Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 1

Artikel: Force et limites d'une philosophie de l'humanité devant Dieu : essai sur Pierre Thévenaz à l'occasion du 30e anniversaire de sa mort
Autor: Hort, Bernard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381283

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 33-43

FORCE ET LIMITES D'UNE PHILOSOPHIE DE L'HUMANITÉ DEVANT DIEU

Essai sur Pierre Thévenaz à l'occasion du 30e anniversaire de sa mort

BERNARD HORT

I. *Pourquoi parler de Pierre Thévenaz?*

Une grande unité, une grande constance caractérisent le projet philosophique de Pierre Thévenaz[1]. Ce projet consiste à mettre à jour la condition *humaine* de la raison philosophique. Ce qui le rend possible, c'est l'expérience chrétienne, qui pour notre auteur est essentiellement affrontement à la folie de Dieu. Ainsi que l'éprouvait déjà Saint Paul[2], l'Evangile met la raison en crise. Pour le penseur suisse romand, cette crise peut être féconde du point de vue proprement philosophique. Elle ne réduit pas la pensée au *sacrificium intellectus.* Elle peut être l'occasion, pour la raison, de *prendre conscience* de sa véritable position métaphysique: non pas «raison divine», point de vue objectif sur le monde, mais raison humaine, «à découvert», foncièrement engagée dans l'histoire, foncièrement située devant Dieu.

Nous renvoyons le lecteur aux analyses de la *Condition de la Raison philosophique*[3] pour le détail de ce projet. Indiquons en seulement ici l'intérêt théologique, car c'est à cela que nous reviendrons à l'issue de notre article. Pierre Thévenaz est en réaction contre le libéralisme et en sympathie avec Karl Barth. L'empreinte de la christologie barthienne marque son effort. Un essai de double fidélité le traverse: fidélité aux exigences du respect de l'*altérité* en même temps qu'à celles du sérieux de l'*incarnation.* C'est ce qu'exprime, en définitive, l'assimilation de la Parole de Dieu à la folie, et le caractère rationnel de la réponse donnée à cette dernière. La folie de la Croix, c'est, nous dit Thévenaz, «la présence d'un *radicalement autre* que la raison»[4].

[1] R. SCHAERER en a bien montré les permanences dans son article intitulé «Pierre Thévenaz et nous» (in *RThPh,* 1956, p. 165).

[2] Cf. p. ex., 1 Cor. 1. 18-25.

[3] Neuchâtel 1960, coll. *Etre et Penser;* ce sont des notes de cours prises par d'anciens élèves de Pierre Thévenaz et mises en forme après son décès survenu en 1955.

[4] *La Cond. de la raison phil., op. cit.,* p. 40.

Refuser d'y répondre avec sa raison, ce serait, nous dit-il aussi, «se désolidariser de l'homme lui-même et de ses expériences vitales»[5].

II. *Audace et nouveauté de Pierre Thévenaz*

Une certaine hagiographie, soucieuse d'intégrer l'apport de Thévenaz aux grands courants philosophiques de la tradition romande et française, a quelque peu escamoté sa force contestatrice et novatrice. Nous consacrerons donc la première partie de notre article à tenter de lui rendre ses arêtes; ce faisant, nous pourrons d'ailleurs montrer plus précisément que notre philosophe conjoint une volonté d'*incarnation* (évidente dans le rejet d'un certain spiritualisme) à un souci d'ouverture à l'*altérité* (présent au cœur de sa volonté de décentrer le sujet philosophique). Voici donc quatre points pour manifester son audace et sa nouveauté:

a) Tout d'abord, sachons voir en Pierre Thévenaz un philosophe travaillé par la question *éthique*. Notre auteur manifeste une aversion caractérisée pour la notion d'*ataraxie*[6] chère aux Anciens. Il refuse de viser la neutralité philosophique. Son étude sur «les révolutions philosophiques au XX^{e} siècle»[7] salue avec joie, dans la philosophie des deux derniers siècles, «une radicale conversion de l'éternité dans l'histoire»[8]; elle magnifie l'engagement du philosophe, enfin solidaire d'un monde en difficulté. Elle se rapproche des préoccupations d'un Sartre[9], d'un Merleau-Ponty[10], et même, d'un Mounier[11], qui tous, à leur manière, plaident pour l'historicité de la philosophie et contre la tentation de l'intemporalité. «La philosophie, écrit Thévenaz, sort de sa tour d'ivoire et descend dans la rue, dans les cafés, dans la lutte politique quotidienne, elle se veut engagée, ce qui est une façon d'être elle-même si elle est historique»[12]. Le projet thévenazien de dévoilement de la condition de la raison implique une éthicisation de la philosophie, voire une politisation de la philosophie.

