

# Philosophie et théologie : l'existentiel et le réflexif

Autor(en): **Colette, Jacques**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 2: **Gabriel-Ph. Widmer : dette et reconnaissance**

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514919>

## **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.

## PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE : L'EXISTENTIEL ET LE RÉFLEXIF

JACQUES COLETTE

### Résumé

*Le souvenir de rencontres avec Gabriel Widmer autour de Kierkegaard dans les années 1960 invite à examiner les rapports entre philosophie et théologie à partir de la notion de philosophie chrétienne, cette «tentative audacieuse» à laquelle le théologien restait attaché, fidèle en cela à la tradition de la Société romande de philosophie. Est principalement prise en considération la thèse de 1950 sur Les valeurs et leur signification théologique, où l'axiologie théologique fait sienne la méthode de la philosophie réflexive et de sa dimension métaphysique, ce dont témoigne aussi un intérêt marqué pour Pascal et Malebranche. Cette analyse se fait au fil conducteur d'une formule de Widmer : «La démarche vers l'intériorité a chez Kierkegaard simultanément une résonance religieuse et philosophique ; mais, dans sa pensée, la philosophie se fond dans la réflexion sur le religieux, parce que, pour lui, ce qui importe, comme en un certain sens, chez Calvin, c'est le devenir chrétien.»*

La participation au colloque organisé par la Faculté de théologie de l'Université de Genève a été pour moi l'occasion de réveiller certains souvenirs de rencontre avec Gabriel Widmer à propos et autour de Kierkegaard, dont nous fêtons cette année le bicentenaire de la naissance. Il y a 50 ans, à l'Unesco à Paris, nous participions lui et moi à la table ronde lors de l'anniversaire des 150 ans. Jean-Paul Sartre et Gabriel Marcel étaient là en personne, Jeanne Hersch avait présenté un texte de Jaspers, et Heidegger avait fait lire un texte où, d'ailleurs, ne figurait pas la moindre allusion à Kierkegaard. À cette table ronde animée par le spécialiste des études kierkegaardiennes, Jean Wahl, participait entre autres Emmanuel Levinas dont les interventions furent remarquées et sont aujourd'hui encore objet de discussions. Gabriel Widmer était, je crois, le seul théologien invité. On regretta l'absence de Paul Ricœur et de Jean Starobinski qui avaient collaboré, ainsi que Widmer et moi-même, au numéro de la *Revue de théologie et de philosophie* consacré à Kierkegaard en 1963.

En se référant à l'importante réception de Kierkegaard avant la première guerre mondiale en Allemagne, Widmer se demandait, s'adressant à Marcel : «Kierkegaard est-il encore concevable pour des hommes de notre génération et de celles qui nous suivront ?». Il pensait alors à des auteurs comme Tillich

et Robinson ; dans l'idée de «christianisme sans religion», il disait percevoir «un héritage de Kierkegaard»<sup>1</sup>. Mais, comme on va le voir, ce n'était pas le seul regard que Gabriel Widmer ait porté sur Kierkegaard. En théologien, il a toujours trouvé en Kierkegaard un allié dans son opposition à la philosophie hégélienne de la religion. C'est ce qu'il redira en 1991, dans son dialogue avec Jean-Claude Piguet : «Tout le débat de la théologie contemporaine sera à cet égard engagé par le fait fondamental que Kierkegaard refusera absolument, au nom de la révélation, que la foi ne soit qu'un degré préparatoire et provisoire du savoir.»<sup>2</sup>

Je voudrais simplement proposer ici quelques réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie, réflexions que m'a suggérées la relecture de certains textes de Widmer, en plaçant en exergue ces lignes extraites de son livre de 1950, *Les valeurs et leur signification théologique* : «La démarche vers l'intériorité a chez Kierkegaard simultanément une résonance religieuse et philosophique ; mais, dans sa pensée, la philosophie se fond dans la réflexion sur le religieux, parce que, pour lui, ce qui importe, comme en un certain sens, chez Calvin, c'est le devenir chrétien.»<sup>3</sup> Non pas être, non pas naître chrétien comme on naît danois, mais *le devenir* ; le mot est certes proprement kierkegaardien. Mais l'idée d'une philosophie qui *se fond* dans la réflexion sur le religieux peut assurément s'entendre en de multiples sens.

