

# Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi

Autor(en): **Thévenaz, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380630>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ASSURANCE DE LA PHILOSOPHIE ET INQUIÉTUDE DE LA FOI

Pendant de longs siècles, la philosophie a présenté au monde un visage calme et une tranquillité d'âme que n'altéraient ni les souffrances ni les malheurs de la vie. Une assurance foncière et sereine distinguait le sage de la foule agitée, angoissée et versatile des mortels. *Suave mari magno...*, disait Lucrèce. Le philosophe avait une assurance dans le double sens d'un appui sur lequel il pouvait faire fonds et d'une cohérence intérieure, d'une conviction inébranlable qui commandait sa vie et sa pensée.

Depuis cent ou cent-cinquante ans, les choses ont bien changé et le philosophe présente aujourd'hui un tout autre visage : on y discerne les plis de l'angoisse et les rides de l'inquiétude. La certitude et la sérénité ne sont plus, avec la barbe proverbiale, la tenue de rigueur du philosophe. Celui-ci ne rougit plus de ses incertitudes comme d'un échec ou d'un déshonneur ; il ne se compose plus un visage d'où rides et inquiétudes soient soigneusement effacées. Le tragique, le drame, le désespoir, l'angoisse, la culpabilité ont acquis droit de cité dans les *templa serena* de la philosophie. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, G. Marcel, Sartre ou Camus nous diraient tous, sinon que la vérité est triste, du moins que l'existence est tragique, et que l'homme est bien plutôt jeté dans le monde, exposé, menacé, délaissé, condamné. Où sont désormais les belles certitudes et les sublimes assurances du philosophe ? Ne sont-elles plus que l'amère certitude de l'incertitude, l'inquiète assurance qu'il n'est plus de véritable assurance pour l'homme ?

Y a-t-il encore pour le philosophe d'aujourd'hui quelque chose qui assure fondamentalement sa démarche, une confiance qui l'enracine d'emblée dans l'être ? — Ou bien le rôle de la philosophie serait-il désormais non seulement, comme par le passé, de mettre en question toute croyance qui ne serait qu'opinion, toute foi dont l'intelligence

*N. B.* — Texte légèrement remanié d'une conférence donnée à l'Institut suisse de Rome en avril 1954, sous le titre : *Y a-t-il une foi philosophique ?* puis redonnée à la Philosophische Gesellschaft de Zurich, ainsi qu'à Neuchâtel.

humaine serait incapable de reconnaître le bien-fondé, mais encore — tâche nouvelle — de porter, elle la toute première, le coup de pioche aux assurances rationnelles et philosophiques ? Le rôle de la philosophie serait-il de démolir ainsi successivement les fragiles soutiens qui restent encore aux hommes d'aujourd'hui, les quelques illusions vitales qui l'empêchent de sombrer dans la désespérance et de courir au suicide ?

Cela revient à nous demander, plus simplement : Quelle peut bien être aujourd'hui la foi du philosophe ? — Cependant, lorsqu'il s'agit de philosophie, le mot foi n'est pas sans ambiguïté. C'est précisément cette équivoque qu'il y aurait peut-être intérêt à dissiper. Nous côtoyons ici le christianisme : la philosophie l'a toujours fait depuis près de deux mille ans et précisément lorsque l'on s'interroge sur ce que peut être l'assurance ou la foi du philosophe, l'on ne saurait guère éviter aujourd'hui la confrontation avec la foi du chrétien.

Mais, sur ce point encore, quelle révolution depuis cent ans ! Pendant des siècles le christianisme s'était heurté à l'assurance inébranlable des philosophes païens ou incroyants et avait dû y dénoncer une sérénité illusoire ou même, aux yeux de certains, diabolique. La philosophie n'était-elle pas, pensait-on, trop sûre d'elle-même ? N'égalait-elle pas de manière trop éclatante l'orgueil de la raison humaine ? Constamment le christianisme avait essayé d'entamer le bloc trop assuré des certitudes philosophiques, de découvrir la faille du colosse aux pieds d'argile, de lire sur le visage marmoréen de la philosophie l'indice d'une défaillance cachée qui confirmerait la faiblesse humaine et entr'ouvrirait la porte salutaire de l'humiliation.

Aujourd'hui c'est l'inverse. C'est plutôt à l'incertitude noire de la philosophie que le christianisme s'en prendrait ; il s'attacherait plutôt, contre Nietzsche, contre Heidegger, contre Sartre, contre Camus à redonner au philosophe une assurance perdue ou qui lui fait trop manifestement défaut. Pour un peu le christianisme viendrait au chevet de la philosophie moins pour humilier son orgueil que pour prodiguer à la malheureuse les consolations de la foi ou les promesses d'une certitude enfin retrouvée.

L'inquiétude du philosophe inquiète encore davantage, semble-t-il, que son orgueilleuse imperturbabilité. Le croyant reste déconcerté, interdit, devant la philosophie qui vient surenchérir aujourd'hui sur le sombre tableau de la condition humaine, de son péché et de son abandon. On ne lui connaissait guère ce langage dont le christianisme s'imaginait peut-être avoir le monopole. Le philosophe aurait-il soudain trop bien compris le catéchisme qu'on lui ressasse depuis bientôt deux mille ans, et avec son penchant pour les solutions abso-

lues verserait-il maintenant le char de l'autre côté ? Et le christianisme n'aurait-il jamais à l'adresse du philosophe d'autre ressource et d'autre tâche que de prendre le contrepied de ses certitudes ou de ses incertitudes ?

En présence de cette situation actuelle de la philosophie, une question se fait pressante pour nous : comment une telle révolution s'est-elle opérée, qui a fait basculer le philosophe de la sérénité dans l'angoisse, des assurances dans l'incertitude, du moins apparente ? Et quel rôle la foi chrétienne et l'inquiétude chrétienne ont-elles pu jouer dans cette évolution ?

