

GRAMMAIRE DU MOT «DIEU», SELON WITTGENSTEIN

Quel peut bien être pour le philosophe – ou pour le théologien – l'intérêt d'une étude portant sur le sens et l'emploi du mot «Dieu» dans le langage ordinaire?

Partons de l'évidence du théologien, justement: s'il est un Nom qui, selon lui, mérite sa majuscule, n'est-ce pas celui qui désigne le créateur du «Ciel et de la Terre», mais *aussi du langage* qui a pour fonction de l'exprimer autant qu'il est possible? C'est ce dont paraîtrait témoigner en tout cas ce passage de Maurice Scève sur Adam:

*Ce Microcosme vif, en sa pure innocence,
Pure simplicité, sans art, et sans science,
Sans parole formée en langue à bien parler,
Et sans ouïe voix résonnante par l'air,
Ne sachant que son Dieu, qui en Dieu le forma
En langage de Dieu tous ces brutaux nomma
Selon le propre nom de leur propre nature,
Tous encore ignorans le goust de leur pasture¹.*

Peut-on s'en tenir là? Les suites de Babel, qui l'ont aboli en le diffractant, font craindre la perte irrémédiable de ce «langage de Dieu» originel; et le nominalisme moderne, qui est sage, ne saurait admettre que les noms diraient la nature qu'Adam aurait connue en son essence...

Un pareil scepticisme ne fut-il pas d'ailleurs inauguré par Socrate qui, dans le *Cratyle*, réserva l'examen des noms de dieux, parce que seuls ces derniers les connaissaient²?

Quant aux noms communs, le même Socrate conseillait à l'amant du beau langage qu'est Cratyle de ne pas se fier trop aux étymologies qu'ils suggèrent, équivoquement souvent, pour considérer en elles-mêmes les choses dont l'essence demeure secrète.

Confronté à ces objections de bon sens, le théologien pourrait toujours rétorquer, il est vrai, que le Nom propre de Dieu nous a été communiqué par

1. M. SCÈVE, *Microcosme* (1562), Paris, Mercure de France, 1974, p. 248 (nous soulignons).

2. PLATON, *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 77.



ce dernier. Autant donc il serait légitime de douter que le langage, «humain trop humain», soit congruent à la nature des choses, autant il serait «impie» de méconnaître – selon la croyance religieuse – qu’au sommet de la révélation, Moïse a été fait le possesseur et le témoin du Tétragramme devenu imprononçable (YHWH). Peu importe, maintenant, que cette communication suprême cache (par transparence peut-être, le Nom divin ne faisant que signifier l’existence absolue) autant qu’elle livre, la situation unique du Nom justifierait que l’on ne parlât de Dieu qu’à l’horizon de son pieux commentaire, et qu’on oubliât celui, ordinaire, du petit mot «Dieu». Que pourrait nous apprendre en effet ce dernier, conclura le théologien, qui est si vaste qu’il peut tout aussi bien désigner Zeus, la «Sainte Trinité» et le Da-laï-Lama...

Prenant cependant le risque de l’impiété et celui, moindre et d’un autre ordre, d’une investigation inutile, nous voudrions esquisser, contre ou à côté du point de vue théologique, cette «grammaire» du mot ordinaire «Dieu», grammaire dont les résultats pourraient aller à l’encontre de ce qui est suggéré par ce liminaire, à savoir que seul le Nom sacré pourrait faire sens pour la religion. Mais au-delà de cette dernière question, nous voudrions analyser, par une approche philosophique de type analytique, le statut de ce mot dans le langage commun.

1. Grammaire et jeux de langage

Si le mot «Dieu» est un mot comme les autres, il doit obéir à la même logique de sens qui préside à tous. Celle-ci n’est autre que la pratique du langage considéré dans son fonctionnement normal, et non pas à l’aune des réflexions philosophiques ou métalogiques qui le concernent et qui voudraient le «fonder»³. Le sens d’un mot n’a rien de mystérieux; c’est, tout simplement, son usage. Wittgenstein écrit: «L’usage du mot dans le langage est sa signification. La grammaire décrit l’usage des mots dans le langage. Par conséquent, sa relation au langage est semblable à celle de la description d’un jeu, des règles du jeu au jeu lui-même»⁴. – D’où le critère: «Comprendre un mot peut signifier *savoir* comment on l’emploie; *pouvoir* l’utiliser». Faire la grammaire d’un mot consiste alors à collationner les séquences d’emploi qui déterminent son sens. Cet exercice est, notons-le, souvent long et délicat, car les mots interviennent le plus souvent dans des «jeux de langage» très divers, dans l’unité lâche et parfois inaperçue de «ressemblances familiales»⁵. Pour

3. Pour Wittgenstein, l’erreur *initiale* consiste à vouloir rendre compte transcendentement du fait du langage, alors qu’il se comprend à l’intérieur de sa seule pratique.

