Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 5-6: Numéro du centenaire

Artikel: Philosophie et théologie
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380909

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

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Tout à l'heure, la *Revue de théologie et de philosophie* va décerner les prix du concours qu'elle a institué. Les conditions de ce concours nous étaient partiellement imposées, en ce sens que seuls de jeunes théologiens étaient invités à se demander ce que la philosophie représente pour eux.

Permettez maintenant à un philosophe d'esquisser une réponse à la question inverse : « Que peut apporter la théologie à la philosophie aujourd'hui ? » En cédant au désir de traiter ici ce sujet, je subis aussi la douce violence de l'amitié qui me lie depuis toujours à Gabriel Widmer, et qu'ont parrainée avec la générosité qui les caractérisait nos maîtres, qui furent aussi les pères spirituels de la *Revue*.

Un bref diagnostic me servira d'introduction.

On a souvent décrit notre époque comme celle du triomphe des sciences exactes, de l'avènement des sciences de l'homme, et des miracles de la technocratie. Et, en fait, il est exact que les conditions pratiques de la vie ont davantage changé pendant la courte existence de la *Revue* que des origines de la vie sur terre à 1868. Et ce bouleversement des conditions matérielles a indiscutablement pour cause les progrès des sciences, et les acquisitions du savoir technique.

Toutefois ces progrès ne vont pas sans une crise de conscience, qu'a inaugurée Rousseau et que, deux siècles après lui, nous n'avons pas résolue. Car le savoir humain du XIX au XXe siècle, s'il s'est apparemment solidifié en de miraculeuses réussites techniques, est devenu également, en profondeur, de plus en plus fragile. A l'édifice incontesté de la science newtonienne a succédé, vers 1900, ce qu'on a appelé la « crise des fondements » : l'ensemble du savoir restait acquis, mais on ne savait plus très bien à quoi il était suspendu. Aujourd'hui, en revanche, c'est la possibilité même de savoir qui se voit mise en question par la philosophie, et celle-ci se trouve enfermée dans une alternative redoutable : car si elle veut savoir, il semble qu'elle doive se faire science, et si elle ne veut pas devenir

science, il semble qu'elle doive renoncer à tout savoir, et même ne plus savoir si son essence est pour elle de chercher encore à savoir quelque chose ou de faire façon de ses échecs.

Le résultat de cette situation, c'est un divorce très marqué entre le savoir et la sagesse, et du même coup l'attribution du savoir à la seule connaissance scientifique, la sagesse étant réservée, au meilleur des cas, à la philosophie.

La question urgente que notre époque doit résoudre est donc celle-ci : y a-t-il possibilité, pour la philosophie, d'acquérir un savoir qui ne soit pas celui qui a fait le succès, puis le triomphe des sciences — que ces dernières soient les sciences exactes, les sciences appliquées ou les sciences dites humaines ?

Y a-t-il donc un savoir propre à la philosophie, qui soit vraiment savoir et non seulement sagesse vécue ? Pour tenter de le dire, il faudrait d'abord, je crois, introduire une distinction préalable. C'est que tout savoir peut revêtir deux modalités : il peut être au terme de l'acte de connaître, ou à son principe. Il y a en effet des choses que je sais sans que j'aie eu besoin de les connaître, et il y a des choses que je sais seulement parce que je les ai explicitement connues. Les premières me sont données indépendamment des efforts de mon entendement pour les acquérir et antérieurement à l'acte de connaissance proprement dit ; les secondes en revanche ne sont que le fruit d'un effort de connaissance, et c'est parce que j'ai connu, que je sais, par voie de conséquence.

La seconde modalité du savoir, celle où il passe par le détour obligé de la connaissance, est aussi la plus familière : c'est celle qui est propre à la science. Le sens des choses est alors fonction des significations que lui confère la connaissance dans son langage. C'est ainsi que je sais, par exemple, ce qu'est un atome, une fonction continue ou une structure parentale : car, comme l'a dit un physicien, un atome est d'abord un recueil d'équations. Ce sont donc, dans ce cas, les phrases formulées par la connaissance qui m'orientent sur le sens de la chose.

