

Liberté

LIBERTÉ
ART & POLITIQUE

De la sémantique mystique

Thomas Pavel

Volume 27, Number 5 (161), October 1985

L'hypothèse Dieu

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/60409ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pavel, T. (1985). De la sémantique mystique. *Liberté*, 27(5), 72-84.

THOMAS PAVEL

DE LA SÉMANTIQUE MYSTIQUE

La discussion qui suit a pour objet un type singulier de discours, appelé mystique. «Singulier» signifie à la fois ce qui dénote une seule personne ou une seule chose, et ce qui est solitaire, unique, extraordinaire, inhabituel, sinon curieux, bizarre, voire ridicule. Tous ces traits ont été de tout temps attribués aux écrits et aux comportements mystiques, parfois avec admiration, d'autres fois, au contraire, avec mépris. D'autres siècles, aimerait-on croire — non sans fierté — aujourd'hui, ne disposaient toutefois pas d'une théorie du langage riche et toute-puissante, comme celle dont nous sommes les possesseurs privilégiés; par conséquent, si le discours mystique pouvait paraître singulier, son unicité restait inexplicable, comme toute intuition mal appuyée par la théorie. Heureux derniers venus, notre tâche consiste à expliciter cette singularité, à la faveur de la philosophie contemporaine du langage.

La sémantique de la théologie

Plusieurs traitements du discours mystique sont possibles à l'intérieur de la sémantique moderne. L'approche que nous avons choisie est fondée sur un point de vue sévèrement extensionnel. Selon un tel point de vue, la signification est intimement liée à la référence: les noms propres signifient leurs référents, les noms communs, les classes d'objets, etc. Une approche extensionnelle plus complexe permet que les objets, propriétés ou relations auxquelles nos expressions réfèrent, se trouvent soit dans notre monde,

soit dans des mondes possibles. Ainsi, *Napoléon* désigne l'individu Napoléon, aussi bien dans ce monde que dans celui où, disons, le héros est resté toute sa vie en Corse. De la même sorte, *chien* signifie la classe des objets réels et possibles qui possèdent la caninité, etc. Dans un tel système, le terme *Dieu* sera traité soit comme un nom propre, soit comme un nom commun. En tant que nom commun, il désignera la classe d'objets réels ou possibles qui possèdent certaines propriétés définitoires, par exemple l'immortalité, ou des pouvoirs extraordinaires. Comme nom propre, *Dieu* sera rattaché à un être unique, bien individué, appartenant aux mondes réel et possibles qui constituent le domaine du discours. Et si, en tant que nom commun, le terme *Dieu* paraît un peu curieux, cela dérive plutôt de la sévérité de notre sémantique que de la signification même du mot. Car si nous abandonnons la rigueur des premiers philosophes analytiques pour arriver à voir dans nos modèles sémantiques moins un reflet de la réalité qu'une représentation de différentes pratiques linguistiques, nous serons libres de construire des modèles qui rendent compte de la distinction transculturelle entre le sacré et le profane.

Un tel modèle devrait contenir deux séries de mondes — les mondes sacrés et les mondes profanes — dont les objets, les propriétés et les relations sont mis en correspondance par des liens qui traversent les frontières entre profane et sacré. Pour prendre un exemple très simple, posons un monde sacré et un monde profane, tel que le monde sacré comprenne deux dieux grecs: Zeus et Pallas Athena, et que le monde profane soit défini comme l'ensemble des quatre temples dédiés à ces dieux. La relation qui traverse la frontière sacré/profane sera définie comme signifiant «être dédié à». De la sorte le temple A, dans le monde profane, pourra être dédié à Zeus, le temple B à Pallas Athéna, etc. Il est inutile d'ajouter que dans une forme plus complète ce modèle pourra comprendre, des deux côtés de la frontière, des mondes possibles: des mondes sacrés possibles où Pallas

Athéna aurait eu une mère divine, ou encore des mondes profanes possibles qui contiennent plus ou moins de quatre temples. La seule différence sémantique entre les religions polythéistes et la conception d'un Dieu unique serait que, dans un tel modèle, les mondes sacrés des religions monothéistes se limiteraient à un seul Dieu, bien qu'ils pourraient englober beaucoup d'autres êtres surnaturels: anges, démons, saints, âmes damnées.