4. L. WITTGENSTEIN, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 68.

5. La notion de ressemblance familiale est celle que Wittgenstein oppose à la dureté du



prendre un exemple qui nous concerne, ce n'est pas le même jeu qui se joue dans ces différents emplois du verbe «savoir»: «Je sais que j'ai deux mains»; «Je sais que $2 + 2 = 4$ »; «Je ne sais pas où j'ai laissé mes clefs» – ou encore: «Je sais que Dieu existe».

Une illusion fréquente, qui trouve son origine dans une perspective étrangère à ce qui a lieu dans la pratique ordinaire du langage, tente de dégager, à partir de ces emplois multiples, l'essence commune à laquelle ils participeraient tous⁶. La seule chose que l'on puisse opposer à ce qui procède en fait d'une exigence (*a priori*) est qu'elle échoue et qu'elle est impuissante à rendre compte de l'extraordinaire complexité des différentes grammaires; il n'y a pas lieu, en outre, du point de vue du langage, de privilégier certains emplois. Le texte suivant permettra de caractériser la bonne attitude: celle qui «ne fait que décrire le langage et n'explique rien»⁷:

Si, au moyen d'exemples caractéristiques, je veux clarifier pour quelqu'un l'emploi d'un mot, du mot «souhaiter», il est tout à fait probable que l'autre citera un exemple sous forme d'objection à celui que j'ai donné, et qui indique encore un autre type d'utilisation. Ma réponse est alors que le nouvel exemple peut devenir utile à nos considérations, mais qu'il ne constitue pas une objection aux exemples que j'ai donnés. Car je ne voulais pas dire que ces exemples représentaient l'essence de ce qu'on appelle «souhaiter»⁸.

Le sens d'un mot n'est donc pas l'essence qu'il est censé désigner. La «confusion» qui consiste à «essayer, derrière le substantif, de trouver la substance», Wittgenstein la qualifie – péjorativement! – de «philosophique», dénonciation qui marque non seulement l'introduction d'une nouvelle perspective et de nouvelles formes de questions congruentes à la «grammaire» («*The tendency is to ask 'What is a chair?' but I ask how the word 'chair' is used?*»)⁹, mais la prise en compte d'une logique qui, jusqu'à présent, a paru,

concept, à l'idée qu'il y a un ingrédient commun et caractéristique, définissant l'unité de ce dernier. En fait, un «air de famille» suffit à justifier une appellation et les transitions fines par lesquelles un élément d'un ensemble ressemble et peut être comparé à un autre, reposent sur des critères *variables*. Par exemple, à l'intérieur de ce que nous appelons «jeux», on trouve la patience, comparable à l'activité ludique de l'enfant qui lance le ballon en l'air, sans règles, en raison de leur solitude commune; mais le jeu de l'enfant ressemble aussi à celui, collectif, des footballeurs, en ce qu'il se pratique avec un ballon, et bien qu'il y ait des règles — qui le feront se rapprocher du joueur d'échecs, etc.

6. L. WITTGENSTEIN, *Cahier bleu*, Paris, Gallimard, 1965, p. 48.

7. *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, p. 74.

8. *Ibid.*, pp. 128-129. Wittgenstein ajoute un peu plus loin: «Socrate blâme l'élève qui énumère les connaissances quand on l'interroge sur l'essence de la connaissance. Et Socrate n'y voit même pas une étape provisoire dans la réponse à cette question». Cf. également *Cahier bleu*, *op. cit.*, p. 52 et PLATON, *Théétète*, 146 d.

9. L. WITTGENSTEIN, *Wittgenstein's Lectures (1932-1935)*, Oxford, Blackwell, 1982, p. 30.

à tort, étrange: point n'est besoin, par exemple, que la couleur rouge existe pour que le mot «rouge», qui en ce sens ne désigne rien (aucune réalité), ait une signification, un rôle dans le langage¹⁰. Un mot a un sens même s'il est dénué de référence. Appliquons ce principe à notre sujet: il en résulterait que le mot «Dieu» utilisé en non-connaissance (mystique) de cause par l'athée aura un sens, et le même, que dans son dévot emploi par le clerc.

Le langage ne constitue pas davantage une description (scientifique) du monde, ni ne peut être utilisé comme tel, contre sa pratique effective. S'il est nécessaire d'apporter une sorte de mode d'emploi grammatical du langage ordinaire qui peut conduire à l'erreur – une philosophie du langage est donc légitime en tant qu'éclaircissement¹¹ –, il est avant tout requis d'en comprendre la logique propre, telle qu'elle se donne, indépendamment de toute perspective (ou exigence) transcendantale.

