

De l'usage du langage indirect pour exprimer l'expérience religieuse

Yves Meessen

► **To cite this version:**

Yves Meessen. De l'usage du langage indirect pour exprimer l'expérience religieuse. Le Philosophoire, Vrin/Éditions Association Le Lisible et l'Illisible 2019, pp.21-34. 10.3917/phoir.052.0021 . hal-02882668

HAL Id: hal-02882668

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02882668>

Submitted on 27 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De l'usage du langage indirect pour exprimer l'expérience religieuse

Yves Meessen

Résumé

Que l'expérience religieuse nécessite l'usage du langage indirect ne l'isole pas des autres modes de communication. Au contraire, il y va de la révélation de l'essence même du langage. Socrate reconnaît qu'il n'a pas le pouvoir de faire passer un concept de son esprit à celui d'autrui via l'énonciation d'un mot qui en serait le véhicule transparent. Simultanément, il s'acquitte de sa tâche en conduisant son interlocuteur à une transformation intérieure sans laquelle ce dernier ne peut percevoir la chose dont on parle. Kierkegaard s'appuie sur cet « astucieux petit mystère socratique » pour aller plus loin. Mettant en relief la contrariété interne à l'action, par la passion subie en contrecoup, il manifeste la nécessité la voie religieuse comme seule issue possible dans le dévoilement du sujet à lui-même.

Abstract

The fact that religious experience requires the use of indirect language does not isolate it from other modes of communication. On the contrary, it reveals the very essence of language. Socrates acknowledges that he does not have the power to transmit ideas from his own mind to others' simply through the transparent vehicle of words. At the same time, he fulfils his task by leading his interlocutor toward an inner transformation, without which this latter would not be able to comprehend the object of their conversation. On the basis of this "clever little Socratic mystery," Kierkegaard goes one step further.

Le Philosophoire, 52 (2019) – Le Langage, p. 19-32

Highlighting the inherent opposition of the Socratic method through the passion experienced as a backlash, he manifests the need for the religious path as the only possible solution of the unveiling of the subject to him or herself.

« Une langue qui ne laisse rien à penser en prétendant tout dire sur le mode de l'explicitation univoque est-elle une langue de pensée ? »¹. Cette question, confie Jean-Louis Chrétien dans un entretien datant de juillet 2012, s'est peu à peu imposée à lui à travers ses lectures incessantes de Platon et de Kierkegaard. Que toute vérité puisse être exposée directement via l'usage du langage, voilà ce qui ne va pas de soi, et ceci dès le commencement grec de la philosophie. Aborder cette problématique est une nécessité avant de questionner l'expérience religieuse. Supposer d'emblée un clivage entre le langage des choses ordinaires et le langage des choses religieuses, voilà ce que j'entends ici critiquer. Comme l'expose Maurice Merleau-Ponty dans un texte dédié à Jean-Paul Sartre, le langage indirect n'est pas l'exception qui confirme la règle mais il est la toile de fond de toute communication : « tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence »².

Virtuose de la dialectique, Socrate avoue simultanément la nécessité de parler et les limites infranchissables de son discours : « accoucher les autres est contrainte que le dieu m'impose ; procréer

1. Jean-Louis Chrétien, « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », entretien avec Camille Riquier, *Critique*, 2013/3, n° 790, « Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien », p. 241-253.

2. Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 70.

est puissance dont il m'a écarté »³. S'il lui incombe d'éclairer les autres, il n'a pourtant pas le pouvoir de les féconder à partir de concepts qu'il aurait lui-même produits au contact de la chose dont il reçoit la tâche de communiquer aux autres. Cela signifie qu'entre les mots qu'il prononce et ce qu'ils sont censés vouloir montrer, il n'y a pas continuité mais discontinuité. Socrate n'a pas le pouvoir de faire passer un concept de son esprit à celui d'autrui via l'énonciation d'un mot qui en serait le véhicule parfaitement transparent. Les mots et les concepts ne forment pas un couple contenant-contenu. Socrate s'en plaint en ces termes : « Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide »⁴.