b) Deuxièmement, remarquons en Pierre Thévenaz un auteur qui, comme Nietzsche par exemple, mais très différemment de lui, lutte pour ressaisir la

[5] Ibid., p. 31; cf. aussi, dans *L'Homme et sa raison,* t. 2, Neuchâtel 1956, l'étude intitulée «L'Historicité de la raison» (p. 159-176): «Une anthropologie philosophique est toujours axée sur la raison (...)» (p. 159).

[6] Cf. *La Cond. de la raison phil.,* p. 17.

[7] Publiée dans *L'Homme et sa raison,* t. 2, *op. cit.* p. 99-120.

[8] *Ibid.,* p. 105.

[9] *Ibid.,* p. 112.

[10] *Ibid.,* p. 114.

[11] *Ibid.,* p. 115.

[12] *Ibid.,* p. 116.

réalité *vivante* des philosophies du passé. En cela, son effort représente le dépassement de deux attitudes intellectuelles courantes. La première, traditionnaliste, consiste à exalter les valeurs occidentales au point de condamner le présent à n'en être que la reproduction. La seconde, historicisante, menace d'épuiser la philosophie dans une «histoire des idées», et voue les élaborations passées à n'être que de l'ordre du documentaire. Or, dans les pensées de la tradition philosophique occidentale, l'herméneutique thévenazienne discerne toujours un approfondissement de la condition de la raison, un pas en direction de la dédivinisation et de l'humanisation de la raison. Cette manière de considérer les divers éléments de la tradition philosophique débouche sur l'élaboration d'une nouvelle sorte d'humanisme: un humanisme situé délibérément «devant Dieu», et non plus «en Dieu». Ainsi que le relève Gabriel Widmer: «Pierre Thévenaz réfutera l'humanisme gréco-latin et libéral et leurs conceptions optimistes des valeurs; les valeurs, estiment-ils, finiront bien par triompher; aussi grèvent-ils inconsciemment la liberté humaine et se trompent-ils sur le statut des valeurs devant Dieu»[13].

c) Troisièmement, discernons, dans la philosophie de Pierre Thévenaz, une pensée qui s'est élaborée en *réaction contre la tradition philosophique romande.* Chez Reymond, chez Miéville, et déjà, auparavant, chez Secrétan ou Vinet, la tendance allait très profondément à la *conciliation* de la théologie et de la philosophie. Reymond et Miéville, en dépit de leurs divergences, se distinguent par un effort spiritualiste où le christianisme s'harmonise avec la pensée. Ils privilégient, épistémologiquement et métaphysiquement, le *sujet pensant.* Face à eux, Pierre Thévenaz réagit en reprenant toute l'interprétation du cogito cartésien, pour affirmer au contraire, dans la ligne de Husserl, le *décentrement* du sujet pensant[14]. Ne nous y trompons pas: Thévenaz, lorsqu'il lit Descartes, polémique contre ses maîtres romands. Ne nous y trompons pas non plus: la volonté de passer d'une raison divine à une raison «en situation» signifie aussi le rejet de l'idéalisme reymondien[15].

d) Enfin, relevons que Pierre Thévenaz est un penseur qui cherche à *dépasser de façon originale la méthode phénoménologique.* On se souvient des

[13] «Pierre Thévenaz, croyant philosophe», in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 38 (1958), p. 242, note 38.

[14] Voir p. ex. son étude sur «La question du point de départ radical chez Descartes et chez Husserl», in *L'Homme et sa raison,* t. 1, Neuchâtel 1956, p. 147-165. Voir notamment, à la page 161, à propos du cogito: «(...) l'apodicticité de cet acte (...) se colore immédiatement de contingence. Le moi cartésien prend conscience de son défaut d'être (...)». Sur ses résistances face à Husserl, voir surtout la page 154.

