

# Pierre Thévenaz et la condition humaine de la raison

Autor(en): **Jervolino, Domenico**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381059>

## **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.

## PIERRE THÉVENAZ ET LA CONDITION HUMAINE DE LA RAISON

Vingt ans après la disparition de Pierre Thévenaz, son œuvre inachevée, mais dotée d'une physionomie bien à elle, continue à apparaître digne d'être méditée et interrogée. La rencontre avec cette pensée austère et exigeante dans sa lumineuse simplicité peut devenir pour nous, si elle trouve un écho de notre côté, une de ces rencontres qui nous rendent autres, qui nous contraignent à nous définir de façon nouvelle et qui constituent, comme Thévenaz lui-même nous l'enseigne, le point de départ d'un authentique itinéraire philosophique<sup>1</sup>. Cette rencontre ne se produit pas tellement entre nos questions et les réponses contenues dans son œuvre, mais plus profondément entre question et question : c'est la rencontre avec une interrogation lucide et rigoureuse, que le destin même d'une mort tragique et prématurée a contribué à laisser ouverte, comme une provocation et un appel à nos interrogations et à nos réponses.

Le style philosophique auquel Thévenaz reste constamment fidèle est celui de la philosophie réflexive, qu'il emprunte à la tradition française, en lui conférant un accent original de radicalité, qui se précise toujours mieux au fur et à mesure qu'on passe des écrits les plus anciens aux plus récents. Le *cogito* n'est pas pour lui le point de départ d'une philosophie rationaliste qui appauvrirait dans la rigueur géométrique de sa démarche les données concrètes de la condition humaine, mais bien une conscience intensifiée de la mise en situation de la raison. Le thème cartésien, si cher à Thévenaz, du malin génie qui, par la menace d'une perte totale de sens, met en crise les évidences rationnelles sans les annuler, souligne le déplacement de l'interrogation philosophique du niveau d'une critique épistémologique à la question du statut métaphysique de l'homme et de sa raison. C'est dans la même direction que va la stimulante inter-

<sup>1</sup> Sur le thème de la « rencontre philosophique », voir le bel essai « Socrate et Alcibiade, ou la rencontre philosophique », *Rencontre*, I (1950), N° 3, p. 18-24, republié in *Les cahiers protestants*, 1965, n. B, p. 58-65.

prétation de Kant par Thévenaz, qui discerne à la base de l'attitude critique non pas le comportement orgueilleux d'une raison souveraine, soustraite elle-même à toute contestation, mais la conscience aiguë d'une « crise de la raison », qui ouvre la possibilité d'une philosophie de la condition humaine de la raison, d'une « métaphysique de la métaphysique »<sup>1</sup>. Et c'est de même que Thévenaz reproche au transcendantalisme husserlien de souligner la crise des sciences plutôt que la crise de la raison, et il lui oppose le radicalisme d'une réflexion qui ne vise pas tant à révéler la téléologie latente dans le vécu préréflexif qu'à faire émerger l'irréductibilité du « point de départ radical » de la réflexion philosophique, l'acte existentiel de la « conscience de soi immédiatement réfléchie » comme « pouvoir constituant originel », lequel ne peut être saisi dans son épaisseur que par le mouvement centripète de l'attention réflexive, qui fonde et soutient la structure intentionnelle elle-même — mouvement centrifuge de la « conscience de... », dirigée vers l'objet, mise en lumière par l'analyse phénoménologique<sup>2</sup>.

Alphonse De Waelhens discerne avec une grande acuité l'horizon historico-théorique dans lequel s'insère l'itinéraire philosophique de notre auteur ; il écrit : « La philosophie vers laquelle Thévenaz conduit sa réflexion tend à une synthèse et à une réconciliation dont la pensée d'aujourd'hui sent, obscurément peut-être mais cruellement, le besoin. Elle ne peut plus être simplement rationaliste et s'attacher à une conception de l'homme qui identifie, en tout optimisme, notre humanité à la raison entendue en l'un de ses sens classiques. Mais elle ne peut pas davantage se détourner absolument de toute pensée réflexive et nier dans la condition et la situation charnelles de l'homme toute forme d'accès à un certain soi-même et à une certaine universalité. Justement Thévenaz, que sa conscience aiguë des exigences du protestantisme et sa volonté rigoureuse de leur être fidèle rendaient particulièrement sensible à ces problèmes, à cette antinomie, cherche à montrer que la pensée réflexive, si on lit le sens immanent à son histoire, tend vers une conception de la réflexivité qui, sans nier la condition, en nous, charnelle de la raison, nous autorise pourtant et même nous enjoint de maintenir, en la comprenant autrement que certains de nos prédécesseurs, la vocation universaliste de cette raison. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. « Crise de la raison et critique de la raison », in *L'Homme et sa Raison*, Neuchâtel, 1956, vol. I, p. 167-186 et les trois leçons sur Kant, « La critique comme métaphysique de la métaphysique », publiées à titre posthume dans la *Revue de théologie et de philosophie*, VI (1956), p. 217-248.

