

Un essai de philosophie protestante : l'homme et sa raison, de Pierre Thévenaz

Autor(en): **Widmer, Gabriel**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1962)**

Heft 2

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380775>

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.

UN ESSAI DE PHILOSOPHIE PROTESTANTE

L'HOMME ET SA RAISON, DE PIERRE THÉVENAZ

Dans sa lumineuse préface à *L'Homme et sa raison*, Paul Ricœur pose les questions suivantes : « La conversion philosophique proposée et pratiquée par Pierre Thévenaz est celle d'une « raison absolue *en Dieu* » à une « raison humaine *devant Dieu...* » la question se pose de savoir si et comment le « devant Dieu » fait encore partie de cette réflexion philosophique en tant que philosophique »¹.

La publication du manuscrit inachevé, que les éditeurs ont intitulé *La condition de la raison philosophique*, permet-elle d'entrevoir une réponse à cette question qui s'impose à tout lecteur des articles de P. Thévenaz ? Nous ne pourrions ébaucher une réponse qu'en dégageant les lignes maîtresses et les thèmes majeurs de cette œuvre posthume tels qu'ils nous apparaissent à la lumière des derniers travaux publiés antérieurement dans *L'Homme et sa raison*².

Après avoir lu et relu l'ouvrage de P. Thévenaz en vue de sa publication, il nous semble, en effet, que sa compréhension dépend pour une large part de l'attention que l'on a portée à ses conférences et à ses articles des années 1950 à 1955. Le recueil des travaux groupés sous le titre de *L'Homme et sa raison* éclaire *La condition de la raison philosophique* et en constitue le complément indispensable³. Disons seulement que les démarches du livre posthume ne suivent

¹ PIERRE THÉVENAZ : *L'Homme et sa raison*, tomes I et II. Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1956. Etre et penser, 46-47. Préface de Paul Ricœur, p. 23.

² PIERRE THÉVENAZ : *La condition de la raison philosophique*. Nous ne reviendrons pas sur la description du manuscrit, ni sur la manière dont on l'a édité. Des indications suffisantes ont été insérées dans l'avertissement et la notice qui encadrent le texte. Nous ne résumerons pas l'ouvrage ; le lecteur trouvera dans le sommaire analytique placé en appendice un guide sûr pour le conduire dans les démarches de l'auteur. Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1960. Etre et penser, 51.

³ Nous pensons tout particulièrement à *Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi*, *Les révolutions philosophiques du XX^e siècle*, *L'historicité de la raison*. En ce qui concerne les études sur la pensée de P. Thévenaz, nous renvoyons aux articles de MM. René Schærer et A. de Waelhens parus dans cette Revue (R.Th.Ph. 1956, p. 163 s.) et notre travail sur *Pierre Thévenaz, croyant philosophe*, in *Rev. d'hist. phil. rel.*, 1958, p. 232 ss.

pas un mouvement linéaire, mais hélicoïdal. Par une succession d'approfondissements, de visées et d'approches, P. Thévenaz emmène son lecteur — on pourrait presque dire son disciple — au centre de son problème, au cœur de son souci, au fondement de sa raison d'être philosophe. Socrate, Descartes, Maine de Biran veillent sur cette descente vers l'intimité de la conscience humaine.

Il s'agit en effet pour P. Thévenaz d'opérer sous nos yeux une « conversion », une « métanoia » au sens où la définissait P. Ricœur, de la raison divine et l'humaine raison ¹, d'en déceler l'origine et le motif, d'en suivre les étapes, d'en mesurer les conséquences. C'est à une conversion philosophique qu'il s'entraîne et veut nous entraîner et non point à une conversion religieuse, à un renouvellement et une réforme de l'entendement, non point de ses structures mentales, mais de sa manière de se comporter et de se connaître. Voilà qui donne le ton de l'ouvrage et de son style, riche en images dynamiques et suggestives. L'auteur n'offre pas une doctrine ou une théorie comme un spectacle ; il fait de son lecteur un interlocuteur ; que celui-ci se déclare son imitateur ou son contradicteur, peu importe, cette conversion est aussi son affaire, il ne peut y échapper, sans renoncer à philosopher.

