



**HAL**  
open science

# La conversation, dépassement de l'incommensurabilité des traditions religieuses

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. La conversation, dépassement de l'incommensurabilité des traditions religieuses. Les doctrines religieuses sont-elles condamnées à s'opposer ? Actes du colloque de l'ISTR des 6 et 7 février 2020, Éditions du Cerf, pp.133-160, 2021, 978-2-204-14518-3. hal-04339192

**HAL Id: hal-04339192**

**<https://hal.science/hal-04339192>**

Submitted on 12 Dec 2023

**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.

## La conversation, dépassement de l'incommensurabilité des traditions religieuses

Après quelques rappels rapides sur l'approche culturo-linguistique des traditions religieuses par George Lindbeck, une approche qui le range parmi les pluralistes post-libéraux, nous nous interrogerons sur la possibilité d'un relativisme modéré qui corrigerait le radicalisme de la perspective de Lindbeck. Comment faire place à l'ambition des traditions religieuses de dire le « vrai » ? Lindbeck semble y échouer, tandis qu'un relativisme conceptuel le permettrait sans doute, parce que, s'il souligne certes la relativité de nos concepts religieux, il ne doute pas de la vérité qu'ils énoncent et donc, en ce sens, ne renonce pas à la vérité. En outre, l'approche de Lindbeck envisage d'une façon très rigide l'incommensurabilité et la confond avec l'intraductibilité. Les travaux de Ludwig Wittgenstein, dont se réclame pourtant Lindbeck, mettent en œuvre un concept bien plus souple de l'incommensurabilité qui n'empêche pas, comme l'expérience la plus quotidienne le prouve déjà, de pouvoir nous comprendre malgré nos étrangetés réciproques. La rencontre se construit en marchant, par essais et erreurs, par petits pas patients. Ce sera l'occasion pour suggérer en conclusion de substituer au vocabulaire du dialogue celui de la conversation : tandis que le dialogue veut obtenir un résultat, la réussite de la conversation consiste plutôt dans le plaisir de la rencontre.

### Rappels sur la façon dont Lindbeck approche les différentes traditions religieuses

L'ouvrage de George Lindbeck sur les doctrines religieuses<sup>1</sup> a certainement produit un tournant dans l'histoire de la théologie contemporaine du pluralisme religieux. Il a introduit des notions et des modèles que l'on peut contester, amender ou endosser, mais qu'il est désormais impossible d'ignorer. Sans doute l'apport le plus important de l'ouvrage est le choix par Lindbeck d'un modèle culturo-linguistique pour appréhender une tradition religieuse. Il s'en explique clairement, en se référant explicitement aux travaux de Ludwig Wittgenstein :

Enfin, une tradition religieuse, tout comme un langage (ou un « jeu de langage », pour reprendre l'expression de Wittgenstein), est en corrélation avec une forme de vie et, tout comme une culture, elle possède des dimensions à la fois cognitives et comportementales. Ses doctrines, ses récits cosmiques ou ses mythes, ainsi que ses recommandations éthiques, sont intégralement liés aux rites qu'elle pratique, aux sentiments ou aux expériences qu'elle suscite, aux actes qu'elle préconise et aux formes institutionnelles qu'elle développe. Comparer une religion à un système culturo-linguistique implique tout cela<sup>2</sup>.

Le modèle choisi par Lindbeck le positionne dans le groupe des théologiens post-libéraux du pluralisme religieux. Il rejette d'ailleurs explicitement dans son premier chapitre<sup>3</sup> les trois modèles antérieurs, qu'il nomme l'approche cognitive propositionnelle, l'approche expérientielle-expressive

<sup>1</sup> George A. LINDBECK, *La nature des doctrines : Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Paris, Van Dieren Éditeur, coll. « Références théologiques », 2002. L'original américain est paru bien plus tôt : George A. LINDBECK, *The nature of doctrines: Religion and theology in a postliberal age*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 1984. Une nouvelle édition américaine est parue chez le même éditeur en 2009 pour le 25<sup>e</sup> anniversaire de la première.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.

et une approche hybride, qu'il reconnaît chez ses partenaires catholiques romains enclins à l'œcuménisme. Cette typologie ne reproduit pas exactement celle qu'Alan Race avait proposée en 1983 entre exclusivisme, inclusivisme et pluralisme<sup>4</sup>, mais on peut les rapprocher en associant l'inclusivisme au modèle hybride de Lindbeck. Aussi contestable que soit la typologie de Race<sup>5</sup>, comme d'ailleurs toute typologie, elle reste bien utile pour baliser le terrain. Alan Race l'utilisait pour distinguer trois conceptions du salut : un salut réservé aux seuls chrétiens pour l'exclusiviste, le salut chrétien source de salut pour tous dans le Christ ou son Esprit pour l'inclusiviste, le salut atteint par plusieurs voies, c'est-à-dire à travers chaque religion, pour le pluraliste. Ce principe sotériologique à la base de la typologie de Race a été judicieusement mis en cause par John DiNoia : la notion de salut mise en œuvre appartient en propre au christianisme qui ne sait approcher les autres religions sinon à travers son langage religieux, sa vision du monde<sup>6</sup>. Aux yeux de Lindbeck et des théologiens post-libéraux à sa suite, les partisans de chacun des trois modèles de Race pèchent tous à leur façon par le même défaut : ils recherchent entre les différentes traditions religieuses une unité, un semblable, un analogue, un même<sup>7</sup>. L'exclusiviste exclut – d'où son nom ! – l'autre du salut, réservé au même. L'inclusiviste se reconnaît lui-même chez l'autre (c'est le Christ que je confesse, ou son Esprit, qui sauve l'autre, qui n'est donc plus vraiment un autre). Le pluraliste libéral enfin cherche à identifier un tiers qui soit commun à tous (une même réalité ultime, une expérience mystique semblable, un même combat pour la justice et la paix<sup>8</sup>).

Pluralistes libéraux et pluralistes post-libéraux partagent l'approche « pluraliste » de la typologie de Race mais les premiers cherchent l'identité ou les similitudes tandis que les seconds veulent plutôt souligner les différences et se refusent à les réduire. Ainsi, pour les grands théologiens pluralistes américains comme Paul Knitter ou John Hick, c'est seulement ce qui est commun entre les traditions religieuses qui mérite d'être conservé soigneusement dans la rencontre interreligieuse, si bien que leurs approches libérales dépouillent chaque tradition religieuse de ce qui la constitue en propre : elles invitent toutes les religions à s'affranchir de leurs « revêtements » historico-contextuels pour retrouver ce qui les unit. Quand cependant on réalise que cet élément commun

<sup>4</sup> Alan RACE, *Christians and religious pluralism: patterns in the Christian theology of religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1983.

<sup>5</sup> Par exemple, voir la présentation de cette typologie et l'appel à la dépasser chez Ian S. MARKHAM, « Christianity and Other Religions », dans Gareth JONES (éd.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell, coll. « Blackwell Companions to Religion », 2012, p. 405–17. Mais les faiblesses de la typologie étaient soulignées dès 1984 par la recension de Brian HEBBLETHWAITE, « Review of Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions by Alan Race », *Religious Studies*, 20 (3), 1984, p. 515–16.

