Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1961)
Heft: 1

Artikel: La pensée de Wilhelm Kamlah
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380751

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PENSÉE DE WILHELM KAMLAH

Nous saisissons ici l'occasion d'un compte rendu pour présenter dans ses traits marquants une pensée fort peu connue à l'étranger, mais extrêmement appréciée en Allemagne, quand bien même elle n'y jouit pas de toute l'audience qu'elle mérite. Le lecteur voudra bien excuser l'aspect allusif de maintes notations ; mais il est impossible de tout dire — possible en revanche de souligner l'essentiel, au détriment peut-être de ce qui est apparu comme accessoire au recenseur.

L'homme

Wilhelm Kamlah est né le 3 septembre 1905 ; il passa son enfance dans une cure de campagne, au nord du Harz. Il étudia tout d'abord la musique, et acquit de bonne heure une certaine notoriété en éditant et en exécutant des œuvres religieuses du baroque allemand. Cela le conduisit à la théologie, qu'il étudia à Marbourg avec Bultmann et Heidegger — ce qui le décida pour la seule philosophie. Le nazisme le surprend au moment de son habilitation — et lui ferme la porte de l'Université, lui qui avait eu l'audace de contrevenir aux lois raciales du nazisme par son mariage... Ce sont alors les dures années, la campagne de Russie qui le prive de l'usage d'un bras, et le retour à la vie civile. Il est réintégré dans l'enseignement, et professe actuellement à Erlangen, à quelques kilomètres au nord de Nuremberg. Il y occupe la chaire ordinaire de philosophie.

On peut souligner ici les traits communs de cette carrière (événements politiques et militaires en moins) avec celle de maints philosophes de notre pays romand, venus à la philosophie par la théologie. Or de tels hommes ont toujours abordé, d'une manière ou d'une autre, le problème des rapports entre la philosophie et la théologie, entre la foi et la raison. Ce sera aussi le cas de W. Kamlah.

Ses œuvres

Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustin « Bürgerschaft Gottes ». 2e édition. Stuttgart, Kohlhammer, 1951, 348 p.

Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität. Wuppertal, Abendland-Verlag (Hans Putty), 1948.

Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft. Stuttgart, Kohlhammer, 1949, 216 p.

Der Ruf des Steuermanns. Die religiöse Verlegenheit dieser Zeit und die Philosophie. Même lieu, même éditeur, 1954, 93 p.

Wissenschaft, Wahrheit, Existenz. Même lieu, même éditeur. 1960, 73 p.

La situation philosophique en Allemagne

Parmi la multitude des courants intellectuels qui se sont dessinés en Allemagne après la guerre, on peut distinguer trois grandes tendances.

1° Une tendance rationaliste et traditionnelle, représentée soit par des penseurs qui méditent l'œuvre de Kant et continuent l'effort des néo-kantiens (école de Cologne, Heimsoeth, Martin), soit par des penseurs de tradition thomiste et scolastique (occupant généralement des chaires de philosophie séparées).

2° La tendance phénoménologico-existentialiste, dominée par la haute figure de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, où enseignent encore occasionnellement Martin Heidegger et régulièrement Eugen Fink — tendance fortement représentée à Bâle (Jaspers), à Tübingen (O. F. Bollnow, W. Schulze).

3° Enfin il existe tout un groupe de penseurs réunis par leur intérêt pour la science. Mais il convient de s'entendre sur la nature de cet « intérêt », car il peut être divers. Nous connaissons par exemple dans notre pays la *philosophie de la science,* représentée pour nous par les noms de Brunschvicg, Meyerson, Claude Bernard, Boutroux, Arnold Reymond, etc., et destinée à mettre en jour les procédés mentaux requis par l'exercice intellectuel du savant ; nous connaissons aussi les *philosophes scientifiques,* d'origine anglo-saxonne, qui élaborent une philosophie à partir de certaines données scientifiques prises comme source d'inspiration (ainsi Teilhard de Chardin, le Bergson de *L'Evolution,* Lecomte du Nouÿ, et chez nous Maurice Gex) ; nous connaissons enfin, mais assez mal et de loin, ce pur produit de la pensée anglo-saxonne qu'est l'*épistémologie positiviste,* logique rigoureuse du discours scientifique.