[15] Thévenaz me paraît participer là d'un tournant en fait assez général de la pensée romande, dont par exemple l'Editorial du premier numéro de la *RThPh* de 1951 est un bon témoin; dans ce même ordre d'idée, on lira avec profit «De la Philosophie divine à la Philosophie chrétienne» de P. Thévenaz, paru dans le même numéro (p. 4-20), article qui insiste sur la fertilité de *l'affrontement* du christianisme et de la philosophie.

articles de la *Revue de Théologie et de Philosophie* dans lesquels notre philosophe a fait connaître la phénoménologie au public suisse romand, et qui furent, plus tard, regroupés en un ouvrage intitulé *de Husserl à Merleau-Ponty*[16]. N'en déduisons pas, toutefois, que Pierre Thévenaz ait été un simple disciple soumis aux maîtres de la phénoménologie. La lecture de *La Condition de la Raison philosophique*[17], nous montre en effet que notre penseur entend ajouter aux trois réductions habituelles en phénoménologie (eidétique, phénoménologique et transcendantale), une *quatrième réduction* qu'il juge indispensable à son projet de dévoilement de la condition de la raison. «La raison des phénoménologues», écrit-il, «procède à toute une série de réductions successives, eidétiques, transcendantales, etc., mais elles ne concernent pas la raison comme telle. On réduit pour faire apparaître la conscience (transcendantale) mais on ne réduit pas la conscience»[18]. Cette quatrième étape, que Husserl n'avait pas prévue, est décrite aux pages 79 à 84 de *La Condition de la raison philosophique*[19]. Elle est infligée à la raison (ou à la conscience) par l'irruption du Dieu qui l'accuse de folie. Nous examinerons plus loin les problèmes de technique phénoménologique qu'elle suscite. Mais notons d'ores et déjà qu'elle implique une volonté de mettre en perspective la phénoménologie, de se situer au-delà de celle-ci; qu'elle entraîne un renversement, une conversion du regard phénoménologique: «la réduction» écrit Thévenaz «n'est plus un artifice méthodique de la raison, manipulé par elle, mais elle est devenue la condition même de la raison»[20].

III. *Bilan des critiques adressées à Pierre Thévenaz*

Avant de tenter une interprétation de la philosophie de Pierre Thévenaz, il importe de relever les critiques qui lui ont été adressées par ses exégètes. On peut dire qu'elles se divisent en deux catégories.

D'un côté, plusieurs auteurs constatent l'existence d'une certaine ambiguïté au niveau de la *conclusion* de cette pensée. Avons-nous, à l'issue de la dédivinisation de la raison, une philosophie chrétienne ou une philosophie agnostique? Tel est en somme l'objet de leur perplexité. Toute la démarche thévenazienne consistait à plaider pour que la raison conquière un statut

[16] Neuchâtel 1966, et traduit en anglais.

[17] *Op. cit.*

[18] In *La Cond. de la raison phil.*, p. 82.

[19] *Op. cit.*

[20] *La Cond. de la raison phil., op. cit.*, p. 82. Techniquement, cette quatrième réduction marque aussi l'enracinement de Pierre Thévenaz dans la problématique de l'analyse réflexive. JEAN-CLAUDE PIGUET a noté que Lavelle, Le Senne, Lagneau ou Ravaisson ont influencé Thévenaz au même titre que Sartre ou Husserl. (in «L'Actualité de Pierre Thévenaz», *RThPh,* 1975, p. 198).

d'*autonomie* et de *responsabilité devant Dieu*[21] ... Cependant, on voit mal comment, concrètement, l'autonomie et la responsabilité en question sont susceptibles de fructifier en une vie, une pratique et un témoignage chrétien. A ce propos, Paul Ricœur écrit, dans la préface de *L'Homme et sa raison (op. cit.)*:

> «Toutes les questions me paraissent se résumer dans celle-ci: la conversion philosophique proposée et pratiquée par Pierre Thévenaz est celle d'une «raison absolue en Dieu» à une «raison humaine devant Dieu»; le «en Dieu» de la vision en Dieu selon Malebranche se convertit dans le «devant Dieu» de l'existence authentique selon Kierkegaard. La question se pose de savoir si et comment le «devant Dieu» fait encore partie de cette réflexion philosophique en tant que philosophique. Le croyant confesse sa responsabilité de philosophe devant Dieu; mais le philosophe sait-il qu'il est devant Dieu?» (t. 1, p. 23).

Gabriel Widmer exprime une interrogation analogue lorsqu'il déclare, en 1962, dans un article intitulé «Un essai de philosophie protestante, l'homme et sa raison de Pierre Thévenaz»[22]:

> «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)» (p. 105).

Dans son étude intitulée «Pierre Thévenaz et nous»[23], parue en 1956, René Schaerer s'était d'ailleurs déjà livré à des analyses voisines de celles de MM. Ricœur et Widmer[24].