Question qui, même si nous ne la formulons pas tous aujourd'hui, est au fond quand même notre question à tous. Et la ville où nous sommes, cette Ville Eternelle qui incarne mieux qu'aucune autre au monde l'affrontement permanent du monde antique et du monde chrétien, cette ville où affleurent le mieux les assurances et les inquiétudes de l'un et de l'autre, ne peut que nous enhardir à tenter d'y répondre.

\* \* \*

Repartons donc de la magnifique assurance ontologique du philosophe grec, qui jusqu'à aujourd'hui exerce sur l'Occident une véritable fascination.

Pour la philosophie grecque <sup>1</sup>, l'homme est porté par l'univers, solide appui de toutes les démarches de sa pensée. L'univers est un ordre, un *cosmos*, non pas simplement parce qu'il est pénétré de raison ou ordonné selon des lois rationnelles, mais parce que la substance même des choses est raison et que l'homme, parcelle de cette substance cosmique, de ce cosmos intelligent et divin, est lui-même raison ou animal raisonnable, comme le voulaient Platon, Aristote ou les Stoïciens. Exercer notre raison, c'est retrouver en nous Dieu et le cosmos, ou ce qui nous unit intimement à Dieu ou à l'univers. La raison est donc l'assise essentielle de l'homme, le roc inébranlable sur lequel il fait fonds.

La confiance du philosophe grec en sa raison est donc immédiate et naturelle ; elle va d'emblée de soi ; elle exprime l'assurance de l'homme dans le monde et dans l'être. Elle ne s'oppose pas à une autre assurance qui serait celle de la foi religieuse, comme pour nous qui vivons en contexte chrétien. Et nous ne devons même pas imaginer que cette assurance rationnelle soit comme un ersatz païen de ce que sera plus tard la foi chrétienne. Nous avons peine, il est vrai, à nous replacer avec les Grecs avant toute distinction entre foi

<sup>1</sup> S'il s'agissait de la Grèce des poètes, des tragiques ou des historiens, il en irait autrement, et la description qui suit prendrait une allure assez différente.

et raison, en deçà de leur actuelle opposition. Mais précisément le Grec ne connaît pas la foi comme décision, comme relation confiante de fils à Père, comme engagement de tout l'être. Il n'est donc pas non plus un homme qui aurait opté pour l'assurance philosophique comme mode de vie et de pensée ou qui aurait décidé un beau jour de mettre sa confiance en la raison de préférence à la foi. Il n'a pas le choix : il est raison et il découvre ou reconnaît son lien essentiel et rationnel avec l'univers. Bref pour les philosophes grecs l'assurance rationnelle *n'est pas un acte de foi philosophique*, elle exprime un enracinement ontologique.

Le miracle grec repose sur cette solide assurance première. Mais il n'y a miracle que pour nous, parce qu'il nous paraît miraculeux que l'accord de la pensée et de l'être, de l'homme et de l'univers, puisse être jugé si naturel et puisse aller si simplement de soi. Dans cette assise ontologique, cosmique et divine tout à la fois, caractéristique de la sagesse philosophique grecque, la philosophie occidentale a trouvé une magnifique assurance sur la vie et un capital de certitudes quasi inépuisable. C'est pourquoi, siècle après siècle, la philosophie viendra, comme le géant Antée, puiser toujours à nouveau ses forces et ses certitudes les plus essentielles dans la terre nourricière de la pensée grecque où le miracle c'est précisément que l'assurance puisse être toute naturelle.

Mais voici que le christianisme éclate comme un coup de tonnerre dans ce ciel naturellement bleu de la Grèce philosophique. L'histoire surgit dans l'éternité grecque ; un événement central, la mort du Christ sur la Croix et la bonne nouvelle, s'impose précisément comme un événement et non comme une raison. Et du côté de l'homme, la *foi* au sens fort fait son entrée dans l'histoire, foi qui est reconnaissance de cet événement et de son sens, adhésion de l'homme à une personne, Jésus-Christ, assurance d'une promesse et d'un pardon, assurance et inquiétude tout à la fois.

Cependant, s'il faut reconnaître un sens à la mort sur la Croix et une réalité à la Résurrection, c'est reconnaître du même coup que la splendide assurance de la philosophie grecque ne peut plus aller si simplement de soi : s'il était vrai que la raison nous mît en accord naturel avec l'être et avec Dieu, le croyant se rend compte que le sacrifice de Jésus-Christ n'aurait plus de raison et serait vidé de sa signification. La Croix se trouverait évidée. Saint Paul l'exprime sans ménagement en disant que la sagesse grecque n'est que folie devant Dieu et la prédication de l'Évangile un scandale pour les païens.

Le philosophe, ébranlé, découvre soudain qu'il avait admis sans s'en rendre compte une assurance vitale et substantielle, mais non consciente et réfléchie : elle allait en effet si parfaitement de soi que

jamais un philosophe grec n'aurait pu songer à la fonder ou cru devoir la justifier. De même que l'on prend conscience de son bonheur au moment où déjà il est menacé ou vous échappe, de même le philosophe prend conscience des évidences naturelles sur lesquelles il a vécu au moment où sous l'imputation de folie elles cessent d'être naturelles. La parfaite solidité des certitudes philosophiques grecques allait donc de pair avec leur parfaite ingénuité. Le christianisme, en accusant la sagesse grecque de folie, lui a dévoilé ou démasqué ses assurances implicites ; il les a ébranlées ; il a déposé en elle un germe de conscience supplémentaire, donc d'inquiétude ; et le ver a commencé à ronger le fruit. Par là-même le christianisme a ravi sa naïveté à la philosophie grecque, cette inconscience naturelle qui avait été son miracle et sa force.