Toutes ces formes variées de « l'intérêt philosophique pour la science » existent, cela va sans dire, en Allemagne. Mais il en est une autre qui est, dirais-je, plus typiquement allemande ; on la trouve également représentée dans l'œuvre de F. Gonseth, à Zurich, ce qui constitue pour ce philosophe une grande part de son originalité dans les pays de langue française. Cette dernière forme prête à l'étude de la science un caractère éthique ; on s'y préoccupe moins d'élaborer systématiquement les structures de la démarche scientifique qu'à penser philosophiquement et à vivre humainement à partir de l'univers scientifique ; on s'y préoccupe moins de la connaissance exacte des procédés intellectuels scientifiques que de la valeur humaine de ces procédés, moins du monde et de la nature que de l'homme comme être moral. Au fond, c'est la portée culturelle de la science qui occupe de tels penseurs ; et le problème de la science y est moins posé dans le cadre de la théorie de la connaissance que dans celui que les Allemands appellent la *pédagogie*.

La situation de W. Kamlah en Allemagne

Si telles sont les trois tendances importantes de l'Allemagne philosophique contemporaine, on pourrait situer W. Kamlah à l'intersection des deuxième et troisième mouvements relevés ci-dessus. Je veux dire que W. Kamlah est également tenté par la philosophie dite existentielle, laquelle ne s'occupe guère de science, et par les physiciens contemporains, lesquels ne donnent guère dans l'existentialisme. Entre Heidegger et ce physicien devenu professeur de philosophie à Hambourg (j'ai nommé C. F. von Weizsäcker), W. Kamlah cherche une commune mesure, et assure par son œuvre même une transition.

W. Kamlah est en effet un élève de Heidegger ; mais il n'est pas cependant ce qu'on convient d'appeler un « heideggerien ». Car le Heidegger dont se réclame W. Kamlah, c'est celui de *Sein und Zeit*, c'est le Heidegger qui enseignait aux côtés de Bultmann ; pendant que Bultmann « démythologisait », Heidegger, parallèlement, professait « l'oubli de l'être », et procédait, par la *Seinsvergessenheit*, au « *destruieren* » de l'ancienne métaphysique. De ces deux hommes, W. Kamlah était en droit de tirer la conclusion qui s'impose : la théologie et ses cadres systématiques, la métaphysique et ses cadres dogmatiques, ont toutes deux *perdu* cela même à quoi elles se vouent : Dieu, et l'Etre.

D'autre part, W. Kamlah est venu récemment au dialogue avec les hommes de science, et travaille aujourd'hui presque uniquement dans cette direction. C'est que la science, des activités humaines, semble la seule à n'avoir pas perdu son objet propre. Si donc la

métaphysique et la théologie ont perdu leur objet propre, et si la science, en revanche, le conserve et le maîtrise toujours mieux, il doit surgir de cette double constatation une modification radicale de la manière dont se pose, à nous, aujourd'hui, le problème de l'homme. Et c'est cette modification profonde qu'il faut maintenant saisir.

L'idée de profanité

Le premier ouvrage de W. Kamlah était consacré à saint Augustin, et à *La Cité de Dieu*. L'idée de profanité, essentielle pour comprendre le Kamlah d'aujourd'hui, n'y apparaît pas encore. L'auteur croyait en effet à cette époque à la possibilité d'une philosophie chrétienne, et il était fasciné par le fait que le platonisme trouvait, chez Augustin, son accomplissement. Son objet était de montrer en Augustin un pur philosophe, et non pas du tout un théologien au sens moderne. Foi et raison se trouvaient donc harmonisés, ou plutôt n'étaient encore qu'un. La Cité de Dieu, au sens d'Augustin, apparaissait à l'auteur comme une vision eschatologique encore possible.

Mais il est apparu alors à W. Kamlah que notre cité ne pouvait plus être une cité de Dieu. Ce n'est pas qu'elle soit une cité de Dieu simplement privée de Dieu, mais bien davantage : elle est une cité d'en bas dans laquelle on a fait glisser toutes les valeurs qui chez Augustin relevaient du monde d'en haut. Seul un monde qui avait été chrétien peut être, autant que le monde moderne, privé de Dieu.

La profanité, c'est donc la perte de Dieu, mais c'est aussi la substitution de l'homme à Dieu. C'est la perte moins de la religion que du sens religieux. Et ce fait s'est accompli dès la renaissance et la philosophie moderne. Car les savants du XVIe siècle n'ont plus eu besoin de Dieu pour rendre compte des mouvements dans la nature ; au contraire, c'est dans la mesure où ils se passaient ostensiblement des concepts théologiques que leur mécanique prenait plus d'essor, et davantage de vérité. De même Descartes se place seul, *à hauteur d'homme*, devant le monde qu'il abolit ; au lieu de commencer par Dieu, il commence par l'homme.