2. Grammaire du mot «Dieu»

Le mot «Dieu» est un mot ordinaire en tant qu'il est couramment employé dans des «jeux» et selon des occurrences très divers. Prenons le cas des interjections «Dieu soit loué», «Si Dieu veut», «Dieu m'est témoin», «... sinon le bon Dieu te punira», «Dieu sait si ...», «Il se prend pour Dieu le Père», etc. Leur emploi peut être comme indifférent, attester au contraire une foi ou une religiosité, l'ironie ou le blasphème. Notons d'emblée, pour y revenir, que le sens n'est pas tributaire de l'intention, ou du moins pas forcément: dans toutes les circonstances et selon toutes les «désignations en esprit» (Wittgenstein) possibles, l'usage du mot indiquera un sens bien défini: dévotement ou ironiquement, c'est bien l'Être suprême, créateur du ciel et de la terre, qui est visé. Un blasphème ne peut être proféré que sur le fond de cette signification! Il y a donc toute une grammaire implicite dans ces simples interjections.

On pourrait il est vrai objecter que la relative rareté de l'emploi du mot «Dieu» indiquerait, pour ainsi dire, une irréalité de son sens. Mais ce serait ignorer que l'importance et la présence de la notion ne sont pas proportionnelles au nombre des occurrences (cf. *infra*). Il est par ailleurs plusieurs manières d'exprimer une expérience, et celle qui sera retenue spontanément

10. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Wittgenstein's Lectures* (1930-1932), Oxford, Blackwell, 1980, p. 43.

11. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, Mauvezin, T.E.R., 1984, p. 28: «La langue a préparé les mêmes pièges à tous; un immense réseau de faux chemins, où il est aisé de s'engager l'un après l'autre sur les mêmes chemins, et nous savons déjà où ils vont dévier, continuant à marcher droit devant sans avoir remarqué la bifurcation, etc., etc. À tous les endroits d'où partent de faux chemins je devrais donc placer des pancartes, qui les aideraient à franchir les points dangereux».

pourrait tout aussi bien être *traduite* par une proposition où le mot «Dieu» serait utilisé, ce qui attesterait sa prégnance.

De la même façon que la fréquence de l'usage ne suffit pas à déterminer l'importance d'un mot, le contenu *expressément* affirmé de ce dernier est loin d'épuiser sa grammaire. Imaginons en effet de poser à un occidental juéo-chrétien «quelconque» la série de questions suivante: «Dieu est-il de couleur vert pomme?», «Habite-t-il à 300 000 années-lumière de la terre»; «Est-il marié?», «Faisait-il des réussites avant de créer?». À tout le moins, il trouverait ces questions étranges, et il dirait: «Généralement, ce n'est pas à cela que l'on fait référence quand on parle de Dieu; cela n'a rien à voir avec ce que j'ai appris». Il est probable qu'il affirmera résolument que Dieu n'est pas vert pomme, et il se demandera d'emblée si le questionneur n'entreprend pas de le moquer en posant de pareilles questions. Pourtant, l'immédiate absurdité des énoncés précédents contribue notablement à établir *positivement* la grammaire du mot. Comme le note lui-même Wittgenstein, lorsque je parle de l'«Œil de Dieu (qui voit tout), je n'y associe aucun sourcil, ce qui jette une lumière sur le jeu qui se joue ici avec le verbe 'voir'»¹². Et encore:

«People might dispute about how many arms God had, and someone might enter the dispute by denying that one could talk about arms of God. This would throw light on the use of the word. What is ridiculous or blasphemous also shows the grammar of the word»¹³.

Le «Ciel» où le langage ordinaire dit que «Dieu» réside n'est pas celui que nous disons entourer telle ou telle planète, et où se trouvent des «trous noirs»; la foi qui dit «croire» (*credo*), le fait dans un jeu particulier inégal à, par exemple, «croire que X viendra demain».

Concluons cette première esquisse de grammaire. Il s'avère que, loin de constituer un mot pauvre, le terme «Dieu» définit par son usage un sens et est porteur d'une théologie implicite, à titre de discours – assurément lâche et non dogmatique – sur Dieu. Certes, comme il ne s'agit ici pour nous que de dégager le principe d'une telle grammaire, et non ses résultats, il serait hasardeux d'arrêter encore quoi que ce soit de précis concernant une telle «théologie». Il est cependant probable qu'elle assure ce qui, d'un point de vue religieux, demeure l'essentiel – à savoir l'affirmation monothéiste de la création *ex nihilo* ou encore celle de la providence et du jugement. Tout ceci fait bien partie d'un concept, *i.e.* de la manière dont Dieu se dit et est, pour ainsi dire, présent dans le langage ordinaire des hommes.

3. Grammaire et apprentissage

Les hommes n'ont pas inventé le mot «Dieu»; ils en ont hérité, l'ayant ap-

12. *Ibid.*, p. 134.

