

Foi protestante et renouveau de la philosophie

Autor(en): **Carpenter, Peter**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **25 (1975)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381058>

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.

FOI PROTESTANTE ET RENOUVEAU DE LA PHILOSOPHIE

Quand on considère l'importance que le protestantisme accorde à la corruption de l'homme, ou quand on se rappelle certains propos de Luther sur la raison et la philosophie, on imagine difficilement que ce même protestantisme puisse être le lieu d'un renouveau de la philosophie. Et pourtant chez Pierre Thévenaz la foi protestante est devenue la base, l'inspiration d'une philosophie vigoureuse et ouverte au dialogue. Si par malheur Thévenaz n'a pas vécu assez longtemps pour donner à ses idées un développement complet, ses écrits ne laissent aucun doute sur l'orientation générale de sa pensée. Cet article va tenter de rendre cette orientation claire ; il examinera aussi certains aspects de la relation entre foi et raison.

Dès l'aube du christianisme, deux positions contraires face à la philosophie ont existé côte à côte, l'une positive, l'autre négative. Justin Martyr a exprimé la première, qu'il a contribué à définir, en concevant le platonisme comme un guide du christianisme. Tertullien, d'autre part, a exprimé le point de vue négatif : « Qu'est-ce qu'Athènes a à voir avec Jérusalem ? » demande-t-il. La Réforme, qui rejette la conception érasmiennne de la nature humaine, libre et non corrompue, est plus proche de Tertullien que de Justin. Si l'homme est corrompu, s'il est selon la Confession de Genève (1537) « tout aveugle en ténèbres d'entendement et plein de corruption et perversité de cœur »¹, quelle place peut-il bien y avoir pour la philosophie ? A quoi sert la recherche philosophique de la vérité ? Tertullien n'a-t-il pas raison de dire que « depuis Jésus-Christ il n'y a plus place pour la curiosité, depuis l'Évangile plus besoin d'autre recherche » ?

Karl Barth, l'un des principaux flambeaux protestants de ce siècle, eût répondu affirmativement à cette dernière question. S'il a parfois paru tolérant dans son attitude à l'égard de la philosophie,

¹ *Calvin, homme d'Église. Œuvres choisies du réformateur.* Genève, Labor et Fides, 1936, p. 17.

s'il a admis qu'il ne peut y avoir séparation absolue entre théologie et philosophie ¹, pour l'essentiel, il tend néanmoins vers le tertullianisme. Une remarque qu'il a faite une fois à Thévenaz semble le confirmer (J.-L. Leuba, de Neuchâtel, m'en a fait part dans une lettre, en 1967) : « L'on devrait une bonne fois célébrer les obsèques solennelles de la philosophie en tant que discipline ! » Ses propos sur la philosophie ne sont pas toujours aussi extrêmes et plutôt que de la condamner complètement, il veut bien accepter son existence, pour autant qu'elle reste dans certaines limites. Mais quand elle dépasse ces limites, quand elle prétend être une philosophie de l'absolu, il ne peut plus la tolérer. Thévenaz a donc raison de dire : « Si la philosophie ne trouve pas grâce aux yeux de Barth, c'est précisément dans la mesure où elle n'est qu'un cas particulier de la théologie naturelle. » ² Que devrait donc être la philosophie ? Autrement dit, quelles limites Barth envisage-t-il pour la philosophie ? On trouvera la réponse dans son article « Philosophie et Théologie » : la philosophie devrait se borner à être l'histoire de la philosophie et l'élaboration d'une logique formelle ³. Avant d'affirmer cela, il admet que le théologien n'est pas en mesure d'imposer une telle limite à la philosophie ni de l'exiger ; comment pourrait-il, demande Barth, oublier son propre « cœur ténébreux » ? Ce n'est là qu'un artifice de rhétorique, et ce qui ressort clairement de ce genre de remarques, c'est l'opinion suivante : si la philosophie doit exister, elle doit se limiter à la tâche décrite ci-dessus ; mais en tant que métaphysique, quête rationnelle de la vérité, elle ne constitue plus une entreprise valable.