On ne saurait s'exagérer la gravité de la crise que le christianisme a ouverte ainsi au sein même de la conscience et de la confiance philosophiques. L'effet en a été bouleversant : la philosophie prend conscience maintenant avec étonnement qu'elle a vécu pendant des siècles sur un roc dont elle n'a jamais songé — n'a jamais pu songer — à éprouver la solidité réelle, un roc d'autant plus solide qu'elle s'appuyait sur lui sans en prendre la moindre conscience, donc sans la moindre inquiétude.

Et voici que le miracle du tout naturel ou le mirage de la divine évidence s'est évanoui. L'édifice philosophique n'était pas fondé vraiment, mais seulement posé, un peu en l'air à ce qu'il apparaît maintenant. La raison *était*, tout simplement. Mais maintenant l'on voit qu'elle pouvait accéder à plus de conscience. L'assurance inconditionnée n'apparaît plus que comme une croyance encore non fondée. On y croyait dur comme fer, et pourtant maintenant l'on voit que ce n'était et ne pouvait être qu'une croyance. Pour la première fois le philosophe découvre qu'il a « cru » en la raison, et même qu'il risque constamment de le faire. Et le pire c'est que c'est peut-être sans raison ! Sous le regard de sa conscience naissante, son assurance naturelle en la raison se dénature et lui apparaît sous un jour tout nouveau : comme une foi en la raison. Situation parfaitement insupportable pour la philosophie éprise de rationalité et soucieuse de se fonder en raison, de ne pas céder à l'inconscience, de ne jamais se repaître de simples croyances ni de simples opinions ! De deux choses l'une : il faudra ou bien fonder cette croyance pour redonner à la raison une assise philosophique en montrant que cette assurance, pour naïve et naturelle qu'elle soit, n'en est pas moins légitime, ou bien, si l'on se convainc de son erreur, l'abandonner comme une croyance illégitime.

Le philosophe ne peut se résoudre à cet abandon s'il devait signifier le renoncement à la raison : ce serait tout bonnement l'aban-

don ou le suicide de la philosophie. Il va donc tout tenter pour reconquérir son assurance démasquée comme croyance, pour la fonder. S'il y réussit, elle cessera d'être une croyance, ruineuse par là-même pour l'entreprise philosophique ; elle deviendra une certitude fondée, désormais plus solide encore que l'assurance ingénue des Grecs. La philosophie y aura donc gagné, car, quel que soit le résultat, le christianisme, en la taxant de folie, lui aura rendu un éminent service : il l'aura réveillée de son sommeil dogmatique et appelée à une conscience plus profonde d'elle-même. La philosophie pourra dire comme saint Augustin : *quaestio mihi factus sum*, me voici devenue une question pour moi-même, ce qui faisait mon assurance est devenu précisément mon tourment et mon problème. Force lui est donc d'éprouver la solidité rationnelle de ce roc inébranlable désormais ébranlé, puisqu'une assurance qui ne serait que croyance non fondée ne serait plus rien pour le philosophe.

Mais le paradoxe éclate : il lui faut démolir ce roc pour voir s'il est solide, c'est-à-dire éliminer ce qui n'est que croyance. Autant dire : se déterminer à scier la branche même sur laquelle il est assis. Pour la première fois le philosophe s'aperçoit que, lorsque l'on veut s'attaquer au problème des fondements, philosopher devient un terrible risque et une entreprise dramatique puisqu'elle doit s'en prendre au roc même des certitudes les plus vitales et les plus essentielles de la raison. L'on serait enclin à dire : décidément le christianisme a fait là du beau travail !

Et pourtant il faut constater qu'il n'a pas été pour la philosophie un agent démoralisateur et subversif. Il a mis le doigt sur la croyance philosophique grecque, mais n'a pas enlevé au philosophe le goût à l'ouvrage : au contraire il l'a excité, car, encore une fois, rien ne l'incite autant à philosopher que de découvrir que ses plus solides assurances n'étaient pas encore fondées ; point n'est besoin d'une assurance pour philosopher. Le christianisme a attisé l'ardeur de la recherche et, en l'aiguillonnant, a imprimé à la philosophie un nouvel élan : *quaerit avidius*, « quête plus avide », disait saint Augustin.

Et en effet la philosophie rebondit avec lui, mais sur des voies nouvelles. Une double exigence s'affirme maintenant : l'exigence imprescriptible de la foi chrétienne qui est de chercher appui en Dieu seul et l'exigence nouvelle de fondement philosophique. Le tour de force augustinien est d'avoir répondu à ces deux exigences, en apparence exclusives l'une de l'autre, en les fusionnant en une seule. Saint Augustin, creusant le roc des assurances grecques ébranlées, découvre au plus intime de lui-même, au cœur de toute vérité, à la source de toute raison, la présence efficace de Dieu. Le Dieu créateur est lui-même la raison universelle, lui-même la vérité du philosophe, lui-même la source de toutes choses et la source de

toute pensée rationnelle. Dieu est le véritable fondement de tout ce qui est. Si Dieu, être et raison ne sont qu'un, la foi en le Dieu de Jésus-Christ pourra servir elle-même de fondement à l'assurance philosophique des Grecs : *verus philosophus est amator Dei*. Cette solution augustinienne est d'une importance capitale pour l'évolution ultérieure de la philosophie : désormais, pour de longs siècles, Dieu, Être suprême et Vérité suprême, constituera le soutien et le fondement de l'entreprise philosophique. La foi en Dieu, en Dieu explicitement identifié au fondement de la raison, remplace ainsi l'assurance-croyance inconsciente et implicite des Grecs. On peut bien dire que saint Augustin est *l'inventeur de la foi philosophique*. L'assurance du philosophe repose maintenant sur une foi en la raison. Mais du même coup l'indépendance de la raison philosophique ne se trouve-t-elle pas compromise ? N'était-ce pas une manière de faire jouer à la foi chrétienne le rôle d'une croyance philosophique qui elle-même, c'est bien clair, n'est pas fondée rationnellement ?