Une telle représentation ne saisirait cependant que le sens des formes les plus rudimentaires du monothéisme. Les théologiens juifs, chrétiens et musulmans parlent souvent de Dieu comme d'un être à propos duquel on ne saurait faire aucune prédication adéquate. La théologie négative repose sur l'idée que les prédicats des langues naturelles ne peuvent être ni affirmés ni niés en rapport avec Dieu. La différence infinie entre Dieu et les créatures rend absurde toute application à l'être divin des attributs forgés pour décrire des propriétés naturelles. Par conséquent, les phrases *Dieu est bon* et *Dieu n'est pas bon* sont également fausses, puisque le terme anthropomorphe *bon* ne saurait en aucun cas être appliqué à la divinité infiniment mystérieuse. La solution proposée par Denis l'Aréopagite consiste à nier transcendentement que Dieu est bon, ce qui revient à dire que Dieu transcende infiniment toute notion de bonté et de non-bonté. Le seul langage sensé à propos de Dieu n'avancerait que des négations: *Dieu n'est pas bon*, *Dieu n'est pas un*, *Dieu n'est pas vrai*, chacune d'entre elles signifiant au niveau métalinguistique quelque chose comme: *Affirmer que Dieu est bon, un, vrai est dénué de sens, car Il dépasse infiniment ces notions aussi bien que leurs négations*. Ce qui revient à dire que l'univers de la théologie médiévale chrétienne, juive et musulmane ne saurait être représenté à l'aide d'un système de mondes possibles. En effet, au cœur de cette théologie réside un être qui défie toute description dans tout langage humain.

Arrivés à cette conclusion, plusieurs choix s'ouvrent devant nous. Ecarter, d'abord, la théologie

négative, en lui réservant le statut de non-sens. Ceci a été, en effet, la stratégie de nombreux penseurs et théologiens modernes; il ne faudrait cependant pas la confondre avec les vues radicales des premiers positivistes logiques, qui condamnaient tout discours religieux et métaphysique. Tandis que les positivistes se méfiaient de toute proposition qu'ils ne pouvaient ramener à ses origines observationnelles, la théologie naturelle se propose d'exclure du discours à propos de Dieu les propositions qui n'obéissent pas aux stratégies générales de la rationalité.

Une deuxième option consiste à interpréter la théologie négative comme discours métaphorique ou poétique: il est donc superflu d'y chercher la vérité ou la fausseté, car ses propositions n'emploient pas des expressions logiques correctes, mais uniquement des métaphores destinées à suggérer par des moyens symboliques notre perplexité intellectuelle et affective devant l'être divin.

Troisièmement, il est loisible de rattacher la théologie négative aux textes de fiction qui posent des mondes impossibles ou fantasques: récits dans lesquels Sherlock Holmes trace un cercle carré, ou romans de science-fiction où le temps avance et recule à la fois. Car en dépit des contradictions physiques ou même logiques qu'ils contiennent, ces mondes fantasques restent compréhensibles: ils sont entourés d'ailleurs d'une sorte de *no man's land* qui les rend inaccessibles. Leur fictionalité, en effet, les isole de notre univers et prévient la contamination de celui-ci par leurs anomalies logiques et leur bizarrerie ontologique. De la même manière, un Dieu qui se place infiniment au-delà de la bonté et de la non-bonté, de la vérité et de la non-vérité, de l'unité et de la non-unité, pourra être compris comme le personnage principal d'une œuvre de fiction assez particulière. Les romans sur les dieux — les mythes — prennent les formes les plus diverses; et s'il est vrai que les plus archaïques développent des récits, rien n'empêche les mythes plus avancés d'emprunter des genres philosophiques: la gnose, la Kabbale ou la théologie

négative. Quant à la croyance en ces mythes philosophiques, on la fera relever de la sociologie et de l'histoire: les enfants ne croient-ils pas jusqu'à un certain âge à la vérité de *Cendrillon* et du *Chat botté*?

