



## « Une théologie serait-elle possible ? » : À propos des ouvrages de François Nault et de Sophie Tremblay

Marcel Viau

Volume 57, Number 3, octobre 2001

L'oeuvre de Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401382ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401382ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Viau, M. (2001). « Une théologie serait-elle possible ? » : À propos des ouvrages de François Nault et de Sophie Tremblay. *Laval théologique et philosophique*, 57(3), 557–562. <https://doi.org/10.7202/401382ar>

## ◆ note critique

---

### « UNE THÉOLOGIE SERAIT-ELLE POSSIBLE ? »

#### À PROPOS DES OUVRAGES DE FRANÇOIS NAULT ET DE SOPHIE TREMBLAY\*

Marcel Viau

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval, Québec

Une théologie serait-elle possible ? Cette question, posée par Derrida dans *Psyché* et rapportée par Nault (p. 195 et reprise en conclusion), pourrait fort bien se ta-  
pir sous ces deux ouvrages. En effet, Nault et Tremblay semblent, chacun à leur  
façon, vouloir produire un discours de nature théologique dans et pour une culture  
post-théologique (comme on parlerait d'une culture « post-moderne »). Il va sans dire  
que la tâche est redoutable. En cette matière, plusieurs, et des plus grands, se sont bu-  
tés à des obstacles infranchissables. Or, l'effort consenti par ces deux auteurs cana-  
diens est suffisamment louable pour s'arrêter à analyser quelques lignes de force de  
leur réflexion.

D'entrée de jeu, il faut signaler les différences parfois radicales entre les deux  
œuvres. Alors que le livre de Tremblay relève de la théologie pratique, celui de Nault  
en est un de théologie fondamentale. L'une s'appuie sur un corpus fortement marqué  
par le particularisme (des documents servant à l'orientation pastorale du baptême au  
Québec), l'autre s'inspire d'une œuvre (celle de Derrida) universellement reconnue.  
La méthode de Tremblay est empirique (au sens noble du terme, bien sûr), celle de  
Nault est spéculative (toujours au sens noble). Alors que l'une nage dans les eaux  
troubles de la philosophie américaine contemporaine, l'autre baigne dans celles non  
moins brouillées de la philosophie continentale. Tremblay croit au bénéfice d'un trai-  
tement thérapeutique de choc pour le discours théologique, Nault préfère le dé-  
construire radicalement. Or, paradoxalement, ces différences ne parviennent pas à

---

\* François NAULT, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal, Médiaspaul ; Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 216), 2000, 280 p. ; Sophie TREMBLAY, *La pastorale du baptême au Qué-  
bec. Un modèle remis en question*, Ville Mont-Royal, Québec, Novalis, 2000, 252 p.

gommer certaines ressemblances parfois fondamentales. On peut même affirmer qu'une lecture attentive nous fait rapidement oublier les dissemblances tant le ton et l'esprit des deux ouvrages portent des convergences eu égard à la question de départ. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons d'en dévoiler quelques-unes.

La première convergence, la plus évidente, se rapporte à l'importance que Nault et Tremblay donnent au langage. Évidemment, ils ne sont pas les seuls à le faire dans notre univers intellectuel marqué par le « tournant linguistique ». Suivant en cela les principaux développements de la philosophie contemporaine, tout un secteur de la théologie a pris cette tangente depuis plusieurs décennies déjà. Que l'on pense simplement au rôle joué par l'herméneutique et la sémiotique dans la réflexion théologique actuelle. Toutefois, l'intérêt des ouvrages de ces deux A. est ailleurs. Pour eux, le langage n'est plus simplement un contrefort sur lequel on peut s'appuyer lorsque vient le temps de théologiser ou encore une structure plus ou moins transparente susceptible d'armer un discours théologique. Le langage est véritablement la seule prise que nous avons sur le monde ; d'abord sur celui-ci, où nous habitons, et ensuite sur celui-là, vers lequel notre désir nous pousse.