Dans ses conférences et ses articles, P. Thévenaz avait déchiffré l'histoire de la philosophie occidentale comme une tentative toujours plus poussée de libérer la raison de toutes les tutelles, de toutes les assurances extra-humaines. Il faisait siennes les leçons de Socrate, de Descartes, de Kant et de Husserl, de tous ceux qui s'efforçaient de faire descendre la raison du ciel sur la terre ; il mettait en relief leurs échecs et les causes de leurs insuccès, il faisait venir au jour le rôle décisif du christianisme dans cette émancipation, sans cesse à reconquérir. Dans l'ouvrage qu'il préparait et qu'il mûrissait en une secrète et douloureuse méditation, il visait à éclaircir les phases de la même libération, non plus au niveau de l'histoire et de la problématique des initiateurs, mais au niveau de la conscience philosophique elle-même ; il tentait de restituer à la conscience elle-même ce dont elle se nourrissait auprès des philosophes du passé. Pour lui, déchiffrement historique et prise de conscience actualisante vont de pair, s'interpénètrent. La crise ouverte par le christianisme n'est pas close, elle fait sentir ses répercussions au plus profond de la conscience moderne.

Mais comment rendre compte d'une telle conversion et d'une telle prise de conscience ? P. Thévenaz décrit d'abord l'expérience

¹ Il y aurait une fructueuse confrontation à tenter sur le thème « raison divine et raison humaine » chez P. Thévenaz et chez Arnold Reymond, dont l'une des études publiées dans *Philosophie spiritualiste* porte ce titre ; cf. Tome I, p. 79 ss.

qui déclenche la conversion, puis explicite les conséquences de cette expérience pour la raison, opérant ainsi une première reprise. Alors le philosophe sera conscient d'assumer la condition humaine qui est la sienne. A ce moment, la foi chrétienne intervient, elle aussi s'appuie sur une expérience ; elle oblige le philosophe à une deuxième reprise qui lui permettra de mettre en place au sein de la condition humaine la raison et la foi. Ainsi la conversion connaît deux moments auxquels correspondent les deux parties de l'ouvrage : la condition *humaine* de la raison philosophique et la condition *chrétienne* de la raison philosophique.

* * *

La pire tentation pour le philosophe est de vouloir s'appuyer sur un point de départ, sorte de postulat auquel il s'accrocherait pour en déduire un nombre indéfini de propositions dont la validité serait garantie par le privilège incontesté de la donnée initiale. P. Thévenaz n'a cessé de pourchasser les points de départ de ce genre. Selon lui, la réflexion philosophique naît sous le choc d'une expérience et non à partir d'une donnée privilégiée. Cette expérience qui peut revêtir diverses modalités, oblige l'homme et sa raison à se poser des questions. L'ère de la tranquillité où tout va de soi est achevée, l'ère des contestations commence pour ne plus jamais finir et celle des incertitudes aussi que l'homme tentera d'apaiser avec ses systèmes. Les rapports que l'homme entretient avec lui-même, avec autrui, avec le monde, avec Dieu, sont mis en cause ; le démon de Socrate, l'étonnement d'Aristote, le malin génie de Descartes font leur œuvre révolutionnaire ; des hommes que rien ne prédisposait à s'enfoncer dans le souterrain, vers le fondement de l'être et de la vérité, ne peuvent se soustraire à l'entreprise métaphysique. Car « le métaphysicien est celui qui est prêt à transformer sa raison et à bouleverser l'image qu'il s'en fait, pour être fidèle à une expérience profonde, inéluctable, dont il ne saurait faire fi à aucun prix. »¹

Cette expérience décisive, dont P. Thévenaz dit qu'elle est une expérience-choc, n'est pas d'ordre affectif, ni d'ordre intellectuel exclusivement. Elle s'étend à l'homme dans sa plénitude d'existant et justement dans sa spécificité, c'est-à-dire dans la conscience qu'il a d'être un *animal rationale*. Elle n'atteint pas la périphérie, la

¹ *La condition de la raison philosophique*, p. 14. « La métaphysique, écrit M. de Waelhens, en commentant P. Thévenaz, est l'effort où l'homme s'engage tout entier pour dépasser la facticité du fait ; il y est d'autant plus porté ou contraint que ce fait apparaît dur et menaçant, et c'est pourquoi son effort est toujours joint à quelque sentiment de précarité. » (ALPHONSE DE WAELHENS : *Pierre Thévenaz, historien de la philosophie et philosophe*. R.Th.Ph. 1956, p. 186.)

couche superficielle de nos comportements mentaux ou de nos ensembles idéels, mais l'être de l'homme lui-même. Elle n'est pas psychologique, mais existentielle. En cela, elle est d'un autre ordre que le « choc » dont parle L. Brunschvicg et qui provoquerait, comme réalité, le processus de la connaissance. P. Thévenaz constate : « En face d'expériences-chocs... la raison philosophique n'apparaît pas comme une instance ou comme un tribunal : c'est bien plutôt elle-même qui se trouve impliquée et mise en cause par l'expérience. »¹

A l'aube de la philosophie, lors de ses premiers pas, il y a un facteur de contestation qui est constitutif de la réflexion philosophique elle-même. C'est pourquoi la philosophie ne peut sans périr s'enfermer dans des assurances. Elle est critique ou elle n'est pas. Preuve en soit son histoire progressive, cette « marche ascendante de la philosophie, dans la mesure où la raison consent à rester ouverte et disponible à l'égard de l'expérience »².