<sup>6</sup> Voir John DiNOIA, *The diversity of religions: a Christian perspective*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1992, p. 43, où il parle d'un « principe sotériocentrique ». Ce principe « échoue à rendre compte de la connexion entre les buts de vie spécifiques et les ensembles spécifiques de dispositions (formes de vie) [*fails to account the connection between the particular aims of life and the specific sets of dispositions (patterns of life)*] » (*Ibid.*, p. 55). Dans la recension de l'ouvrage de DiNoia, Paul Varo MARTINSON, *Pro Ecclesia* 3 (1), 1994, p. 110–13, comprend ce biais langagier comme un assujettissement : « Assujettissant les autres au christianisme [*Sublating the others to Christianity*] ». Quelques années plus tôt, DiNoia soulignait déjà que les *aims of life* des différentes traditions religieuses « ne survivent pas à leur transposition dans les contextes théologiques pluralistes ou inclusivistes [*do not survive their transposition to pluralistic and inclusivist theological contexts*] », « Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism », dans Bruce MARSHALL (éd.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, p. 252.

<sup>7</sup> Je me permets de renvoyer ici à mon petit livre Rémi CHÉNO, *Dieu au pluriel : Penser les religions*, Paris, Éditions du Cerf, 2017.

<sup>8</sup> On reconnaîtra les trois « ponts » décrits par Knitter dans son excellente introduction à la théologie du pluralisme religieux : Paul F. KNITTER, *Introducing theologies of religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

correspond exactement aux notions philosophiques occidentales contemporaines, on comprend vite comment ce pluralisme libéral peut être accusé d'être, sans doute de manière inconsciente, une nouvelle figure du colonialisme et de l'impérialisme occidentaux<sup>9</sup> !

Le motif décisif d'une théologie pluraliste post-libérale (à la façon dont Lindbeck l'envisage) pour se dissocier du pluralisme libéral, ce sera donc l'approfondissement et la mise en exergue des différences plutôt que des ressemblances ou des similitudes : je laisse « tout autre être tout autre<sup>10</sup> » et je refuse au « je » de dévorer le « tu » (on reconnaît ici certains accents de la pensée d'Emmanuel Levinas<sup>11</sup>). Pour laisser l'autre être tout autre, Lindbeck a développé son modèle culturo-linguistique de la religion. Le pluraliste post-libéral est « affamé de l'étrangeté de l'autre », et il considère même la diversité des traditions religieuses comme un bienfait providentiel. Il va donc falloir abandonner la quête vaine d'un langage, d'une forme de vie ou d'un jeu de langage tiers qui permettraient de se hisser au-dessus de chaque tradition religieuse et de parler de toutes les différentes traditions en même temps et d'un même point de vue. Autrement dit, ce qui serait le « regard de Dieu » sur les religions nous est inaccessible. Nous devons y renoncer et, par-là, nous nous donnerons la chance d'accueillir cette diversité comme providentielle.

Face à la tentation de la dévoration de l'autre ou de l'effacement de sa différence, son étrangeté est protégée chez Lindbeck par la notion d'incommensurabilité, qu'il emprunte à la philosophie des sciences et tout spécialement aux travaux de Thomas Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques<sup>12</sup>. Cette notion, pourtant décisive, n'apparaît que trois fois dans l'ouvrage de Lindbeck. Ses deux premières occurrences se trouvent au chapitre 3 de *La nature des doctrines* :

<sup>9</sup> Sur cette critique post-moderne de « l'éthique de la compréhension », voir par exemple Robert EAGLESTONE, « Postmodernism and ethics against the metaphysics of comprehension », dans Steven CONNOR (éd.), *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge, UK & New York, Cambridge University Press, 2004, p. 183 : « Le postmodernisme n'est pas une réponse aux échecs de la pensée occidentale, mais une réponse – peut-être horrifiée – à ses réussites. [...] C'est une réponse éthique précisément à l'idée d'un «schéma simple» qui caractérise la pensée occidentale et à l'activité qui découle de ce «simple schéma». [Postmodernism is not a response to failures of western thought, but — perhaps horrified — to its successes. (...) It is an ethical response to exactly the idea of a “single pattern” that characterizes western thought and the activity that stems from that “single pattern”.] » Il écrit plus loin : « Le postmodernisme est d'abord la dislocation de la métaphysique de la compréhension qui est le geste caractéristique de la pensée occidentale. Cette dislocation résulte d'une rencontre de l'altérité. [Postmodernism is, first, the disruption of the metaphysics of comprehension, which is the gesture that characterizes western thought. This disruption stems from an encounter with otherness.] » (*Ibid.*, p. 184, souligné par l'auteur.)

<sup>10</sup> Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 : « Tout autre est tout autre. » C'est le titre de la quatrième section de son texte. Ses travaux ont été largement influencés par l'œuvre de Levinas, ainsi que d'autres philosophes « post-modernes » français comme Jean-François Lyotard ou Luce Irigaray. D'ailleurs, Derrida se réfère explicitement à Levinas au début de cette quatrième section (voir p. 80–81 de l'édition par Métaillé à Paris en 1992, où le texte de Derrida est mis en tête des actes du Colloque de Royaumont de décembre 1990).

<sup>11</sup> Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1990 (1<sup>ère</sup> éd. 1961), p. 36–37 : « La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. [...] “Je pense” revient à “je peux” – à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. » Pour Levinas, l'éthique commence par le respect de l'irréductibilité de l'autre à moi-même : « L'étrangeté d'Autrui, son irréductibilité à Moi, à mes pensées, et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique » (*Ibid.*, p. 33).

<sup>12</sup> Thomas S. KUHN, *The structure of scientific revolutions* (2<sup>nd</sup> ed., enlarged), International encyclopedia of unified science. Foundations of the unity of science, v. 2, no. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [trad. française : *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Sciences », 2008]. Pour Kuhn, l'incommensurabilité des paradigmes scientifiques relève de l'étrangeté mutuelle des visions du monde dont ils sont

[...] La différence entre les religions peut dans certains cas être analogue à celle qui existe entre des descriptions mathématiques et non mathématiques de la réalité, quantitatives et qualitatives, par exemple. En d'autres termes, ces descriptions peuvent être incommensurables, au point qu'on ne puisse pas trouver d'équivalents dans une langue ou dans une religion pour exprimer les mots essentiels de l'autre<sup>13</sup>.

Et il conclut à la page suivante :

Troisièmement, l'approche culturo-linguistique est ouverte à l'éventualité que des religions et/ou des philosophies différentes puissent comporter des notions incommensurables de vérité, d'expérience et d'adéquation catégorielle et, par conséquent aussi, de ce que cela signifierait pour quelque chose d'être d'une importance suprême (c'est-à-dire « Dieu »)<sup>14</sup>.