Il faut également noter que la première et la troisième de ces options ne sont pas mutuellement exclusives, car une théologie dans les limites de la raison peut très bien aller de pair avec le rejet de la fiction mythologique. Rien n'empêche le logicien moderne d'adopter un point de vue kantien sur le discours religieux, tout en s'abstenant de tenir des propos définis sur la divinité. En d'autres termes, la difficulté d'énoncer des propositions sur Dieu qui soient logiquement acceptables peut remonter à une situation de fait, plutôt qu'à telle particularité ontologique de l'objet. Car rien n'est plus désagréable pour les philosophes modernes du langage que la différenciation ontologique; pour qu'on parle judicieusement des choses, ne faut-il pas qu'elles *soient* toutes de la même manière?

L'histoire des cerveaux dans une cuve

Les remarques précédentes soulignent que la principale difficulté soulevée par le Dieu de la théologie négative vient de son immixtion dans l'univers complet et cohérent de notre logique. Le choix est inévitable entre un monde logiquement acceptable dont le Dieu paradoxal aura été éliminé, et un univers visité du moins de temps à autre par un tel Dieu — visites qui entraînent la destruction de nos dogmes logiques les plus précieux. La plupart des philosophes, et notamment Descartes, ont choisi la première voie; peu ont osé affronter l'autre.

On croit généralement que les mystiques empruntent la deuxième voie. De ce qu'ils parlent de dialogue avec Dieu, de la proximité, de l'union de Dieu et de la créature, on a souvent conclu que la mystique implique la présence de Dieu dans l'univers, donc l'irrégularité logique de celui-ci. Or, il me semble que le conflit entre mystique et structure logique du monde n'est pas aussi nécessaire qu'il paraît au

premier abord. Pour tenter d'illustrer ce point, j'utiliserai une des paraboles favorites de la philosophie américaine contemporaine, l'histoire des cerveaux dans une cuve. Le lecteur pardonnera l'atmosphère curieuse de l'apologue; il rappelle, et non pas par hasard, les récits orientaux sur l'enfer et la damnation éternelle.

Supposons, commence l'histoire, que nous soyons tous des cerveaux dans une cuve, maintenus en vie dans une solution nutritive et rattachés par des fils électriques à un ordinateur géant contrôlé par le plus brillant des savants. Tout ce que nous voyons, entendons, touchons, sentons est dû en fait à des programmes parfaitement conçus, qui stimulent les neurones de nos cerveaux afin d'y provoquer des sensations. Une coordination parfaite permet à plusieurs cerveaux de voir en même temps le même arbre, d'entendre les mêmes sons, et — pourquoi pas? — de converser les uns avec les autres. Or, la question que soulèvent certains philosophes est de savoir si une telle hypothèse *pourrait* être vraie. En d'autres mots, y a-t-il un monde possible, accessible à partir de notre monde, dans lequel nous serions tous des cerveaux dans une immense cuve? Certes, les contraintes physiques rendent l'hypothèse tout à fait improbable; afin de construire son programme le savant ne devrait-il pas connaître toutes les lois de l'univers? Mais n'est-il pas difficile d'imaginer une connaissance complète du monde? Cependant, tout en reconnaissant que la situation est physiquement peu probable, il s'agit de savoir si elle n'est pas aussi logiquement impossible.

Dans son livre récent, *Raison, Vérité, Histoire* (Minuit), Hilary Putnam soutient que même d'un point de vue logique, l'hypothèse est contradictoire et impossible. Son argument se résume comme suit: lorsqu'un cerveau dans la cuve voit un arbre et dit *Ceci est un arbre*, il ne s'établit pas de rapport de référence entre le mot *arbre* et l'image de l'arbre dans le cerveau. En effet, puisqu'il n'y a pas véritablement d'arbre, et comme l'image d'un arbre peut être susci-

tée dans le cerveau à travers de nombreux programmes différents qui ne contiennent pas nécessairement l'unité *arbre* (car, notons-le tout de suite, nous ne savons rien du programme de l'immense ordinateur), il s'ensuit que le mot *arbre* ne saurait être rattaché solidement à un certain objet ou à une classe d'objets. Mais ceci s'applique également aux autres termes du langage des cerveaux dans la cuve. Par conséquent, les cerveaux dans la cuve ne disposent pas d'un langage référentiel, ce qui signifie que leurs propositions ne peuvent pas faire référence à des états d'affaires réels ou possibles, à des mondes qui existent en dehors du jeu ininterrompu de l'immense ordinateur. Cela veut dire que la phrase *Nous sommes tous des cerveaux dans une cuve* ne peut référer à rien de réel ou de possible — précisément lorsqu'elle est prononcée par un cerveau dans la cuve. Ergo, si nous étions tous des cerveaux dans une cuve, nous ne serions pas en état de penser que nous sommes des cerveaux dans une cuve. L'hypothèse est logiquement contradictoire.