P. Thévenaz a subi les assauts de l'ironie socratique, de l'étonnement aristotélicien, du doute cartésien, de la critique kantienne... mais un choc plus radical que les précédents lui a donné, comme il le répète, la « chiquenaude » de sa méditation comme elle a provoqué la lente désabsolutisation de la raison ; ce choc, c'est la prédication de l'apôtre Paul : « La sagesse de ce monde est folie devant Dieu. »³ Taxer la sagesse de folie peut paraître gratuit, et pourtant la raison une fois touchée par cette accusation ne pourra s'en défaire, même si elle n'y voit qu'un soupçon, une imputation gratuite.

Si les expériences-chocs ordinaires auxquelles nous avons fait allusion bouleversent la raison pour un temps, cette dernière trouve toujours le moyen de s'assurer sur de nouveaux appuis. Mais l'expérience-choc chrétienne réveille, d'une manière définitive, la raison de son « sommeil dogmatique », elle ne lui laisse plus de répit et de repos ; elle l'inquiète constamment en laissant planer sur elle cette menace : la raison est peut-être folie. Sous cette expérience-choc, la raison doit consentir à une seconde naissance : « Dans cette expérience, il y a un renouvellement, une liberté, un don, une promesse, une espérance, un appel, qui en font l'expérience-choc par excellence. »⁴

Le philosophe ne cherche pas d'abord à savoir si le jugement de l'apôtre est fondé. Bien plus, il ne s'intéresse pas aux commentaires que l'on pourrait donner de cette prédication et à tout l'arrière-fond théologique qui la soutient. Il met pour l'instant tout cela entre parenthèses, car il est tout accaparé par une constatation qui l'effraie.

¹ *La condition de la raison philosophique*, p. 16.

² *Id. op.*, p. 20.

³ I Cor. 3 : 19.

⁴ *Id. op.*, p. 29.

A peine a-t-il été interpellé par la prédication qu'« une faille profonde s'ouvre entre la raison et cette expérience, entre la philosophie et la vie nouvelle qui se développe en marge d'elle. La raison est désaccordée d'avec l'homme, d'avec la vie sous le choc de cette expérience, elle est reléguée. Elle ne peut en faire le tour, la comprendre, l'expliquer »¹. Ainsi, tandis qu'un vide se creuse sous les pas du philosophe, la raison se trouve désarmée pour répondre à l'accusation de folie ; mais comme telle, elle ne peut se résoudre au *sacrificium intellectus*. Il ne lui reste qu'à faire effort pour se reprendre. L'expérience-choc du christianisme conduit le philosophe à une expérience philosophique radicale.

Comment une telle expérience se traduit-elle ? Par l'aveu de l'ignorance totale de soi. Expérience proche de celle de Descartes : la raison ne recourt ni au suicide, ni à l'abdication, sinon nous tomberions dans l'irrationalisme, ou dans le fidéisme, mais elle reconnaît que rien ne va de soi, que les évidences ne sont plus fondées ; plus encore, d'affirmative qu'elle était ou croyait être, elle se voit devenir interrogative ; elle n'a plus une nature ; elle n'est plus une essence avec ses structures constitutives ; elle est en train de se déréaliser. Pourquoi ? Parce qu'elle se trouve coincée dans une impasse, prise dans une aporie : « L'aporie fondamentale de la raison devrait être comparée à un sentiment de déréalisation qui atteint l'être dans une assise plus intime, là où l'accord avec la réalité est imbriqué avec soi-même. »²

Mais que l'on ne s'abuse pas sur la portée de cette ignorance et de cette déréalisation, P. Thévenaz n'est pas conduit comme Chestov à une sorte d'absurdisme. Les pouvoirs opérationnels de la raison, ses principes logiques demeurent. La crise ne se développe pas au niveau du « faire » de la raison, mais au niveau de son « être », de son statut dans l'homme raisonnable. Il y a dans son œil, dira P. Thévenaz, « un point aveugle » ; elle n'a plus conscience d'adhérer directement à la réalité, puisque la rationalité substantielle du monde dont elle était le corollaire est mise en contestation par l'expérience-choc qui la désubstantialise : « La raison ne peut plus faire fond sur une nature : la rationalité n'est plus donnée, elle est à fonder... La raison n'est plus donnée : elle est à se donner pour telle »³. Sous le coup de l'expérience strictement philosophique occasionnée par l'expérience-choc du christianisme, la raison est ainsi amenée à prendre une nouvelle conscience de soi-même.