Il n'en va pas de même avec la première modalité du savoir, qui, pour se laisser malaisément mettre en forme, n'en est pas moins très réelle. Il y a par exemple des vérités éthiques que je sais, sans être à même de les transcrire adéquatement dans le langage de la connaissance. Je puis, du reste, savoir ces vérités autant que les ignorer : mais précisément, ce n'est pas la connaissance qui me les apporte ; je puis ignorer le bien et faire le mal sans savoir ce qu'il est. Il en va de même dans le monde de la foi, qui peut être réelle chez un croyant sans qu'il soit à même de se l'expliciter ; et à qui n'a pas la foi, la réflexion théorique ne la suscitera pas de soi. Enfin l'expérience esthétique atteste la possibilité de comprendre une œuvre

d'art sans pouvoir se l'expliquer, et l'on sait alors qu'il y a beauté sans la connaître, tout comme Descartes disait à peu près qu'il savait qu'il y a Dieu, mais ne le connaissait point.

L'usage malheureusement prévaut de nommer ce savoir « métaphysique », et cette étiquette cache tantôt une valorisation excessive, tantôt une condamnation méprisante. En réalité il est surtout un savoir très positif, mais sa caractéristique est d'être donné antérieurement à la connaissance qu'on en pourra prendre, comme le sentiment de l'amour est donné au cœur avant que je l'avoue dans des phrases, ou aussi, à la perception, le contenu global et différencié de la chose belle. Ou encore comme m'a été donnée mon existence individuelle avant même que je sache être un individu existant, et comme me sera donnée cette mort dont la promesse paulinienne m'assure qu'elle me fera, enfin, connaître, non pas ainsi que je connais maintenant, mais ainsi que je suis connu.

Or cette première modalité du savoir, sous sa forme très positive, a été relativement négligée dans l'histoire de la philosophie. Ou plutôt la philosophie, dans son histoire, a toujours hésité entre ces deux modalités, ne sachant pas exactement si le savoir précède la connaissance et la fonde, ou s'il n'est qu'engendré par une activité de connaissance autonome. En fait, la philosophie s'est engagée très tôt dans l'une seule des voies du savoir, celle qui passe par la connaissance, et en cela la philosophie est historiquement mère de toute science. Toutefois elle n'a pas cédé à cette tentation sans essayer, quelquefois vainement, de sauver l'autre modalité malgré tout. Spinoza, par exemple, inscrit le savoir dans la connaissance que les sens, puis l'entendement prennent de la réalité, mais, parvenu au troisième genre, il valorise tellement l'objet de la connaissance au détriment des mécanismes de la connaissance elle-même, que toute connaissance se trouve alors présupposer un savoir originel et dépendre de lui. Et ce qui vaut ici pour Spinoza pourrait être dit de bien d'autres philosophes.

A l'origine de telles hésitations, il y a, je crois, cette grande ambiguïté de Parménide, ce père spirituel non seulement de Platon, mais par ce dernier de toute notre philosophie occidentale. Car pour Parménide l'être se confond avec l'idée de l'être. Or, si l'idée de l'être doit être la clef qui ouvre les portes de l'être réel, alors tout savoir passe par le détour obligé de la connaissance prise ; mais si l'être conserve une prééminence absolue sur les idées que nous nous en faisons, alors un certain savoir préexiste, qui peut mettre en question, assez radicalement, toute connaissance.

Si donc l'existence empirique de cette première modalité du savoir doit pouvoir être qualifiée de philosophique, par opposition à la seconde modalité que revendique la connaissance scientifique, il s'agit

maintenant de se demander quelle forme thématique elle peut prendre en philosophie. Telle est en effet la question fondamentale qui se pose à nous, pour tenter de contribuer à lever les hésitations dont la philosophie dans son histoire témoigne.