Chez Tremblay, l'ensemble des problèmes rencontrés par la pastorale du baptême semble reposer sur un gigantesque malentendu langagier. En somme, les clercs maîtriseraient le langage théologique adéquat tandis que les parents roublards finasseraient afin d'obtenir ce qu'ils veulent, à savoir baptiser leur enfant. Tremblay démonte bien le mécanisme sous-jacent de ce phénomène et en tire certaines conclusions qui s'imposent à partir d'une convaincante étude documentaire (surtout dans le chapitre 2). L'une d'entre elles concerne précisément la position prépondérante du langage dans le « dialogue pastoral ». Une question se pose alors : le discours théologique utilisé par les acteurs ne serait-il pas porteur dès l'abord de dualismes relevant d'une perspective « correspondantiste » du langage ? « Les dualismes véhiculés par cette vision du langage font du modèle d'action des orientations pastorales un projet pratiquement irréalisable, que le dualisme se rapporte aux états d'âme et aux mots, à la perception et à l'interprétation, aux mots et aux choses ou aux phrases et à leur dénotation » (Tremblay, p. 198-199). À partir de notions comme celles d'« inscrutabilité de la référence » (Quine) ou d'« holisme de la signification » (Putnam, Rorty), Tremblay nous transporte sur des terrains peu familiers en théologie (p. 206 et suiv.) : impossibilité de définir la référence ; acceptation de la multiplicité des significations ; bricolage des traductions entre langages hétérogènes ; remise en question de la « grammaire de Dieu ». Tout est en place pour une réforme de l'appareillage langagier du discours théologique.

Nault, quant à lui, aborde très différemment le problème du langage tout en arrivant à des conclusions similaires. Pour Derrida, il n'est pas certain que le langage existe en dehors de l'écriture, cette « structure de renvoi généralisée ». À partir de cette prise de position, Nault dégage deux conséquences qui traversent toute discussion sur le langage selon le point de vue déconstructionniste. D'abord, le référent du signe disparaît, « se dérobe » sous l'effet de l'écriture. « La déconstruction du signe consiste dans la suspicion de la différence entre signifié et signifiant » (Nault, p. 84). Partant, et comme Peirce l'avait bien montré, un signe renvoie toujours à un autre

signe au sein d'un processus qui ne s'arrête jamais à la chose même. Cette conception, bien connue des sémioticiens contemporains, se double chez Derrida d'une réflexion beaucoup plus troublante. Non seulement « l'écriture marque l'impossibilité radicale de rejoindre la "chose même" » (p. 100), mais le signe « signifie d'abord l'absence du sujet de l'écriture. L'écrit constitue une unité de sens subsistant même coupée du contexte qui l'a vue naître : le texte survit à la mort de son auteur » (p. 86). En l'occurrence, le sujet ne serait pas vraiment absent, mais plutôt soumis au jeu perpétuel de l'écriture. En effet, l'écriture (le langage ?) serait « jeu sans limites » qui « excède la question de l'être. Il n'est pas un jeu *dans* le monde, mais le jeu *du* monde » (p. 106), une idée qui rejoint, par un autre chemin, celle du Wittgenstein des *Investigations philosophiques*. Dès lors, le discours théologique relèverait avant tout de jeux de langage.

On rencontre une deuxième convergence dans ces deux ouvrages, qui ressortit, en partie du moins, à la conception linguistique venant d'être esquissée. Le discours théologique qui se veut résolument contemporain doit nécessairement se coller avec la « perte des fondements ». En ce début de millénaire, la plus sûre des assises de la pensée moderne, l'Être, semble nous glisser entre les doigts. De Nietzsche à Derrida en passant par Heidegger, de James à Rorty en passant par Quine, tout un itinéraire de pensée nous amène à critiquer l'épistémologie. Les adversaires à abattre seraient, dans un premier temps, la métaphysique et sa sœur la plus proche, l'ontologie. Les conséquences pour la théologie sont très certainement dramatiques : peut-on penser « Dieu sans l'Être » pour reprendre l'expression fameuse de Jean-Luc Marion ?

Nault a certes relevé avec brio cette dimension si importante chez Derrida. Il y consacre ses chapitres 1 et 4, mais la critique des fondements court sur l'ensemble de son ouvrage, lequel ne peut se comprendre pleinement sans elle. La notion kantienne de transcendantalité sert de toile de fond à la discussion. À l'encontre des herméneutes américains de Derrida, Nault affirme que la déconstruction est résolument post-kantienne. « Derrida constaterait à la fois la nécessité et l'échec de la théorie transcendantale » (Nault, p. 141). La « critique de la critique » derridienne finit par se dissoudre dans l'ironie, cette figure de style qui renverse le courant de la pensée. Quoi qu'il en soit des voies sinueuses empruntées, Nault nous entraîne irrémédiablement vers une déprise de la théologie du champ métaphysique, déstabilisant celle-là radicalement tout en lui offrant quelques planches de salut. Ainsi, une critique des fondements ne laisse-t-elle pas place à l'espace libéré pour Dieu (le *différant* !), à la Promesse toujours à venir (l'*attente* !) ou à l'événement du tombeau vide (la *trace* !) ?