J'ai dit au début de cet article que le protestantisme paraissait peu propice au renouveau de la philosophie ; à ce point de l'exposé, on voit mieux sans doute le pourquoi de cette affirmation. La perspective barthienne, comme nous l'avons vu, semble favoriser plutôt l'enterrement que la renaissance de la philosophie ! Et pourtant, c'est de cette dernière façon que Thévenaz a accueilli la théologie de Barth ; pour lui, elle était ressentie comme une « chiquenaude », un encouragement à philosopher. Pour comprendre comment une telle réaction est possible, il nous faudra examiner comment Thévenaz concevait l'effet de l'expérience vécue sur l'activité philosophique.

Une philosophie qui se ferme à l'expérience est une philosophie devenue « autiste ». En psychologie, domaine où Thévenaz a emprunté ce terme, l'autisme est l'état de l'individu qui a perdu contact avec

¹ K. BARTH : *Dogmatique*, vol. III, t. III, Genève, 1963, p. 47.

² P. THÉVENAZ : « Théologie Barthienne et Philosophie » in *In Extremis*, Bâle, mai 1942, p. 81.

³ K. BARTH : *Philosophie et Théologie*, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 37.

la réalité. Cette définition est très proche du sens que Thévenaz donne au mot, en l'appliquant au domaine de la philosophie : « Si l'on peut parler de l'autisme d'un aliéné qui s'enferme en lui-même et perd la conscience de soi, il sera permis également de parler de l'autisme de la raison. »¹ Un tel autisme, assure Thévenaz, est plus répandu qu'on ne le pense. Même des philosophies soi-disant « critiques » ne sont pas nécessairement libres de l'attitude autiste. Si la raison critique est une raison qui juge plutôt qu'une raison en état de crise, alors elle n'est rien d'autre qu'une « raison-point-de-vue »² ou une « raison-instrument »³ ; une telle raison fait penser à un homme qui regarde, d'une chambre obscure, une rue éclairée : il peut observer les passants sans être lui-même vu. Mais ce n'est pas ce que la philosophie devrait être ; la philosophie devrait être dialogue, elle devrait être connaissance de soi ! Mais comment y parvenir ? Comment se libérera-t-elle de son autisme ? La réponse sera-t-elle l'autocritique ? Non, dit Thévenaz, il n'en est pas question. A elle seule, la raison ne peut jamais dépasser l'autisme : « On ne se réveille jamais tout seul d'un sommeil dogmatique »⁴ — d'ailleurs : « la raison n'aurait aucune raison de sortir de son autisme par elle-même »⁵. Ce qu'il faut, ce n'est pas « l'autocritique », qui ne fait que renforcer la prise de l'autisme, mais la « crise de soi »⁶. Mais qu'est-ce qui amène la « crise de soi » ? Le choc de l'expérience, répond Thévenaz, la « morsure du réel ».

C'était là l'expérience d'Alcibiade dans sa rencontre avec Socrate. Thévenaz a écrit un article sur ce sujet⁷, et au cours de son exposé il met en relief l'importance suprême de « l'expérience choc » en philosophie. Un « choc », c'est la seule manière de définir la réaction d'Alcibiade devant Socrate. Qu'y avait-il donc de spécifique dans cette rencontre ? Pourquoi a-t-elle agi comme un choc sur Alcibiade ? Pourquoi s'est-il senti « possédé », « réduit en esclavage », « privé de ses moyens » ? La cause, explique Thévenaz, en est qu'il s'est trouvé face à face avec lui-même. Mais pourquoi cette rencontre particulière devait-elle aboutir à ce résultat ? Pourquoi cela ne s'était-il jamais produit auparavant ? Cela ne s'était encore jamais produit, parce

¹ P. THÉVENAZ : *La Condition de la Raison Philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1960, p. 51.

² *Ibid.*, p. 97 sq.

³ *Ibid.*

⁴ P. THÉVENAZ : *L'Homme et sa Raison*, II, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, p. 171.

⁵ *La Condition...*, p. 53.

⁶ *L'Homme et sa Raison*, I, p. 172 sqq.