D'ailleurs cette fusion augustinienne entre raison et foi ne va pas sans risque et pour la pureté de la foi et pour l'indépendance de la raison. Saint Thomas d'Aquin en a pris nette conscience. L'exigence chrétienne de la foi et l'exigence philosophique du fondement éveillée par le christianisme ne coïncident pas et réclament toutes deux que foi et raison soient distinguées soigneusement. Saint Thomas énoncera donc le principe fameux qu'il est impossible d'avoir simultanément foi et science à propos d'un même objet ; il devenait plus nécessaire que jamais d'expulser toute croyance de la philosophie et d'assurer à la raison une parfaite indépendance par rapport à la foi pour que, réciproquement, l'indépendance de la foi chrétienne par rapport à la réflexion philosophique soit sauvegardée à son tour. On ne glisse plus insensiblement de la raison à la foi ou de la foi à la raison, comme chez saint Augustin. La transcendance de la Révélation et de Dieu par rapport à la philosophie trouve chez saint Thomas une expression plus précise. La foi, expulsée de la raison, reste à côté d'elle comme l'indication permanente d'un autre ordre que celui de la nature et d'une autre exigence que celle de la raison. Mais du même coup saint Thomas reconnaissait à la raison l'indépendance par rapport à cet ordre de la foi. La philosophie conquérait donc, par l'exigence chrétienne qui travaillait en elle, quelque chose d'inappréciable, que la philosophie grecque n'avait pas connu et n'avait eu nul besoin de connaître : *l'autonomie de la raison naturelle*. C'était dire que la foi chrétienne ne contaminait plus la raison. En un mot : on prenait conscience nette qu'*il ne saurait y avoir de foi philosophique*, de foi en la raison. Et cela était d'une importance capitale.

Toutefois qu'en était-il du fondement des assurances de cette raison désormais autonome ? Saint Thomas avait-il satisfait à cette

exigence philosophique ? En fait il n'a pas abordé ce problème de front et sur ce point, comme chez saint Augustin, Dieu continue à jouer le rôle de fondement et de soutien de l'ordre rationnel. Fort de cet appui, saint Thomas peut revenir, comme à une évidence indiscutable, à l'assurance ingénue des Grecs : la pensée rationnelle est naturellement dans l'être. La conquête thomiste : à savoir l'autonomie de la raison, d'une raison dont Dieu est le soutien, sera une assurance qui ne fera plus problème et qui sera comme une ingénuité reconquise. Ainsi donc la mise en question de ces assurances par l'Épître aux Corinthiens, les angoisses et les risques d'une pensée devenue question pour elle-même, ne sont plus qu'un mauvais rêve. Chez saint Thomas, la philosophie grecque rétablit la situation à son profit en s'assurant un fondement divin implicite, chrétien cette fois-ci, certitude qui va de soi et qui soutient tout naturellement l'autonomie de la raison.

Nous avons vu que la philosophie grecque n'était plus possible comme telle à partir du christianisme. Nous voyons que pour saint Augustin et pour saint Thomas elle est encore possible : c'est qu'ils s'imaginent que l'assurance de la foi chrétienne peut être simplement transportée en philosophie et qu'elle serait capable en fin de compte de satisfaire à l'exigence proprement philosophique du fondement. Le Dieu de la foi est censé fonder les assurances de la raison et lui restituer sa confiance ingénue en elle-même.

Toutefois c'était oublier que l'assurance naïve réclame maintenant à tout prix d'être *philosophiquement* fondée et que, selon l'exigence profonde du christianisme, Dieu peut tout fonder sauf une philosophie ! Si la synthèse thomiste a dû être dépassée c'est que dès la Renaissance le ferment jeté par l'exigence chrétienne devait poursuivre son action dans la philosophie. On prit conscience que, par le recours à Dieu, l'exigence philosophique du fondement n'était nullement satisfaite et que le fondement des assurances rationnelles ne pouvait être cherché qu'à l'intérieur de la philosophie autonome. Il fallait reprendre le problème *ab ovo* et extirper de la philosophie tout ce qui de près ou de loin relevait d'une croyance ou s'enracinait dans une foi. La philosophie, ayant reçu grâce à saint Thomas ses lettres de franchises, ne pouvait survivre qu'à ce prix.

\* \* \*

Descartes accepte le risque énorme de l'entreprise et s'engage dans l'expérience du doute radical et méthodique qui vise, comme on sait, à démolir systématiquement les assurances naïves et à « commencer tout de nouveau dès les fondements », en visant une

certitude qui ne devrait rien à l'autorité de la révélation, qui n'aurait plus rien d'une croyance ou d'une opinion et qui serait d'une évidence rationnelle sans défaut. Sa fameuse hypothèse du malin génie qui le tromperait même là où l'évidence intellectuelle est intacte (comme en mathématiques) aurait paru à un Grec ou à un scolastique un blasphème ou une plaisanterie métaphysique. En fait Descartes soumettait la raison et surtout la foi philosophique à une épreuve nouvelle qui entend être vraiment radicale. Pleinement conscient de l'exigence du fondement, il est le premier dans l'histoire, après 1600 ans, à prendre au sérieux l'exigence chrétienne que l'Épître aux Corinthiens formule à l'égard de la philosophie. Il scie délibérément la branche des évidences sur lesquelles la raison est assise, il se sent tomber « dans une eau très profonde », mais à ce moment même, le grand moment historique du cogito, jaillit dans sa parfaite et radicale évidence le fondement cherché : Je pense donc je suis. En un endroit au moins, et en un seul, la pensée et l'être sont immédiatement liés, et la connaissance philosophique ne se fonde ni sur une croyance naïve ou inconsciente, ni sur la tradition, ni sur la foi chrétienne, ni sur une foi en la raison, mais sur *elle-même*, sur la conscience même du moi pensant. La philosophie atteint ainsi un degré nouveau de conscience d'elle-même et il ne fait nul doute que ce soit là pour elle un progrès considérable par rapport à la scolastique et à l'ingénuité grecque.