Cette plainte, il semble que nombre de soi-disant philosophes l'aient écartée d'un revers de main oubliant que, quelle que soit la chose dont nous voulons parler, nous ne pouvons que l'approcher avec *crainte et tremblement*. Ces sophistes n'ont pas « la moindre idée de l'astucieux petit mystère socratique : que le nœud réside justement dans le comportement du sujet »⁵. Mieux que tout autre, Kierkegaard a perçu avec acuité combien l'approche de toute vérité nécessitait l'engagement

3. « Rappelle-toi tous les us et coutumes des accoucheuses, et tu saisiras plus facilement ce que je veux t'apprendre... Mon art de maïeutique a mêmes attributions générales que le leur. La différence est qu'il délivre les hommes et non les femmes et que ce sont les âmes qu'il surveille en leur travail d'enfantement, non point les corps. Mais le plus grand privilège de l'art que, moi, je pratique est qu'il sait faire l'épreuve et discerner, en toute rigueur, si c'est apparence vaine et mensongère qu'enfante la réflexion du jeune homme, ou si c'est fruit de vie et de vérité. J'ai, en effet, même impuissance que les accoucheuses. Enfanter en sagesse n'est point en mon pouvoir, et le blâme dont plusieurs déjà m'ont fait opprobre, qu'aux autres posant question je ne donne jamais mon avis personnel sur aucun sujet et que la cause en est dans le néant de ma propre sagesse, est blâme véridique. La vraie cause, la voici : accoucher les autres est contrainte que le dieu m'impose ; procréer est puissance dont il m'a écarté. Je ne suis donc moi-même sage à aucun degré et je n'ai, par-devers moi, nulle trouvaille qui le soit et que mon âme à moi ait d'elle-même enfantée. Mais ceux qui viennent à mon commerce, à leur premier abord, semblent, quelques-uns même totalement, ne rien savoir. Or tous, à mesure qu'avance leur commerce et pour autant que le dieu leur en accorde faveur, merveilleuse est l'allure dont ils progressent, à leur propre jugement comme à celui des autres. Le fait est pourtant clair qu'ils n'ont jamais rien appris de moi, et qu'eux seuls ont, dans leur propre sein, conçu cette richesse des beaux pensers qu'ils découvrent et mettent au jour. » Platon, *Théétète*, 148c-149b et 150b, trad. A. Diès, *Œuvres complètes*, t. VIII, 2e Partie, Les Belles Lettres, coll. Guillaume Budé, 1924, p. 166-168.

4. Platon, *Banquet*, 175d.

5. Søren Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002, p. 47.

du sujet au point qu'elle n'est rien d'autre que « la transformation du sujet lui-même »⁶. C'est en faisant fond sur ce sens universel de la vérité qu'il a abordé le christianisme. Il s'est insurgé avec toute la verve et l'ironie dont il était capable contre ceux qui pensaient que la vérité du christianisme puisse correspondre à « une somme de propositions doctrinales »⁷. Penser que l'expérience religieuse puisse s'exposer dans le langage direct et objectif est une tromperie, une duperie. Sans être attentif à « la forme de la communication »⁸, la chose dont on entend vouloir parler s'est déjà absentée. On est seulement dans le radotage.

Je voudrais ici reprendre à nouveaux frais la démarche kierkegaardienne en y intégrant quelques éléments des deux versants majeurs de la philosophie du XX^e siècle : la phénoménologie et la philosophie analytique. Ma méthode sera progressive, allant du plus facile vers le plus difficile.

I. Usage des mots dans l'expérience ordinaire.

Le fait de nommer une fleur « rose » en fait-elle un objet de savoir où son essence est capturée ? Qu'est-ce que je transmets à celui à qui je dis : « le parfum de la rose » ? Le *remplissement* de la *signification* par l'*intuition* correspondante ne dépend-elle pas de l'expérience que chacun des interlocuteurs a pu en faire⁹ ? En communiquant le mot « rose », je ne peux en même temps verser en l'autre l'intuition qui est la mienne. Socrate l'avait vu : je suis un accoucheur mais l'enfantement n'est pas en mon pouvoir. Il faut que mon interlocuteur se rappelle son expérience de la chose pour que le mot prononcé face écho en lui. Cela est valable pour les choses les plus ordinaires. Si l'instituteur parle d'une « vache » à des petits citadins n'ayant jamais

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 75s. Sur l'importance de la communication indirecte en lien avec la philosophie du sujet, le lecteur se rapportera à la très belle étude de Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, « La réflexion, la communication, le style », p. 96-124.