Retrouver le religieux

Notre monde est devenu profane ; c'est un fait qui s'impose. Or rien se sert de faire comme s'il ne l'était pas. Rien ne sert non plus d'ajouter Dieu à un monde devenu effectivement profane. La seule possibilité, c'est donc de retrouver le sens religieux au sein même de la profanité.

Il y a là un mouvement de pensée extrêmement répandu et très significatif ; car il s'agit d'une application particulière de la méthode

que la théologie connaît sous le nom de théologie négative. Son mécanisme se retrouve également chez Bultmann, et surtout chez Heidegger. Elle consiste, en un mot, à « faire de nécessité vertu » (cette expression est de W. Kamlah), et provient d'un mélange de pessimisme et d'optimisme. Pessimisme d'abord : le sens religieux est perdu, le monde est devenu profane ; mais optimisme aussitôt : que cette perte même nous sauve. De même Bultmann veut perdre tout le contenu mythique des Evangiles afin d'en faire surgir le noyau central qui, lui, doit être ainsi sauvé ; de même Heidegger veut oublier l'être, et détruire toute métaphysique, afin de faire surgir, de cette plaine aride, l'être véritable.

Mais on voit aussitôt les différences d'avec Karl Barth, par exemple. Car Barth veut faire surgir le noyau central de l'Evangile en abolissant toute philosophie ; tandis que chez Kamlah, c'est le philosophe qui peut espérer retrouver le sens religieux à partir de sa profanité même, et en elle.

Au fond, nous sommes beaucoup plus près, avec W. Kamlah, des positions que nous connaissons bien chez nous, et qui procèdent du libéralisme — malgré des différences considérables. Ainsi, entre H.-L. Miéville, ou Paul Haeberlin d'une part, et W. Kamlah d'autre part, il y a cette différence essentielle que les premiers défendent une philosophie religieuse, c'est-à-dire non profane ; la philosophie, pour eux, est d'emblée structurée par une dimension religieuse. Tandis que pour W. Kamlah la philosophie n'a pas en elle, ontologiquement, dirais-je, de dimension religieuse, puisqu'elle l'a perdue pour devenir profane ; mais cette profanité permet d'espérer qu'elle redécouvre une nouvelle dimension religieuse, qui serait le sens de la religion sans la religion elle-même. Mais la ressemblance n'en est pas moins réelle : car pour tous trois, c'est le philosophe qui est au centre ; c'est en lui que réside la clef des rapports entre théologie et philosophie. Et cela n'est point du tout barthien.

La philosophie face à la théologie

Il est important de noter ici que Kamlah refuse autant une philosophie (existentielle, par exemple) qui récuse toute théologie, qu'une théologie (barthienne, par exemple) qui récuse toute philosophie. Car la philosophie, pour lui, doit créer le contact avec la théologie, et c'est ce contact qui constitue pour elle son pain quotidien, la substance dont elle est faite.

Or une philosophie sans théologie échoue à sa tâche. Kamlah enregistre l'échec de la philosophie heideggerienne à remplir sa tâche, qui consiste à substituer à l'eschatologie chrétienne celle, profane, de la mort et de l'angoisse. Car, chez Heidegger, l'homme vit pour la

mort, par opposition à l'eschatologie chrétienne où l'homme vit pour la résurrection et la vie éternelle.

Parallèlement, W. Kamlah enregistre l'échec d'une théologie qui refuse toute « profanation », et en particulier la théologie de Bultmann, qui, pour éloigner du message chrétien les images fallacieuses qui nous trompent davantage qu'elles nous éclairent, nous fait perdre le sol même où le noyau chrétien s'est développé, et la chair même du fruit — sans laquelle justement il n'y a plus de noyau du tout, plus de fruit non plus.

Dans ces conditions, le problème eschatologique ne peut pas faire abstraction de la christologie. Il doit donc y avoir une possibilité de retrouver à notre nature d'homme un nouveau fondement, originel, où le christianisme, dans son fond, est intimement lié à notre nature profane d'homme vivant sur terre. Il doit y avoir, à l'homme, une pureté, une « naïveté » originelles, à un niveau où l'homme est réellement né avec le Christ.

Ce niveau, W. Kamlah le cherche en refusant tout compromis. Il refuse par exemple de « feuilleter la Bible » ; il refuse du même coup toutes les écoles théologiques, toutes les sectes, toutes les formes devenues profanes de la religion. Il en veut en effet au noyau vivant ; car il ne cherche pas une religion devenue elle aussi profane, mais le *sens* du religieux dans un monde devenu profane.