La description de l'expérience avec ses divers paliers débouche nécessairement sur une explication du nouveau statut de la raison.

¹ *Id. op.*, p. 31.

² *Id. op.*, p. 44.

³ *Id. op.*, p. 50.

Deux chapitres seront consacrés à cette première reprise des ingrédients de la situation de départ (et non du point de départ). P. Thévenaz y mettra en œuvre les ressources de la méthode phénoménologique telle qu'il la concevait : passage de la conscience implicite à la conscience explicite en mettant entre parenthèses les contenus théologiques de l'expérience-choc, puis une quadruple réduction. Cette quadruple réduction permet d'évacuer ce que P. Thévenaz désigne comme l'autisme de la raison, c'est-à-dire l'attitude de la raison se confondant avec son univers. Pour cette attitude, « l'univers lui-même qui nous dépasse et nous englobe ne serait que notre monde clos indéfiniment élargi, mais cet univers ne serait jamais un *autrui* pour nous, il ne serait que le lieu de notre moi »¹. Une pareille réduction permet aussi d'éliminer toutes les fausses conceptions de la raison (point de vue, instrument, assimilatrice, déductive, divine²). Nous la résumerons, faute de pouvoir en suivre tous les cheminements trop complexes pour être rappelés, en citant l'auteur lui-même :

« La réduction éidétique (= des contenus de faits, contenus réels) dévoile des significations ou essences idéales. La réduction de l'objet dévoile la conscience, qui d'implicite devient explicite, c'est-à-dire qui devient, de conscience-sujet implicite, conscience-objet explicite. La réduction transcendantale réduit « le monde » et dévoile la conscience transcendantale ou *Ego* transcendantal.

» La réduction de la raison, déclenchée par l'accusation de folie, dévoile la conscience embryonnaire de condition non dédoublée. »³

On a reconnu dans ce résumé les trois réductions traditionnelles de la phénoménologie qui permettent à P. Thévenaz de thématiser la nouvelle conscience de soi de la raison. La quatrième, par contre, résulte de l'intervention de l'expérience-choc du christianisme, qui provoque une ultime réduction de la raison, dont l'importance nous paraît capitale pour la compréhension de l'œuvre de P. Thévenaz : l'attention à soi et l'intention vers l'objet qui se retrouvent encore en opposition dans la troisième réduction sous la forme de la conscience du sujet dans son rapport à l'*Ego* transcendantal, sont ici surmontées. La conscience n'est plus bipolaire ; elle n'est plus relation entre l'humain et le transcendantal ; elle n'est plus qu'une conscience en condition et en condition humaine, comme le montreront les développements sur la condition assumée. En effet, une raison nue, dépouillée de toutes ses fausses assurances devient alors capable de se fonder elle-même, sans chercher dans l'au-delà, dans l'extra-humain, dans

¹ *Id. op.*, p. 91.

² Cf. *id. op.*, p. 94 ss.

³ *Id. op.*, p. 83.

le divin, son fondement. Elle a la capacité de se créer elle-même, libérée qu'elle est de l'appui illusoire d'un *Ego* transcendantal, rendue à sa pure actualité, ayant mis fin à son aliénation dans une transcendance.

Sur ce point, nous semble-t-il, les analyses de P. Thévenaz sont du plus haut intérêt. Elles ouvrent des perspectives très nouvelles sur l'utilisation que pourraient faire philosophes croyants ou incroyants de cette ultime réduction. Elles autorisent en effet le philosophe à reconnaître l'auto-position de la raison par elle-même, mais d'une raison qui s'est décentrée par rapport à elle-même dans le dépouillement de ses fausses prétentions. Une raison ignorante de soi, vidée de sa substance, privée de ses appuis, donc capable de se fonder elle-même n'est plus alors une raison absolue en soi, c'est-à-dire une raison divine, mais une raison humaine devant autrui. Car pour cette raison, Dieu n'est plus un recours et un appui, ni le lieu des idées éternelles, ni le Logos dont elle croyait dériver. Dieu n'est pas encore dans son horizon ; pour le moment, elle est, au terme de cette première étape de sa conversion, une raison qui redécouvre son statut humain, une raison désabsolutisée.