13. *Wittgenstein's Lectures (1932-1935)*, *op. cit.*, p. 32.

pris: «Le mot ‘Dieu’ est l’un de ceux qu’on apprend le plus tôt – images et catéchisme, etc.»¹⁴. La manière dont nous l’apprenons détermine, naturellement, son sens et doit constituer, ce faisant, le premier temps de l’analyse grammaticale¹⁵:

Cela ne vaut pas seulement pour l’enfant qui fréquente le catéchisme. Imaginons en effet que le fils d’une famille athée entende parler d’un «Dieu» (il lit ce mot dans un livre, ou le recueille sur la bouche d’un camarade) et demande à son père «ce que cela veut dire». Ce dernier devra expliquer en substance, s’il veut rendre compte du sens effectif du mot, qu’il s’agit du «créateur» de toute chose; de l’être céleste qui est «tout-puissant», qui «sait tout», etc. Il ne manquera sans doute pas d’ajouter qu’il s’agit là d’un monstre conceptuel ou d’une invention de curés destinée à abuser le bon peuple – et sans doute sera-t-il cru par son fils, tant il est habituel, et sain, du moins dans un premier temps, de croire ses parents... En tout état de cause, l’enfant sera bel et bien mis en possession d’un mot dont il pourra user – éventuellement *contre* son petit camarade catéchisé –, dans la mesure où il saura désormais bel et bien «qui» est Dieu, devrait-il ne pas *croire* en lui, sur un tout autre registre. C’est qu’en devenant locuteurs d’un langage, nous héritons de la possibilité d’user de tous ses jeux (et d’en créer).

Remarquons de surcroît que c’est le caractère social du langage qui permet de réfuter l’hypothèse solipsiste (typiquement philosophique) qui voudrait que le sens soit relatif à une «expérience privée», c’est-à-dire à la désignation ou à la description, par un individu, d’un sentiment vécu à l’intime, ou d’une intellection (d’essence), par le moyen du langage. (Comme si le langage pouvait être pensé comme un simple instrument de l’esprit existant hors du langage)! Point n’est donc besoin d’être mystique pour savoir ce que «Dieu» veut dire, et ce sens est commun à tous. Le mot «Dieu» est comme n’importe quel mot ayant ses règles d’usage dans la grammaire qui lui est propre: à ce niveau linguistique (incontournable), peu importe l’adhésion (privée) que le croyant y ajouterait (adhésion qui n’ajoute rien au sens précisément); dans le langage, je ne puis désigner autre chose que ce qui appartient à la grammaire commune du mot, laquelle est fort complexe, on l’a vu. Il n’est d’ailleurs pas difficile de comprendre que c’est là ce qui garantit en fait au mot «Dieu», comme à tout discours de vérité le concernant que le théologien voudrait tenir, la possibilité de vouloir dire quelque chose¹⁶.

Parler un langage, c’est obéir à des règles qui ne laissent pas de choix, pas plus que je n’ai eu celui de l’apprendre dans le cas où il s’agit de ma langue

14. L. WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, p. 116.

15. *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 97.

16. *Cahier bleu*, *op. cit.*, pp. 123-124.

maternelle. C'est là le donné originel, l'élément d'une «culture» qui, note Wittgenstein, est comme une «observance»¹⁷. C'est dans le langage que je dis le monde et que je me le représente. Aussi est-ce à ce niveau qu'il nous faut situer maintenant le sens du mot «Dieu».

4. Grammaire du mot «Dieu» et forme de vie

«Je n'interprète pas le langage, je le parle»; et si je le parle, c'est que je l'ai appris; et si je l'ai appris, c'est que j'appartiens par sa médiation à une forme de vie¹⁸, qu'il contribue notablement à déterminer, – une forme de vie qui s'impose transcendentement à moi. La chose s'éclaire dès lors que l'on répond aux deux questions suivantes:

– quel est le mode de *présence* du mot «Dieu» dans le langage considéré du point de vue d'une «forme de vie»?

– comment penser l'appartenance à une forme de vie, et, dès lors, prendre la mesure d'une détermination de la vie expérimentée et vécue selon «Dieu» (ou selon ce que le langage nous en dit comme concept et comme réalité)?

1) Puisque nous utilisons le mot «Dieu» dans notre langage, c'est qu'il y occupe une certaine place. Or, nous avons laissé entendre que celle-ci ne se laissait pas circonscrire par l'emploi explicite du mot. C'est l'occasion d'y revenir pour rechercher quel est le fond ou l'arrière-fond de signification réel de la notion.

Un texte de *De la certitude* le montre éloquemment:

Lavoisier se livre dans son laboratoire à des expérimentations sur des substances et conclut que telle chose se produit au cours de la combustion. Il ne dit pas que cela pourrait se passer autrement un autre jour. Il adhère à une image déterminée du monde, bien sûr une image qu'il n'a pas inventée, mais qu'il a apprise enfant¹⁹.