La seconde objection qui a été adressée à Pierre Thévenaz se cristallise sur un point plus technique que la première. Elle surgit au gré d'une contestation de l'orthodoxie phénoménologique de la «quatrième réduction» dont nous avons parlé. Ici encore, c'est Paul Ricœur qui, dans sa brillante préface à l'*Homme et sa raison*[25], a fait saillir le problème:

[21] Cf. in *L'Homme et sa raison,* t. 1, p. 263: «La conscience douloureuse de la «maladie mortelle» de l'intelligence, disions-nous, ne saurait aller sans la joie de la promesse et la foi en un salut déjà accompli sur la Croix. Une telle nouvelle confiance naît pour l'intelligence, la confiance qu'elle est, doit être ou peut devenir le lieu de ma réponse. Cette confiance est la même que celle qui illumine tout croyant qui a pris conscience de sa responsabilité propre, c'est-à-dire dont la foi est devenue le moteur ou la substance même de toute son activité et, du même coup, la réconciliation de tout son être avec Dieu et avec lui-même. Et cette confiance est aussi autonome que celle de l'intellectuel incroyant, puisqu'elle n'est pas donnée ou révélée à l'intelligence, mais que celle-ci ne peut la tirer que de sa prise de responsabilité devant la révélation de Dieu. Confiance autonome puisque responsable, confiance responsable puisque autonome!»

[22] *RThPh,* 1962, p. 93-106.

[23] *Art. cit.*

[24] Cf. *art. cit.*, p. 182-183.

[25] *Op. cit.*

> «On a vu avec quelle fermeté Pierre Thévenaz maintient le primat de la réflexion, de la conscience de soi, sur l'intentionnalité de la conscience, sur la conscience du monde (...) La philosophie de Pierre Thévenaz, parce qu'elle est une rigoureuse philosophie de la réflexion, ne peut achever son mouvement vers l'en-deçà; le retour à l'humain ne peut y être qu'un des pôles d'une tension entre la mondanité de la conscience, perdue au monde, et l'émergence de la réflexion.» (*op. cit.* p. 2)

Autrement dit: la conscience intentionnelle des phénoménologues appréhendait les choses comme l'union irréductible d'un donné et d'un vécu derrière lesquels il n'y avait rien à chercher; Pierre Thévenaz, en ramenant, dans la quatrième réduction, la conscience à elle-même, compromet cette appréhension; il frappe, en quelque sorte, la noèse d'invalidité; chez lui, les trois premières réductions éclatent sous la radicalité de la quatrième. Comme le relève aussi Widmer, chez Thévenaz, en définitive, «la conscience n'est plus bipolaire»[26], au sens de la bipolarité de la conscience husserlienne. Cette objection s'exprime en des termes un peu scolaires. Elle paraît intéresser surtout l'historien de la phénoménologie. Pourtant son enjeu est considérable. Elle revient à dire qu'à l'instant où la raison thévenazienne essaye de se situer devant Dieu, son rapport au monde se trouve compromis. Le moment où s'achève son *humanisation* (au sens de sa dédivinisation) est aussi celui où, d'un autre point de vue, commence sa *déshumanisation* (au sens de sa sortie hors du monde concret)[27].

Il est inutile d'ajouter que le caractère inachevé de la philosophie de Pierre Thévenaz, disparu prématurément, comme on le sait, en 1955, oblige à nuancer quelque peu ces critiques, à les manier avec prudence, à ne pas les laisser voiler les dynamismes propres à notre penseur. Mais les intuitions qui sont à l'origine de ces objections nous paraissent néanmoins pertinentes.

IV. *Vers une interprétation de la pensée de Pierre Thévenaz*

En définitive, le bilan des critiques adressées à notre philosophe est plutôt faible. Il est faible, d'abord, par le nombre, puisque nous n'avons repéré que deux grandes objections chez les auteurs que nous avons fréquentés. Mais surtout, il est faible en ce qu'il n'ouvre par sur des problématiques nouvelles: on constate quelques défauts de cohérence; mais on ne débouche guère, à partir de là, sur une reprise originale des problèmes, ou sur une interprétation globale de la pensée de Pierre Thévenaz. Pourquoi donc?