Chez Tremblay, la critique des fondements se fait de façon plus insidieuse, arrivant par le chemin le plus inattendu qui soit, à savoir par l'expérience. Selon certaines interprétations plus ou moins naïves de l'empirisme, l'expérience serait le seul fondement stable non seulement de la connaissance, mais aussi de la vérité. Il ne suffirait que d'y puiser sans réserve tous les éléments nécessaires qui viendront s'imprimer ensuite dans la cire malléable de notre raison. Or, Tremblay nous montre, à l'aide des auteurs pragmatistes surtout, que l'expérience peut être considérée d'un point de vue tel que le monde semble nous glisser sous les pieds. Elle forme un tissu dynamique, perpétuellement en mouvement, imprévisible la plupart du temps, dont la trame

et la chaîne sont formées par de multiples interactions entre des organismes et un environnement. Certes, des objets physiques existent ; ils sont là et ils nous entourent, mais ils n'agissent jamais comme critères stables de la connaissance ou de la vérité. Ils font partie de l'immense tohu-bohu d'événements qui nous projettent dans le monde, de la naissance à la mort. « On ne peut donc prétendre sortir du flux de l'expérience pour considérer depuis l'extérieur le monde et la société » (Tremblay, p. 192). Le discours théologique relèverait des interactions langagières elles-mêmes incorporées à l'expérience, une expérience qui limite plutôt qu'elle ne fonde la connaissance humaine.

Que reste-t-il donc après la perte des fondements ? Ne serons-nous pas bientôt contraints à nous taire ? Comme le dit Beckett, « la voix, la vieille voix faiblissante, elle se tairait enfin que ce ne serait pas vrai, comme ce n'est pas vrai qu'elle parle, elle ne peut pas parler, elle ne peut pas se taire » (cité par Nault, p. 228). Pourtant, il y a bien quelque chose d'autre qui nous échappe encore. On pourrait nommer cet inconnu « croyance » ou « croire » ou « foi »... Il semble même que la foi serait confortée par la critique de l'épistémologie. De tout temps, les théologiens ne se sont-ils pas acharnés à démontrer comment Dieu, l'Inconnaissable, ne peut s'aborder véritablement que par la foi ? Or, nous savons que certaines des positions théologiques les mieux ancrées concernant le croire semblent intenables au regard de la culture contemporaine. Il faut donc tenter de remettre sur le métier la notion de croyance, ce que les deux A. font à partir de positions qui, contre toute attente, parviennent à se rejoindre.

Nault mène une discussion serrée sur le point de vue de Derrida à l'égard du croire. Il semble que ce dernier, à l'encontre de son maître à penser Heidegger, prend une position à partir de laquelle il « cherche à réintégrer la dimension de la croyance » (Nault, p. 213), opérant par le fait même une réhabilitation du croire, d'un croire sécularisé cependant. Si « cette réhabilitation du croire par Derrida nous parut aller de pair avec une hostilité à peine dissimulée pour *les religions* », il n'en reste pas moins qu'elle s'accompagne d'une « appréciation positive de *la religion* (la dimension de la religiosité), définie en lien avec les thématiques de la promesse, de la réponse et du "oui" » (p. 262). Les conséquences pour la théologie seraient plutôt ambiguës selon Nault. Nous serions en face d'une *athéologie* perçue comme une instance « sans positionnement, sans place », où le lieu du croire resterait à tout jamais indéterminable, ce qui ne l'empêche pas de produire des « effets de milieu » susceptibles de se révéler dans un discours théologique.

Tremblay, quant à elle, aboutit à des conclusions analogues. Elle commence par dévoiler et écarter certains lieux communs concernant la croyance : peut-on confondre foi et croyance (Tremblay, p. 92), ou encore agir sur les croyances des autres (p. 108) ? Quel lien doit-on faire entre langage et croyance (p. 105) ? Se référant à des auteurs comme Putnam ou Davidson surtout, Tremblay montre bien que la croyance peut être comprise en lien avec l'expérience. Elle n'est plus simple opinion subjective, ni même position intellectuelle. La croyance devient un instrument « de lutte contre le doute dans le processus de survie » (p. 221) ; elle est inextricablement liée au langage dans sa manifestation. Discourir en tenant pour vraies les phrases que