Pour tout homme, serait-il de science, il y a un certain nombre de certitudes héritées qui, telles nos impudentes questions liminaires sur Dieu, rendent impensables (informulés) des doutes sur l'existence de mes deux mains, celle de la terre plus de cent ans avant ma naissance, le fait que je m'appelle X, etc. Mais ce dont je suis certain et ne doute pas, affirmant fallacieusement

17. *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 98.

18. Sur cette notion capitale de Wittgenstein, cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1983, §§ 19, 23, 241, pp. 174, 226 et L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Paris, l'Âge d'Homme, 1982, *passim* et L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, N.R.F., 1983, *passim*. Cf. G. HOTTOIS, *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1976, pp. 187-190.

19. *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, § 167, p. 62.

le «savoir» – comme si la certitude et le savoir relevaient de la même catégorie, et des mêmes jeux de langage²⁰ – n'est pas fondé, même s'il est caractéristique de ma croyance et de mon activité d'en partir. «La difficulté, dit Wittgenstein, c'est de nous rendre compte du manque de fondement de nos croyances»²¹.

2) Il s'agit maintenant de savoir de quelle manière les jeux dans lesquels le mot «Dieu» intervient, participent ou sont constitutifs de cette mythologie. Selon une remarque de Wittgenstein, il ne semble pas, tout d'abord, que nous maîtrisions ces jeux différemment des autres: «N'est-ce pas là tout à fait la façon dont on peut apprendre à un enfant à croire à un Dieu ou à ne pas y croire (...)?»²². Dieu, dont le concept recouvre fondamentalement celui de créateur du ciel et de la terre *ex nihilo*, serait même le sommet de cette mythologie, en lui donnant la double unité d'un principe d'origine (le «créateur»), et d'une totalité physique (la «création»), le monde n'étant pas pensé, ou simplement représenté, comme chaos, mais dans l'unité de son principe.

Ce n'est pas une petite affaire que cette conception monothéiste de l'Être soit irrémédiablement présente dans nos jeux de langage! Pour la comprendre, il suffit de comparer les mythologies où le monde a son origine pensée à partir d'une matière éternelle – donnée première dont on n'imagine pas même qu'elle puisse renvoyer à un principe –, et la mythologie judéo-chrétienne qui organise le monde selon un point de vue qui est d'un autre ordre, «transcendant».

L'objection qui vient d'emblée: «Mais le plus souvent, les hommes n'y croient pas!», est parfaitement impuissante à dépasser, ou relativiser, la mythologie en cause. La question n'est pas en effet de savoir si nous y «croyons», mais de voir que, dans notre forme de vie, par le simple fait d'avoir une seule fois rencontré un jeu de langage où «Dieu» était... joué, une conception du monde originaire et originale se trouvait mise à notre disposition, ou plutôt s'imposait à nous à titre de schème mental: désormais, le monde est appréhendable selon la représentation monothéiste, représentation quasiment impensable avant qu'elle ne soit dite une fois, mais en quelque sorte inoubliable dès lors que le langage en témoigne. En somme, même l'athée ne pourra pas faire que la conception de la création *ex nihilo* ne soit une *possible* mesure du monde.

Pour conclure ces notes visant à dévoiler l'enracinement de la grammaire du mot «Dieu» dans les profondeurs de la mythologie constitutive de notre forme de vie, il est important de préciser que cette présence est de type

20. *Ibid.*, *op. cit.*, § 308, p. 83.

21. *Ibid.*, *op. cit.*, § 166, p. 62.

22. *Ibid.*, *op. cit.*, § 107, p. 51.

transcendental, c'est-à-dire constituant une «condition de possibilité» (Kant) unique, reçue²³, de la pensée. De même que nous avons relevé à propos des jeux de langage que «*When I obey a rule, I do not choose, I obey the rule blindly*»²⁴, de même doit-on souligner que notre appartenance à une forme de vie est une donnée (anthropologique) irréductible: «*What has to be accepted, the given, is – so one could say – forms of life*»²⁵. Parler un langage où Dieu est dit, c'est réaliser une forme d'existence humaine (non choisie), où il n'y a aucun sens à poser la question de savoir si c'est fondé, raisonnable ou non. D'ailleurs, tous les éléments de nos jeux de langage – ces «certitudes» à partir desquelles nous *agissons* – participent de ce mode d'existence transcendental, qu'il s'agisse de nos manières de procéder dans le calcul arithmétique²⁶, dans le raisonnement (ce que nous appelons raisonner), ou encore de certaines connaissances physiques que nous disons «savoir».

Appartenir à une forme de vie, avoir été éduqué en elle, revient en définitive à se comporter, à penser, à calculer, à agir instinctivement. (Le langage étant d'ailleurs lui-même, essentiellement, un acte.) L'appartenance «transcendantale» à une telle forme est la cause que je n'y ai que des certitudes. C'est ce qui justifie Wittgenstein à dire fortement: «J'entends concevoir la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié; donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal»²⁷. Il faut en accepter le paradoxe, qui ne témoigne absolument pas en faveur du relativisme... dont le jeu ne peut se fonder que sur l'idée d'une forme de vie «absolue», vraie, de l'homme, c'est-à-dire sur une idée – un idéal en fait – peut-être des plus naïfs (et, en tout état de cause pas sur des comportements humains concrets):

«So you are saying that human agreement decides what is true and what is false? It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreements in opinions but in form of life»²⁸.