Si Descartes s'en est pris au thomisme de l'École, c'est en tant qu'il incarnait les assurances grecques renforcées par le Dieu chrétien. En prenant au sérieux à la fois l'exigence de fondement d'origine chrétienne et l'autonomie de la raison découverte par saint Thomas, Descartes se rend compte que les assurances grecques et la philosophie scolastique qui s'appuie sur elles ne sont tout simplement plus possibles. L'évidence inébranlable du cogito a éliminé d'un coup la croyance ingénue et le Dieu-fondement. Il n'y aura donc pas de foi philosophique, non pas seulement comme pour saint Thomas parce que la raison est autonome, mais cette fois-ci parce qu'elle a trouvé son fondement philosophique.

Est-ce à dire que désormais le problème fondamental soit résolu et pleinement satisfaite l'exigence du christianisme à l'égard de la philosophie ? Non pas ! Le prestige des assurances grecques et du Dieu chrétien fondement de la vérité reste trop vivant. Sitôt posé et fondé le cogito, Descartes n'a rien de plus pressé que de retourner à Dieu, et l'on s'aperçoit bien vite que pour lui l'évidence du cogito ne vise pas tant à fonder la raison qu'à fonder de façon plus philosophique un Dieu rationnel qui à son tour fondera la philosophie. Et voici que par un détour nous retombons sur la conception tout à fait traditionnelle de la philosophie médiévale.

Il y a une seule nuance : Dieu n'est plus ni vérité, ni raison, ni fondement de la raison, mais il *garantit* la raison *humaine*, et la valeur de ses démarches, contre la menace du malin génie. Nous pouvons donc avoir *foi en notre raison* et en ses évidences, malgré tout, parce que Dieu existe. Descartes est un habile apologiste de la philosophie et, pour finir, de la foi philosophique ! Il veut nous persuader que, grâce au détour par le cogito et par Dieu, *nous avons de bonnes raisons d'avoir foi en la raison*. Et comme il nous conjure de ne pas consacrer à la métaphysique (c'est-à-dire au problème du fondement) plus de quelques heures par an, il nous invite à oublier la révolution du cogito et à nous réinstaller dans une nouvelle ingénuité et une demi-inconscience à l'abri de la garantie du Dieu chrétien. L'exigence que le christianisme avait éveillée dans la philosophie n'est en fin de compte toujours pas satisfaite : l'expérience a tourné court. La garantie divine n'est qu'un moyen de revenir à une foi philosophique ; à travers saint Thomas, Descartes rejoint, comme sur tant d'autres points saint Augustin — et Malebranche sera heureux de pouvoir le suivre immédiatement dans cette voie.

Mais la philosophie moderne, avec un sens philosophique très sûr, s'est hâtée d'oublier le Dieu de Descartes. Elle a opté pour une pensée sans garantie. Parfois c'était pour revenir simplement au Dieu-fondement, mais le plus souvent c'était pour consolider son autonomie en rompant avec l'Eglise et la théologie, en se laïcisant de plus en plus jusqu'à en oublier ou à en perdre la foi. Elle est revenue au cogito de Descartes et a repris le problème du fondement (Locke, Kant). C'est dans cette ligne-là que l'exigence chrétienne, désormais laïcisée par la philosophie, a pu continuer à travailler et à faire prendre à la philosophie une conscience encore plus aiguë de son fondement.

Il faudrait pouvoir retracer l'approfondissement de cette conscience, de Descartes à aujourd'hui, pour broser le tableau complet de l'épopée philosophique que nous tentons d'évoquer et dont nous essayons de discerner l'enjeu décisif et positif. On devrait marquer, outre le dédain immédiat pour le Dieu garant de Descartes, la décomposition rapide de la notion de substance à travers le XVIII<sup>e</sup> siècle, la ruine du monde métaphysique des choses en soi chez Kant, ou la ruine de l'Eternité intemporelle au moment où avec Hegel et tant d'autres au XIX<sup>e</sup> siècle la notion d'histoire acquiert droit de cité dans la philosophie. Le Dieu-fondement s'effrite et tombe pièce à pièce, et ce qu'il est censé fonder s'amenuise de plus en plus : chez Kant, Dieu, expulsé de la connaissance et du monde métaphysique, n'est déjà plus un soutien que pour la morale.

Mais si les assurances traditionnelles de la philosophie (le cosmos divin ou le Dieu-fondement) se trouvent ainsi ébranlées de plus en

plus, c'est que dans le prolongement du cogito de Descartes la philosophie découvre toujours plus nettement *en l'homme lui-même* un enracinement et un fondement nouveaux. La métaphysique bascule de Dieu sur l'homme, et bientôt de la nature dans l'histoire ; on peut rappeler quelques étapes : d'abord le Je pense, fondement de toute certitude, puis tout au long du siècle des Lumières, chez les philosophes anglais et français, l'analyse de l'esprit humain, de la connaissance humaine, de la nature humaine et de la société humaine ; puis avec Kant la structure de la raison humaine, fondement des lois de la nature ; puis le moi de Fichte, la conscience de soi de Hegel, la « subjectivité » de Kierkegaard, l'homme révolutionnaire de Marx, le créateur de valeurs de Nietzsche, l'Ego transcendantal de Husserl, et enfin, chez Sartre, l'homme condamné à être libre et à porter le poids de lui-même, de l'humanité et du monde.