Il semble évident que l'histoire des cerveaux dans une cuve a été construite dans le but de réfuter le solipsisme, une position philosophique peu appréciée dans le contexte contemporain. Également, l'argument de Putnam indique son refus d'accorder aux humains l'accès à un point de vue transcendant, à la «position de Dieu». Selon Putnam, les limites de notre pensée, si mal connues qu'elles soient, ne peuvent pas être dépassées. Tracées par l'interaction entre l'univers et notre intellect, ces limites rendent vain tout essai de regarder l'univers de «l'extérieur». La notion même d'un extérieur absolu est dépourvue de sens. Les hypothèses sur le monde et sur nous-mêmes qui présupposent une transcendance radicale, une sortie de l'univers en tant que totalité, doivent être rejetées pour de simples raisons logiques. De la sorte, l'argument dépend du réalisme dit interne de Putnam, selon lequel dans un monde défini à partir de notre langage, la référence est un événement absolu. Et puisque les cerveaux dans la cuve ne peuvent pas

rattacher leur langage à un univers qui existe en dehors d'eux, leurs expressions manquent de référence.

J'aimerais noter, toutefois, que seule une théorie de la référence centrée autour de la *stabilité* référentielle nous permet de refuser à nos cerveaux l'accès à un point de vue transcendant. Sans m'inquiéter de la possibilité *logique* d'un tel accès, je voudrais souligner qu'il serait déjà assez significatif pour les cerveaux que de pouvoir simplement *s'imaginer* leur triste destin. Et je ne vois pas pourquoi cela ne se produirait point, surtout si le programme conçu par le grand savant incluait un facteur de stabilité, en définissant, par exemple, la référence comme un rapport entre mots et images cérébrales, ou entre mots et objets intentionnels. Supposons que ce programme stabilisé prévoie que l'image d'un arbre soit déclenchée de la même manière dans plusieurs cerveaux. Le rapport entre le mot et l'image ne serait plus, dès lors, un jeu entièrement arbitraire, et la référence chez les cerveaux dans la cuve ne contrasterait plus tellement avec notre référence. De plus, étant donné que le programme de l'immense ordinateur enverrait constamment aux cerveaux des images de physiciens, d'autopsies, de cerveaux, de cuves et d'ordinateurs, serait-il inimaginable qu'un beau jour un cerveau plus intelligent, plus courageux que les autres arrive à l'idée que lui-même et ses amis ne sont que des cerveaux dans une cuve? Le cerveau en question devrait, bien entendu, faire une sorte de «saut» conceptuel au-delà des limites de son univers; arriver à une vue transcendante. Il n'aurait, bien entendu, aucun moyen de prouver son intuition; toutefois, simplement par le fait qu'il aura imaginé l'univers du point de vue du grand savant, le cerveau aura réussi à dépasser les limites du jeu qu'on lui aura imposé. Certes, pour citer une heureuse formule appartenant à Bernard Williams, «l'imagination nous joue trop de tours pour qu'elle offre une voie sûre vers la compréhension de ce qui est logiquement possible»; il reste que, puisque notre imagination s'amuse souvent

à des jeux assez douteux du point de vue logique, je ne vois pas d'obstacle à ce qu'un cerveau dans la cuve conçoive des états d'affaires à la logique défectueuse. De telles fictions pourraient avoir un intérêt considérable pour le cerveau captif, voire pour nous-mêmes.