La première thèse que j'aimerais défendre est celle-ci : il faut que la philosophie prenne conscience que ce n'est pas la connaissance qui doit engendrer son savoir, mais au contraire un savoir antérieur qui engendre la connaissance à laquelle elle peut légitimement prétendre. La philosophie doit donc s'en tenir exclusivement à la première modalité du savoir, et ne pas prétendre illégitimement à la seconde, où triomphent de façon indiscutable les sciences. De cette façon elle opère, face à la manière habituelle de penser, un renversement épistémologique spécifique, selon lequel l'être devient principe de la connaissance sans que la connaissance perturbe l'être.

Et c'est ici que la théologie amène au philosophe une manière assez précise de poser ce problème. Car il y a, en théologie, un renversement épistémologique assez visible, qui peut servir de modèle provisoire pour la philosophie. Car dans les deux cas, en théologie comme en philosophie, quelque chose est donné, qu'on peut du reste appeler transcendance, et tout le problème ne consiste qu'à *dire* ce qui est ainsi donné. Mais ne serait-ce que pour tenter seulement de le dire, il faut d'abord, préalablement à toute autre chose, reconnaître que ce qui est donné a son sens bien à soi, et que la connaissance humaine n'a pas à conférer à ce sens les significations qui lui sont propres et viennent d'elle. Tel est le renversement épistémologique qui éloigne des sciences autant la théologie que la philosophie, et qui les rapproche logiquement l'une de l'autre : dans les deux cas il s'agit que la connaissance inscrive dans son langage le sens de cela qui est donné, et non pas les seules significations propres au langage effectivement tenu.

En affirmant ainsi que théologie et philosophie doivent « accueillir » le sens, je ne veux pas incliner la théologie du côté de l'illuminisme, ni transformer toute réflexion philosophique en une mystique. Je veux simplement dire que, dans les deux cas, ce qui est donné n'est pas engendré par l'activité de connaissance comme telle, et qu'il s'agit, en bonne logique, d'en tirer les conséquences épistémologiques. Le fondement du savoir philosophique ou théologique est à ce prix : car ce fondement ne doit plus être la seule activité de connaissance, mais cela dont il s'agit de poser la connaissance.

Cela est évident par ailleurs : car si Dieu s'est réellement révélé en son Fils le Christ et en l'homme Jésus, et si cette révélation est réellement un don du Père à ses créatures, je ne puis guère espérer élaborer la théologie sans partir de ce cadeau premier qui a été fait à l'homme. Et si réellement c'est Beethoven qui a écrit la *IXe Sym-*

phonie que j'entends au concert, l'esthéticien se trouve devant des œuvres qu'il n'a pas composées et qui lui sont données positivement avant toute connaissance qu'il en veut tenter. La théologie a donc pour tâche d'ajouter la connaissance de la foi à la foi elle-même, et les discours sur Dieu à la Parole de Dieu, exactement comme le philosophe ajoute les phrases de l'esthétique à la musique qu'il entend. Mais dans les deux cas, la musique et la foi sont données, et sues avant que d'être connues.

Opérons maintenant un pas de plus. S'il est clair que théologie et philosophie procèdent toutes deux, chacune pour soi, d'un savoir spécifique antérieur à la connaissance, la question qui se pose est celle-ci : ce savoir vécu est-il ou non thématisable au niveau de la connaissance réfléchie ? Plus précisément, y a-t-il possibilité effective, pour la théologie et pour la philosophie, de trouver chacune une forme de connaissance et surtout un langage qui soient aptes à manifester, et surtout à transmettre, d'une façon ou d'une autre, la présence d'un savoir antérieur à elles ?