La logique grammaticale du mot «Dieu» dans les jeux de langage de notre forme de vie «occidentale» relève donc d'une logique interne à cette der-

23. Cf. *ibid.*, § 559, p. 131: «Tu dois avoir présent à l'esprit que le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là: il n'est pas fondé. Ni raisonnable (ni non plus non raisonnable). Il est là — comme notre vie».

24. *Philosophical Investigations, op. cit.*, § 219, p. 85.

25. *Ibid.*, p. 226.

26. Cf. *De la Certitude, op. cit.*, § 655, p. 148: «Le tampon de l'incontestabilité est en quelque sorte officiellement apposé sur la proposition mathématique, *i.e.*: *Disputez d'autres choses; quant à ceci, c'est intangible, c'est un gond sur lequel votre dispute peut tourner*», et les paragraphes suivants. Sans doute pourrait-on appliquer dans ce domaine le § 392, p. 94: «Mais ne se manifeste-t-il pas ici que le savoir est apparenté à une décision?».

27. *Ibid.*, *op. cit.*, § 359, p. 93.

28. *Philosophical Investigations, op. cit.*, § 241, p. 88.

nière, non fondée en «vérité», même si je puis toujours *croire*, pour des raisons intimes, ou de grâce, qui ne sont pas linguistiques, que ce possible est, en fait, le réel même. – Et c'est depuis ce simple point de vue, inaperçu au départ (étant donné que nous pensons naïvement que notre forme de vie est, sinon de fait, du moins de droit, universelle), qu'il faut s'efforcer maintenant de saisir les fonctions qu'il y peut remplir.

5. Fonctions (profanes) du mot «Dieu» dans nos jeux de langage

Il est utile de se rappeler ici que, par «nature», le langage n'est pas référentiel. Les mots sont comme des «outils»²⁹, et ils ne désignent pas des «essences». D'ailleurs, le langage n'a pas même pour vocation³⁰ de décrire la réalité – la «réalité» étant elle-même une notion héritée du langage –, et d'en être l'image exacte; c'est la raison pour laquelle le problème de l'accord du langage avec le monde est métaphysique, du seul fait qu'il est indécidable³¹, et s'avère hors propos du fait qu'il méconnaît que le langage est acte et forme de vie, au même titre, nous dit Wittgenstein, que la chasse ou la procréation. En un sens, le langage est l'unique réalité³², ce en tout cas en deçà de quoi il n'est pas possible de remonter, sans le dire selon les formes du langage – ce qui revient à n'en pas sortir. Ceci étant remarqué, il est clair que la plupart de nos jeux de langage sont descriptifs ou se fondent sur certaines images; le mot rouge est lié, selon sa grammaire même, à la possibilité de désigner la couleur rouge.

Qu'en est-il alors du mot «Dieu»? Il ne semble pas, selon une première approximation, qu'il lui soit nécessaire, pour remplir des fonctions dans nos jeux de langage de faire référence – comme le voudrait le théologien – à une «Personne» absolument réelle. Dans les *Remarques mêlées*, Wittgenstein écrit: «La façon dont tu emploies le mot *Dieu* n'indique pas qui tu vises, elle indique ce que tu vises»³³. Comment interpréter cette phrase? Il semble d'abord clair qu'aux yeux de Wittgenstein, ce n'est pas Dieu «en Personne» qui est en cause dans les différents usages de son nom. Mais il peut aussi vouloir dire que certains pourraient s'abuser s'ils devaient croire que, dans l'usage du mot, ils le désignent *en vérité*, conformément à l'«essence» que présumera, pour sa part, le théologien.

29. *Ibid.*, § 11, p. 6.

30. Précisément, le langage n'a pas ni vocation ni finalité: il est un fait originaire d'ordre anthropologique.

31. Cf. par exemple *Wittgenstein's Lectures (1930-1932)*, *op. cit.*, pp. 37, 49; *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, § 55, p. 106: «La relation entre 'langage et réalité' est faite par les explications des mots qui font partie de la théorie du langage, de telle sorte que le langage reste fermé sur lui-même, autonome».

32. Cf. *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, § 95, p. 151: «Tout se passe dans le langage».

33. *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 63.