On comprendrait mal cette évolution si l'on y voyait une hypertrophie progressive du moi humain ou une manière de sombrer dans la subjectivité. N'oublions qu'il ne s'agit pour aucun de ces philosophes de réserver à leur petit moi une place d'honneur dans l'univers, mais tout au contraire toujours à nouveau de tenter de résoudre le problème du fondement. La raison humaine conquérant toujours mieux son autonomie, apprend à se voir d'un œil nouveau. Elle n'est plus un moyen pour l'homme de s'enraciner en Dieu, de s'évader du monde de la souffrance et du changement vers le monde pur et immuable de la béatitude. Elle est un acte purement humain et autonome par lequel l'homme prend conscience, dans la crainte et le tremblement, qu'il a lui-même à donner son fondement à sa pensée, en l'absence de tout recours transcendant ; elle est l'acte par lequel il organise et connaît le monde et la société. C'est au sein même de cet acte constructeur et constitutif que la raison voit apparaître ou apprend à reconnaître son propre fondement, et découvre sa nouvelle « assurance » philosophique. Toute cette réflexion critique insère l'homme grâce à sa raison dans la société humaine, dans la réalité politique et sociale ou dans la nature dorénavant humanisée de Kant ou de Marx. De même au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, lorsque la nature a fait place à l'histoire et l'éternité au temps, le philosophe découvre que sa présence à l'histoire, à la société, à autrui, est sa tâche propre et que sa raison non seulement le relie à ce monde, mais trouve son fondement dans cette relation même qu'elle contribue à assurer hic et nunc.

Ce n'est donc pas le moi isolé qui fonde les assurances nouvelles de la philosophie, mais l'acte par lequel la raison établit l'homme dans l'histoire, dans la communauté des hommes ou dans l'univers : ce sera la praxis de Marx, l'être-au-monde de Heidegger, l'être en situation de Sartre ou de Merleau-Ponty. Les thèmes majeurs de la

philosophie contemporaine : l'histoire, l'action, l'existence, autrui, délimitent le lieu des assurances nouvelles et du nouveau fondement de la raison philosophique. Si un G. Marcel s'intéresse plus à la condition humaine qu'à la nature humaine, et Sartre plus à l'existence qu'à l'essence, plus à sa situation historique ou à son rapport à autrui qu'à son rapport à l'univers, c'est parce que la préoccupation actuelle en philosophie est de découvrir toujours mieux le nouvel enracinement dans la réalité humaine ou historique elle-même. Mais ce fondement on ne pourra le reconnaître que si l'on contribue activement à le créer ou à le promouvoir. La réflexion philosophique se fonde dans son propre exercice.

Cependant, comme la raison n'a plus une assise ontologique et éternelle, c'est dans la lucidité et la prise sur la situation historique qu'elle trouve désormais son fondement et son assurance, dans la responsabilité qu'elle consent à assumer. C'est pourquoi nous voyons s'accroître la responsabilité du philosophe des Scolastiques à Descartes, de Descartes à Kant, de Kant à Nietzsche, de Nietzsche à Sartre. L'élimination progressive de la croyance et l'exigence croissante d'autonomie et de fondement qui caractérisent la philosophie occidentale dans son intention la plus profonde, font, en dernière analyse, de l'acte responsable et autonome de l'engagement philosophique le véritable fondement.

Mais cette assurance est désormais inquiète, désillusionnée, ambiguë, toujours contingente, toujours liée à une situation historique : c'est qu'elle va toujours de pair avec l'ébranlement des assurances naïves et des fondements transcendants qui restent la constante tentation de la raison humaine depuis la fin de l'Antiquité. En effet au fur et à mesure que le fondement simplement humain de la raison se dégage et s'affirme, le Dieu-fondement recule et se décompose. Et c'est avec l'engagement passionné et tragique d'un Kierkegaard ou la décision lucide d'un Nietzsche que le dernier bastion du Dieu-fondement s'écroule ; et ce n'est pas pour rien que ces deux philosophes ont une telle importance aujourd'hui. Il est saisissant de voir se rejoindre ces deux hommes dont l'un part de l'exigence même du christianisme à l'égard de la philosophie, et l'autre — en opposition violente au christianisme — de l'exigence philosophique autonome.

La rupture est maintenant complète avec l'ingénuité grecque comme avec le Dieu-fondement. Toute cette évolution trouve son terme dans le cri angoissé de Nietzsche : « Dieu est mort et c'est nous qui l'avons tué ». En effet, ce Dieu soutien de la philosophie, de l'ordre intellectuel et social, garant des assurances humaines, l'homme a dû le tuer. Mais c'est comme s'il s'arrachait une tunique de Nessus. Nietzsche qui dissocie mal le Dieu de la foi et le Dieu-

fondement de la philosophie, est convaincu que l'homme moderne a tué Dieu tout simplement ; ayant scié la branche qui soutenait la pensée et la civilisation modernes, il est saisi de vertige et d'angoisse. Cependant ce n'est que le Dieu-fondement qui est mort. Déjà autour de lui, sur les ruines de la démolition et sur le cadavre de ce Dieu philosophique qui marque la fin de la foi philosophique, l'on voit le Dieu vivant de la foi ressurgir en notre siècle, comme libéré de son faux frère, plus vivant que jamais. Chacun en connaît les signes et en perçoit aujourd'hui le témoignage. Et pour nous il ne fait pas de doute : pour que la vraie foi vive et pour que la vraie philosophie vive, fidèles l'une et l'autre à leurs exigences essentielles et propres, il fallait que ce Dieu meure, il fallait que la foi philosophique meure, il fallait ébranler jusqu'à leurs racines les assurances grecques.