l'on utilise (ce qui est une autre façon de parler de la croyance) serait le mieux que l'on puisse faire avec le langage en ce monde. Ces phrases tenues pour vraies (ou ces énoncés, ce qui revient au même) seraient proposées à l'acceptation d'un interlocuteur qui pourrait tôt ou tard prendre une décision en sa faveur, c'est-à-dire les assumer. Dès lors, la croyance comme telle reste insaisissable. « On ne peut toucher du doigt les croyances de cette personne, tant les siennes que celles des autres, de façon directe. Les seuls indices que nous possédons sont ses énoncés » (p. 210). Il en va de même de la foi, laquelle est l'une des multiples expressions de la croyance. Un discours théologique bien construit devrait alors prendre acte du caractère évanescent de la croyance et en assumer les conséquences.

Une des façons de le faire serait de se soumettre à des outils langagiers qui laissent une place prépondérante à la croyance. La rhétorique, ce *peithous dêmiourgos* (« ouvrier de la croyance ») comme l'appelaient les Anciens, est l'un de ces outils proposés par Tremblay. L'analyse décapante qu'elle fait des textes d'orientation pastorale au chapitre 5 à partir de la théorie rhétorique de Perelman reste un modèle du genre. Le discours théologique est dépiauté jusqu'à ce que sa structure soit mise à nu et ses défauts traqués. Cet exercice place sous un éclairage cru la dépendance du discours théologique à une *épistémê* fortement marqué par la rationalité moderne. Tremblay montre ainsi qu'en s'appuyant sur le caractère argumentatif ou rhétorique du langage, il est possible d'envisager quelques solutions aux plans du diagnostic, de la décision et de l'intervention (Tremblay, p. 228-239).

Nault se fait plus restrictif quant à l'utilisation de la rhétorique. Il préfère s'appuyer sur le seul concept du sublime : « Se profilera ainsi peut-être *l'invention du sublime comme théologie* » (Nault, p. 153). Se rapportant à Longin — mais il aurait pu recourir avec autant de bonheur aux rhétoriciens grecs (par exemple Hermogène, *Peri ideôn lougou*) et latins (par exemple Quintilien, *Institutio Oratoria*) —, il montre que sa théorie du sublime débouche vers une esthétique que la déconstruction n'a pas dédaignée : « [...] la question du sublime pouvait indiquer comment s'opère, dans le texte derridien lui-même, le passage d'une déconstruction de l'*économie* théologique à une pensée *anéconomique* — champ ouvert à l'*investissement* théologique » (p. 262). Ainsi, se fait jour par le truchement du sublime une « esthétique négative de l'interdit » qui débouche chez Nault sur l'apophatisme. Derrida, en effet, est fasciné par la *via negativa* du langage (voir le chapitre 8 sur la dénégation) et n'en a pas encore fini avec elle si l'on se fie à ses écrits les plus récents. Nault saisit la balle au bond et se demande si une « théologie négative » ne serait pas l'ouverture recherchée pour embrayer la réflexion théologique contemporaine.

Comme on peut le constater à partir de ces trop brèves observations, les ouvrages de Nault et Tremblay, tout en se situant à la fine pointe des plus récentes réflexions philosophiques, tentent de reprendre à nouveaux frais de très vieilles questions laissées en suspens par « l'onto-théologie », encore trop souvent régnante dans les cénacles chrétiens. Les pistes qu'ils laissent derrière eux sont aussi prometteuses qu'audacieuses. Tremblay nous met au défi de prendre au sérieux la pratique susceptible de « devenir un lieu de relance pour la réflexion théologique » (Tremblay, p. 225), alors que Nault se demande s'il ne faudrait pas suivre de Certeau sur la voie d'une

« mystique qui soit indépendante de l'aspiration (métaphysique) à la présence » (Nault, p. 249). Nous voici devant deux réponses plausibles à notre question de départ. Oui, une théologie est possible si l'on s'en tient aux perspectives évoquées ici, à la condition d'être capable de s'extirper de la matière risquant de nous maintenir au sol, chez l'une, ou d'échapper au relativisme éthéré d'une écriture sans fond, chez l'autre. Le monde est corps joyeux, glorieux et douloureux ; il est aussi paroles qui ne peuvent se dire autrement qu'en parlant pour parler. Les travaux de Nault et Tremblay nous ouvrent le chemin d'une théologie pour aujourd'hui. Il n'en tient qu'à nous de les suivre sur cette route.