9. Voir Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, zweiter Band, Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle/Salle, M. Niemeyer, 1921, p. 8-48, *Recherches logiques*, 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI, Paris, PUF, 2012, Chp. I, « Intention de signification et remplissement de signification », p. 21-65.

vu la campagne, ils auront beau aller sur leur portable pour voir à quoi « cela » ressemble, ils n'en auront qu'une connaissance limitée par la vue photographique ou cinématographique. Ils ne pourront ni la toucher, ni sentir son odeur, ni goûter son lait. Ils ne pourront pas ressentir l'effet produit lorsque cette masse placide les frôle de près et la petite crainte s'emparant d'eux en imaginant qu'elle se mette soudain à foncer vers vous. Autrement dit, chaque élève se forge un concept différent en fonction de son expérience préliminaire de la chose dont le nom est prononcé par le maître.

Cet exemple prosaïque, si nous venons à l'étaler à l'ensemble de notre vocabulaire, permet de montrer à quel point ce que nous nommons notre « savoir » est un réseau de significations qui est plus ou moins rempli par des intuitions. Certaines parties de notre savoir sont quasiment vides de remplissage effectif de la chose dont nous prononçons le nom. La plupart du temps, inconsciemment, nous remplaçons ce vide par un complexe imaginaire à partir d'autres expériences intuitives plus ou moins approchantes. Nous n'agissons pas très différemment de cet auteur médiéval qui décrivait le rhinocéros à partir des récits de licorne, mélangeant ainsi perception et imagination¹⁰.

Comme l'enseigne Socrate, accéder à la vérité nécessite de se défaire de la conviction que nous détenons un savoir. La dialectique consiste justement à faire accéder l'interlocuteur au fait que ce qu'il nomme savoir n'est bien souvent qu'un château de cartes qui s'écroule au moment où il s'agit de rendre compte de ce qu'il sait vraiment. Je commence à m'ouvrir à la vérité lorsque j'accepte que « je ne sais rien »¹¹. L'objectivation pure et dure de la chose, par une subjectivité sûre d'elle-même, n'existe pas. La connaissance est toujours un regard, une intentionnalité vers la chose, donc une corrélation entre le sujet et l'objet. Cela veut dire que toute vérité nécessite la remise en question de soi-même. De quelle manière suis-je impliqué dans la chose dont j'entends rendre compte avec des signes ? Cette implication est précisément ce qui échappe au langage. Comment faire part à autrui de ce qu'éprouve en humant cette rose au parfum enivrant ? Pour décrire leurs produits, les parfumeurs ont recours à une série de qualificatifs : ambré, poivré, acidulé, citronné... Ces mots permettent déjà d'imaginer un peu mieux ce que le flacon recèle de senteurs.

10. Jean Meyers, « Le 'rhinocéros' de Frère Félix Fabri », *Rursus-Spicae* [En ligne], 3 | 2008, URL : <http://journals.openedition.org/rursus/221> ; DOI : 10.4000/rursus.221.

11. Platon, *Apologie de Socrate*, 21d 5.

Mais c'est seulement lorsque le bouchon laissera évaporer son effluve sous le nez de l'interlocuteur averti qu'il en fera l'expérience. Et cette perception sera encore bien différente de l'imagination préalable.

II. Une nécessaire implication dans la connaissance.

Encore une fois, les mots ne sont que des indicateurs. Ils ne transmettent pas la chose par eux-mêmes, ils la désignent pour que nous allions à elle. Les signes sont des messagers. Entre le mot le plus ordinaire et son concept, une discontinuité se manifeste. Le message est indirect. Mais cela va plus loin. Lorsque les mots sont employés dans une phrase, c'est l'ensemble constitué par les substantifs, les verbes, les qualificatifs, les adverbes... qui communiquent la chose complexe, ensemble de choses ou événement, à décoder. Cela veut dire que la vérité des choses n'est pas directement contenue dans nos propositions. Contrairement à ce que Wittgenstein affirme dans le *Tractatus*, il n'y a pas d'isomorphie entre la structure de l'image et celle des choses¹². Penser est bien plus que représenter. L'ensemble des mots que nous utilisons pour communiquer sont des messages à décoder¹³. Ils n'ont vraiment de sens pour nous que lorsque nous expérimentons l'événement qu'ils nous communiquent. Ils appellent une implication de notre part, une participation. L'événement peut être constaté ou bien réalisé. Si nous entendons : « le chat est sur le paillason »¹⁴, l'expérience de remplissement sera de constater effectivement cet état de choses. Par contre, si nous entendons : « ferme la porte », la vérité consistera à agir pour que cet état de choses advienne. On distingue ainsi les énoncés *constatifs* (ou *constatatifs*) et les énoncés *performatifs*, lesquels sont