* * *

Et pourtant à cet instant où la condition humaine de la raison est assumée, une nouveauté fait irruption qui fait sauter l'autisme dans lequel la raison risque de s'enfermer. Cette nouveauté imprévisible inattendue, inaccessible à la raison désabsolutisée, reconnue ensuite comme le Dieu de l'Évangile, va amorcer le second tournant de la conversion : « Lorsqu'il s'agit du rapport à soi, le sens du rapport se renverse : « quelque chose » nous empêche de nous regarder dans l'autisme de l'amour-propre. « Quelque chose » déchire le voile et dévoile l'ignorance de soi. Ce « quelque chose » n'est pas ce que cherchait la raison, ce n'est pas le Dieu auquel aspirait la raison. Il se dévoile comme ce qui cherche la raison, la bouscule, la touche, la juge et l'appelle à sortir d'elle-même. Le rapport de soi passe par Dieu ou plutôt c'est de Dieu à Dieu qu'on vient à soi... »¹

Quel est le sens, la direction de cette seconde reprise de la raison par elle-même, après s'être radicalement décentrée et s'être placée devant autrui ? Quel est le nouveau statut de cette raison désabsolutisée, lorsque Dieu, faisant tomber les parenthèses, la situe devant Lui ? Elle se trouve dans une situation totalement différente que lors de l'expérience-choc : elle n'est plus en Dieu, mais devant Dieu ; elle ne dispose plus de Dieu dans la connaissance naturelle qu'elle en aurait ; mais Dieu la rend responsable d'elle-même. C'est cette

¹ *Id. op.*, p. III.

seconde phase de la conversion qu'examine la seconde partie inachevée de l'ouvrage de P. Thévenaz.

Au terme de l'expérience radicale philosophique, l'homme nous est apparu comme se définissant par sa raison-en-condition, comme l'existant qui prend une nouvelle conscience, une conscience explicite de l'humanité de sa raison et qui s'engage à la fonder. Maintenant, la foi se dévoile aussi comme la condition d'une nouvelle conscience de soi et d'un engagement. En face de la foi qui ne peut être assimilée, tout comme la raison, à une faculté, mais qui est la foi de l'homme, la raison-en-condition ne peut ni rester neutre (elle est en condition), ni tenter de rationaliser les données de la foi (elle se contaminerait à nouveau), ni se sacrifier au profit de la foi (l'homme perdrait son humanité) ou délimiter avec la foi des zones d'influences (elle deviendrait à nouveau point de vue). On reconnaît au passage les diverses positions prises par les philosophes en présence des prétentions du christianisme.

Par cette sorte de nouvelle réduction, P. Thévenaz élimine toutes les solutions infondées du problème mal posé des rapports entre la raison et la foi. Une seule conception s'impose : laisser au philosophe croyant la possibilité de poursuivre son analyse approfondissante et amplificatrice de la condition humaine comme la réponse donnée à une vocation. Finie pour lui, la tentation de recourir à une raison divine pour démontrer l'existence de Dieu, ses attributs et ses propriétés ; dans cette nouvelle perspective, la théologie naturelle, la philosophie religieuse perdent toute signification. Car « ... par le simple fait que la raison se sent en condition, l'expérience de la raison est solidaire de celle de la foi. Il y a appel de l'une à l'autre... cette liaison n'est pas celle d'un conditionnement dans un sens ou dans l'autre : elle est explicitation d'une vue commune sur la condition humaine »¹.

Procédant à la « création de soi par soi »², le philosophe croyant n'a pas confiance en la raison (le rationalisme est encore une forme d'absolutisme), mais en la vocation que Dieu adresse à l'homme et par lui à sa raison. Il y a toujours, pour le philosophe croyant, un risque à courir, une incertitude dernière à assumer dans sa recherche d'une philosophie sans absolu, une tension à accepter entre sa responsabilité présente et l'*eschaton* voulu et manifesté par Dieu. En effet, « la raison désabsolutisée n'est pas en rapport direct avec Dieu, Dieu ne s'adresse pas à elle par une interpellation qui la mette en cause d'emblée. Dieu ne s'adresse qu'à l'homme tout entier »³.

¹ *Id. op.*, p. 149.

² *Id. op.*, p. 151.

³ *Id. op.*, p. 168.

La conversion, la « métanoïa » ébauchée sous le coup de l'expérience-choc ne débouche pas sur l'édification d'une ontologie de type classique, mais sur un éclaircissement toujours à reprendre de la condition humaine, sur une anthropologie. La « réforme de l'entendement » ainsi engagée ne s'arrête pas à une théorie de la connaissance, elle se poursuit dans une prise de conscience toujours plus aiguë de la responsabilité de la raison dans sa condition chrétienne. Ainsi se constitue, s'insérant dans le devenir de l'histoire mais au niveau de la conscience actuelle, la seule philosophie qui soit authentiquement autonome ¹.