Comme je l'indiquerai en terminant, ce qui était ici en question pour Widmer n'était autre que l'idée de *philosophie chrétienne*, notion autour de laquelle s'était cristallisée jadis une «nouvelle querelle de l'athéisme» qui a mis aux prises «des penseurs éminents : Léon Brunschvicg, Bréhier, M. E. Gilson etc.»<sup>4</sup>. Les protagonistes furent aussi Édouard Le Roy, Jacques Maritain, Gabriel Marcel et Maurice Blondel<sup>5</sup>. (On notera au passage qu'à la même époque, traitant de la question philosophique de l'être qui «pour la foi est une folie»,

<sup>1</sup> *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris, Gallimard, 1966, p. 229, 281. Voir la remarquable étude de V. DELECROIX, «Kierkegaard et l'idée de fin de la religion», *Nordiques* n° 10, Printemps-Été 2006, p. 141-153.

<sup>2</sup> G. WIDMER et J.-C. PIGUET, *Le renversement sémantique. Dialogue d'un philosophe et d'un théologien*, Cahier de la Revue de philosophie et de théologie 16, 1991, p. 54. Voir aussi *Les valeurs et leur signification théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 80 : opposition de Kierkegaard à «l'objectivité» qui, chez Hegel, s'évanouit dans l'universel, autant qu'à l'immédiateté de l'esthétique romantique.

<sup>3</sup> *Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 82. On notera que le nom de Calvin n'apparaît pas dans les œuvres de Kierkegaard et seulement trois fois dans le *Journal*. On trouve deux mentions dans des notes de cours s'agissant de la prédestination.

<sup>4</sup> M. GUEROUULT (*Malebranche I, La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955, p. 10 sq., n. 23) mentionne les textes principaux concernant ces débats et d'autres de la même époque sur «la philosophie chrétienne» de Malebranche.

<sup>5</sup> Voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 24 mars 1929 : «La querelle de l'athéisme». Séance du 21 mars 1931 : «La notion de philosophie chrétienne».

Heidegger précisait : «La philosophie réside dans cette folie. Une *philosophie chrétienne* est un cercle carré et un malentendu»<sup>6</sup>). Argumentant à partir du cercle assurément non vicieux de Pascal<sup>7</sup>, Brunschvicg s'en tenait à une interprétation radicale de l'opposition du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et du Dieu des philosophes et des savants<sup>8</sup>. Selon cette interprétation, l'assurance pascalienne en une vérité transcendante neutralise au principe l'inquiétude proprement philosophique et rend donc superflue la recherche. Entendre cela chez Pascal, c'était, selon Brunschvicg, reconnaître en lui un penseur plus profond que Hegel. La dialectique pascalienne des contraires représente une contrariété qui ne peut surgir de la raison, la raison ne peut donc se répondre à elle-même sur un tel terrain. «Le drame de la conscience religieuse» était ainsi parfaitement circonscrit par Pascal dont la pensée chrétienne forte et rigoureuse à la fois ne voyait d'autre issue que dans un appel à un ordre de valeurs étrangères à la raison philosophique aussi bien que scientifique. On notera qu'à l'époque, Kierkegaard n'était pas connu au point d'être partie prenante du débat et, l'eût-il connu, Brunschvicg l'aurait sans doute associé à Pascal. Ce fut en tout cas l'opinion de nombre de commentateurs de Kierkegaard qui l'ont taxé d'irrationalisme<sup>9</sup> en même temps que d'un hypersubjectivisme hérité du *pro me* luthérien<sup>10</sup>.

Le débat sur la philosophie chrétienne semblait être encore d'actualité dans l'immédiat après-guerre, comme en témoigne un ouvrage collectif publié en 1949<sup>11</sup>. Jean Boisset déclarait dans l'introduction : «La Société Romande de Philosophie s'efforce, depuis sa fondation, de vivre, pour ainsi dire, la question de la philosophie chrétienne, jour après jour»<sup>12</sup>. Dans *Philosophie chrétienne et vérité théologique*, Edmond Rochedieu tentait d'arbitrer

<sup>6</sup> Le français ne pouvait rendre autrement «ein holzernes Eisen», M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen, Niemeyer, 1976, p. 6; *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 20. Voir aussi, à propos de Kierkegaard souvent traité à l'époque de «philosophe chrétien, ce non-concept (*Unbegriff*)», le malentendu de ceux qui croient trouver chez ce croyant quelque chose comme «une philosophie chrétienne», *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (Schelling) (1941), *Gesamtausgabe*, Bd. 49, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, p. 19, 25.

<sup>7</sup> «Console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé», *Le Mystère de Jésus*, Lafuma 919.

<sup>8</sup> *Le Mémorial*, 23 novembre 1654, Lafuma 913.