Marquons tout d'abord l'extrême difficulté de la question ainsi posée. Une fois que philosophie et théologie se sont simplement situées face à ce donné qui constitue pour elles un savoir antérieur à la connaissance, elles n'ont effectivement accompli que la moitié de leur devoir : il leur reste encore à transcrire ce savoir dans des phrases et à pouvoir le communiquer, pour assurer fermement leur statut de disciplines de l'esprit. Or, en énonçant une chose, nous avons toujours le sentiment de ne plus reconnaître la chose en dehors des formes que lui prête notre énoncé ; c'est pourquoi le théologien et le philosophe se sentent si souvent balancés entre le désir de ne rien dire, pour ne pas contaminer le sens des choses par des phrases où il se reflète si mal, et de parler tout de même, et malgré tout, pour assurer la vérité de l'être en une vérité de jugement transmissible. Diserts, nous croyons perdre l'objet de notre discours, et silencieux, nous sacrifions délibérément la possibilité de contribuer à la connaissance humaine.

La solution à cette antinomie réside, je crois, dans l'introduction de ce que j'ai appelé une « question critique du langage », qui met en confrontation radicale ce au nom de quoi nous avons à parler, et nos discours eux-mêmes, en mesurant non pas l'objet à l'aune de nos discours, mais précisément à l'inverse.

De là la seconde thèse que j'aimerais avancer ici, qui est celle d'une nécessaire réforme de l'entendement philosophique. Car il est, comme disaient les Stoïciens, des choses qui dépendent de nous, et d'autres qui ne dépendent pas de nous. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est ce au nom de quoi le philosophe désire parler ; ce qui dépend de nous, en revanche, c'est le discours philosophique lui-

même. La réforme de l'entendement, en philosophie, doit donc commencer par une réforme non pas du langage tenu, mais du langage à tenir.

Techniquement parlant, cette réforme du langage consiste à renverser le rapport habituel de préséance entre les valeurs syntaxiques et sémantiques d'un discours. Ce rapport habituel fait des valeurs sémantiques du langage une suite et une conséquence de ses valeurs syntaxiques. J'entends que l'ordre des mots dans une phrase, ainsi que la signification des termes qui en dépend selon le contexte, confèrent au discours tenu une signification dont l'origine est syntaxique, et fait du sens de ce discours une conséquence de l'ordre des signes. Il suit de là que, lorsque nous parlons (au sens habituel du terme), et aussi lorsque le savant énonce ses lois, c'est la valeur syntaxique du langage tenu qui engendre sa valeur sémantique, et c'est l'ordre des mots qui se trouve être alors riche d'un ordre des choses. Heidegger disait déjà qu'on allait à la fontaine par le détour obligé du mot « fontaine ».

Or, ce rapport de préséance, pour être habituellement reconnu, peut et doit être mis en question, et présider à un véritable renversement épistémologique. La linguistique contemporaine a du reste été embarrassée par la classe de mots qu'on appelle « indicateurs », dans lesquels la valeur sémantique ne dépend pas du tout d'une structure syntactique. Dans cette classe figurent des termes comme « aujourd'hui », « demain », « ici », « la semaine prochaine », « je », « tu », etc. Le pronom « je », pour prendre cet exemple dont l'importance n'est pas négligeable en philosophie, « n'a d'existence linguistique, écrit Benveniste [1], que dans l'acte de parole qui le profère ». C'est dire que de telles structures non seulement ne reçoivent aucun sens du contexte syntactique, mais « ne renvoient plus à la réalité » [2], ne désignent rien par soi. Il faut se sortir du langage pour pouvoir attribuer un sens à ce qui est langage. Car de tels termes cessent de « porter » le sens, mais l'accueillent au nom d'une situation existentielle antérieure, donnée et vécue historiquement, où le locuteur a prononcé le mot « je ». Il en irait de même avec le mot « demain », car qui voudrait en découvrir le sens à l'intérieur du langage tenu se verrait irrémédiablement enfermé dans l'antinomie du barbier, qui, écrit-il sur sa porte, « rase demain gratis ».