Il faut, pour parvenir à s'expliquer ceci, se souvenir du fait que la philosophie de Pierre Thévenaz est une philosophie de la désabsolutisation, qui entend convoquer la pensée à plus d'*humilité*[28]. Cela entraîne qu'il est péril-

[26] «Un essai de philosophie protestante...», *art. cit.* p. 98.
[27] La «Lebenswelt» chez Husserl.
[28] Le mot est employé par J.-Cl. Piguet, *art. cit.*, p. 198.

leux de mettre en question cette philosophie, car le point de vue duquel on se place pour ce faire, les présupposés que l'on engage à cette fin, peuvent être eux-mêmes contestables et «désabsolutisables» en perspective thévenazienne. Il serait vain, par exemple, de vouloir critiquer Pierre Thévenaz en s'appuyant sur une métaphysique de type thomiste ou hégélien; les défenseurs du penseur suisse romand pourront toujours répliquer en mettant en cause les critères impliqués par de telles critiques, et arguer que, de leur point de vue, lesdits critères escamotent la condition de la raison[29].

De fait, à qui veut respecter vraiment le nerf et l'intuition centrale du texte thévenazien, il n'est pas possible de l'aborder sous un angle qui puisse être dénoncé par lui, à quelque titre que ce soit, comme «divin» ou comme «assimilateur». On ne peut critiquer une pensée de la désabsolutisation d'un point de vue qui prétende, en quoi que ce soit, à l'absoluité. On ne peut attaquer une pensée de l'humilité de la pensée *que* d'un point de vue qui soit plus humble encore.

La question est donc ici de s'interroger pour savoir si un tel point de vue existe, et si, sur le problème du statut de la raison, on peut trouver un angle d'attaque encore mieux averti des perversités de l'absolutisme rationnel que ne l'est l'œuvre de Pierre Thévenaz. Nous pensons pouvoir répondre par l'affirmative, à l'issue d'une méditation que l'on nous permettra de restituer brièvement.

Dans son étude extrêmement suggestive sur la pensée romande, Klauspeter Blaser avait déjà noté que «Pierre Thévenaz est sensible à la renaissance permanente des absolus en théologie comme en philosophie» (*op. cit.* p. 117), et qu'à ce titre, son œuvre «laisse déjà pressentir ce que l'on appelle dans l'Ecole de Francfort la dialectique de l'Aufklärung» (*ibid,* p. 117). Néanmoins, en en restant à une compréhension du message de l'Ecole de Francfort comme néomarxiste — or, l'on sait que l'Ecole ne fut marxisante qu'à ses débuts[30] —, Klauspeter Blaser ne nous paraît pas avoir tiré tout le profit envisageable du saisissant rapprochement suggéré. Il est possible, croyons-nous, d'en dire davantage.

A l'instar de Pierre Thévenaz, les Francfortois travaillent sur le thème du statut de la raison; comme lui, ils désirent examiner et critiquer la tendance de

[29] Un point de vue d'inspiration marxiste ne semble guère plus prometteur. KLAUSPETER BLASER, dans son cours sur *Philosophie et Théologie en Suisse romande* (Lausanne, Fac. Théol., semestre d'été 1979, Office des polycopiés) a consacré à Pierre Thévenaz des pages passionnantes auxquelles nous reviendrons. Il croit pouvoir y reprocher à notre philosophe de ne pas avoir envisagé le moment où la raison cesserait d'être en crise et se réconcilierait avec l'histoire «et avec ce qui la met en situation de crise» (*op. cit.* p. 119). Cependant, il doit alors avouer, à propos de l'idéal de la conquête d'un jour nouveau qu'implique ce grief: «Serait-ce établir un nouvel absolu? Vraisemblablement selon Thévenaz». (*op. cit.* p. 119).

[30] Cf. à ce propos CH. CALAME, «Dialectique et Négativité», in *Analogie et dialectique,* Genève 1982, p. 205s.