12. « 2.15. Que les éléments de l'image soient entre eux dans un rapport déterminé présente ceci : que les choses sont entre elles dans ce rapport. Cette interdépendance des éléments de l'image, nommons-la la structure, et la possibilité de cette interdépendance sa forme de représentation. 2.151. La forme de représentation est la possibilité que les choses soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

13. Voir Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, Paris, éd. de Minuit, 1963.

14. Voir John Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962, Oxford University Press, 2e éd., 1976, trad. G. Lanne, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 77.

parfois entremêlés suivant l'intention du locuteur¹⁵. Il serait trop facile de penser que la vérité se résume à une représentation de ce qui est. Lorsque nous pensons cela, nous faisons fi de notre participation dans les deux cas. Le constatif comme le performatif nécessite notre participation. Même si, apparemment, l'énoncé constatif demande seulement un acte passif, qui est la réceptivité d'un état déjà actuel, tandis que l'énoncé performatif demande une action de notre part, il y a tout de même une intention motrice dans les deux cas. Pour percevoir que le chat dort sur le paillason, je dois me rendre attentif à cette réalité en la percevant avec mon corps, à travers mes sens. Je ne peux pas seulement imaginer qu'il en est ainsi. Il faut que, du regard, je constate la situation, sachant qu'il me suffit de faire quelques mètres pour toucher le chat et m'assurer que je ne suis pas victime d'une illusion d'optique. Toute intentionnalité demande une *attention*, une *vigilance* de notre part¹⁶. Et cette vigilance est déjà un acte qui peut changer ce que nous percevons ou non. Nous pouvons en effet traverser le paysage à vive allure sans vraiment le voir car complètement préoccupés par notre fonction ou notre profession. Mais, nous pouvons aussi faire l'expérience de « monsieur le sous-préfet » soudain interpellé par ce « le petit bois de chênes verts qui semble lui faire signe » et savourer le moment présent au point d'en oublier tout le reste¹⁷. Il se peut que nous soyons attentifs à la chose rencontrée, ce « petit bois de chênes verts », sans que nous ne soyons vigilants quant à notre corrélation et notre implication avec cette chose. Différente de l'attention à tel ou tel objet, la vigilance est l'acte par lequel nous sommes attentifs à notre attention à tel ou tel objet. La vigilance est une attention à la seconde

15. Voir François Recanati, *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Minitext, 1981.

16. Voir Natalie Depraz, *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF, 2014.

17. Alphonse Daudet, « Le sous-préfet aux champs », Ballade en prose publiée dans *L'Événement* du 13 octobre 1866, reprise dans le recueil *Lettres de mon moulin*, 1869.

puissance. Elle ouvre le sujet à la « corrélation »¹⁸. Du fait d'être tourné vers l'extériorité, sans se rendre compte de notre implication, nous nous tournons vers une réalité plus originaire, la « donation » même de la chose. Approcher l'expérience religieuse nécessite ce premier pas qui nous arrache à l'extériorité objectivante. Mais, comme nous allons le voir, ce pas n'est pas encore suffisant.

Pourquoi tant insister sur cette implication incarnée de la perception comme remplissement de la signification ? Précisément pour rendre compte du fait que, dans les choses les plus ordinaires, la vérité appelle une participation de telle sorte que l'opposition entre sujet connaissant et objet de connaissance soit un système corrélatif, un vécu. La connaissance est une « expérience vécue » (*Erlebnis*), laquelle vient remplir la communication mais le propre de cette expérience est justement d'échapper aux mots. Qui pourra traduire le sentiment qu'il éprouve à la caresse du chat sur le paillason ? Qui pourra transmettre l'affect ressenti à ce moment ? La passion atteste à l'âme que la chose dont on parle est bien là. Aristote en était conscient : « les sons émis par la voix sont des symboles (*sumbola*) des états de l'âme (*ta pathêmata tês psuchês*) »¹⁹. L'affect et le concept co-appartiennent l'un à l'autre de manière originaire et intraduisible. Dès lors, les mots viennent toujours trop tard. En eux, le sensible et l'intelligible sont déjà décollés l'un de l'autre, mais ni l'un ni l'autre ne peut vivre seul de manière indépendante. Il ne suffit donc pas que le mot « justice » soit exprimé pour que tous ceux qui l'entendent connaissent la chose dont on parle. Seul le juste, parce qu'il participe à la justice, expérimente ce dont il est parlé. Il l'éprouve dans son action, dans son corps avec son labeur et son effort. Il ressent la résistance à devoir agir justement alors que des répugnances ou attirances s'expriment en lui. Comme on le voit, avec Socrate, la vérité n'est pas dans l'idée désincarnée. Elle doit s'inscrire dans les actes pour être connue. La vérification est une action, un *ethos*.