Le problème posé par le christianisme à la philosophie il y a bientôt vingt siècles, le drame philosophique qui s'était ouvert dans les tourments de la conversion de saint Augustin, a trouvé sa réponse et son dénouement dans le cri de Nietzsche — provisoirement tout au moins.

La philosophie, sous la pression du christianisme, a progressivement pris conscience de ce qu'elle était et elle a dû se rendre à l'évidence, honnêtement et douloureusement : le roc de ses assurances primitives n'a pas résisté. Le christianisme avait donc eu raison en un sens : cette assurance grecque était non seulement une croyance encore à fonder, mais c'était une croyance infondable ; ce n'était vraiment qu'une croyance. De là l'incertitude et l'angoisse de la philosophie contemporaine, condamnée à trouver, comme Socrate ou Descartes, le fondement de la certitude dans la conscience de son incertitude, l'assurance dans l'inquiétude même. Ne sommes-nous pas en droit désormais d'y voir la condition même de la philosophie ?

Mais peut-on penser que le christianisme, de son côté, s'est rendu compte de l'enjeu de ce drame séculaire et des responsabilités qui sont les siennes dans son déroulement et son dénouement ? A-t-il pris conscience du risque énorme qu'il a fait courir à la foi en acceptant, dans la philosophie dite chrétienne, que le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ devienne le fondement de la philosophie, en liant ainsi son sort aux fluctuations de la philosophie ? Ici nous ne pouvons répondre oui avec autant de netteté, car le christianisme a bien failli y sombrer, et tout risque n'est pas encore écarté.

En effet, pour peu qu'il devienne nécessaire (et au fond il est toujours nécessaire) de remettre en question le fondement de la philosophie, l'exemple de Nietzsche, comme celui de tant d'autres avant ou après lui, nous montre que la ruine de la foi philosophique risque d'entraîner la foi dans le même mouvement. On s'imagine que démolir le Dieu-fondement de la philosophie équivaut à démolir

le Dieu de la foi tout court. Ou inversement que le Dieu de la foi doit endosser la responsabilité de tout ce que les hommes ou les philosophes le chargent (trop humainement) de « fonder ». Si Dieu soutient ou garantit un certain ordre philosophique, il est inévitablement et paradoxalement un Dieu subordonné en fait au sort fragile de cet ordre humain, et il est certain qu'un jour ou l'autre la mise en question de l'ordre entraîne la mise en question du Dieu de la foi. On croyait que Dieu fondait l'assurance de la raison, et c'était l'assurance fragile de la raison qui soutenait Dieu bien fragilement.

Certes, nous le savons, il est encore bien plus difficile de sauvegarder la pureté de la foi que l'autonomie de la raison. Comment en effet préserver efficacement la foi des équivoques qui la dénaturent ? Nous avons vu la lutte de la philosophie contre elle-même pour éliminer les croyances, c'est-à-dire *la contamination de la raison par la (fausse) foi*. Mais le christianisme mène parallèlement une lutte semblable — la même lutte — pour éliminer les rationalisations de la foi, c'est-à-dire *la contamination de la foi par la (fausse) raison*. Dès que le christianisme se dilue ou s'affaiblit, c'est alors la foi qui cherche à se fonder sur la raison, à s'exprimer ou à se renforcer par elle. On glisse vers les syncrétismes, les gnosés ou les Weltanschauungen. Par ce bout-là on rejoint aussi une sorte de « foi philosophique », mais, on le voit, dans un sens bien différent : celui d'une foi bâtarde qui, édulcorée, dénaturée ou prétendûment purifiée, veut se formuler dans un langage acceptable à la raison. Il est regrettable, me semble-t-il, qu'un Karl Jaspers cherche par exemple à accréditer aujourd'hui sous le nom de foi philosophique une notion aussi lourde d'équivoques. Une telle foi philosophique ne devrait avoir droit de cité ni dans la philosophie, ni dans le christianisme.

Nous voyons donc, tout au long de l'histoire de la philosophie (médiévale et surtout moderne) que l'exigence de la foi chrétienne et l'exigence la plus radicale de la raison sont associées pour tenir en échec ensemble la foi philosophique, que ce soit la « croyance » en la raison ou la foi rationalisée. Elles ont appelé, toutes deux ensemble, la philosophie à se fonder en pleine autonomie et à éliminer en elle tout ce qui est encore croyance, bref à résister à sa tentation d'abdication. Sans doute, au temps de saint Augustin, la philosophie devenue question pour elle-même, et angoissée de l'imputation de folie dont on la chargeait, n'avait-elle pas d'autre issue (comme la culture antique) que de se réfugier dans les bras de l'Eglise et de Dieu. A ce moment de l'histoire, nous n'aurions sans doute pas fait autrement, si vraiment nous n'avions pas consenti à sacrifier la philosophie. Mais nous l'avons vu, depuis lors celle-ci a pu se ressaisir et se rendre compte qu'il lui était demandé autre chose.

Aujourd'hui que la philosophie a conquis son autonomie, et cela pour une très grande part grâce à la mise en question par le christianisme, aujourd'hui que la philosophie a pris la responsabilité de se fonder elle-même et sur elle-même, le recours à Dieu devient pour elle une infidélité. Il semble que le mirage de la foi philosophique et de l'ingénuité soit dissipé. Il semble que ce soit là l'aboutissement de l'effort philosophique moderne, la véritable réponse de la philosophie à l'exigence chrétienne, en même temps que la vraie fidélité à l'intention profonde de la philosophie grecque, puisque celle-ci (nous l'avons relevé au début) ne connaissait pas de foi philosophique. Si les Grecs avaient pu prendre conscience de la croyance sur laquelle reposait leur philosophie, ils n'eussent pas manqué de résoudre le problème en approfondissant la responsabilité autonome de la raison plutôt qu'en recourant aux garanties d'un Dieu ou d'une foi. Nous pouvons donc reconnaître un progrès de la philosophie des Grecs à saint Thomas, puis à Descartes, puis à Kant et jusqu'à nos jours. La philosophie s'est conquise et fondée elle-même peu à peu, et c'est le christianisme qui pour une large part a rendu ce progrès nécessaire, et par là-même possible.