cette dernière à s'autoabsolutiser; mais leur puissance dans l'étude des implications *sociohistoriques* de cette tendance — ils sont nourris de tradition dialectique et conséquemment très attentifs à l'histoire... — nous semble les mettre au bénéfice d'un supplément de clairvoyance que pourrait faire ressortir, par exemple, leur analyse de ce qu'est devenue la raison au XX^{e} siècle. Pierre Thévenaz, qui appréhende le XX^{e} siècle surtout à travers ses différentes tendances philosophiques, se montre finalement très peu critique envers ce qu'y devient la raison[31]. Adorno et Horkheimer, au contraire, parce qu'ils étudient notre siècle *aussi* à travers l'histoire des techniques, la science politique et l'analyse culturelle, sont très négatifs à propos de cette même évolution; ils affirment, dans un texte fameux, qu' «au XX^{e} siècle, la raison rejoint la mythologie dont elle n'a jamais su se libérer»[32]. Adorno et Horkheimer restent les philosophes qui ont su exprimer, avec une précision et une profondeur inégalées, les paradoxes du rationnalisme de nos sociétés «développées», dans lesquelles ils montrent que l'éviction de toute référence symbolique et tout humanisme gratuit reconduit l'être humain à de très archaïques frémissements: «La Raison a finalement consumé non seulement les symboles, mais aussi leurs successeurs, les concepts universels et n'a laissé subsister, de la métaphysique, que la peur abstraite de la collectivité dont elle est le fruit»[33]. Alors que Thévenaz discerne, dans l'histoire de la raison, un mouvement vers plus d'humanité, des stations sur la voie d'une plus claire «conscience de condition», Adorno et Horkheimer, eux, y disent la persistance de vieilles déterminations barbares. Dans un de ses grands livres, *Eclipse de la raison*[34], Horkheimer laisse bien entendre que cette persistance a selon lui quelque chose d'original, c'est-à-dire d'inhérent au mouvement même de la raison.

On peut donc bien dire que la désabsolutisation entreprise par l'Ecole de Francfort est plus exigeante encore que celle tentée par Pierre Thévenaz. Plus attentive à l'interaction entre histoire de la pensée et histoire de la société, l'Ecole parvient à montrer qu'il est illusoire de croire qu'aujourd'hui la raison se soit un tant soit peu humanisée. Son regard paraît mettre en crise même une philosophie de la crise comme celle de Pierre Thévenaz.

Essayons, à l'aide de deux exemples, de montrer que les idées les plus

[31] Cf. par ex. «Les Révolutions philosophiques au XX^{e} siècle», où l'on voit que la pensée thévenazienne se dit solidaire des grands mouvements philosophiques du XX^{e} siècle, qu'elle veut approfondir et dépasser mais en les *acceptant* (in *L'Homme et sa Raison,* t. 2, p. 99-120).

[32] TH. ADORNO et M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison,* Paris 1974, trad. E. Kaufholz, p. 43. Titre original: *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente* (1947).

[33] *Dialectique de la raison,* p. 99.

[34] Paris 1974, traduit de l'américain par J. Debouzy; titre original *Eclipse of reason* (1947).

chères à Pierre Thévenaz pourraient bien être mises en cause par la philosophie de l'Ecole de Francfort.

Prenons tout d'abord le thème de l'*inquiétude*. Notre penseur, dans l'étude qu'il intitule «Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi»[35], définit l'autonomie du philosophe chrétien comme étant aussi une *inquiétude* ou une *insécurité devant Dieu:* «Le philosophe croyant sera l'homme sans foi philosophique et l'insécurité de son autonomie sera sa manière de répondre aux exigences de sa foi» (*op. cit.*, p. 307). Thévenaz suggère qu'entre autonomie et inquiétude doit exister une relation d'interdépendance: «La foi du philosophe croyant, parce qu'elle est la foi en Dieu d'un philosophe (et non pas la foi philosophique), réclame l'appui de toutes les facultés de l'homme pour éclairer la situation de l'homme dans l'univers et devant Dieu. Mais en même temps cette recherche est inséparable d'une contestation permanente et radicale de la raison par laquelle celle-ci est constamment ramenée à la conscience de sa situation humaine et fragile» (*ibid.*, p. 306)[36].

La mise en relation de l'inquiétude et de l'autonomie que nous rencontrons chez Thévenaz nous inspire la question suivante: *l'inquiétude du sujet autonome, aujourd'hui, peut-elle être autre chose que «l'inquiétude de l'individu pour sa propre conservation»?*[37] Considérée dans sa signification historique actuelle, la raison autonome nous apparaît solidaire de l'individu des sociétés contemporaines privé de médiations humanisantes et préoccupé avant tout d'adaptation; la possibilité même d'une inquiétude devant Dieu qui dépasse la peur sociale n'est-elle pas hypothéquée à l'heure où le pragmatisme est si total que, comme le dit Horkheimer, «le sujet lui-même en tant qu'unité synthétique disparaît»[38]? Cette question rejoint par un autre biais, les remarques avancées par Paul Ricœur et par Gabriel Widmer qui notaient que la référence théologique s'intégrait difficilement à la philosophie de Pierre Thévenaz et qu'elle n'y était peut-être guère plus qu'un prétexte.

La seconde attitude intellectuelle fréquente chez Pierre Thévenaz et que nous aimerions soumettre ici à une réflexion inspirée des travaux d'Adorno et

[35] In *L'Homme et sa raison*, t. 1, p. 281-307.