18. Rappelons que pour Husserl la corrélation est la percée la plus importante de la phénoménologie : « La première irruption de cet *a priori* universel de la corrélation entre objets d'expériences et types (*Weisen*) de donnée (pendant l'élaboration de mes "Recherches logiques" autour de 1898) m'a ébranlé si profondément que depuis tout mon travail a été dominé par cette tâche d'élaborer systématiquement cet *a priori* de corrélation. » Edmund Husserl, *Krisis*, § 48, Hua VI, p. 169-170, trad. M. Richir, « *Lebenswelt et Époche* phénoménologique transcendantale », dans *Kairos*, n° 22, 2003, « De Kant à la phénoménologie », Toulouse, Éditions universitaires du Mirail, p. 151-164, ici, p. 151.

19. Aristote, *De Interpretatione*, I, 16a 2-3.

La vérité n'est pas de l'ordre de la preuve mais de l'épreuve. Il y va d'une décision à prendre, d'une « résolution » comme dit Kierkegaard. Cet engagement vivant transforme le sujet²⁰.

III. La parole comme sujet d'étonnement

On se trouve ainsi « au-delà de la subjectivité » car le sujet est déjà démis de lui-même vers une corrélation à laquelle il appartient plus originellement que de s'appartenir à lui-même. Il n'y a pas d'identité subjective qui ne soit déjà travaillée par l'altérité. Le rapport entre action et passion est une première altérité qui travaille notre corporéité. Maine de Biran a mis en lumière que toute mise en mouvement nécessite un effort face à une résistance²¹. Il est remarquable que le « je » est traversé

20. « Nous touchons à l'une des significations possibles de l'énigmatique profession de foi de Socrate : 'Je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien.' (Platon, *Apologie de Socrate*, 21d5). Elle peut vouloir dire en effet : *Socrate ne possède aucun savoir transmissible, il ne peut faire passer des idées de son esprit dans l'esprit d'autrui*. Comme le dit Socrate du Banquet de Platon : 'Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide.' (Platon, *Banquet*, 175d). Dans les *Mémorables* de Xénophon, Hippias dit à Socrate : au lieu de questionner toujours la justice, il vaudrait mieux nous dire une bonne fois ce que c'est. À quoi Socrate répond : 'À défaut de parole, je fais voir ce qu'est la justice par mes actes.' (Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 10). Socrate, il est vrai, est un passionné de la parole et du dialogue. Mais c'est qu'il veut tout aussi passionnément montrer les limites du langage. *On ne comprendra jamais la justice si on ne la vit pas*. Comme toute réalité authentique, la justice est indéfinissable. C'est précisément ce que Socrate veut faire comprendre à son interlocuteur pour l'inviter à 'vivre' la justice. La mise en question du discours mène en fait à une mise en question de l'individu qui doit décider, si, oui ou non, il prendra la résolution de vivre selon la conscience de sa raison. Comme dit un interlocuteur de Socrate : 'Il nous entraîne dans un circuit de discours sans fin, jusqu'à ce qu'on en vienne à devoir rendre raison de soi-même, aussi bien quant à la manière dont on vit présentement qu'à celle dont on a vécu son existence passée.' (Platon, *Lachès*, 187e). L'individu est ainsi remis en question dans les fondements mêmes de son action, il prend conscience du problème vivant qu'il est lui-même pour lui-même. » Pierre Hadot, « La figure de Socrate », conférence à la Session d'Eranos à Ascona (Suisse), publiée dans les *Annales d'Eranos*, 1974, vol 43, p. 51-90, intégrée dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2002, p. 115-116. Réédité sous le titre *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 1998, ici, p. 30-31. Je souligne.