<sup>2</sup> Cf. « Réflexion et conscience de soi » et « La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl » in *L'Homme et sa Raison, cit.*, I, p. 103-121 et 147-165.

<sup>3</sup> A. DE WAELHENS : « Pierre Thévenaz historien de la philosophie et philosophe », *Revue de théologie et de philosophie*, VI (1956), p. 185-186.

Pierre Thévenaz est pleinement solidaire de la révolution philosophique de notre siècle, qu'il caractérise par le fait qu'une idée simple, l'idée de l'histoire, a pris corps <sup>1</sup>. L'homme et sa raison sont essentiellement historiques. L'histoire de la philosophie n'est pas une succession de systèmes qui répondent à des questions éternelles, formulées une fois pour toutes : il y a une vie des problèmes, une nouveauté de l'interrogation dans la continuité des développements philosophiques. La philosophie ne se place pas en face de son histoire, mais elle coïncide avec elle <sup>2</sup>. Et ce n'est que dans ce processus que nous nous rapprochons de la vérité. Il ne s'agit pas d'un pur jeu d'idées : l'émergence d'un sens nouveau n'est possible que dans le choc de la raison contre l'expérience. Le fil du temps linéaire se noue dans l'événement *du sens* <sup>3</sup>.

L'événement central, dont jaillit cette interrogation qui anime constamment la recherche de Thévenaz, est la rencontre de la raison philosophique, qui veut rester fidèle à elle-même, avec l'expérience chrétienne, avec la folie de la croix. En affrontant la thématique des rapports entre philosophie et foi chrétienne, il est conscient de se rattacher à une tradition vivante en Suisse romande.

« Depuis longtemps — écrit-il dans un article de 1942 — la Suisse romande ne sépare pas théologie et philosophie... Ce n'est pas une tradition purement locale que nous devons faire vivre et que nous regretterions sentimentalement de voir disparaître. S'il ne s'agissait que de *nous* et de notre particularisme, il ne vaudrait pas la peine d'en parler à d'autres. Mais nous sommes convaincus qu'il y a dans ce « nous » et dans cette tradition quelque chose de l'humaine condition, quelque chose d'essentiel et de positif qui ne doit pas mourir, qui doit nous tracer notre tâche et en dessiner la ligne par-delà l'horizon restreint de nos lacs. » <sup>4</sup>

Pendant toute sa vie, Thévenaz a ressenti comme sien le devoir de doter le protestantisme d'une philosophie qui fût à la hauteur de ses principes, en le soustrayant à la fausse alternative entre le *sacrificium intellectus* au nom de la foi et le rationalisme philosophique et

<sup>1</sup> Cf. « Les révolutions philosophiques du XX<sup>e</sup> siècle », in *L'Homme et sa Raison, cit.*, II, p. 99-120.

<sup>2</sup> « La philosophie en face de son histoire », *ibid.*, II, p. 13-22.

<sup>3</sup> « Événement et historicité », *ibid.*, II, p. 121-128.

<sup>4</sup> « Théologie barthienne et philosophie », *In Extremis*, VIII (1942), p. 91. Sur le rapport étroit entre philosophie et théologie qui est à la base de la naissance d'une tradition de culture philosophique en Suisse romande, voir A. DE MURALT : *Philosophes en Suisse française*, Neuchâtel, 1966, p. 7-14. G. Widmer souligne à juste titre l'unité profonde entre intérêt théologique et intérêt philosophique, entre « philosophie protestante » et « philosophie de la réflexion » ; cf. G. WIDMER : « Pierre Thévenaz, croyant philosophe. Son œuvre et la théologie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXVIII (1958), p. 244.

théologique. Cependant l'introduction de la formule « philosophie protestante », qui apparaît dès l'essai de 1945 (le court écrit intitulé *Situation de la raison. Essai de philosophie protestante*)<sup>1</sup>, et qui se révélera finalement inadéquate<sup>2</sup>, n'implique pas chez notre auteur une étroitesse d'esprit dogmatique et sectaire, un repli total sur des positions confessionnelles, et ne se superpose pas à la problématique du sens de la réflexion philosophique et à la thématique de la condition humaine de la raison ; bien au contraire, le sens dernier de la « philosophie protestante » est celui d'une assomption radicale de la condition humaine concrète, dans la liberté de la raison philosophique.