[36] Cette liaison organique de l'inquiétude et de la raison autonome nous paraît encore présente ailleurs dans Thévenaz: notamment ne l'est-elle pas là où il est discuté de l'interprétation husserlienne du Cogito cartésien (Cf., in *L'Homme et sa Raison*, t. 1, «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl», p. 147-165)? Pour Thévenaz, il est essentiel que la pensée cartésienne ait connu la contestation *inquiétante* qu'exprime, dans les «Méditations», l'intervention du *Malin génie:* «Contrairement à ce qu'imagine Husserl, la «métaphysique» ne commence pas au moment où Descartes, après avoir si bien débuté, défaille et retombe dans le réalisme substantialiste de la *res cogitans*, mais déjà avec l'intervention du Malin génie (à laquelle précisément Husserl n'accorde aucune attention)» (*op. cit.*, p. 154). Et l'on pourrait encore étudier d'autres aspects de cette liaison.

[37] Cf. M. HORKHEIMER «Raison et Conservation de soi», in *Eclipse de la Raison*, p. 217.

[38] «Raison et Conservation de soi», p. 218.

d'Horkheimer sur la raison est liée à son insistance sur la *méthode.* Dans *La Condition de la Raison philosophique,* notre auteur tente de mettre au point une *«méthode»*[39] originale d'explicitation de la condition de la raison. Une démarche claire, formelle, en plusieurs points, inspirée de travaux de l'analyse réflexive[40] et surtout de ceux de la phénoménologie, doit permettre de parvenir à ce que la «conscience de condition» de la raison surgisse explicitement. Ailleurs, mais dans *La Condition de la raison philosophique* toujours, le processus philosophique où la raison doit s'engager est comparé au processus par lequel l'enfant *autistique,* ou même l'*aliéné,* doit passer pour prendre une saine conscience de soi[41]. Or, une si forte insistance sur l'existence d'une *méthode* qui amène la raison à la conscience de sa condition nous laisse dans une certaine perplexité. Sensibilisés aux méfaits de l'intelligence technicienne, Adorno et Horkheimer ont montré que, de nos jours, l'ardeur consacrée à formaliser tout espèce de travail intellectuel était l'un des facteurs qui accompagnait la mise en veilleuse des questions ultimes (les apories résistent au formalisme) et la tendance à la réification de l'humain[42]. Or, les pages où Pierre Thévenaz se sert du vocabulaire médical ne présentent-elles pas quelques traces d'une telle réification? Ne sont-elles pas l'indice de la persistance d'un certain dogmatisme rationnaliste et d'une certaine normativité au sein même de l'effort philosophique entrepris pour les dépasser? En tous les cas, il n'est pas aberrant de se demander si les énergies mises par notre penseur à reprendre et à prolonger le canevas husserlien n'entraînent pas une secrète déshumanisation de la raison, non plus dans le sens de la divinisation cette fois mais plutôt dans le sens de l'objectivisation. En disant cela, nous ne faisons d'ailleurs que nous rapprocher, ici aussi par une toute autre voie, des critiques déjà suggérées par Widmer et Ricœur à propos des effets de la fameuse «4^{e} réduction». Mais aussi, nous les avons précisées, et nous pouvons les référer à une approche globale de l'œuvre de Pierre Thévenaz.

V. *Des questions pour conclure*

Lue à la lumière des recherches de l'Ecole de Francfort, la philosophie de Pierre Thévenaz nous apparaît, en définitive, comme étant une tentative intellectuelle de dire la foi protestante qui ne parvient pas à démarquer de façon décisive cette foi du positivisme et du pragmatisme contemporains.

[39] *Op. cit.,* p. 70.

[40] Dans son étude sur «Intériorité et méthode réflexive» (in *L'Homme et sa Raison,* t. 1, p. 57-83), PIERRE THÉVENAZ dit que la méthode de l'analyse réflexive est «la méthode par excellence» (p. 82).

[41] *Op. cit.,* p. 51.

[42] Cf. le mot de *La Dial. de la raison* (p. 113): «la formalisation de la raison n'est que l'expression intellectuelle du mode de production mécanisé».

