « l'expérience limite », p. 300 sq.

en question. Cette décision qui compromet tout l'être exprime l'impossibilité de s'arrêter jamais à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit, ni aux intérêts et aux résultats de l'action, ni aux certitudes du savoir et de la croyance. Mouvement de contestation qui travers toute l'histoire, mais tantôt se referme en système, tantôt perce le monde et va prendre fin dans un au-delà du monde où l'homme se confie à un terme absolu (Dieu, Être, Bien, Éternité, Unité), – dans tous les cas se renonce ».

Ce que Blanchot parvient à dire, c'est que cette expérience-limite est possible parce qu'« à l'homme, tel qu'il est, appartient un manque essentiel d'où lui vient ce droit de se mettre lui-même et toujours en question ». L'auteur précise bien que cette expérience de mise en question de l'homme par lui-même ne doit pas se confondre avec une démarche sceptique ni avec une démarche de doute méthodique (de type cartésien). Cette confrontation avec l'impossible (impossibilité d'achever le discours sur l'être et de découvrir un sens ultime de l'existence) ne doit pas être non plus confondue avec « l'absurde » : « la problématique de l'absurde n'est qu'une manière facile de se livrer au sens ». Dans tous les cas donner du sens ne fait que boucher un trou, masquer la béance.

Il est possible dès lors, d'établir pourquoi les apories des philosophies les plus prestigieuses sont plus intéressantes que le système qu'on pourrait en extraire, pourquoi les théologies négatives apportent davantage à « l'expérience » : c'est par ces points de difficulté que l'on peut approcher les « impossibles » tant du logos que de l'existence humaine : les discours qui se bouclent en système ou qui établissent des vérités définitives appuyées sur la connaissance ou la croyance bouchent le trou par lequel peut percer ce qui, pour un sujet va faire qu'il peut tenter l'expérience d'un « voyage au bout du possible de l'homme »...

Pour conclure...

Revenons au sacrifice d'Abraham : l'exégèse de Kant témoigne que la spécificité de l'expérience religieuse lui échappe : « La solution qu'il propose fait bon marché du contenu de la foi, et ne retient de la religion que l'ordre d'obéir à la seule loi morale, ce qui (...) est

la priver de l'essentiel de son sens ²⁷. » Son rationalisme dissout l'expérience religieuse, qu'on l'appréhende sous le rapport de la foi, de la grâce ou de la présence vécue. Cette dissolution n'est pas inadvertance. La critique de la croyance au surnaturel est la condition d'avènement d'une religion dans les limites de la raison ; *L'Übernatürlich* constitue cette part d'irrationalité qui empêche la foi historique de coïncider avec la foi rationnelle et morale. Sa critique n'implique pas chez Kant la condamnation du christianisme mais le souci de l'harmoniser à la raison. Le postulat du suprasensible suffit à maintenir la religion : théoriquement invérifiable, l'hypothèse du surnaturel est pratiquement dangereuse. Que la conservation du message chrétien s'effectue au prix de la doctrine et du mystère résulte des exigences mêmes du rationalisme kantien. Quand les lois de l'expérience font défense à la théorie d'admettre les manifestations internes ou externes du surnaturel, la raison pratique réprouve l'exaltation et la superstition, ces fléaux de la pensée autonome. L'avènement de l'*Aufklärung* supposait que fussent traduites devant le tribunal de la raison les diverses formes de croyance au surnaturel. Kant n'est certes pas athée et sa philosophie tente de « faire la place à la croyance ». Sa philosophie a sans doute le mérite de délimiter des domaines : la connaissance, la moralité, la croyance. Mais rappelons que les trois grandes questions de la philosophie « que puis-je savoir ? Que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer ? » se résument en une quatrième « Qu'est-ce que l'Homme ? ». Autrement dit ce qui est ouvert ici c'est ce que Kant nomme une anthropologie, nous dirions plutôt une forme d'humanisme, qui, avec les progrès de La science, va devenir de plus en plus athée, mais à une condition : à refuser la prise en compte du sacrifice – ce que n'accomplit pas Kant. En effet, il nie la possibilité d'entendre une injonction divine... Mais finalement en intériorisant les injonctions de la Loi morale, il la rend plus tyrannique encore, comme Lacan l'a montré dans « Kant avec Sade ».

Hegel s'efforce de montrer qu'il ne s'agit là que d'un moment de la conscience religieuse qui sera dépassée dans la religion de l'amour et dans la réconciliation rationnelle du Sujet avec lui-même.

Seul Kierkegaard s'efforce de cerner la spécificité de l'exigence religieuse qui ouvre un impossible à comprendre... Mais comme

27. Commentaire de F. Alquié dans E. Kant, *op. cit.*, t. 3, p. 4-5.

Lacan l'a montré, au risque de passer sous silence la « jouissance » d'Abraham.

Alors comment parler de Dieu ? Lacan reconnaît à Spinoza la qualité d'avoir su formuler une sorte de foi, seule capable de résister à l'appel du « Dieu obscur » qui se manifeste dans la fascination du sacrifice en lui-même « sacrifice qui signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le *Dieu obscur*²⁸ ». Il esquisse même à partir de là une interprétation du nazisme et de l'holocauste (nous dirions de nos jours de la Shoah), Mais come le note Denis Marin dans l'article « Au-delà du "Dieu obscur", l'athéisme de la psychanalyse ? », « l'éloge de Lacan retombe soudain : « *Cette position n'est pas tenable pour nous. L'expérience nous montre que Kant est plus vrai.* » En effet, l'expérience d'une cure ne conduit pas au détachement à l'égard du désir humain. Le Kant dont nous parle Lacan, c'est le sien, celui qui reçoit sa vérité de Sade pour révéler que l'éthique kantienne consiste dans un autre type de sacrifice : sacrifice et meurtre « *de l'objet d'amour dans sa tendresse humaine* ».

Je laisse ouverte la question de savoir à quel type d'athéisme peut conduire l'expérience analytique et à quelle sorte d'amour elle peut rendre possible. Quel est le couteau qui nous permettra de maintenir la béance entre la jouissance et le désir ? Ce que les apories de la philosophie lorsqu'elle cherche le Principe par le moyen du logos, ce que les difficultés de la théologie négatives à parler de Dieu nous révèlent, c'est la nécessité de maintenir ouverte cette béance en tâchant de la cerner sans la boucher par du sens.

28. J. Lacan, Le séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.