On retrouve le mot une troisième et dernière fois dans le dernier chapitre quand Lindbeck s'interroge sur la capacité de sa perspective culturo-linguistique pour aider les religions à devenir plus intelligibles et plus crédibles. Il explique :

La question est aussi bien pratique que théorique et on peut la formuler selon les termes de deux problèmes étroitement liés. Premièrement, l'intertextualité semble totalement relativiste : elle transforme les religions, pourrait-on dire, en des ghettos intellectuels incommensurables et renfermés sur eux-mêmes. Deuxièmement, vient en corollaire le dilemme fidéiste : il semble que le choix entre les religions soit purement arbitraire, une question de foi aveugle<sup>15</sup>.

Lindbeck prévient donc les deux principales critiques qui lui seront adressées dès la parution de son ouvrage : les « dérives » du relativisme et du fidéisme<sup>16</sup>. On notera enfin que Lindbeck associe sa notion d'incommensurabilité à celle d'intraductibilité<sup>17</sup> quand il explique à la suite de cette troisième occurrence que « tout comme les langues, on ne peut comprendre les religions que selon leurs propres termes, pas en les traduisant dans un discours inconnu<sup>18</sup> ».

issus. Voir Rémi CHÉNO, « Le caractère providentiel des irréductibles différences entre religions », *MIDEO (Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales)*, 2017, p. 219–243.

<sup>13</sup> G. LINDBECK, *La nature des doctrines*, p. 56.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>16</sup> Pour une critique du fidéisme de Lindbeck, voir David TRACY, « Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection », *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 49, n° 3 (1985), p. 460–72. Tracy caractérise l'approche de Lindbeck comme « une version méthodologiquement sophistiquée d'un confessionnalisme barthien [a methodologically sophisticated version of Barthian confessionnalism] » (p. 465). Il conclut sévèrement en disant qu'il est difficile de croire que « le "réalisme épistémologique" du Professeur Lindbeck soit autre chose que du relativisme sous un nouveau nom, ou [que] son modèle grammatical "culturo-linguistique" pour la théologie soit autre chose que du confessionnalisme avec occasionnellement des querelles apologetiques *ad hoc* [Professor Lindbeck's 'epistemological realism' is other than relativism with a new name or that his 'cultural-linguistic' grammatical model for theology is other than confessionnalism with occasional 'ad hoc' apologetic skirmishes] » (p. 472). Terrence Tilley pense possible pour une *théologie contextuelle* de garder les notions d'incommensurabilité et d'intra-textualité sans reprendre pour autant le « fidéisme relativiste » de la « nouvelle École de Yale » (de Lindbeck) : Terrence W. TILLEY, « Incommensurability, Intratextuality and Fideism », *Modern Theology*, 5, n° 2 (janvier 1989), p. 87–111.

<sup>17</sup> Je m'autorise ce néologisme pour rendre en français l'anglais *untranslatability*, justement bien difficile à traduire !

<sup>18</sup> G. LINDBECK, *La nature des doctrines*, p. 172. Voir tout le paragraphe dont cette phrase est la conclusion.

L'incommensurabilité est décisive parce qu'elle est un outil efficace pour s'interdire la réduction des différences, dont elle conceptualise l'impossibilité. Inutile de chercher un langage commun puisque ces visions du monde, ces traditions religieuses sont incommensurables. La notion peut donc jouer le rôle d'un critère simple qui déterminera si une approche du pluralisme est post-libérale ou non.

Mais l'approche de Lindbeck rencontre plusieurs écueils, dont il avait entrevu une partie. On peut citer ainsi, sans prétendre à l'exhaustivité : une difficulté, si ce n'est une incapacité, à rendre compte de la prétention à la vérité des traditions religieuses dans leurs énoncés dogmatiques (*claims to truth*) qui ne soit pas une vérité simplement intrasystémique mais aussi de type ontologique ; une rigidification de l'incommensurabilité et l'exagération de ses conséquences, dès lors qu'elle est identifiée comme une impossibilité de traduction ; l'incapacité d'une vision dynamique et historique des traditions religieuses qui se sont le plus souvent constituées en références réciproques, qu'elles soient d'opposition ou d'articulation, et qu'une conception purement grammaticale interdit ; l'oubli du pluralisme interne à chaque tradition religieuse ; enfin l'oubli du pluralisme individuel dans la vie, la conscience et les paroles de chaque croyant.

Dans la suite de ce travail, je n'aborderai que deux points : la question du relativisme et de la vérité, puis les aménagements possibles de la notion d'incommensurabilité pour permettre une certaine traductibilité.

## **Relativisme et vérité des doctrines religieuses**

Dans la *Nature des doctrines*, George Lindbeck n'ignore pas que les traditions religieuses entendent bien dire vrai :

[...] Ni les langues ni les cultures ne prétendent à la vérité. Elles sont liées à des moments et à des lieux particuliers, et il est difficile de penser qu'elles ont des origines dans la transcendance plutôt que dans ce monde. Elles semblent donc peu aptes à servir d'analogues pour des religions comme le christianisme qui, selon l'interprétation traditionnelle, prétendent être vraies, universellement valides et de révélation supranaturelle<sup>19</sup>.

Pour les partisans de cette interprétation traditionnelle, que Lindbeck appelle propositionnalistes et qui mettent l'accent sur les aspects cognitifs de la religion et considèrent les doctrines religieuses comme des propositions, la vérité est ontologique et il sera impossible de réconcilier les affirmations opposées de deux traditions religieuses distinctes : « Pour un propositionnaliste, si une doctrine est vraie ou fausse à un moment donné, elle reste à jamais vraie ou fausse<sup>20</sup>. »

Mais il rattache à chacune des trois approches des religions qu'il distingue dans son premier chapitre (propositionnelle, expérientielle-expressive ou culturo-linguistique) trois types de validation : « Selon le modèle utilisé, on peut comparer les religions en termes de vérité propositionnelle, d'efficacité symbolique ou d'adéquation catégorielle<sup>21</sup>. » Le modèle expérientiel-expressif ne se considère pas obligé à maintenir dans son invariance propositionnelle le contenu d'une doctrine ou la doctrine elle-même : plusieurs expressions sont possibles pour une même

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 54. Dans la suite de cet extrait, Lindbeck résume de façon claire ces trois types de vérité (vérité propositionnelle, efficacité symbolique et adéquation catégorielle).

expérience religieuse, les doctrines sont des symboles non discursifs qui n'excluent pas une réconciliation entre elles. Ce modèle peut également chercher à reprendre certains éléments de l'approche propositionnelle mais, selon Lindbeck, « même dans le meilleur des cas, comme chez Rahner ou Lonergan, elles ont recours à une gymnastique intellectuelle compliquée et, de ce fait, ne sont pas probantes<sup>22</sup>. »

L'approche de Lindbeck le conduit à élaborer une notion de vérité catégorielle. Il écrit :

Quand on examine la question de la vérité, il faut prêter une grande attention aux catégories (à la « grammaire » ou aux « règles du jeu ») selon lesquelles les prétentions à la vérité sont faites et les symbolismes expressifs utilisés. Ainsi, les questions qui se posent quand on compare les religions concernent tout d'abord l'adéquation de leurs catégories. Les catégories appropriées sont celles qu'on peut appliquer à ce qu'on admet être la réalité et qui, par conséquent, rendent possible, sans toutefois la garantir, la vérité propositionnelle, pratique et symbolique. Si on pense qu'une religion dispose de ces catégories, on peut dire qu'elle est « catégoriquement vraie »<sup>23</sup>.