Introduisons quelques variations sur le thème des cerveaux dans la cuve. On peut d'abord supposer, comme dans la version proposée par S. Shoemaker, que l'auteur de l'expérience l'aura commencée afin de sauver les cerveaux sains d'un groupe de gens atteints de maladies incurables. Le transfert des cerveaux dans la cuve informatisée aura été opéré pendant que les cerveaux étaient plongés dans un long sommeil. Nous pouvons aussi nous dire qu'en dépit (ou peut-être à cause) de son extraordinaire complexité, le programme de l'ordinateur géant n'est pas sans connaître des difficultés momentanées. Ainsi, de temps à autre, tel ou tel autre cerveau voit changer soudainement la qualité de la lumière, ou constate que les contours des objets deviennent vagues pour quelques instants, ou encore éprouve des fatigues étranges, de subtils vertiges. Un des cerveaux, faisant le rapport entre ces petits symptômes inexplicables, arrive à la conclusion que la vie n'est plus ce qu'elle était avant le long sommeil, et que l'étrangeté des changements suggère quelque explication tout à fait insolite, par exemple que pendant le sommeil tous les amis sont devenus des cerveaux dans une cuve. Cette version pourrait être appelée la variante P&K (Pascal et Kierkegaard) de l'apologue. Mais comment vérifier l'impossible hypothèse? Seule, l'angoisse de type P&K ne la prouve pas assez. De plus, le programme de l'ordinateur géant peut très bien encourager le cerveau d'un ex-psychiatre à continuer sa pratique: la cuve offrirait ainsi une thérapie au cours de laquelle les cerveaux inquiets pourraient se débarrasser de leur angoisse P&K.

Notons que dans sa précipitation, le grand savant a pu oublier d'établir une ligne directe de communication entre lui-même et les cerveaux; ou que peut-être il a rejeté cette possibilité à bon escient,

car elle allait à l'encontre du but même du projet, qui était l'illusion parfaite. Mettons qu'il aura gardé les moyens de lire toutes les pensées des cerveaux dans la cuve, y compris l'angoisse P&K et l'hypothèse inouïe concernant la véritable condition des cerveaux. Que fera-t-il? Parlera-t-il directement aux cerveaux? Mais il ne sera peut-être pas cru, ni même entendu. La perfection du programme empêchera certainement la conversion des cerveaux dans la cuve. Le savant se contentera peut-être de s'adresser individuellement à quelques cerveaux. Pour des raisons inconnues (craint-il de surcharger les circuits, ou de mettre en danger le bon fonctionnement du grand ordinateur?) le savant adoptera une stratégie discrète, en envoyant de temps à autre des messages privés à tel cerveau de son choix. A partir de ce moment, l'équilibre mental du cerveau élu se trouvera menacé: le message reçu est d'une importance extraordinaire, et cependant son contenu va à l'encontre des meilleures règles de santé et de survie dans la condition de cerveau dans une cuve, où seule l'acceptation sans réserve de l'illusion peut épargner aux habitants l'horreur de comprendre la vérité de leur captivité. Appelons la communication (logiquement impossible) entre le savant et le cerveau, communication mystique, ou communication M. Elle obéit à plusieurs contraintes, car de par la nature du programme le savant ne peut employer des voies de communication naturelles; il ne peut pas, en d'autres termes, passer par l'ordinateur. Ce genre de communication ne pourra pas être trop fréquente, car elle risque de mettre en danger le bon fonctionnement du programme habituel; sa durée devra être assez brève; elle ne saurait employer un langage explicite. Du point de vue sémiotique, sa signification ne sera pas différente de celle des messages envoyés par les navires en détresse: elle dira des deux côtés quelque chose comme *Je suis là* — un acte de montrer, une pure deixis.

La nature exacte de la communication reste inconnue au cerveau élu; mais n'oublions pas qu'il ignore également l'existence et le rôle de l'ordinateur.

La seule chose qui deviendra de plus en plus apparente pour le cerveau est que la communication M ne peut fonctionner de manière optimale que si la relation entre le cerveau et son environnement est réduite au minimum. (Nous savons que ceci découle de l'exclusion mutuelle de la communication M et du programme de l'immense ordinateur.) Pour cette raison, le cerveau élu, sans bien savoir que l'univers qui l'environne n'est qu'une illusion engendrée par l'ordinateur, essaie de détruire tout ce qui l'empêche d'avancer, d'arracher les mauvaises herbes, de couper le chiendent. Peu à peu le message du savant se fait plus distinct; et le cerveau sent qu'à son tour il doit essayer, en dépit de l'ordinateur, d'arriver à son interlocuteur M. Le cerveau sera alors tenté de croire que désormais l'initiative lui appartient. Mais dans un sens, le cerveau ne pourra faire que ce qui aura déjà été déterminé par le savant invisible.