Remise en question de la neutralité de la philosophie, elle reste cependant neutre par rapport aux ravages du rationnalisme actuel. Remise en question d'un humanisme dépassé, elle ne parvient pas, cependant, à proposer un nouvel humanisme qui puisse humaniser *concrètement* l'inhumanité technicienne. Remise en question d'un spiritualisme concordiste, elle s'harmonise toutefois, de par son innocence sur la question du rapport entre raison et histoire, avec le climat des sociétés éclairées d'aujourd'hui. Aux yeux d'un esprit provocateur et malicieux, il serait presque possible de dire que le travail de Pierre Thévenaz ressemble à ces œuvres dont Adorno parle dans sa *Théorie esthétique*[43] et dont il dit que, «pour subsister au milieu des aspects les plus sombres et les plus extrêmes de la réalité», en évitant de «se vendre comme consolation», elles «doivent se faire semblables à eux»[44].

Nous l'avons dit au début de cet article, Pierre Thévenaz nous intéresse, en dernière analyse, parce qu'il est solidaire d'un certain protestantisme, inspiré par la christologie barthienne. Ce protestantisme, disions-nous encore, entend respecter à la fois altérité et incarnation, transcendance et historicité, extériorité et narrativité. Notre méditation sur Thévenaz nous aura montré, toutefois, qu'à l'heure de la standardisation culturelle, du totalitarisme politique et du black-out mis sur le non-rentable, un tel projet pouvait être très problématique. Peut-on concevoir dans ces circonstances une altérité qui ne tienne pas du prétexte et ouvre la vie *concrète* à l'*inquiétude* de la foi? Peut-on proposer une incarnation qui ne tende pas à se résumer en une méthode d'incarnation et qui, excédant le simple programme (psychologique, pédagogique, spirituel, etc.) reste de part en part incarnation *de* ...? Nous ne prétendons pas qu'il faille forcément répondre par la négative à ces questions — sauf à juger massivement de la vie de l'Eglise, à tomber dans le catastrophisme et à suivre Adorno et Horkheimer jusqu'aux ultimes conséquences de leur métaphysique du désespoir. Mais à tout le moins, ces questions demeurent ouvertes. Elles demeurent aiguës notamment pour le théologien praticien, confronté aux conditions du monde contemporain. Elles sont posées aux émules et aux héritiers de Pierre Thévenaz, pour qu'ils retravaillent en profondeur la conceptualité de leur maître (responsabilité, inquiétude, etc.), et pour que, stimulés par lui, ils inventent de nouveaux témoignages à rendre à l'humanité véritable, avec toute la liberté que leur philosophie permet d'avoir ... et que la conjoncture impose de prendre.

[43] Trad. fr. Paris 1974.
[44] *Ibid.*, p. 59.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
13, rue Louis Perrier, F-34100 Montpellier

(France: 95 f.f. — Etranger: 115 f.f. — C.c.p. Montpellier 26800 B
Suisse: 36 f.s. à CPE Genève — C.c.p. 12-10181 pr Et. th. rel.)

SOMMAIRE
1984/4

Rudolf Bultmann: *Prédication: Actes 17, 22-32.*
Bernard Reymond: *La première thèse de Barmen.*
Georges Casalis: *Documents et témoignages sur l'Eglise Confessante.*
Jean Alexandre: *Confession d'un animateur biblique.*
Max-Alain Chevallier: *Thèses sur l'actualisation de l'Ecriture.*
Pierre Gisel: *Pour une théologie de l'Ecriture.*
André Gounelle et François Vouga: *Thèses sur l'Ecriture.*
Pierre Bühler: *BEM: un point de vue critique.*
Daniel Lys et Jacques Pons: *Bulletin d'Ancien Testament (III).*
Jean Zumstein: *Chronique johannique.*
Jean-Marc Prieur: *Les Actes apocryphes de Jean.*
Jean Keller: *Chronique africaine.*

PARMI LES LIVRES

SOMMAIRE
1985/1

Christophe Senft: *Les livres et la lecture.*
Bernard Reymond: *Lettres de P. Maury à E. Thurneysen.*
Jacques Chopineau: *Les mots et la boussole.*
Pierre-Luigi Dubied: *Le rôle du récit de soi dans l'entretien pastoral.*
Guy Wagner: *Alliance de la lettre, alliance de l'Esprit (2 Co 2, 4 - 3, 8).*

Jean-François Zorn: *Paganisme et racisme de la nouvelle droite.*
Roger Chapal: *Pour veiller avec Pierre Emmanuel.*
Jean-Louis Klein: *Bulletin de l'année Luther.*
Daniel Lys: *Bulletin d'Ancien Testament.*
François Vouga: *Bulletin de Nouveau Testament.*

REVUE DES LIVRES

Maurice Carrez: *Richard Stauffer (1921-1984).*