Cette vérité catégoriale renvoie donc à une cohérence intrasystémique, une cohérence « grammaticale » (linguistique mais aussi pragmatique) avec la forme de vie d'une tradition religieuse donnée. On peut parler de contextualisme et certainement aussi de relativisme puisque des affirmations interculturelles qui pourraient paraître universelles, comme, par exemple, « Jésus Christ est Seigneur », sont soit fausses, soit vraies selon le contexte de leur énonciation. « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà... », écrivait déjà Blaise Pascal<sup>24</sup>.

Lindbeck peut ainsi écrire :

La grammaire par elle-même n'affirme rien de vrai ni de faux concernant le monde dans lequel on se sert du langage, elle ne le fait qu'à propos du langage. De même, la théologie et la doctrine, dans la mesure où il s'agit d'activités d'ordre indirect, n'affirment rien de vrai ni de faux à propos de Dieu et de sa relation avec ses créatures, mais ne font que parler de telles affirmations<sup>25</sup>.

Conscient du risque relativiste, Lindbeck tempère ce contextualisme par une deuxième définition de la vérité catégorielle, non plus liée à un microcontexte, mais considérée de façon plus globale, comme dans un macrocontexte. Dans cette deuxième notion de vérité catégorielle, ce n'est plus telle ou telle affirmation mais la religion comme tout qui peut être vraie ou fausse. Autrement dit, le système culturo-linguistique d'une tradition religieuse donnée, avec tous ses jeux de langage et toutes ses formes de vie,

peut globalement correspondre, ou ne pas correspondre, à ce qu'un théiste appelle l'être et la volonté de Dieu. Telle qu'elle est réellement vécue, on peut décrire une religion sous la forme d'une unique et gigantesque proposition. C'est une proposition vraie dans la mesure où ce qu'elle a d'objectif est intériorisé et pratiqué par des groupes et des individus de manière à ce qu'ils se conforment en

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>24</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Brunsvicg, 1904, fragment 294 = éd. Lafuma, 1951, fragment 60 = éd. Sellier, 2000, fragment 94.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 89.

partie à la réalité ultime ainsi qu'à la bonté qui réside au cœur des choses, dans les diverses dimensions de leur existence. C'est une proposition fautive dans le cas contraire<sup>26</sup>.

Lindbeck désigne cette deuxième notion de vérité catégorielle comme une vérité de correspondance, c'est-à-dire en fait une cohérence globale pratique et éthique<sup>27</sup>. On peut cependant se demander si cette « proposition unique et gigantesque » est autre chose qu'une vue de l'esprit ! Les efforts de Lindbeck pour répondre à l'accusation de relativisme semblent peu convaincants.

Dans une contribution très éclairante, Hans-Johann Glock distingue trois types de relativisme : un relativisme aléthique, un relativisme ontologique et un relativisme conceptuel<sup>28</sup>. On pourrait citer également le relativisme épistémologique ou le relativisme subjectiviste, ou bien distinguer différentes versions du relativisme aléthique<sup>29</sup>. Il n'est pas possible de faire toutes ces distinctions ici. Il faut en outre se garder d'identifier trop vite constructivisme et relativisme<sup>30</sup>. Il suffira ici d'opposer au

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>27</sup> L'expression « vérité de correspondance » n'est pas heureuse, parce qu'elle est habituellement utilisée pour désigner la vérité propositionnelle (correspondance entre la proposition et la réalité, *adaequatio rei et intellectus*). Voir par exemple Ralph WALKER, « Theories of truth », dans Bob HALE & Crispin WRIGHT (éd.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., coll. « Blackwell companions to philosophy », 1997, p. 309–30. Il écrit, p. 309 : « On dit souvent qu'il existe cinq "théories principales de la vérité" : la théorie de la correspondance, la théorie de la cohérence, et la théorie pragmatique, la théorie de la redondance et la théorie sémantique. [There are often said to be five 'main theories of truth': the correspondence theory, the coherence theory, and the pragmatic, redundancy and semantic theories.] » Lindbeck s'inscrirait plutôt, selon cette typologie, dans le cadre de la vérité de cohérence ou bien de la vérité pragmatique (c'est le diagnostic de Paul DEHART, *Trial of the witnesses: The rise and decline of postliberal theology*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 82, ou celui de Chad C. PECKNOLD, *Transforming postliberal theology: George Lindbeck, pragmatism and scripture*, London: T&T Clark, 2005, p. 25). Ces distinctions ne sont cependant guère concluantes. Walker termine piteusement sa contribution : « Nous devons conclure, avec Tarski, que rien du tout de général ne peut être dit sur la vérité : à la question "Qu'est-ce que la vérité ?", il n'y a rien à répondre. Cela aurait au moins le mérite d'expliquer pourquoi Pilate n'a reçu aucune réponse. [We must conclude, with Tarski, that nothing general can be said about truth at all: to the question 'What is truth?' there is nothing to say. At least this would have the merit of explaining why Pilate did not get an answer.] » (« Theories of truth », p. 328.)

<sup>28</sup> Hans-Johann GLOCK, « Relativism, commensurability and translatability », dans John PRESTON (éd.), *Wittgenstein and reason*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, p. 21–46. Je m'appuierai largement sur cette contribution dans mon propos sur le relativisme. J'utiliserai également l'excellent travail de Maria Baghramian, qui fait référence : Maria BAGHRAMIAN, *Relativism*, Londres, New York, coll. « The problems of philosophy », Routledge, 2004. La bibliographie serait immense. Citons encore, en français, Philippe de LARA, « Relativité de quoi ? », *Revue du MAUSS*, 2001/1 (n° 17), p. 302–10, qui sert de préface à l'article qui suit : Peter HACKER, « Sur l'idée de schème conceptuel chez Davidson », *Revue du MAUSS*, 2001/1 (n° 17), p. 311–31.

<sup>29</sup> Voir Paul O'GRADY, *Relativism*, Chesham, Bucks, Acumen, coll. « Central problems of philosophy », 2002, qui décompose le mouvement relativiste en cinq composantes, qu'il annonce p. 19 : le relativisme de la vérité (rejetée sans attendre), le relativisme de la logique (il existe plusieurs systèmes de structuration de la pensée), le relativisme ontologique (l'ontologie ne présente pas une seule vue unifiée et permanente de la réalité), le relativisme épistémologique (radical ou bien conceptuel) et le relativisme de la rationalité (comme tout fondement universel de la rationalité occidentale est impossible, il faut tenir qu'il puisse y avoir plusieurs conceptions de rationalité).