Il y a dans ces faits linguistiques, mal connus et guère étudiés, les prémisses d'un véritable renversement épistémologique. Il suffit en effet qu'une fois au moins, dans l'usage courant des langues, la

[1] *Problèmes de linguistique générale*. Paris, NRF, Gallimard, 1966, p. 252.
[2] *Ibid.*, p. 254.

possibilité soit donnée que les valeurs sémantiques ne soient pas la conséquence de l'ordre syntactique, pour que la philosophie puisse sérieusement songer à développer thématiquement et réflexivement cette possibilité. Toute une nouvelle logique, toute une nouvelle épistémologie sont contenues dans ce germe. Le rêve d'un nouveau langage pour la philosophie n'est donc plus un rêve purement utopique. Car le langage n'est pas un absolu, c'est quelque chose qui dépend de nous. Il y faudra certes du temps. La science elle-même a pris tout son temps pour modeler un langage mathématique qui soit de plus en plus adéquat au type de connaissance qui est sien. Mais ce faisant, elle a ouvert, avec la complicité de la philosophie de jadis, une voie qui n'est que *l'une* des deux voies ouvertes à la connaissance humaine : celle qui fait du savoir une suite de la connaissance, et du sens des choses une conséquence des significations du langage tenu. Il reste une autre voie, que n'ont pas encore parcourue la philosophie ni la logique occidentales.

C'est là, Mesdames et Messieurs, une sorte de programme, mais c'est un programme qui peut engager l'avenir de la philosophie. En tout cas et à tout prendre, c'est une voie ouverte qui dépend de nous et réside en notre pouvoir. Gabriel Widmer l'a rappelé tout à l'heure : Dieu, disait-il, « ne nous a pas donné le langage en cadeau ». Il nous appartient donc d'y travailler. L'autonomie de la philosophie, l'autonomie de la théologie, sont à ce prix. Et ce prix se paie par une libération méthodique des structures acquises par le savoir scientifique, puisque justement la philosophie et la théologie visent un type de savoir fondamentalement distinct. Ce n'est pas dire ici que toute science soit révoquée, mais c'est dire que, après que philosophie et théologie auront constitué leur méthode propre, elles pourront alors seulement situer librement et en toute autonomie leur type de savoir face au savoir scientifique.

A certains égards, et ceci me servira de conclusion, philosophie et théologie sont comme prédestinées à cette tâche future. Elles seules en effet sont placées aussi radicalement devant un sens qu'elles ne sont pas elles-mêmes : car la théologie comme discipline n'est pas plus à elle seule la vérité du Christ que l'esthétique, comme discipline, n'est à elle seule la vérité de l'œuvre d'art. Plongeant ainsi toutes deux leurs racines dans un donné positif, mais transcendant, qui est au fond leur propre passé, elles s'ouvrent toutes deux, chacune à leur manière, à un futur qu'il leur appartient encore de réaliser. A elles il revient de réformer l'entendement humain par une réforme de son langage, ce qui ne veut pas dire qu'elles aient à modifier leurs phrases à l'intérieur d'un système préétabli, mais à mettre en question le système du langage lui-même face au sens dont elles se font les serviteurs.

De cette façon, la crise de notre époque, posée au début de cet exposé par un diagnostic assez sombre, peut s'ouvrir sur un pronostic plus rassurant : car si la dépersonnalisation du savoir scientifique et technique amène certains à tout savoir, hormis ce à quoi ils pourraient bien encore pouvoir croire, il n'y a, d'autre part, pour ceux qui croient, pas d'autre solution que de réformer leur savoir. La collaboration de la théologie et de la philosophie est donc presque imposée, si nous voulons résister au tourbillon nihiliste d'un monde où nous avons à faire vivre nos enfants.

Cet espoir d'un savoir nouveau est donc une véritable espérance, qu'il ne s'agit pas seulement de poser comme un idéal, mais à quoi il s'agit d'œuvrer positivement, en s'y entraînant chaque jour.

J.-CLAUDE PIGUET.