La deixis mystique

L'apologue peut s'arrêter. Son développement suggère que contrairement à la croyance susmentionnée, le discours mystique ne requiert pas une sémantique logiquement défectueuse *en ce qui concerne l'univers*. Car, tel que l'apologue le montre, la communication M se déploie tout à fait à l'extérieur des activités de l'ordinateur et de sa logique; en termes mystiques, nous pouvons atteindre Dieu seulement après avoir compris qu'il est absent de l'infinité du temps et de l'espace. Le véritable discours mystique n'entrave pas le fonctionnement des ensembles modaux de Kripke, et ne s'oppose point aux règles qui exigent de l'univers qu'il soit complet et cohérent. A la différence du discours mythique et religieux, dont la sémantique contient des propositions sur l'univers profane réel — étant de la sorte menacée sans cesse par des conflits potentiels avec d'autres types de discours à propos du même univers —, le discours mystique n'affecte pas la sémantique quotidienne. Rejeter ce discours n'entraîne guère une révision déchirante de toute une vision du monde, com-

me lorsqu'on abandonne telle ou telle variété de discours religieux. Réciproquement, l'acceptation du discours mystique n'exige pas des changements dans la logique et l'ontologie en cours. La sémantique mystique, si toutefois elle peut être appelée sémantique au sens propre du terme, ne contient qu'un seul élément: une *deixis*, un pur acte de montrer, qui, comme toute *deixis*, n'arrive pas à spécifier son objet dans son unicité. Elle l'indique imparfaitement et sans espoir, au-delà des limites de l'univers, en dépassant tous les autres systèmes sémantiques, mais sans les bousculer, en les frôlant à peine.

Une telle sémantique est en effet bien singulière. L'apologue nous fait voir pourquoi la communication M ne peut s'établir qu'individuellement, avec chaque cerveau, dans le secret de la méditation. Le discours intersubjectif appartient au règne de l'ordinateur. De plus, la communication M est singulière du point de vue de sa structure. Pour l'accepter, nous n'avons même pas besoin de la tolérance tardive de Wittgenstein, pour qui chaque jeu de langage est justifié dans la mesure où il sert à un certain but. Une telle tolérance est à propos lorsqu'il s'agit de discours poétique, métaphysique ou religieux. La sémantique mystique, au contraire, peut très bien s'accommoder du cadre du *Tractatus Logico-Philosophicus* qui, dans sa juvénile sévérité, affirmait qu'à propos des choses dont on ne peut parler, il faut garder le silence. La sémantique mystique n'aspire à rien d'autre qu'à la *deixis* et au silence. Elle exhibe de la sorte la plus simple des structures imaginables.

Mais peut-on véritablement s'en dispenser? La réponse la plus fréquente est bien entendu l'affirmative, puisque la singularité de la sémantique mystique se trouve le plus souvent identifiée à l'étrangeté, à la bizarrerie, à l'inutilité. Et néanmoins, il se pourrait que la bonne réponse soit précisément le contraire. Car il n'est pas exclu que tout discours sur l'univers exige, comme fondement, une saisie pré-logique de l'univers en tant que tout. Il se pourrait que tout acte linguistique présuppose une *deixis* silencieuse qui

dépasse les relations entitatives — en les rendant exprimables. Cette deixis pourrait bien se situer à l'origine même de la signification, voire de l'objectivité. Plotin le pensait il y a longtemps; l'apologue moderne des cerveaux dans une cuve pourrait insuffler une nouvelle vie à ces vues.

NdA: Une version préliminaire de cet article a été présentée au colloque sur le **Discours mystique** organisé par Michel de Certeau à l'Université d'Urbino en juillet 1982. A l'origine l'article commentait un texte de Simone Weil (*Attente de Dieu*, Fayard: Livre de Vie, p. 117-119).