<sup>30</sup> Sur cette distinction, sans séparation, voir Christophe SCHINKUS, « Constructivisme et relativisme ou l'expression de la postmodernité dans les sciences sociales », dans Marc JACQUEMAIN & Bruno FRÈRE (éd.), *Épistémologie de la sociologie : paradigmes pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2015, p. 97–120, où il décrit l'usage de la thèse de Duhem-Quine sur l'impossibilité d'interpréter une observation nouvelle en dehors d'un ensemble de théories préexistantes puis souligne la confusion souvent inévitable entre relativisme, pluralisme et scepticisme. En reprenant les mots de Robert NADEAU, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, P.U.F., 1999, p. 617, on peut dire que le relativiste décrète qu'aucune thèse ne peut être déclarée meilleure qu'une autre, que le pluraliste encourage l'existence de thèses

relativisme aléthique le relativisme conceptuel qu'on peut reconnaître dans les travaux de Ludwig Wittgenstein.

Le relativisme aléthique porte sur l'existence d'une vérité elle-même : il n'y a pas de vérité absolue, parce que la vérité est toujours relative à un langage, une forme de vie, une vision du monde, elle est toujours relative à un individu ou à un groupe social qui partagent ce langage, cette forme de vie ou cette vision du monde<sup>31</sup>. Il n'y a pas de possibilité de parler d'une vérité sans l'enraciner dans une forme de vie et cela n'a donc pas de sens de parler de cette vérité dans une autre forme de vie, ni pour cette autre forme de la contester. Simplement une telle affirmation, une telle revendication de vérité est étrangère à toute forme de vie distincte de celle qui l'énonce. Cela n'existe pas dans cet autre monde. On s'achemine ainsi vers un relativisme ontologique selon lequel c'est le réel lui-même qui est relatif : des choses (vraies) existent dans un monde mais pas dans l'autre<sup>32</sup>.

Dans les travaux de Ludwig Wittgenstein, Glock identifie un troisième type de relativisme qu'il appelle relativisme conceptuel, et que O'Grady range dans la catégorie des relativismes sur les *a priori*<sup>33</sup>.

La relativité conceptuelle tient que nos concepts ne sont pas fixés directement par la nature du monde : nous avons un rôle créatif et nous pouvons produire les meilleures comme les pires conceptualisations de la réalité. Meilleure ou pire, on peut en juger selon que les concepts réussissent à nous permettre de comprendre et d'agir avec le monde. Les meilleurs concepts, par exemple, « oxygène », nous aident à théoriser le monde et nous permettent de prédire ses événements. Les pires concepts, par exemple, « phlogistique » ou « esprits mauvais », échouent dans ce cadre. C'est un test pragmatique<sup>34</sup>.

concurrentes et éventuellement contradictoires ou incommensurables, et qu'enfin le sceptique doute qu'il soit jamais possible de les départager et invite à une suspension de tout jugement.

<sup>31</sup> Le relativisme ontologique est souvent associé à la thèse de « l'inscrutabilité de la référence » de Quine : « la relation de référence entre les objets et les mots est relative à un choix arbitraire de schème de référence (ou à un manuel particulier de traduction). [...] la vérité, la référence et l'ontologie sont relatives à une théorie d'arrière-plan ou à un langage particulier et deviennent immanentes à ce langage ou à cette théorie. » (C. SCHINKUS, « Constructivisme et relativisme... », p. 108.) Autrement dit, pour le relativisme ontologique, la vérité d'une chose, ce serait ce qu'on en dit.

<sup>32</sup> Voir Thomas S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, 2<sup>e</sup> éd. augmentée, Chicago, University of Chicago Press, coll. « International encyclopedia of unified science. Foundations of the unity of science », vol. 2, n° 2, 1970, p. 111 : « the historian of science may be tempted to exclaim that when paradigms change, the world itself changes with them. Led by a new paradigm, scientists adopt new instruments and look in new places. Even more important, during revolutions scientists see new and different things when looking with familiar instruments in places they have looked before. It is rather as if the professional community had been suddenly transported to another planet where familiar objects are seen in a different light and are joined by unfamiliar ones as well. [...] In so far as their only recourse to that world is through what they see and do, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world. » Kuhn n'est pas loin ici du relativisme ontologique. Voir encore Nelson GOODMAN, *Ways of worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978, p. 17 : « But truth cannot be defined or tested by agreement with 'the world'; for not only truths differ for different worlds but the nature of agreement between a version and a world apart from it is notoriously nebulous. » C'est l'ensemble des chapitres 1 et 7 qu'il faudrait citer ici.

<sup>33</sup> P. O'GRADY, *Relativism*, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 21.

Pour Wittgenstein, la vérité d'une proposition est relative aux croyances des sujets épistémiques. Mais il ne s'aventure jamais dans un relativisme ontologique<sup>35</sup>. L'homme n'a pas créé le monde, mais seulement le langage et la culture. Cependant aucune réalité, certes indépendante de notre esprit, ne peut dicter nos concepts et nos pratiques. Notre cadre conceptuel n'est pas simplement dicté par la réalité ou l'expérience ; dans l'adoption ou la construction d'un cadre conceptuel plutôt qu'un autre, plusieurs options se présentent qui ne peuvent être départagées selon un point de vue neutre plus ou moins rationnel.

Mais ces concepts n'engagent pas la vérité de nos affirmations ni l'existence du monde matériel. Les affirmations empiriques sont validées (vraies) ou invalidées (fausses) par les choses telles qu'elles sont, ce qui est largement indépendant de la façon dont nous disons qu'elles sont. Leur valeur de vérité n'est pas affectée par nos conventions linguistiques. Et inversement, les affirmations empiriques que nous pouvons produire, et qui fassent sens pour nous, dépendent de nos concepts, et ceux-ci à leur tour dépendent de nos habitudes cognitives et de nos conventions linguistiques. Notre réseau de concepts ne détermine pas si nous saisissons réellement un fait, mais le type de faits que nous pouvons saisir. On peut parler de conceptualisme. Mais on peut parler aussi de relativisme, parce que, dans le cadre d'un réseau conceptuel<sup>36</sup>, il y a des choix que nous ne pouvons pas poser rationnellement comme plus vrais que d'autres. Wittgenstein maintient donc que les propositions empiriques sont vraies ou fausses selon la façon dont sont (réellement) les choses, c'est-à-dire que la vérité n'est pas relative. Mais la grammaire d'un langage est arbitraire<sup>37</sup>, elle ne doit rien à une quelconque essence ou forme putative de la réalité, elle ne peut être ni correcte ni incorrecte d'un point de vue philosophique : « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles grammaticales ne font que déterminer la signification (la constituer), de ce fait elles ne sont pas responsables de la signification et dans cette mesure, sont arbitraires<sup>38</sup>. » Philippe de Lara, un bon spécialiste de Wittgenstein, résume les choses clairement :

Le relativisme conceptuel bien compris va de pair avec un réalisme robuste, qui ne fait aucune concession à l'idéalisme et au perspectivisme de la pluralité des mondes et autres constructions sociales de la réalité. La vérité n'est pas relative, ce sont les concepts qui le sont. Entre deux schèmes conceptuels différents, il peut y avoir des vérités incommensurables et, de ce fait, intraduisibles dans l'autre schème, mais cela n'en fait pas des vérités relatives à un schème, encore moins des vérités incompréhensibles en dehors du point de vue du schème

<sup>35</sup> Il faut s'inscrire en faux contre la caractérisation de la pensée de Wittgenstein comme un idéalisme linguistique, devenue monnaie courante (mais fausse monnaie !) depuis l'article de Bernard WILLIAMS, « Wittgenstein and Idealism », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 7 (1973) p. 76–95.