⁷ P. THÉVENAZ : « Socrate et Alcibiade — ou la rencontre philosophique » in *Rencontre*, Lausanne, mai-juin 1950, p. 18-24.

que dans d'autres rencontres il ne s'était jamais senti mis au défi, il ne s'était jamais senti en présence d'un *autre*. Mais avec Socrate, c'était différent. Pour la première fois de sa vie, la conversation était autre chose qu'une suite de monologues ; elle était dialogue, confrontation. Ce fut une expérience bouleversante pour Alcibiade, « un ébranlement intérieur profond », comme le dit Thévenaz ¹, mais dont l'issue fut une rencontre avec lui-même. Une telle rencontre, affirme Thévenaz, est le point de départ de la philosophie. La valeur de « l'expérience choc », c'est donc de surmonter l'autisme, de créer la conscience de soi, et de susciter la réflexion philosophique.

Nous voici à même de comprendre comment la théologie de Barth a pu inspirer un philosophe. Ce que Socrate fut pour Alcibiade, Barth l'a été pour Thévenaz. Un des éléments essentiels de la théologie de Barth est sa condamnation de la théologie naturelle. Attaquer la théologie naturelle, c'est attaquer la « raison divine », c'est-à-dire la raison qui ne voit pas de discontinuité entre la raison de l'homme et la raison de Dieu. C'est précisément cette attaque de la raison divine, implicite chez Barth, implicite aussi chez saint Paul (par exemple 1 Co. 1 et 2), qui constitue « l'expérience choc » pour Thévenaz et pour la philosophie. L'ironie socratique est une chose, mais le jugement divin porté sur la sagesse humaine, qualifiée de « folie », est sûrement une autre chose. Selon Thévenaz, la différence est une différence de degré : les paroles de saint Paul constituent peut-être « l'expérience choc » suprême, mais elles aussi, elles suscitent un choc, elles constituent une *expérience*, et sont donc tout aussi capables de susciter la réflexion philosophique que la « torpille socratique ». « L'expérience choc » chrétienne devient ainsi l'occasion, pour la philosophie, de prendre davantage conscience de sa spécificité ; il n'y a pas nécessairement perte d'autonomie, malgré le caractère radical de l'expérience. Il y aura perte d'autonomie, cependant, si la raison cède à la tentation du *sacrificium intellectus* ; mais il y a moyen pour la raison de résister à cette tentation, non pas en rejetant la « mise en question », mais en l'acceptant et en en faisant *son propre problème* ². Cela ne sera pas facile, Thévenaz nous en avertit, cela demandera un effort, une « ascèse », mais la lutte n'a-t-elle pas, de tout temps, fait partie de la philosophie ? Les difficultés, les obstacles, les antinomies même, n'ont-ils pas été, de tout temps, la condition du progrès philosophique ? On comprend alors pourquoi Thévenaz décrit la raison comme émergeant de cette expérience non « pas mortifiée mais excitée, appelée à exercer d'autant plus vivement sa réflexion » ³.

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *La Condition...*, p. 41.

³ *L'Homme...*, II, p. 174.

Nous poserons pour finir la question de savoir si une telle réflexion peut avoir un caractère métaphysique, ou si la métaphysique n'est plus possible. La réflexion de Barth, comme nous l'avons vu, va dans le sens de cette dernière proposition. Thévenaz, lui, est d'un autre avis, et tout au long de sa carrière, semble-t-il, il est resté attaché à sa conception de la philosophie comme métaphysique. Ainsi, en 1942, quand il écrit son article « Théologie barthienne et philosophie », le terme de philosophie signifiait pour lui avant tout : métaphysique¹. Il s'y exprime en ces termes : « Aujourd'hui de jeunes théologiens vivent intensément leur foi et leur théologie. Quant à la philosophie, grâce au renouveau récent de la métaphysique, elle retrouve plus que jamais sa source et sa raison d'être. »² La seule chose qui manque, ajoute-t-il, est un dialogue entre les deux, entre la théologie (protestante, barthienne) et la philosophie (métaphysique). Sa position est en substance la même quatre ans plus tard, comme nous le montre son article : « Situation de la raison critique : essai de philosophie protestante. »³ Et en 1950 il discute encore la question d'un rapprochement entre « philosophie métaphysique » et « théologie dogmatique »⁴. Dans ses écrits d'après 1950 et jusqu'à sa mort en 1955, il n'y a aucun signe d'une déviation fondamentale de la position adoptée en 1942 déjà.