La solution de ce problème, W. Kamlah ne la trouve pas au niveau de ce qu'il pourrait exprimer, et formuler dans le langage. Il fait appel en effet à cet endroit à la liberté, liberté existentielle conçue dans un climat heideggerien ; car c'est à chacun de nous de repenser le problème ainsi posé, à chacun de nous de revivre Dieu dans un monde pour qui Dieu est mort. Je viens d'écrire ces deux verbes : repenser, revivre. Ils sont en effet importants. Car il ne s'agit pas seulement de penser, et la liberté à laquelle il est fait appel n'est pas seulement une liberté théorique, spéculative : c'est une liberté agissante, orientée vers l'action, ce qu'implique le verbe vivre. Mais il faut aussi *re*-penser et *re*-vivre : et par là on voit bien comment, pour W. Kamlah, l'homme, pour être de son siècle, doit en même temps renouer avec l'homme antique, avec l'homme de toujours.

La philosophie face à la science

W. Kamlah essaie donc de ne jamais céder à la tentation des compromis, et il refuse en particulier de laisser la philosophie contaminer la théologie, ou se faire contaminer par la théologie. C'est en effet dans un contact authentique de la philosophie avec la théologie que peut résider pour le philosophe la possibilité de retrouver le sens même de la dimension religieuse qu'il a perdu dans un monde profane.

De même c'est un dialogue authentique avec le monde de la science que W. Kamlah revendique pour la philosophie. Il refuse donc et la philosophie de la science (spéculation simplement greffée sur une science qui s'en passe le mieux du monde), et la philosophie dite scientifique (qui prolonge les résultats scientifiques en n'étant ni science vraiment, ni philosophie non plus).

Or si théologie et philosophie pouvaient effectivement dialoguer, c'est que toutes deux impliquaient le sens du religieux ; de même philosophie et science doivent dialoguer, parce que toutes deux impliquent une idée commune de la vérité.

La science en effet en appelle constamment à la vérité ; c'est la vérité qui donne un sens à son effort. Cette vérité transcende donc le monde de la science, mais malheureusement il se trouve que jamais le savant ne peut définir cette vérité transcendante sans la transformer en une vérité immanente au discours scientifique — et du même coup la vérité *se sépare*, parce qu'elle devient intérieure au monde scientifique, de la vérité tout court. Et au moment où le philosophe, de son côté, essaie de définir cette vérité transcendante, il la rend parallèlement immanente à l'orbite de son discours de philosophe, et cette vérité cesse du même coup d'être une vérité scientifique. Ainsi les discours respectifs du savant et du philosophe transforment la vérité, qui transcende leurs deux univers, en une vérité *selon* ces discours respectifs.

La vérité, en effet, a subi les mêmes pérégrinations que tout à l'heure le sens du religieux. La vérité fut une, et elle est déchirée. L'histoire a fait de la vérité des vérités diverses, selon les ordres des discours, et des spécialités ; elle est aujourd'hui vérité qui du savant, qui du théologien, qui du philosophe. Et la vérité scientifique, pour ne parler que d'elle, a cessé aujourd'hui d'intéresser l'homme entier. Elle est devenue vérité de laboratoire, non plus notre vérité d'homme vivant, souffrant et espérant. Or c'est cette vérité qui malheureusement reste le modèle le plus achevé de ce que tout homme se sent en droit d'appeler « vérité ».

Il faut donc que le philosophe entre en discussion avec l'univers de la science, et cherche, dans cet examen, s'il peut encore conférer un sens total, un sens vraiment humain, à ce mot de vérité restreint par le savant à une acception partielle. W. Kamlah entre donc en discussion avec les savants, et il le fait d'une manière qui doit retenir l'attention, parce que je crois qu'elle est unique.

On sait en effet que la notion de vérité en science a été précisée, dans son étroitesse même, d'une manière extrêmement rigoureuse par les néo-positivistes en général, et surtout par les logiciens contemporains. De tels savants, cela va sans dire, ne sauraient, dans leur intolérance, que traiter d'utopies, ou mieux de « poésie dénuée de

talent », les tentatives proprement métaphysiques d'un Heidegger, par exemple, pour définir le fondement de la vérité.

Et réciproquement on sait que des tentatives proprement métaphysiques, comme celles de Heidegger, ne font appel à aucun moment, ni d'aucune manière, aux conceptions de la vérité que proposent et défendent les tenants du néo-positivisme.

En un mot, par conséquent, il y a entre la philosophie existentielle d'Allemagne et le scientisme néo-positivisme des Anglo-saxons un abîme, une incompréhension radicale.