* * *

Pierre Thévenaz projetait d'écrire une philosophie protestante. Le lecteur qui s'attendrait, en lisant *La condition de la raison philosophique*, à y trouver une philosophie analogue à celle d'un Charles Secrétan sera, à première lecture, déçu ; mais faisant effort pour saisir l'intention de P. Thévenaz, il s'apercevra de l'originalité, de la nouveauté de l'ouvrage. Nous avons suffisamment souligné le dessein de P. Thévenaz : pour lui, Descartes, Maine de Biran, Kant, Husserl sont les précurseurs de cette philosophie protestante qui, à l'instar de la théologie réformée, distingue la sphère de l'humain de la sphère du divin en dénonçant toutes les prétentions de l'homme à se diviniser, toutes les idoles qu'il se forge et dont la plus fréquente est celle d'une raison divine. Son œuvre est d'une part la critique de toute apologétique qui pourrait servir de prolégomènes à une dogmatique, de toute philosophie chrétienne qui se substituerait à la dogmatique, et d'autre part l'instauration d'une anthropologie critique de la condition humaine de la raison.

Certains critiques pensent que P. Thévenaz reste tributaire de K. Barth ; il aurait mis en forme la philosophie implicite à la théologie barthienne ². Si P. Thévenaz, nous semble-t-il, a mis en relief le rôle de l'expérience-choc du christianisme, il le doit au renouveau théologique de K. Barth. Mais de son propre aveu, cette expérience-choc n'est que la chiquenaude, l'occasion de sa recherche ultérieure, de la conversion de la raison, le contenu même de cette théologie n'intervient nullement dans la méthode d'explicitation de la condition de la raison, puisqu'il est sciemment mis entre parenthèses.

¹ On trouvera des ébauches de cette philosophie autonome, plus autonome que celle de Heidegger, de Sartre ou de Jaspers, dans les derniers articles et conférences recueillis dans *L'homme et sa raison*.

² Par exemple, M. H.-L. MIÉVILLE in *Condition de l'homme*, Genève, Droz, 1960, 2^e éd., p. 221 ss.

La philosophie protestante de P. Thévenaz ne cherche nullement à harmoniser d'une manière ou d'une autre, soit par synthèse par fusion (augustinisme), soit par synthèse par hiérarchisation (thomisme) les vérités rationnelles de la *philosophia perennis* et les vérités révélées. Car la critique de la raison divine (raison en Dieu) au nom d'une raison humaine (raison devant Dieu) vise la *philosophia perennis*, comme la critique de la synthèse entre la raison et la foi vise toute foi philosophique (chez Jaspers certes, mais aussi chez Kant, chez Descartes, chez saint Thomas quand ils renoncent, par faiblesse critique, à fonder la raison en humanité).

Mais, il faut aussitôt ajouter, la philosophie protestante de P. Thévenaz ne détruit pas la philosophie, en s'appuyant sur la foi. Elle ne s'inscrit nullement dans l'effort des contempteurs de la raison depuis les vieux sceptiques jusqu'à L. Chestov en passant par Tertullien et P. Damien. La critique de la raison divine vise aussi ceux qui, à gauche, n'y voient qu'une manifestation du péché de l'homme, la méprisent et s'évadent dans l'irrationalisme.

La philosophie protestante, et ceci nous paraît d'un intérêt capital, ne sombre ni dans le rationalisme, ni dans le fidéisme. Bien plus, elle trace la seule voie qui nous permet d'échapper à ce double écueil sur lequel se sont achoppés nos philosophes protestants Hegel et Kierkegaard, pour ne citer que les plus grands. Et cette voie nous paraît être strictement philosophique, tout en sauvegardant la foi de celui qui l'emprunte. Car il y faut distinguer le cheminement méthodique et la condition de celui qui le pratique ; distinguer, mais non point séparer.

En ce sens, à l'actif de la tentative de P. Thévenaz, il faut noter sa critique du point de départ et son remplacement par l'analyse de la situation de départ, la mise en œuvre d'une méthode d'explicitation de type phénoménologique et son recours à une quatrième réduction. Sur ce dernier point, les phénoménologues feront certainement des réserves, mais ce seront encore des objections philosophiques et non point théologiques, nous semble-t-il. De même, son essai d'opérer au niveau de la conscience actuelle une sorte de restitution de ce qui se manifeste dans l'histoire de la philosophie occidentale ouvre des perspectives intéressantes. Là encore, les historiens de la philosophie pourront contester telles ou telles interprétations (le rôle de Saint Thomas ou celui du malin génie cartésien dans la désabsolutisation de la raison, par exemple) ; mais ces contestations seront elles aussi philosophiques et non point théologiques. Enfin, la mise en relief de l'humanité de la raison, dépouillée et interrogatrice, sommée de se fonder sur elle-même, fournit un ferment pour des recherches ultérieures sur le statut de l'homme dans le monde et l'histoire. Ici aussi, les philosophes de l'existence se poseront des

questions relatives aux structures et au fondement, mais comme pour les phénoménologues et les historiens de la philosophie, ils le feront d'un point de vue philosophique.