La « philosophie protestante » apparaît à Thévenaz l'unique forme de « philosophie chrétienne » qu'il lui soit loisible de tenter, dans sa situation existentielle particulière. En effet, de même qu'il n'existe pas de foi chrétienne en général, sans référence à une communauté et à une tradition déterminées, catholique, protestante, etc., de même aucune thématique philosophique des rapports entre foi et raison n'est possible en dehors d'un contexte historique et ecclésial donné<sup>3</sup>.

La foi chrétienne, dans sa forme protestante, dénonce la vanité radicale de toute tentative d'autojustification de la part de l'homme, c'est-à-dire de toute tentative de retrouver en lui-même et dans ses œuvres la solution au problème du « salut », du sens dernier et global de son existence déchirée et menacée par le péché et la mort. Le protestantisme proclame que l'homme et ses œuvres, les « valeurs » humaines comprises, tombent tous sous le jugement de Dieu ; seule la foi justifie, seul Dieu sauve. Cette affirmation peut être prise dans une perspective totalement pessimiste et négative, mais il s'agit alors d'une conclusion hâtive et sous bien des aspects mystifiante. Telle n'est pas l'opinion de Thévenaz : dans sa perspective, l'anéantissement de toutes les valeurs humaines dans le jugement de Dieu

<sup>1</sup> « Situation de la raison. Essai de philosophie protestante », *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60<sup>e</sup> anniversaire de Karl Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946.

<sup>2</sup> Voir l'« Avertissement » des éditeurs du manuscrit inachevé de Thévenaz, annoncé comme *Introduction à une philosophie protestante* et publié sous le titre *La Condition de la Raison philosophique*, Neuchâtel, 1960.

<sup>3</sup> La notion de « philosophie chrétienne » a été l'objet, comme on sait, de vives discussions dans la philosophie d'expression française entre les deux guerres ; Thévenaz prend une position originale dans le débat, en suivant la voie ouverte par Roger Mehl dans son livre *La Condition du Philosophe chrétien*, Neuchâtel, 1947, et en ramenant la solution du problème à la situation de l'homme et en particulier du philosophe croyant. Cette façon de poser le problème met au premier plan les thèmes de la « vocation » et de la « responsabilité ». A propos du débat sur la possibilité d'une philosophie chrétienne, voir A. RENARD : *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris, 1941 ; M. NÉDONCELLE : *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris, 1956. Sur l'œuvre de Mehl, voir la recension de Thévenaz, « L'affrontement de la philosophie et du christianisme », in *Verbum Caro*, IV (1950), p. 129-137.

devient pour l'homme la condition d'une liberté plus authentique, libérée de l'angoissante et vaine responsabilité de s'autojustifier et de se sauver par ses seules forces, liberté qui puisse reconnaître comme son devoir la construction, dans l'espérance, de « l'homme nouveau ». « La Croix du Christ, en tant qu'elle juge l'homme tout entier, fait que les valeurs ne sont rien ; mais en tant qu'elle est la promesse et l'accomplissement du rachat, elle fait que ces mêmes valeurs qui ne sont réellement rien peuvent en même temps être tout, en espérance, dans une perspective entièrement nouvelle, comme tâche proposée à notre action, comme lieu de notre réponse et de notre responsabilité. L'homme pécheur n'est rien devant Dieu, et pourtant le Christ n'est pas venu l'anéantir, mais le sauver ; et ainsi l'homme nouveau est devenu aussi la tâche de l'homme... Le croyant est celui qui a pris conscience de son propre néant et de celui du « monde », — celui qui, *à cause de cela*, se sent une plus profonde responsabilité en face de lui-même et du monde — celui qui accepte d'essayer d'en répondre devant Dieu. Et si ce croyant est un philosophe, c'est sur le plan de la raison que cet appel sera entendu, c'est par la réflexion philosophique qu'il tentera d'y répondre. »<sup>1</sup>