La métaphysique à laquelle pense Thévenaz est ce qu'il appellerait « une métaphysique de l'intérieur ». La vertu d'une telle métaphysique, Thévenaz y insiste, réside dans l'effort que fait la raison pour surmonter l'inconscience et l'ignorance de soi, et pour établir une relation à elle-même⁵. Autrement dit, elle s'oriente vers la connaissance de soi. Une métaphysique ainsi conçue, selon Thévenaz, ne prend plus son essor vers l'au-delà, mais aiguise bien plutôt « notre conscience d'homme » et nous permet « de prendre une conscience plus nette et plus claire de notre condition humaine »⁶. Mais une philosophie qui se concentre sur la condition humaine et qui met en évidence l'humanité de la raison peut-elle porter le nom de métaphysique ? Le terme de métaphysique ne devrait-il pas s'appliquer exclu-

¹ Il s'agit de la « nouvelle » métaphysique, celle des philosophes tels que Bergson, Lavelle, Decoster. Cela est confirmé par les propos sur la métaphysique qu'il a tenus dans sa leçon inaugurale, donnée en 1942 aussi, à l'Université de Neuchâtel. Cf. « Métaphysique et Destinée humaine » in *L'Homme : Métaphysique et Transcendance*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948, p. 31 sqq.

² « Théologie Barthienne et Philosophie », p. 91.

³ *Hommage et Reconnaissance*. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60^e anniversaire de Karl Barth. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 119-123.

⁴ *L'Homme...*, I, p. 245.

⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁶ *Ibid.*, p. 237.

sivement à une philosophie qui tente de considérer l'homme et le monde *sub specie aeternitatis* ? Que non point ! La philosophie métaphysique est une philosophie qui nous parle de la réalité ultime. Or, quand la philosophie de Thévenaz nous dit que la raison est « dédivinisée » ou « humanisée », et que depuis Golgotha la philosophie se trouve « à hauteur d'homme », ne nous parle-t-elle pas de la réalité ultime ? Une proposition telle que « la raison n'est qu'humaine »¹ n'est-elle pas de toute évidence ontologique ou métaphysique ? C'est là en effet le propos de Thévenaz quand il dit : « Détacher la chaîne qui lie la terre au ciel, ce n'est pas affirmer que le ciel n'existe plus, c'est simplement transformer la relation et le sens de la relation que l'homme entretient avec ce ciel, cette transcendance, Dieu ; c'est retrouver une nouvelle éternité... »²

Au début de cet article, j'ai parlé de renouveau de la philosophie. Ce que cela signifie est peut-être plus clair maintenant. Une philosophie qui abandonne la métaphysique, ou qui croit pouvoir s'en passer, pourrait difficilement être définie en termes de renouveau. Il en serait de même d'une philosophie qui serait soumise au contrôle d'une Eglise ou d'un dogme religieux. Le renouveau n'est possible que lorsque la relation de la foi et de la raison est, comme le dit André de Muralt, une relation de « médiation dialectique »³, c'est-à-dire une relation dans laquelle il y a une interdépendance réciproque. Or c'est précisément la manière dont Thévenaz conçoit la relation de la foi et de la raison dans sa philosophie : la raison, si elle n'entre pas dans « l'orbite » de la foi, bénéficie néanmoins de l'« éclairage » de celle-ci⁴.

La raison conserve donc son autonomie, mais reçoit en même temps encouragement et inspiration de la foi. Rien d'étonnant si Thévenaz parle d'« une nouvelle éternité » ! Rien d'étonnant non plus si sa philosophie peut être définie comme un « renouveau » ! Thévenaz a fait ce qu'il a pu pour amener la philosophie à une plus grande conscience de sa spécificité. Au tour de la théologie désormais de prendre au sérieux cette philosophie et d'entrer en dialogue avec elle. Peut-être les temps sont-ils mûrs pour une nouvelle synthèse !

PETER CARPENTER.

¹ *L'Homme...*, II, p. 157.

² *Ibid.*, p. 119.

³ A. DE MURALT : *Philosophes en Suisse Française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 80.

⁴ *La Condition...*, p. 149.