Avant d'en présenter quelques «jeux», profanes ou mystiques, méditons, à l'aide d'un texte dont l'objet est tout à fait différent, puisqu'il porte sur le «mètre étalon», le type d'outil que pourrait constituer le mot non référentiel de «Dieu» dans notre langage ordinaire ou métaphysique:

Il y a une chose dont on ne peut dire ni qu'elle a un mètre de long, ni qu'elle n'a pas un mètre de long, c'est le mètre standard à Paris. Mais ce n'est pas, bien sûr, lui attribuer aucune propriété extraordinaire, mais seulement marquer son rôle particulier dans le jeu de langage de la mesure avec un mètre (...). Dans ce jeu de langage, ce n'est pas quelque chose qui est représenté, mais un moyen de représentation³⁴.

Notre hypothèse est que le mot «Dieu» remplit une fonction analogue de mesure non mesurée...

Le «mètre étalon» de Paris ne présente aucune propriété extraordinaire. Et chacun comprend qu'on aurait pu prendre une autre mesure. Le «fondement mystique de son autorité», eût dit Pascal, c'est son usage, son «établissement», et, en amont, la décision, en dernière instance arbitraire, de s'en servir. À preuve, les Anglais, qui en ont une autre, ne sont pas moins exacts.

De la même façon, si «Dieu» peut constituer, dans nos jeux de langage, une mesure du réel – par exemple en pensant ce dernier comme totalité (créée), ou bien comme finalité (objet d'une providence), sans que le locuteur doive pour autant croire en «Lui» pour jouer un tel jeu –, il reste qu'on peut toujours recourir à d'autres mesures possibles: la Nature (avec une majuscule), l'«Esprit absolu» de Hegel, l'«Être» de Heidegger, voire le «Grand Être» de Comte ou quelque *Big Brother*...

Il reste cependant que ces différents concurrents de «Dieu» relèvent davantage de théories particulières, et qu'ils ne sauraient constituer une mesure universelle. – Alors qu'il semble bien que ce soit (encore) le cas de «Dieu» dans notre culture.

Une autre différence est que, s'il est parfaitement clair que le mètre de Paris ne saurait être tenu pour une mesure absolue et s'imposant d'elle-même, il fait partie de la grammaire du mot «Dieu» de contenir l'idée qu'Il est, quant à lui, justement l'Absolu – non pas *une* mesure possible du monde, donc, mais sa *vraie* mesure³⁵; non pas le «point de vue de Sirius», mais celui, autorisé, du Tout Puissant, lequel est aussi, le Tout connaissant et le Juge de toutes choses. Encore une fois, point n'est besoin d'y croire pour jouer un

34. *Philosophical Investigations*, op. cit., § 50, p. 25. Cf. aussi n. 39 et L. WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, §. 48, p. 79.

35. De la même manière que, dans la théologie de saint Anselme, l'idée de Dieu enferme celle de son existence, en tant qu'elle est une perfection.

tel jeu – par exemple pour qualifier un beau paysage de «miracle» –, mais un tel jeu ne peut être joué, une telle mesure ne peut être effectuée, que conformément à sa grammaire. Celui qui voudra qualifier une musique de «divine» ne saurait donner au mot de «divin» une acception médiocre.

Recensons quelques fonctions.

1) la fonction logique:

Si un Dieu crée un monde dans lequel certaines propositions sont vraies, alors par cet acte même il crée aussi un monde dans lequel toutes les propositions qui suivent d'elles sont vraies³⁶.

Cette proposition, tirée du *Tractatus*, renvoie au «Dieu des philosophes», lequel a pour fonction essentielle de penser la nécessité logique.

2) la fonction esthétique:

Quand Engelmann regarde ce qu'il a écrit et le trouve merveilleux (...) il voit sa vie comme une œuvre d'art créée par Dieu et, comme telle, elle est certainement digne de considération (...). Une œuvre d'art nous force – pourrait-on dire – à la voir d'après la bonne perspective, mais, en l'absence d'art, l'objet est seulement un fragment de la nature comme n'importe quel autre³⁷.

3) La fonction de signification:

Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. La prière est la pensée du sens de la vie³⁸.

Doit-on poser que ces différents usages constituent autant de transpositions – ou de «chutes» – profanes d'un langage initialement de foi où le mot «Dieu» désignait immédiatement la Personne divine ? Sans doute. Ce serait cependant une erreur de penser que «quelque chose» doit nécessairement en «rester» – quelque connotation secrète qui ferait que, «tout de même», ceux qui parlent de «Dieu» dans des circonstances très profanes et de façon mécanique ou dégagée, y devraient bien croire quelque peu... Car si cela peut bien être le cas de certaines âmes religieuses, la chose ne répond en tout état de cause à aucune logique grammaticale. De façon générale, d'ailleurs, l'étymologie s'avère n'exercer aucune influence sur l'usage actuel des mots. Des mots ou des noms d'origine religieuse ou «sacrée» peuvent devenir totalement profanes, quand bien même il resterait vrai que le parfum d'ancienneté qu'ils exhalent ferait part de leur grammaire.

6. Conclusion

Considéré du point de vue de la logique du langage, il appert que le mot

36. *Tractatus logico-philosophicus*, 5. 123, Paris, Gallimard, 1993, p. 107.