<sup>36</sup> Cette notion de modèle ou cadre conceptuel (en anglais, *conceptual framework*) trouve son origine chez l'économiste et sociologue Vilfredo Pareto, elle est reprise par Willard Quine, mais elle trouve aussi un parallèle dans ce que Thomas Kuhn appelle un paradigme à propos des révolutions scientifiques, et encore dans la grammaire, telle qu'en parle Wittgenstein, c'est-à-dire non seulement les règles grammaticales au sens usuel, mais encore toute règle qui détermine ce qui peut être dit en faisant sens, qu'elle soit une règle syntaxique, logique ou pragmatique.

<sup>37</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 497 : « On peut appeler "arbitraires" les règles de la grammaire si on veut dire par là que le but de la grammaire est seulement celui de la langue. [Man kann die Regeln der Grammatik "willkürlich" nennen, wenn damit gesagt sein soll, der Zweck der Grammatik sei nur der der Sprache.] » (cité de l'original allemand dans : Ludwig WITTGENSTEIN, Paul M. S. HACKER & Joachim SCHULTE (éd.), *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*, 4<sup>e</sup> éd. révisée, Malden – Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 146).

<sup>38</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, Rush REES (éd.), Marie-Anne LESCOURRET (trad.), *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard NRF, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1980, partie I, chapitre X, § 133, p. 191.

(comme on dit par exemple, que les vérités de la foi sont incompréhensibles pour le non-croyant)<sup>39</sup>.

Il reste donc légitime pour une tradition religieuse de prétendre dire la vérité des choses, mais elle ne peut le prouver. Elle doit cependant reconnaître qu'elle n'a accès qu'aux vérités que sa grammaire propre lui permet d'énoncer. Des vérités lui échappent sans doute. Et d'autres traditions religieuses peuvent énoncer des vérités dont elle ne peut affirmer ni la vérité ni la fausseté.

Ce relativisme conceptuel, et non pas aléthique, permet de distinguer une incommensurabilité sémantique, qui interdirait toute possibilité de traduction, d'une incommensurabilité seulement épistémique<sup>40</sup>, qui interdit seulement le recours à un arrière-plan à partir duquel on pourrait évaluer les paradigmes les uns par rapport aux autres, et les valider ou les invalider comme vrais ou faux<sup>41</sup>. Contre Alfred Tarski, et à la suite de Wittgenstein, dans le cadre d'un relativisme seulement conceptuel et d'une incommensurabilité seulement épistémique, la vérité n'est pas liée à la possibilité d'une traduction (c'est la « convention T » de Tarski<sup>42</sup>), mais à l'existence de choses qui sont dites par cette vérité. La question n'est plus de déterminer si une affirmation est vraie mais de déterminer quelles sont les affirmations vraies qui sont possibles. Une affirmation est vraie s'il en est ainsi, si les choses sont ainsi qu'elle l'affirme. Mais, dans un cadre conceptuel donné, toutes les choses vraies ne pourront trouver une affirmation disponible. Autrement dit, la vérité nécessite des « porteurs de vérité », des choses qui peuvent être dites ou pensées, et un cadre conceptuel qui sache l'énoncer.

On peut donc conserver l'approche culturo-linguistique des religions proposée par Lindbeck, sans renoncer à la vérité : le relativisme conceptuel rend bien relatifs nos concepts pour dire la vérité (sur Dieu, l'homme, le salut...), mais pas la vérité qu'ils énoncent. Il nous interdit également de prétendre avoir « la vérité sur tout ».

### La conversation, réponse à l'incommensurabilité et à l'intraductibilité

Un retour aux travaux de Ludwig Wittgenstein permet de retrouver de la souplesse dans le modèle de George Lindbeck. Wittgenstein développe une pensée beaucoup moins rigide, beaucoup moins systématique, et il introduit des écarts et des ouvertures précieux. Par exemple, il ne se sent pas obligé à tenir coûte que coûte, comme le fait Lindbeck, la prééminence du langage sur l'expérience mais maintient le caractère dialectique de leur articulation : pour Wittgenstein, il existe ainsi des expériences pré-linguistiques (par exemple, la douleur), auxquelles le langage va substituer une expression liée à la forme de vie, mais sans prétendre la décrire<sup>43</sup>. Pour Wittgenstein, les notions

<sup>39</sup> P. de LARA, « Relativité de quoi ? », p. 302–303.

<sup>40</sup> Sur cette distinction, voir H. J. GLOCK, « Relativism, commensurability and translatability », p. 27–28.

<sup>41</sup> On reconnaît ici l'impossibilité d'une neutralité extralinguistique, d'un langage tiers libre de toute intrication dans une forme de vie spécifique.

<sup>42</sup> Pour un langage-objet donné,  $L$ , Tarski propose le critère suivant pour définir ce qui est vrai, selon une adéquation matérielle. La définition du vrai devrait comporter, pour toute phrase indicative  $s$  de  $L$ , une phrase appelée T-phrase, de la forme : « (T)  $s$  est vrai si et seulement si  $p$  », où  $s$  est une phrase du langage objet et  $p$  une phrase du métalangage qui traduit cette phrase. Par exemple, une définition de la vérité pour le langage objet anglais dans le métalangage français comportera la T-phrase suivante : « (T) "Snow is white" si et seulement si la neige est blanche ». En simplifiant à l'extrême, est vrai ce qu'on peut traduire...

<sup>43</sup> On reconnaît ici la célèbre problématique du « langage privé », que Wittgenstein développe dans ses *Investigations philosophiques*, § 256 et § 257. Pour dire sa douleur, l'homme ne peut s'enfermer dans un langage privé, mais il va s'approprier les mots de son entourage. Ces mots cependant ne précèdent pas l'expérience qu'il fait de la souffrance, sa

religieuses comme « croire », « espérer », sont les produits d'expériences analogues<sup>44</sup>. Il ne s'agit pas pour autant d'exhiber un langage qui serait commun à ces expériences, doté de neutralité extralinguistique, et qui serait ensuite contextualisé dans les différentes formes de vie, mais au moins de reconnaître qu'il existe « quelque chose » qui précède les langages religieux.