Les valeurs propres à la sécularité, l'autonomie de la raison, le caractère profane du monde, l'engagement sans conditions à l'intérieur de l'horizon historico-temporel, n'apparaissent pas à Thévenaz contradictoires avec les exigences de la foi chrétienne, mais constituent plutôt, à la lumière de ses réflexions, le lieu même de la réponse que le croyant est invité à donner à l'appel de la foi. En outre le christianisme, en tant que fait appartenant à l'histoire du monde, se voit reconnaître un rôle essentiel et déterminant dans la formation de la conscience moderne, laïque et séculière. Et c'est ici qu'il faut souligner la convergence et les profondes affinités spirituelles entre la « philosophie protestante » de Thévenaz et les théologies de la sécularisation, presque contemporaines, d'un Bonhoeffer ou d'un Gogarten. L'originalité et la valeur de sa tentative sont attestées par le fait qu'il veut rester sur un terrain rigoureusement philosophique : il ne cesse pas en effet de réfléchir sur la signification qu'a *pour la raison* l'événement chrétien.

Le christianisme constitue, pour notre auteur, la plus radicale mise en question de toute prétention de la raison philosophique à s'identifier avec l'absolu, le divin, l'essence divine d'un monde dont l'homme ne serait qu'une partie, même privilégiée. La transition de l'hellénisme au christianisme marque le passage de la « philosophie divine » des Grecs à une philosophie purement humaine. « La philosophie est expulsée de l'au-delà, des lieux célestes où circulait le

<sup>1</sup> « La situation du croyant philosophe », *L'Homme et sa Raison*, I, p. 250-251. L'italique est dans le texte.

fameux attelage du *Phèdre*, bannie du monde divin, renvoyée sans façon dans l'ici-bas... C'est au christianisme que revient le mérite (et je pense que le philosophe chrétien comme le philosophe non chrétien en reconnaîtront la portée décisive) d'avoir laïcisé, sécularisé la philosophie, de l'avoir purifiée de ses compromissions avec la religion, de ses prétentions divines, de ses « humeurs transcendantes » pour reprendre l'expression de Montaigne » (...) « Malgré la vigueur de la tradition philosophique grecque qui s'est affirmée jusqu'à aujourd'hui et qui tend à lui conserver cette valeur, on peut dire que la philosophie non seulement s'est sécularisée de plus en plus, mais qu'elle s'est constituée toujours davantage en métaphysique de l'ici-bas, en philosophie de l'homme en tant qu'homme, en réflexion sur la finitude et la condition humaine. » <sup>1</sup>

Dans la lecture de l'histoire de la pensée occidentale que Thévenaz propose à traits rapides, mais denses et incisifs, le sens de la nouveauté chrétienne n'émerge pas de façon exclusive et privilégiée dans une phase historique particulière, et sûrement pas dans la période considérée comme « chrétienne » par excellence, c'est-à-dire celle de la philosophie patristique et scolastique, mais il résulte plutôt d'une prise en considération globale de la philosophie dans ses développements et dans sa « situation » historiquement déterminée *post Christum natum*. Son explicitation et sa réalisation en une « philosophie sans absolu » constituent une ligne de force et en même temps un devoir, dont il semble que maintenant seulement (peut-être parce que nous vivons dans une époque post-chrétienne) nous soyons en mesure de prendre conscience.

D'autre part, la tentation d'une divinisation de la raison reste constamment présente. À côté du mouvement de sécularisation de la raison, produit par le dynamisme historique même de l'expérience chrétienne et orienté dans le sens d'une prise de conscience de son caractère contingent et fini, d'une fondation de sa valeur autonome dans sa coextensivité à la condition humaine, existe un même mouvement de « sécularisation », mais opposé : la persistance sous forme laïcisée de l'idéal grec d'une « raison divine ».

Dans son manuscrit inachevé, Thévenaz ébauche une phénoménologie de la raison « autiste », de la raison qui se renferme en elle-même, refusant de prendre conscience de soi, de « se situer » : la « raison-point-de-vue », la « raison-instrument », la « raison assimilatrice », la « raison déductive », la « raison-preuve », et enfin la « raison divine » qui constitue la forme principale d'« autisme de la raison » à laquelle se ramènent toutes les autres <sup>2</sup>. L'expérience chrétienne de

<sup>1</sup> « De la philosophie divine à la philosophie chrétienne », *ibid.*, I, p. 273, 284.