21. Voir Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), Paris, Alcan, éd. Tisserand, 1932. Voir Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 2006.

par un hiatus dans la mise en œuvre de son « je peux ». Parfois, il arrive que je veuille me lever mais ma fatigue me cloue au lit au point que je n'arrive pas à déplacer un orteil. Ou alors, sachant que je dois aller bêcher au jardin, mon vouloir n'est pourtant pas suffisant pour vaincre ma paresse. Cette première altérité en cache une autre : l'altérité d'autrui. Pour nombre d'entre nous, il semble aller de soi que « je » puisse parler à autrui, l'interpeller en lui disant « tu » et « me » laisser interpellé par lui. Pourtant, à le rendre attentif à cette possibilité par un acte de vigilance, un étonnement surgit. Je ne suis pas le seul sujet au milieu de milliers d'objets. Le monde où je suis est peuplé d'autres sujets qui sont également présents à ce même monde. Cela signifie que la corrélation sujet-objet n'est pas seulement mienne. Ou plutôt qu'elle n'est *mienne* qu'en m'étant aussi et simultanément *étrangère*. D'autres sujets ont le pouvoir d'intervenir dans mon monde propre de telle sorte qu'il soit changé, altéré. Je n'ai pas accès à ce qui se passe dans les autres au moment où ils perçoivent ce que je perçois. Mes *pathémata* et les leurs sont discontinues. C'est bien pour cela que le concept qui est en moi ne peut se verser en eux et que mon langage est toujours indirect. Pourtant, via mon corps directement en prise avec le même monde que les autres sujets qui m'entourent (du moins c'est ainsi que je le perçois, étant toujours au centre de ma perception), ils ont le pouvoir de me faire souffrir ou de me réjouir. Mon corps et celui des autres cohabitent dans le même espace-temps. Nos corps sont ainsi obligés de se serrer les uns contre les autres dans le métro aux heures de pointe. Je peux y être bousculé au point de devoir réagir : « voudriez-vous ne pas m'écraser les pieds ? ». De ce petit fait très ordinaire, encore une fois, je ne suis pas assez étonné. N'est-il pas étonnant en effet que « je » puisse m'adresser à cette personne qui m'écrase les pieds ? À savoir, bien que ma conscience propre soit séparée de lui, je n'en suis pas étranger au point de ne pas la reconnaître. Si ma monade n'avait ni portes ni fenêtres, comme celle de Leibniz, je ne percevrais même pas qu'il y a

d'autres « je » que moi²². Nous évoluerions dans des mondes parallèles sans communication possible. Or, par cette fenêtre monadique, mon « je » est ouvert en lui-même à une parole à un autre « je ». Le « je-tu » a été magnifiquement thématiqué par Buber mais aucune philosophie n'a jamais rendu compte de son apparition même²³. Qu'il y ait donation du « je-tu », voilà l'étonnement ! Que le « je » ne soit pas seulement tourné vers un « ceci » ou un « cela » mais vers un autre « je » que « moi » nécessite que cette altérité personnelle soit déjà inscrite en lui. Elle ne peut pas survenir après coup. Elle doit exister dans le « je » à titre de condition de possibilité. Il s'agit d'un transcendantal.

L'explication husserlienne via l'*intersubjectivité monadologique* est insuffisante²⁴. Il explique en effet que tout « je » empirique est issu d'un « Je-source » qui s'individualise de telle ou telle manière à partir d'une multitude de possibilités. Cependant, dans cette explication métaphysique, rien n'explique l'apparition de la parole. Que je sois un « je » capable de parole à un autre « je », et simultanément capable d'écoute de la parole de cet autre, voilà qui est étonnant. L'appréhension de l'autre via le chiasme *Leib-Körper* occulte la dimension de la parole. Tout le problème de l'intersubjectivité est là. En me rendant vigilant au fait que je suis en train de parler avec quelqu'un, j'accède à une donation originaire telle que « je suis avec l'autre ». Cette donation fait plus qu'individualiser les « je » en les distinguant les uns des autres car elle leur permet d'être en relation les uns avec les autres, la rencontre. Si je suis vraiment présent à l'événement qui se donne, sans échafauder de théorie par des raisonnements, il faut que j'accepte que j'émerge