Surtout, avec Wittgenstein, l'incommensurabilité n'exclut pas la possibilité de traduction, quitte à ce qu'elle reste approximative. Il remarque que la traduction d'un langage vers un autre est un des jeux de langage de toute langue humaine<sup>45</sup>. Les langues sont reliées les unes avec les autres par plusieurs aspects, ce qui fait que nous les appelons toutes des langues (ou langages). Même s'il résistait à toute traduction, nous reconnâtrions un langage étranger aux relations qu'il rend possibles à ses locuteurs, aux échanges qu'ils manifestent, aux coopérations qu'ils mettent en place... Il y a des affinités, des ressemblances familières (*Familienähnlichkeiten*) entre les langages<sup>46</sup>. Avec Robert Plant, on peut parler d'un « naturalisme » wittgensteinien et dresser une liste d'activités humaines naturelles, pré-linguistiques, qui permettent de passer d'un langage (ou d'une forme de vie) religieux à un langage non religieux. Il ne s'agit pas de réduire les pratiques religieuses à des activités primitives, mais de leur refuser une singularité radicale : « Ce que le naturalisme de Wittgenstein offre est un moyen "d'aiguiser [son] regard" sur les "liens de connexion" entre des activités humaines apparemment incommensurables<sup>47</sup>. »

Certes, comme nous le rappelle l'adage italien, toute traduction est trahison, mais, sans être toujours une réussite, la traduction reste possible et constitue une aventure stimulante de la rencontre. Bien sûr, les ethnologues linguistes ont su montrer que les mondes des couleurs, par exemple, varient considérablement d'une langue à une autre. Bien sûr, l'Esquimau connaît des types de neige dont je ne saurais percevoir qu'ils sont différents. Pourtant, je peux traduire sa langue dans la mienne, imparfaitement certes, et je peux même apprendre, après un compagnonnage suffisamment long, à reconnaître comme lui différents types de neige et leur attribuer de nouveaux noms qui viendront enrichir ma langue.

Autant il peut être très difficile de traduire le langage d'un peuple qu'on n'a encore jamais rencontré, autant le partage de sa vie et l'observation de ses jeux de langage au jour le jour permettent de dépasser ces difficultés. On peut « se comprendre », comme on dit. Bref, le fossé entre deux visions religieuses du monde (deux langages, pour reprendre le modèle wittgensteinien de

souffrance n'est pas le produit d'activités cognitives structurées linguistiquement (comme l'affirme Lindbeck, en prenant exemple sur les enfants sauvages ou sur l'histoire de Helen Keller : G. LINDBECK, *La nature des doctrines*, p. 37). Ces mots se substituent aux cris de douleurs, sans pouvoir les décrire. Voir ainsi les *Investigations philosophiques*, § 244 : « Ainsi, vous dites que le mot 'douleur' signifie réellement crier ? » – Au contraire : l'expression verbale de la douleur remplace le cri et ne le décrit pas. » (Cité selon la traduction de 1961 par Pierre KLOSSOWSKI, publiée ensuite dans la collection « TEL », Paris, Gallimard, 1986, p. 211.)

<sup>44</sup> Voir Gorazd ANDREJČ, *Wittgenstein and interreligious disagreement: a philosophical and theological perspective*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 143–144. Ce livre présente de façon remarquable comment Lindbeck a durci la pensée de Wittgenstein, dont la pensée évite certaines des impasses du théologien anglican.

<sup>45</sup> La traduction apparaît dans la liste d'exemples qu'il dresse dans les *Investigations philosophiques*, § 23.

<sup>46</sup> Voir *Investigations philosophiques*, § 65 et § 66, et surtout § 67 : « Je ne puis caractériser mieux ces analogies que par le mot "ressemblances de familles". »

<sup>47</sup> Robert PLANT, *Wittgenstein and Levinas: Ethical and religious thought*, London, Routledge, 2005, p. 107 : « What Wittgenstein's naturalism offers is a way to "sharpen [one's] eye" for "connecting links" between seemingly incommensurable human activities. »

Lindbeck) n'est pas insurmontable. Autrement dit, l'autre n'est jamais complètement « d'ailleurs », il n'est jamais le tout autre.

Contre Tarski, comprendre, ce n'est pas obligatoirement pouvoir traduire parfaitement. On peut même comprendre sans chercher à traduire. Philippe de Lara rappelle que « Wittgenstein remarque que comprendre une expression peut vouloir dire être capable de la traduire ou de la paraphraser avec d'autres mots, mais qu'il y a aussi des cas où comprendre, c'est comprendre qu'on ne peut pas traduire, qu'on a affaire à "quelque chose qui n'est exprimé que par ces mots dans cette position" [*Recherches* § 531], comme dans un poème<sup>48</sup>. » Il conclut : « Incommensurable ne veut pas dire incompréhensible. Deux discours, deux modes d'expression peuvent être incommensurables et intraduisibles entre eux, "incommensurables parce qu'intraduisibles", sans pour autant que l'un soit incompréhensible du point de vue de l'autre<sup>49</sup>. »

Le critère d'une possibilité de traduction comme nécessité pour l'intercompréhension et le dépassement des incommensurabilités rend les situations interculturelles dramatiques ou inexorablement vouées à l'échec. Mais c'est bien inutile !

Si on rejette le paradigme de la traduction comme on doit le faire, la compréhension interculturelle cesse d'être une dramatique aporie [...] Il suffit d'apprendre, d'observer, et de demander si on n'a pas compris. On essaie et, si on n'y arrive pas, on recommence. Cela peut s'avérer plus ou moins difficile en pratique, parfois impossible : on a réussi à déchiffrer le linéaire B, mais pas l'étrusque<sup>50</sup>.

Il suffit d'apprendre, d'observer, de prendre le temps de partager la compagnie de l'autre, de « se faire » à sa langue, à ses pratiques. Plutôt que le dialogue, qui cherche à aller quelque part, qui reste un combat de positions où l'un doit se rendre à la position de l'autre et où une stratégie est mise en œuvre, c'est la conversation qu'il faut pratiquer. La conversation, qui dure le temps qu'elle dure, qui prend son temps, qui ne cherche pas un résultat, qui donne à l'autre tout l'espace qu'il voudra, rend possible des bouts de traduction, des fragments d'intercompréhension, des bribes d'échanges, et des morceaux épars de langages tiers, de jeux de langage nouveaux, qui permettent un recouvrement partiel entre plusieurs « magistères » religieux. Le tiers, l'universel dont se réclamaient les pluralistes libéraux, n'est pas donné à l'avance, il se construit en marchant... mais il est possible ! Victor Hugo, dans un journal de voyage, écrivait à propos de deux fumeurs croisés dans une auberge : « Deux fumeurs, et deux fumeurs allemands, n'ont jamais souci de presser le dialogue : la pipe les absorbe ; la conversation va à tâtons, comme elle peut, dans la fumée<sup>51</sup>... »

Le mot « conversation » vient directement du latin classique *conversatio*, qui signifie « commerce, intimité, fréquentation ». Il s'agit d'une compagnie familière, intime, d'un commerce amical, d'une fréquentation aimable, à la différence du dialogue, qui est une conversation philosophique entre deux personnes, dans le cadre d'une relation dialectique (ce dernier mot est emprunté au latin classique *diálogos*, du grec *διάλογος*). La conversation, ce ne sont pas d'abord des mots échangés, mais une relation libre, paisible, amicale, sans stratégie de pouvoir. Deux amis, assis sur un banc, devant un beau paysage, peuvent rester en silence et entretenir ainsi leur conversation.

<sup>48</sup> P. de LARA, « Relativité de quoi ? », p. 305.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>51</sup> Victor HUGO, *Le Rhin*, 1842, p. 294.