<sup>2</sup> *La Condition de la Raison philosophique*, p. 94-101.

la possible folie de la raison, l'accusation de folie portée par l'Apôtre contre la sagesse de ce monde, représente alors une *epoché* nouvelle et plus radicale, une mise entre parenthèses non plus du « fait » ou du « monde », mais du « sens », une rupture qui est en même temps la condition, selon l'intention profonde de toute authentique réduction phénoménologique, pour qu'apparaisse le vrai sens de ce qui est « réduit » : dans ce cas, le sens humain de la raison, le « sens du sens »<sup>1</sup>. Si la possibilité du « non-sens », *assumée comme possibilité*, et non comme prémisse d'une abdication de la raison<sup>2</sup>, ouvre la voie à la reconnaissance de la contingence du sens, c'est d'autre part cette contingence qui, en dernière analyse, se révèle donatrice de sens, comme le lieu privilégié de l'historicité et de la vraie liberté de la raison philosophique<sup>3</sup>. Et c'est dans le langage que prend « corps » en même temps la créativité de la donation du sens et le pouvoir permanent de critique et d'interrogation qui constitue l'essence même de l'humain, de l'homme comme raison<sup>4</sup>.

L'idée que la raison puisse se mettre elle-même en question peut paraître contradictoire dans un contexte rationaliste et légitimer l'accusation, portée contre Thévenaz, de s'enfermer dans un cercle vicieux<sup>5</sup>, mais elle n'est pas scandaleuse ; ou bien elle constitue un scandale nécessaire, si on reconnaît dans la raison l'homme lui-même, et dans la « contradiction » la loi même de l'humain<sup>6</sup>.

Ce qui reste à l'homme, quand il a perdu l'éternel, l'absolu, l'au-delà, c'est précisément le temporel, le contingent, le devenir, la dialectique, en un mot le monde d'ici-bas, dans lequel il devra chercher

<sup>1</sup> Thévenaz parle d'une quatrième réduction, qui s'ajoute aux trois réductions classiques de la phénoménologie husserlienne ; cf. *ibid.*, p. 73-93. La possibilité de formes nouvelles et inédites d'*epoché*, comme celle que Thévenaz propose, peut être fondée dans l'écart que Husserl lui-même souligne, entre le phénomène de l'*epoché* universelle, comme possibilité de suspension du jugement librement réalisable à l'égard d'une « thèse » quelconque, et l'*epoché* phénoménologico-transcendantale, qui résulte d'une limitation du champ de la première et s'applique à la « thèse » propre à l'attitude naturelle (voir *Ideen*, p. 31-32).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 102-105.

<sup>3</sup> « L'expérience réflexive de la liberté », *La Liberté. Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, 1949, p. 52-57.

<sup>4</sup> « Langage et conscience », *L'Homme et sa Raison*, II, p. 49-72.

<sup>5</sup> Cf. H.-L. MIÉVILLE : « Autour de Pierre Thévenaz. Notes sur *L'Homme et sa Raison* », *Revue de théologie et de philosophie*, XII (1962), p. 4.

<sup>6</sup> « La raison, c'est l'homme » (*Condition de la raison*, p. 123) « L'homme est raison » (*L'Homme et sa Raison*, II, p. 175). Le rapprochement des citations est suggéré par P. JAVET in « Raison philosophique et expérience humaine dans la pensée de P. Thévenaz », *Studia philosophica*, XX (1960), p. 155. Sur le thème de la contradiction, voir les pages conclusives des leçons sur Kant déjà citées, p. 247-248. Sur Thévenaz « exégète de la raison », voir la préface lucide et passionnée de J. BRUN au recueil d'écrits posthumes de Thévenaz : *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, 1966, p. 9-28.



un sens à son existence et à celle du monde. Et ce passage de l'au-delà à l'en-deçà se produit, pour le croyant, non en opposition avec sa foi, mais à partir d'elle, à partir de cette foi qui restitue au monde sa « mondanité », et à l'homme sa liberté à l'égard des idoles et sa responsabilité radicale.

Ce n'est que récemment que la conscience chrétienne a appris à apprécier de façon positive le processus d'auto-émancipation de l'humain et de désacralisation du monde, en reconnaissant en elle une substantielle acquisition chrétienne, à partir de l'idée de création et de la critique biblique de l'idolâtrie, du refus d'adorer les puissances cosmiques et de s'incliner devant les divinités de la cité antique, refus qui avait déjà valu aux premiers chrétiens, outre les persécutions et le martyre, également diverses accusations, parmi lesquelles celle d'athéisme. Une semblable prise de conscience, qui, au moment de la disparition prématurée de Thévenaz, n'était pas pleinement définie et qui n'est sûrement pas encore complètement réalisée, constitue à notre avis la prémisse indispensable pour comprendre et apprécier sa tentative singulière d'élaborer une « philosophie protestante » et la tension spirituelle même en vertu de laquelle cette philosophie se résout en une philosophie de la condition humaine, en une « philosophie de la contingence »<sup>1</sup>.