22. « Leibniz disait que les monades n'ont pas de fenêtres. Je pense quant à moi que chaque monade spirituelle a des fenêtres en nombre indéfini, à savoir que chaque perception douée de compréhension d'une chair étrangère est une telle fenêtre et, chaque fois que je dis, "s'il te plaît cher ami" et qu'il me répond avec compréhension, un acte égoïque de mon moi est *passé dans (übergegangen)* le moi de l'ami et inversement depuis nos fenêtres ouvertes, une motivation réciproque a produit en nous une unité réelle, bien effectivement une unité réelle. » Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil* : 1905-1920, éd. par I. Kern, 1973 (Hua XIII), Beil. LIV, p. 473, trad. fr. N. Depraz, dans *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995, p. 322.

23. Martin Buber, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

24. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (1931), § 42-62, trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953, Cinquième méditation, p. 74-129.

d'un « Je-source » (*Ur-Ich*) capable d'altérité personnelle²⁵. En effet, si j'étais en pleine continuité avec mon « Je-source », d'abord j'en aurais conscience puisqu'il serait transcendentalement mon propre comme je suis empiriquement mon propre, et de plus, j'aurais également conscience de l'autre « je » comme mon propre, puisque lui-même serait nécessairement aussi en continuité avec ce même « Je-source ». Or, la donation atteste qu'il n'en est pas ainsi. La recherche philosophique achoppe sur cette aporie. Au-delà, il faut passer une frontière.

IV. Le manque de possible et l'expérience religieuse.

L'expérience religieuse ne devient intéressante à décrire que lorsque l'on quitte les inventions mythologiques, les fables tarabiscotées, pour une donation effective. Si le *Ur-Ich* duquel j'émerge m'est inaccessible en conscience, j'expérimente pourtant que tous mes pouvoirs en dépendent, à commencer par celui de vivre. Je ne me donne pas plus la vie que la pensée ou l'agir. Mon autonomie est conditionnée par une réceptivité première, mon activité par une passivité. Or, si je suis vigilant à ce qui se passe en moi lorsque j'agis, je découvre que je deviens moi-même sur base d'une étrangeté singulière. Je suis et je ne suis pas moi. Je ne suis pas encore moi tout en l'étant déjà. Kierkegaard était passionné par cette découverte. Il s'est aperçu que l'injonction *gnôti seauton* ne pouvait se résoudre de manière théorique mais seulement pratique. À savoir, vouloir se connaître en restant à penser dans son fauteuil est un leurre. Seule la mise en œuvre de ses possibles, à travers la résolution, permet d'accéder à la connaissance de soi-même. Nous retrouvons ici la vérité comme performativité. La vérité de soi-même est à réaliser (*to perform*). Or, précisément cette réalisation ou effectuation rencontre des obstacles. Premièrement, il faut déjà vaincre *l'alternative* : *ou bien* choisir *ou bien* ne pas choisir, ce qui ne se fait pas sans une certaine crise. Ainsi, passant du stade esthétique, ou dilettante, au stade éthique, le « je » en vient à exercer ses vertus, ou forces, pour réaliser la voie à laquelle il s'est déterminé. Or, si elle semble évidente pour la théorie, la réalisation de cette voie s'avère compromise en pratique. Dans les faits, les événements de nos vies, nous observons tôt ou tard ceci : « vouloir le bien est à ma

25. Sur cette question, voir mes développements dans *Percée de l'ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, § 25-26, p. 319-341.