37. *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 14.

38. L. WITTGENSTEIN, *Carnets*, Paris, Gallimard, p. 139.

«Dieu» est, comme tout autre, régulé par une «grammaire» qui détermine son sens dans l'usage d'un certain nombre de «jeux». Cette grammaire 1) définit une théologie (ce que les hommes entendent par «Dieu», quelle que soit l'origine du «savoir» qu'ils en ont); 2) trouve sa place dans le cadre de ce que Wittgenstein appelle une «mythologie», laquelle est associée à la «forme de vie» dans laquelle nous pensons et agissons (le langage étant lui-même un acte).

«Dieu» est sans doute l'élément essentiel – l'architectonique – de cette mythologie en tant qu'il enferme la pensée d'une «origine radicale de toute chose», pour reprendre l'expression de Leibniz. Dans le cadre de «jeux» multiples, le mot «Dieu» remplit différentes fonctions profanes, qui se résument dans une «mesure» privilégiée du «monde» et de nos différentes expériences³⁹. Rappelons encore que cette mesure n'est pas instituée – comme l'usage normatif du mètre étalon –, mais appartient à notre langage; c'est en ce sens qu'elle n'est pas arbitraire. Enfin, nous avons vu que l'emploi du mot «Dieu» ne requiert aucune foi.

J.-M. JOUBERT
 (Paris)

39. Dans le *Rameau d'or*, Wittgenstein fait la remarque décisive que toute la «mythologie» héritée dans le langage de notre forme de vie peut servir à l'«expression» appropriée de nos sentiments: «Lorsque moi qui ne crois pas qu'il y ait quelque part des être humains-surhumains qu'on peut appeler dieux, je dis: 'je crains la vengeance des dieux', cela montre que je peux par là vouloir dire quelque chose, ou exprimer une sensation qui n'est pas nécessairement liée à cette croyance. (...) Rien ne montre mieux notre parenté avec ces sauvages que le fait que Fraser a sous la main un mot aussi courant pour lui et pour nous que 'ghost' ou 'shade' pour décrire les conceptions de ces gens. (...) On accorde trop peu d'importance au fait que nous comptons dans notre vocabulaire cultivé le mot 'âme', 'esprit'. Auprès de cela, le fait que nous ne croyons pas que notre âme mange ou boive est une bagatelle. (...) Toute une mythologie est déposée dans notre langage» (*op. cit.*, pp. 20, 22).

**Η ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΛΕΞΗΣ «ΘΕΟΣ»
ΚΑΤΑ ΤΟΝ WITTGENSTEIN**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ ἀρθροῦ εἶναι, ἀφοῦ πρῶτα ἀναλύσει τὶς διαφορετικὲς χρήσεις τοῦ οὐσιαστικοῦ «Θεός» ποὺ ἐμφανίζονται στὰ «παιχνίδια τῆς γλώσσας» μας, νὰ ἐξετάσει κατὰ πόσον ἡ λέξη εἶναι δηλωτικὴ μιᾶς ρητῆς ἢ ἄρρητης θεολογίας. Ἡ ἐργασία βασιζέται στὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσας τοῦ Ludwig Wittgenstein (1889-1951), στὶς ἀρχὲς τοῦ ὁποίου γίνεται ἀναφορά. Εἶναι πιθανὸ νὰ βρεῖ κάποιος στὸ ἔργο τοῦ Wittgenstein τὰ πρῶτα στοιχεῖα μιᾶς τέτοιας ἀνάλυσης. Στὴ μελέτη αὐτὴ θὰ γίνῃ φανερὸ ὅτι ὑπάρχει πραγματικὸ ἐνδιαφέρον, τόσο φιλοσοφικὸ ὅσο καὶ θεολογικὸ, γιὰ μιὰ ἐξέταση τῆς γραμματικῆς ἀνάλυσης τῆς λέξης «Θεός». Τὸ οὐσιαστικὸ «Θεός» ὄχι μόνον ἀποδεικνύεται σημαντικὸ, ὡς θεολογικὴ ἐννοια, ἀλλὰ ἀνοίγει μιὰ συνεχὴ ἐν δυνάμει θρησκευτικὴ ἐρμηνεία τοῦ κόσμου μέσα στὸν πολιτισμὸ στὸν ὁποῖο ἐμφανίζεται, καὶ ἐπομένως συγκροτεῖ μιὰ σημαντικὴ ἀρχή, ποὺ ὡστόσο περνᾷ συχνὰ ἀπαρατήρητη. Ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὴν Παρισινὴ μονάδα μέτρησης μήκους, τὸ μέτρο, ἔτσι κι αὐτὸ συνιστᾷ μιὰ πιθανὴ μονάδα μέτρησης τοῦ κόσμου.

Jean-Marc JOUBERT
(μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)