Le vocabulaire de la conversation apparaît dans la version latine de Ba 3, 38 : « *post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est*<sup>52</sup> ». On peut rapprocher ce verset de Pr 8, 30–31 : « Et moi, je grandissais à ses côtés. Je faisais ses délices jour après jour, jouant devant lui à tout moment, jouant dans l'univers, sur la terre, et trouvant mes délices avec les fils des hommes<sup>53</sup>. » Il s'agit ici d'une personnification de la Sagesse, dans laquelle la tradition chrétienne reconnaît le Christ Jésus.

Dans un article récent<sup>54</sup>, Emmanuel Durand a montré l'usage que Thomas d'Aquin faisait du mot *conversatio* dans son commentaire de Jean 1.

L'Évangéliste ajouta cela [il a habité parmi nous] pour deux raisons. D'abord, afin de montrer l'admirable conformité du Verbe envers les hommes, parmi lesquels il a conversé de telle sorte qu'il soit vu comme l'un d'entre eux. En effet, il n'a pas voulu être assimilé aux hommes seulement dans la nature, mais aussi dans la convivialité et une intime conversation sans péché (*in convictu et familiari conversatione absque peccato*), puisqu'il a voulu être semblable à eux, afin d'attirer à lui les hommes séduits par la douceur de sa conversation (*homines suae conversationis dulcedine allectos*)<sup>55</sup>. (n° 178)

Jésus est l'Emmanuel, Dieu-avec-nous, parce qu'il se plaît dans la compagnie des hommes, il a goûté pour leur conversation. Et les hommes en retour trouvent leurs délices dans la douceur de cette conversation avec Dieu. Thomas va encore mentionner cette conversation de Dieu avec les hommes, ce goût pour leur compagnie, quand il distingue quatre modes de l'incarnation du Christ dans son commentaire de Mt 1, 25<sup>56</sup> : (1) par une assumption de la nature humaine, (2) par une conformité de la nature, et (3) par une conversation corporelle (Thomas cite ici Ba 3, 38) et (4) par une conversation spirituelle. La conversation corporelle désigne ici clairement le fait que l'homme Jésus a « habité parmi nous », on pourrait l'illustrer par les trente années environ passées dans son village natal, où il a partagé la vie de ses voisins, de ses amis de jeu quand il était enfant, etc. Il est moins immédiat de comprendre ce que désigne la conversation spirituelle. Mais Thomas renvoie au tout dernier verset de l'évangile de Matthieu, où le Christ assure ses disciples de sa présence auprès d'eux jusqu'à la fin des temps : c'est une présence dans la puissance de l'Esprit, une conversation spirituelle.

Un verset du livre de la Genèse, Gn 3, 8, peut également être lu comme une parabole de cette « conversation » délicate entre Dieu et les hommes. Quand Dieu se promène au jardin<sup>57</sup>, il

<sup>52</sup> La néo-Vulgate fait l'accord au féminin : « *conversata est* » (il s'agit de la voie de la prudence, de la sagesse). La Vulgate, en accordant au masculin, fait de Dieu lui-même le sujet de la phrase, ce qui rend plus immédiatement possible l'interprétation qui fait du Christ celui qui a été vu sur la terre et qui a eu commerce avec les hommes.

<sup>53</sup> Vulgate : « *Cum eo eram cuncta conponens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum.* » La néo-Vulgate ne modifie que légèrement le premier verset.

<sup>54</sup> Emmanuel DURAND, « L'incarnation comme "conversation" selon saint Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 102/4 (2018), p. 561–610.

<sup>55</sup> *Super Ioannem*, cap. I, lectio 7.

<sup>56</sup> *Super Matthaëum*, cap. I, lectio 5 : « Est enim Deus nobiscum quatuor modis: per naturae assumptionem, Io. I, 14: *verbum caro factum est*, per naturae conformitatem, quia in omnibus similis, Phil. II, 7: *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, per conversationem corporalem, Bar. III, 38: *post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*, per spiritualem conversationem, infra ult., 20: *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* »

<sup>57</sup> L'expression biblique a donné son titre au livre de l'auteur haïtien Gary VICTOR, *Je sais quand Dieu vient se promener dans mon jardin*, Paris, Vent d'ailleurs, 2004. Les premiers mots du roman sont ceux du héros, Adam Gesbeau, qui déclare : « Je sais quand Dieu vient se promener dans mon jardin. C'est au moment où commence à souffler la brise qui

rencontre Adam, ils échangent quelques mots... jusqu'au jour où Adam se cache parce qu'il a découvert qu'il était nu. Le terme paradis est issu d'une langue très ancienne, l'iranien avestique, dans laquelle *pairidaēza*, désigne une enceinte royale ou nobiliaire. Le terme se transmet ensuite au persan (*pardēz*, voulant dire enclos), puis au grec ancien *παράδεισος* (signifiant un parc clos où se trouvent des animaux sauvages) pour aboutir enfin au latin chrétien *paradisus*<sup>58</sup>. On dit que les souverains perses qualifiaient de « compagnon de jardin » l'homme de confiance auquel, en toute sérénité, ils ouvraient leur cœur loin des oreilles indiscretes, tout en flânant dans un lieu de senteurs, protégé d'une enceinte, le jardin ou paradis royal. Cette conversation royale n'était pas un dialogue, mais elle était sans doute pleine aussi de silences. On imagine bien que les deux marchaient d'un même pas, comme on le fait naturellement quand on accompagne un ami.

C'est ce modèle de la conversation qui me semble précieux pour la rencontre des autres traditions religieuses, plutôt que celui du dialogue qui supposerait la construction d'un langage commun qui réduirait les différences des langues des partenaires et qui sans doute donnerait l'avantage à l'un sur l'autre, même inconsciemment. La conversation accepte d'avoir à construire, pas à pas, des bribes de langage commun, des fragments de rencontre entre deux cadres conceptuels étrangers l'un à l'autre. La psychologie cognitive explique de façon analogue que la conversation est un mécanisme interactif qui conduit à l'alignement, en grande partie inconscient, des représentations linguistiques de plusieurs partenaires à différents niveaux (phonologique, syntaxique, sémantique, situationnel) et à la constitution d'un corps de « représentations alignées » qu'elle désigne comme un fond commun implicite<sup>59</sup>.

Le mode de la conversation est le mode de l'entrée dans le monde de l'autre, dans son cadre conceptuel, le mode d'échanges entre les traditions religieuses, mais aussi entre croyants d'une même tradition religieuse, voire le mode d'échanges dans le cœur du croyant avec lui-même. Et il est par excellence le mode de relation entre Dieu et les hommes !

Rémi Chéno, O.P.  
Institut dominicain d'études orientales  
remi.cheno@gmail.com

éparpille mes papiers dans tous le sens. Je n'ai jamais le temps de sauvegarder mes écrits. Il faut que je me cache avant qu'il ne m'aperçoive... »

<sup>58</sup> Voir le dictionnaire de Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, éditions Klincksiek, 1977.

<sup>59</sup> Voir Simon GARROD et Martin J. PICKERING, « Why is conversation so easy? », *Trends in Cognitive Sciences* 8, n° 1 (janvier 2004), p. 8–11.