portée mais non le réaliser » (Rm 7,18). C'est là, lorsque « je » suis menacé dans l'exercice du devenir de moi-même, que la dimension religieuse de la vie se fait jour. Cette contrariété intrinsèque provoque une crise plus profonde que la précédente. La lutte qu'elle met à jour semble sans issue car le « je veux » est fissuré en lui-même : c'est à la fois moi qui veut et qui ne veut pas. Le « je » semble se dédoubler et ne pas vouloir s'unifier. Le pire, dans cette situation, est qu'il n'y a justement pas de « je » capable de faire la synthèse dans le conflit. Le « je » n'entre pas en lutte, il est lui-même la lutte. De cette lutte, tel Jacob combattant avec l'ange, le « je » ne sort vainqueur qu'en étant vaincu²⁶. Il faut que l'*ego* accepte de ne plus être l'instance constitutive et abandonne la réduction. Se démettre de sa position souveraine. Abdiquer en faveur d'un autre. De cette aporie, il n'y a pas d'autre issue que le cri. Expression de la souffrance accumulée par le « je » dans son déchirement, le cri manifeste le désespoir, c'est-à-dire le « manque de possible »²⁷. Le passage du possible au réel semble barré. Le moi est barré à lui-même. Le désespoir est la manifestation que le « moi » ne se suffit pas. La nécessité du moi d'advenir à lui-même le projette vers cette issue devant laquelle il se cabre mais qui devient la seule à laquelle il soit désormais possible de se raccrocher : sortir du « je » vers un autre « je » en soi. Accepter d'être secouru en soi-même par ce « Je-source » de telle sorte qu'il libère mon « je peux ». Passer apparemment de la sagesse à la folie : se mettre à parler avec ce « Je » *qui déjoue les catégories du propre et de l'étranger* et lui demander d'agir. Prier - car c'est cela -, voilà l'acte qui fait sortir du désespoir. Prier, non pas pour attendre des miracles ou des connaissances surnaturelles, mais prier pour pouvoir vivre, « pour devenir celui que nous sommes »²⁸. Prier et découvrir que le chemin s'ouvre et que ce qui était impossible, ce contre quoi on luttait, devient possible. Une auto-attestation interne se donne à moi : je peux ce que je ne pouvais pas. Voilà la grâce. C'est bien moi qui le fait et pourtant je sais pertinemment que je n'aurais pu

26. Voir Jean-Louis Chrétien, « Comment lutter avec l'irrésistible », dans : *Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Minit, 1997, p. 11-24. Sur l'importance du motif du combat de Jacob et de l'ange chez Jean-Louis Chrétien, voir Jérôme de Gramont, *Nunc*, n° 8, septembre 2005, p. 27.

27. Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir* (1849), dans : *Miettes philosophiques. Le concept d'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990, p. 381-388.

28. Jean-Louis Chrétien, « La prière selon Kierkegaard », in *Le Regard de l'amour*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, p. 110.

le faire avant. Aussi est-ce ma propre expérience qui se trouve révélée lorsque je lis l'Écriture : « avec crainte et tremblement, mettez en œuvre votre salut, car c'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant » (Ph 2, 12b-13).

Prier pour libérer le possible. Voilà ce qui manque chez Socrate et ce qui différencie le paganisme du christianisme. L'expérience décrite dans les Écritures met en lumière les profondeurs de l'homme dans sa quête libératrice. Le Sauveur est là pour libérer l'humanité, chaque humain, non pas d'abord d'un oppresseur extérieur, le peuple romain ou un autre, mais d'un oppresseur intérieur : celui que chacun est à lui-même. Aussi, le petit mystère socratique trouve-t-il un élargissement. Pour Socrate, seul le dieu peut enfanter en nous, la parole de l'autre n'étant qu'un avertissement à aller à cet enfantement. Comment dès lors pourrais-je faire passer en l'autre l'auto-attestation qui est la mienne lorsque je découvre la libération de mon « je peux » ? De même que les vierges sages ne peuvent faire verser leur huile dans la lampe des vierges folles qui le leur demandent (Mt 25, 1-11), de même il ne m'est pas possible de verser en autrui cette auto-attestation. La lampe ne s'allume en moi qu'à l'aune de mon action. Dans ce rapport étrange de passivité et d'activité, il devient évident que ce « Je-source » est *plus intérieur à moi que moi-même (interior in initimo meo)*²⁹. Cette évidence cachée est pourtant le lieu de vérification du langage religieux. Les propositions doctrinales sont des discours seconds qui ne peuvent rien produire par eux-mêmes. Aussi tout discours théologique reste-t-il une coquille vide tant qu'il ne renvoie pas, de manière primordiale, à la vérification de l'expérience qui le fait surgir. La théologie est une herméneutique basée sur cette évidence phénoménologique. S'il ne veut pas fait acte de perroquet, celui qui parle aura vérifié en lui-même que ce qu'il dit est vrai et cette vérification lui permettra de s'adresser avec assurance à autrui. Sa parole sera fondée sur la confiance qu'autrui pourra également effectuer la même vérification.

« Le passage au christianisme ... n'est qu'une possibilité de l'effectuer. »³⁰

29. Augustin, *Confessions*, III, 6, 11, *Bibliothèque Augustinienne*, 13, 1992, p. 382-383.

30. Søren Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 315.