De cette prise de conscience, Thévenaz nous apparaît maintenant un témoin lucide ; le mouvement qui anime sa pensée est, comme le remarque Paul Ricœur, celui d'une « philosophie humiliée qui n'a jamais fini de *descendre* »<sup>2</sup>. Le sens profond de cette descente, de cette humiliation, est celui de l'incarnation du Verbe. Il n'y a plus de « philosophie divine », de raison qui prétende s'identifier avec Dieu, mais seulement « une philosophie devant Dieu qui, peu à peu, parce qu'elle est question pour elle-même, découvre mieux qu'elle n'est qu'humaine »<sup>3</sup>.

Ricœur remarque que toutes les questions posées par l'œuvre de Thévenaz peuvent se résumer en une seule : dans la conversion d'une « raison divine » en une « raison humaine devant Dieu », le « devant Dieu », le Dieu en face duquel le philosophe croyant s'avoue responsable, appartient-il ou non à la réflexion philosophique en tant que telle ? La question peut aussi être formulée d'une autre manière : une philosophie « protestante » peut-elle se limiter à une dénonciation

<sup>1</sup> Cf. C. A. VAN PEURSEN : « Philosophen der Kontingenz (Thévenaz, Ricœur, Levinas) », *Philosophische Rundschau*, XII (1964), p. 1-12.

<sup>2</sup> P. RICŒUR : « Pierre Thévenaz, un philosophe protestant », préface à *L'Homme et sa Raison*, I, p. 23.

<sup>3</sup> « Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens », *L'Homme et sa Raison*, I, p. 319. Sur le sens de l'incarnation, on pourrait rappeler aussi la méditation sur Noël, publiée à titre posthume dans la *Revue de théologie et de philosophie*, VI (1956), p. 249-252.

et à une critique des idoles, son devoir peut-il se réaliser totalement dans l'iconoclastie ?<sup>1</sup> S'il est vrai que Thévenaz laisse sans réponse concluante cette question (et de ce point de vue le caractère inachevé de son œuvre prend peut-être une valeur symbolique), il ne nous semble cependant pas que nous puissions affirmer avec G. Widmer que la réalisation de son projet philosophique hésite entre une conclusion athée (la philosophie sans absolu) et une conclusion chrétienne (la philosophie de la vocation et de la responsabilité) et que l'option finale pour cette dernière solution se place plus au niveau de l'existence vécue que de la réflexion philosophique, avec le risque de reproduire sous une forme nouvelle et subtile de fidéisme l'ancienne doctrine de la double vérité<sup>2</sup>. Un tel écart entre le niveau de l'existence vécue et celui de la réflexion philosophique ne rendrait-il pas vaine bien plutôt la tentative d'une philosophie « en situation », coextensive à la situation humaine ? Et, plus profondément encore, le devoir de réussir à penser et à vivre l'unité du « sans Dieu » et du « devant Dieu » n'est-il pas le devoir d'une pensée et d'une existence chrétiennes à l'époque de la sécularisation, dans un monde devenu « adulte » ? Selon les paroles de Bonhoeffer, qui nous viennent de la prison nazie de Tegel : « Nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde — *etsi deus non daretur*. Et voilà justement ce que nous reconnaissons — devant Dieu, qui lui-même nous oblige à l'admettre. En devenant majeurs nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des hommes qui vivent sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est le Dieu qui nous abandonne (Mc 15 : 34) ! Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde sans l'hypothèse de travail Dieu, est le Dieu devant qui nous nous tenons à chaque instant. Avec Dieu et en sa présence, nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide... Seul le Dieu qui souffre peut venir en aide. »<sup>3</sup>

Le prix et la valeur d'une œuvre philosophique ne consistent pas seulement dans les réponses qu'elle nous fournit, mais dans le fait qu'elle nous aide à identifier, parmi toutes les questions possibles, celles qui sont vraiment radicales et décisives.

DOMENICO JERVOLINO.

<sup>1</sup> P. RICŒUR : *op. cit.*, p. 23 sqq.

<sup>2</sup> G. WIDMER : « Un essai de philosophie protestante. *L'Homme et sa Raison* de Pierre Thévenaz », *Revue de théologie et de philosophie*, XII (1962), p. 105.

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER : *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 366.