Faut-il conclure que la philosophie, désormais autonome, n'a plus besoin de la foi chrétienne vivante, et que celle-ci n'agira plus sur la philosophie que comme un grand souvenir historique, plus ou moins pâle, plus ou moins mort ?

Telle est sans doute la conviction du philosophe incroyant ou indifférent, comme aujourd'hui Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty. Tel est aussi un peu le sentiment des philosophes qui entendent tenir compte du christianisme, mais considèrent que la tâche du philosophe est d'interpréter rationnellement et de purifier le contenu de la Révélation, que ce soit à la manière de Léon Brunschvicg ou de Karl Jaspers.

Pourtant l'autonomie de la philosophie, qui a été une exigence chrétienne fondamentale, ne semble nullement devoir chez le philosophe exclure la foi du croyant. Il y a toujours eu des philosophes croyants, il y en a toujours encore. Certes, en regard du philosophe chrétien du moyen âge ou du XVII<sup>e</sup> siècle, solidement installé dans sa foi philosophique, le philosophe croyant se trouvera aujourd'hui dans une situation bien précaire. Les mariages traditionnels entre le christianisme et la philosophie (mariages d'amour ou de foi, ou mariages de raison) lui sont désormais interdits. L'exigence de la foi, consciente de la folie de la sagesse humaine, comme l'exigence d'autonomie de la raison philosophique, s'y opposent formellement.

Le philosophe croyant d'aujourd'hui sera l'homme qui philosophe *parce qu'il* est dépourvu des assurances dont croyaient bénéficier autrefois les philosophes païens et chrétiens. Autrefois l'on

philosophait à partir de la conviction que Dieu était la vérité et que toute vérité rationnelle conquise était une divine assurance. Aujourd'hui le philosophe croyant se sentira pressé comme par un puissant éperon, *parce qu'une imputation de folie reste suspendue sur la philosophie*. La philosophie était divine, elle n'est plus qu'humaine parce que la foi empêche la raison de se prendre pour plus qu'elle n'est.

La chance de la philosophie médiévale avait été de se sentir enracinée en Dieu : à ce prix seulement elle avait pu survivre. L'assurance de la raison venait renforcer celle de la foi. La chance de la philosophie actuelle est de se savoir humaine, autonome et dépourvue de toute garantie divine : à ce pris seulement une philosophie peut être philosophie et peut encore être chrétienne. L'inquiétude de la foi creuse et recreuse chez le philosophe l'inquiétude de la raison, et cette fois-ci le philosophe croyant est encore moins assuré que le croyant non philosophe.

La philosophie du croyant sera toujours encore *fides quaerens intellectum*. La foi du philosophe croyant, parce qu'elle est la foi en Dieu d'un philosophe (et non pas la foi philosophique), réclame l'appui de toutes les facultés de l'homme pour éclairer la situation de l'homme dans l'univers et devant Dieu. Mais en même temps cette recherche est inséparable d'une contestation permanente et radicale de la raison par laquelle celle-ci est constamment ramenée à la conscience de sa situation humaine et fragile. Pour un philosophe croyant, la réflexion sur sa propre situation d'homme, sur son action dans le monde et dans l'histoire, ne se distinguera pas de la réflexion sur la situation toujours menacée de sa raison (donc de la philosophie comme telle) et sur sa responsabilité particulière. Il philosophera à partir de l'embarras, comme Socrate ; à partir du doute, comme Descartes. Comme Socrate il se souviendra que sa science n'est qu'humaine ; comme Descartes, que sa réflexion est celle d'un homme qui n'est qu'homme.

Mais, on l'aura senti ou pressenti, cette menace est positive, cet embarras est fécond, ce doute n'a rien de sceptique ni de relativiste. L'assurance inquiète du croyant est devenue l'inquiétude assurée du philosophe contemporain. Car en philosophie tout ce qui accroît la conscience de l'homme, tout ce qui l'éveille de son sommeil dogmatique tout ce qui aiguise son inquiétude et aiguillonne sa réflexion, est autant de gagné positivement pour la vérité.

L'amour de la vérité ne se mesure pas aux certitudes ou aux assurances que nous croyons avoir au départ, ni aux garanties qui soutiennent notre démarche. Ce qui peut seul nous éclairer, c'est la conscience de notre réelle situation. Si notre condition d'homme est menacée, ce sera une belle assurance que de pouvoir connaître sans fard cette incertitude. Tout est dans la manière d'être incertain.

*Le philosophe croyant sera l'homme sans foi philosophique, mais l'insécurité de son autonomie sera sa manière de répondre aux exigences de sa foi. Sur le philosophe païen d'autrefois, il aura peut-être l'avantage d'une naïveté en moins ; sur le philosophe incroyant d'aujourd'hui (dont l'autonomie est si souvent suffisance ou prétendue autarcie) l'avantage d'une inquiétude en plus, l'avantage d'être un peu mieux en défiance contre la bonne conscience de la raison. La force de la raison, comme de la philosophie, comme de l'homme, est de se défier de soi-même. Lorsque l'assurance humaine n'est pas inquiète, c'est qu'elle s'aveugle et côtoie l'abîme ; c'est qu'elle a oublié le Christ qui la juge. Mais si l'inquiétude humaine devait perdre toute assurance, c'est que, sceptique ou agnostique, elle se fermerait à la promesse, à l'espérance et au pardon ; c'est qu'elle aurait oublié que le Christ est Sauveur.*

PIERRE THÉVENAZ.