Il semble donc, pour reprendre la question initiale, posée par P. Ricœur, et lui donner une solution provisoire, que l'instauration d'une philosophie protestante à la manière de P. Thévenaz est d'origine strictement philosophique¹.

* * *

Cependant telle quelle, cette tentative nous pose une question fondamentale du point de vue philosophique : peut-on radicaliser la raison à un tel point qu'elle se manifeste comme une raison en condition, sans essence et sans nature, nue, ignorante de soi, sans tomber du même coup dans les difficultés d'une espèce d'actualisme pur ? Que la raison ait emprunté au cours des siècles des structures à l'absolu avec lequel elle s'identifiait (l'immutabilité par exemple), cela ne fait aucun doute, mais une raison sans aucune structure est-elle encore concevable dans son exercice ? La supposer analogue à un acte qui se fonde sur lui-même à chaque instant, qui se crée par soi à chaque moment, n'est-ce pas admettre une discontinuité radicale au cœur même de la raison et par conséquent de la condition humaine de la raison ? On ne voit plus très bien comment cette raison qui doit assurer à l'homme et à son être une continuité (saint Augustin dirait un ordre, une mesure) ne va pas au contraire l'acculer à une série de ruptures, de sauts préjudiciables à l'existant lui-même. On ne voit plus très bien non plus comment l'exigence d'engagement et de responsabilité peut s'articuler sur cette raison désarticulée. Et si la raison désabsolutisée en est réduite à cette actualité, comment le philosophe peut-il restituer au niveau de sa conscience actuelle le mouvement d'émancipation de la raison qu'il déchiffre dans l'histoire de la philosophie ? En effet, soit l'exigence de responsabilité, soit l'essai de restitution requièrent une structure dans la raison, structure qui porte un nom précis : la mémoire. Or la mémoire n'intervient nullement dans cette conversion qui nécessairement pourtant l'implique, puisqu'elle suppose passage de l'implicite à l'explicite, un présent, un passé encore présent et un futur déjà là. Il n'y a pas de conversion de l'entendement, comme l'a souligné l'augustinisme, sans *attentio* et *intentio*. Attention à soi et intention vers le monde, P. Thévenaz n'a cessé d'en tenir compte en cherchant à fonder en une seule méthode, l'analyse réflexive et

¹ Nous ne reprendrons pas les critiques pertinentes adressées par M. R. Schaerer à P. Thévenaz ; on pourra les lire avec un grand profit dans cette Revue, in *P. Thévenaz et nous*, R.Th.Ph., 1956, p. 177 ss.

la phénoménologie, mais la structure temporelle de l'activité de la raison semble lui avoir échappé¹.

Une deuxième question tout aussi fondamentale s'ajoute à la précédente. Elle ne concerne pas le résultat de la désabsolutisation, mais sa cause : la prédication de l'apôtre, l'imputation de folie. Ne pourrait-on pas concevoir l'esprit scientifique dans sa formation progressive comme l'une des origines historiques de la désabsolutisation de la raison ? Ne pourrait-on pas aussi concevoir les crises successives du langage comme l'une des causes de ce mouvement ? Et le philosophe d'aujourd'hui peut être mis en cause tout aussi bien par l'apparition de l'esprit scientifique ou les crises du langage que par le message chrétien. P. Thévenaz répondrait à cette objection non par une fin de non-recevoir, mais par une distinction entre des expériences-chocs relatives, comme celles provoquées par l'esprit scientifique et les crises du langage qui désabsolutisent partiellement la raison, et l'expérience-choc chrétienne qui désabsolutise radicalement la raison, à condition qu'elle soit poursuivie jusqu'au bout.

Mais ici une difficulté surgit : comment se fait-il que les Pères, les docteurs médiévaux et les réformateurs aient poursuivi cette expérience-choc, dont ils furent les bénéficiaires, dans des sens opposés ? Les premiers, pour la plupart, montrant que la raison est guérie par la grâce et devient de ce fait sous les dons de l'Esprit une capacité pour connaître Dieu, les seconds estimant que le témoignage intérieur du Saint-Esprit se substitue à la raison pour connaître Dieu et laissant à celle-ci le pouvoir de connaître l'univers des choses terrestres, cela dit d'une manière très schématique. Il y a là une énigme qui mériterait un examen approfondi : l'expérience-choc de l'apôtre produit des effets différents chez des hommes par ailleurs très attentifs aux divers statuts historiques de l'homme ; ne risque-t-on pas un certain relativisme ?