Or le mérite de W. Kamlah est d'avoir dans ces conditions tenté l'impossible : confronter un logicien comme Tarski (qui, pour relever de l'école polonaise de logique, n'en est pas moins aussi intransigeant que ses collègues américains), et un métaphysicien comme Heidegger. C'est là tenir une gageure, parce que W. Kamlah aurait fort bien pu s'en prendre à des savants moins intolérants, et à des métaphysiciens moins austères et moins arides. Il aurait pu tenter cette confrontation à une altitude moins vertigineuse, là où les arêtes sont moins vives. Mais W. Kamlah a lu et médité Kant, et il sait que la vérité sort souvent des positions antithétiques durcies ; la doctrine kantienne des antimonies est en effet à beaucoup d'égards le prélude d'une méthode philosophique rigoureuse.

Le point central auquel s'attache W. Kamlah dans cette confrontation est le suivant. D'un côté, Tarski, et avec lui tous les logiciens, et tous les mathématiciens, et toute la science en un mot, cherche la vérité *dans les propositions* ; d'un autre côté Heidegger, et avec lui tous les métaphysiciens, tous les penseurs avides du réel et de l'être, toute la philosophie en un mot cherche la vérité *dans l'intimité d'une existence humaine*. Or le problème est exactement celui-ci : y a-t-il quelque commune mesure entre le monde des propositions formulées dans le langage et l'intimité vécue et immédiate d'une conscience existant dans le temps ? Quel est en un mot le rapport entre le langage et l'existence ?

W. Kamlah progresse fort lentement dans l'élaboration de ce problème, et nul ne saurait lui reprocher de n'avoir point abouti à une véritable solution. Mais il acquiert en passant des résultats positifs importants, par exemple le nouveau sens qu'il convient, selon ui, de donner aux définitions « réelles » et « nominales », et la modification des rapports entre la définition et le défini. De tels résultats, on le voit, sont autant de pas franchis dans le sens de l'élaboration d'une véritable *logique philosophique* — logique dont on doit bien enregistrer et déplorer la carence, malgré les efforts de Hegel et de Husserl.

La « philosophia perennis »

Au fond, s'il fallait conclure, on pourrait dire que l'homme reste, chez W. Kamlah, le dépositaire de la Vérité — mais que cette Vérité se manifeste dans la seule conscience que l'homme prend de soi. Il y a là, au-delà des formulations dans le langage (que ce langage soit celui du théologien, du philosophe ou du savant), un savoir originel, antérieur à tout langage, savoir qui est de l'homme lui-même sur lui-même, avant que d'être le savoir d'un homme particulier, philosophe ou non. Un tel savoir originel, un tel *Vorwissen* (sur lequel Paul Haeberlin a tellement insisté sa vie durant) est à même de culbuter tous les doutes et de renverser toutes les apories.

Et c'est là, à ce niveau de profondeur, qu'apparaît l'*homo perennis*, à qui est confiée la tâche d'élaborer, à son usage propre, une *philosophia perennis*. Tâche gigantesque, puisque cette philosophie s'est vue dans l'histoire comme peu à peu exténuée, privée de sa substance, laquelle a été grignotée tour à tour par la science et par la théologie. La *philosophia perennis* est donc moins une réalité qu'une tâche à accomplir ; travailler à cette tâche, c'est déjà travailler pour la vraie philosophie.

Pour le dire autrement (et en tirant peut-être un peu W. Kamlah du côté où il me parle avec le plus d'éloquence), tout, dans le monde moderne, est devenu « parole » — langage du savant, langage du théologien, langage du philosophe. Paroles toutes fondées, mais toutes fondées en leur langage. Dans ces conditions, que reste-t-il au philosophe soucieux d'unité sinon le silence, la conscience silencieuse qu'il prend de lui-même ? Si donc le langage a déchiré l'homme, le silence peut rétablir son unité, et le sauver. Les vérités d'existence, affirme W. Kamlah, l'emportent toujours sur les vérités de jugement. Une telle existence, c'est moins le fait brut que je sois là, de manière contingente, absurde même, que le *sens* même, spécifique et universel, de mon existence conçue comme fondement qui me dépasse moi-même. Et notre existence marche alors vers la paix — une paix qui n'est pas de nous. Paix qui est silence : *denn Reden und Denken sind nur dort, wo noch nicht « alle Wünsche schweigen »* [1].

J.-CLAUDE PIGUET.

[1] *Der Mensch in der Profanität*, p. 19.