Faut-il alors penser que P. Thévenaz a privilégié l'expérience-choc du christianisme ? Si, philosophiquement, il ne considère pas la Parole de Dieu, dont l'apôtre est porteur, comme un absolu (il ne le peut, puisque dans sa perspective tout absolu ne peut être que donné par Dieu lui-même et non conquis par la raison humaine), en fait, il ne cesse d'être travaillé, comme philosophe croyant, par elle, comme par un absolu d'un tout autre type que le logos des Grecs, le Dieu de Descartes, ou celui de Kant, ou l'Esprit de Hegel.

¹ Le P. André Marc fait une critique à P. Thévenaz assez proche de la nôtre, mais d'un point de vue thomiste, ce qui lui enlève de sa force, n'étant pas centrée sur la structure « mémoire », mais sur le rapport raison-être (analogie) ; cf. *Raison et conversion chrétienne*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, *passim*, surtout p. 87 ss.

Il y aurait donc au cœur même de cette philosophie protestante non seulement une inquiétude qui lui est salutaire, mais une incertitude qui exige son dépassement. Comment l'exprimer sans trahir la pensée de P. Thévenaz, qui n'est plus là pour nous répondre et se défendre ? Une raison radicalement désabsolutive, qui s'est dépouillée de toutes ses assurances et de tout fondement étranger à elle-même, aboutit nécessairement à une forme d'athéisme. P. Thévenaz dira qu'une telle raison ne peut recourir à Dieu, pour y trouver, dans sa détresse, une garantie quelconque. Que l'on nous comprenne bien, une telle philosophie sans absolu est athée, par rapport à toutes les philosophies dont Dieu est à la fois la pierre angulaire et la clef de voûte, comme le sont les grandes ontologies classiques issues de Platon ou d'Aristote ou des grandes synthèses médiévales ; mais cet athéisme n'implique nullement que le philosophe soit athée. Au contraire, c'est parce qu'il aura poussé aussi loin que possible la radicalisation de la raison que le philosophe sera disponible à recevoir Dieu comme le don par excellence, inattendu et gratuit, imprévisible et immérité ; et cela non pas au niveau de sa réflexion critique, mais à celui de son existence.

S'il y a donc dans l'entreprise thévenazienne une incertitude intime et secrète, elle se trouve en ce moment de la démarche à la fois philosophique et existentielle où la réalisation du projet philosophique hésite entre une conclusion athée (philosophie sans absolu) et une conclusion chrétienne (philosophie de la vocation et de la responsabilité). Pour sortir de cette hésitation, P. Thévenaz, lors de sa seconde reprise, opte pour une philosophie de la vocation et de la responsabilité ; mais une telle option se passe plus au niveau de l'existence vécue qu'à celui de l'investigation philosophique. C'est pourquoi l'incertitude demeure au sein de la réflexion philosophique. Elle pourrait entraîner, si l'on oubliait la rigueur dont fait preuve P. Thévenaz dans l'usage de la méthode phénoménologique, à une doctrine de la double vérité, celle qui nous est dévoilée par l'analyse de la condition humaine de la raison et l'autre qui nous est révélée par le message chrétien. Elle pourrait aussi conduire à une forme subtile du fidéisme : au niveau de la réflexion philosophique, la raison poursuivrait son œuvre de critique désabolutive jusqu'à une sorte d'athéisme conséquent ; au niveau de l'existence vécue la foi reprendrait tout ses droits, le philosophe croyant recevant ingénument la grâce divine, comme une invitation à vivre dans le risque et l'inquiétude.

P. Thévenaz semble pressentir ces difficultés ultimes de sa philosophie protestante. A sa suite, nous avons montré les dispositions qu'il prend pour éviter de telles impasses. Les questions et les objections soulevées dans cette seconde partie de notre conclusion

infirmement-elles notre remarque sur le caractère strictement philosophique de son œuvre ? Elles la nuancent : le projet de P. Thévenaz et l'intention qui le sous-tend sont philosophiques, leur réalisation fait une place à un facteur extra-philosophique, lorsqu'il met en œuvre d'une part l'expérience-choc du christianisme et d'autre part les notions de vocation et de responsabilité. Comme toute œuvre qui s'enracine dans la condition humaine, l'œuvre philosophique est lestée d'ambiguïté. La vigueur de celle de P. Thévenaz, sa richesse viennent de ce qu'elle résulte d'un heurt entre la recherche inlassable d'une philosophie sans absolu et la promotion d'une philosophie de la vocation et de la responsabilité. Il semble bien que toute synthèse soit impossible entre les deux, l'une se défendant de tout recours à Dieu, l'autre reposant sur l'intervention gracieuse de Dieu. Faut-il en déduire que la philosophie protestante est impossible ? Disons plutôt qu'elle ne boucle jamais et qu'elle demeure ouverte à la visitation divine. Elle est bien à l'image de celui qui fut et demeure un philosophe protestant, Pierre Thévenaz.

GABRIEL WIDMER.