<sup>9</sup> «Hyperintellectualisme lié à un irrationalisme fondamental», P. RICŒUR, «Kierkegaard et le mal», *RThPh* XIII/4, 1963, p. 298. Cet article se termine par la *theologia crucis* chez Kierkegaard, thème sur lequel Ricœur dit rejoindre son «collègue et ami Widmer» (p. 293). Sur la mise en question de ce prétendu irrationalisme, voir P. BÜHLER, «Ricœur et Kierkegaard», *RThPh*, 2006, p. 326, et «Déconstruction et herméneutique», in : P. GISEL et P. ÉVRARD (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 387-403.

<sup>10</sup> Voir E. Peterson cité par J. WAHL qui lui oppose le catholique Haecker ainsi que «Barth et ses disciples», *Études kierkegaardienne*, Paris, Aubier, 1938, p. 445.

<sup>11</sup> *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, PUF, 1949.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 14.

un débat où il voyait s'opposer Roger Mehl et «un des représentants les plus authentiques de la philosophie chrétienne»<sup>13</sup>, Arnold Reymond. Selon le premier, «seuls l'existentialisme et le personalisme [seraient] des systèmes vraiment chrétiens», alors que, pour «le philosophe lausannois», le philosophe doit incorporer le fait de la révélation «dans l'essai d'explication universelle qu'il tente de donner de l'homme et de l'univers»<sup>14</sup>. La polémique se faisait vive pour dénoncer ce qui s'était déjà produit au XIX<sup>e</sup> siècle : «l'engouement de tant de théologiens protestants pour [...] des gloires philosophiques du moment»<sup>15</sup>, à savoir ce qu'au siècle suivant devait désigner de la manière la plus vague qui soit l'*existentialisme* considéré comme une doctrine.

Quoi qu'il en soit, le nom de Kierkegaard n'apparaît pas plus ici que dans le débat des années trente sauf, et c'est à noter, sous la plume de Paul Ricœur : «La problématique existentielle ne se comprend que dans un rapport étroit avec l'expérience existentielle introduite en Occident par le christianisme». Qui plus est : toute philosophie qui remonte à l'*existence*, c'est-à-dire aux racines vivantes de l'ontologie comme de l'éthique, «prend nécessairement position par rapport à la foi chrétienne». Kierkegaard et Nietzsche «peuvent vivre dans la confusion du théologique et du philosophique», Dieu vivant pour l'un, Dieu mort pour l'autre. La tâche est maintenant de «renouveler la polarité de la raison et de la foi, en renouvelant le sens de la raison»<sup>16</sup>. On sait où cela a conduit Ricœur, dans une problématique tout autre qui n'est plus à dominante existentielle, ce qui explique que dans la suite de son œuvre, Kierkegaard ne soit plus une figure de référence, lorsqu'au binôme philosophie–théologie ou encore à la bipolarisation foi vécue / foi pensée s'est substituée la structure triangulaire : herméneutique de provenance phénoménologique, sémiologie, exégèse biblique, sans perdre de vue, bien entendu, l'incorporation de tous ces acquis «à la philosophie réflexive, issue de Descartes et de Kant et transmise par Lachelier, Lagneau et Nabert»<sup>17</sup>.

La perspective à la fois existentielle et réflexive de Widmer ne semble pas faire place à une herméneutique de la représentation religieuse, en tout cas pas au sens de Ricoeur qui n'exclut pas d'articuler l'élan de la pensée figurative avec une récapitulation conceptuelle. C'est dans cette perspective qu'une certaine herméneutique peut ne pas rompre totalement avec la philosophie hégélienne de la religion sans rien perdre pour autant de l'immédiateté existentielle de

<sup>13</sup> «Philosophie chrétienne et vérité théologique», in : *ibid.*, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, respectivement p. 23, 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>16</sup> «Le Renouveau du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence», in : *ibid.*, respectivement p. 49, 51, 58, 59.

<sup>17</sup> P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 30. Voir les maîtres auxquels Ricœur rend hommage, entre autres «l'excellent Léon Brunschvicg», p. 15 *sq.*

l'expérience et du langage religieux<sup>18</sup>. Il fallait, dans cet esprit, aller jusque-là tout en rendant possible une ultime séquence, celle de la récupération du sens dans et par l'intériorité vécue. Or cette perspective est aussi celle de Gabriel Widmer. Mais Ricœur se voulait avant tout et simplement philosophe, fût-ce au prix de quelque hétérodoxie. Il avouait n'être pas loin de «ce que Léon Brunschvicg aurait appelé sans doute un "christianisme de philosophe", pour le distinguer d'une philosophie chrétienne comme celle de Malebranche»<sup>19</sup>. Dans une étude de 1956, prenant acte du «christianisme dont notre philosophie est pleine», Merleau-Ponty a évoqué les débats des années 1930, voyant dans la confrontation avec le christianisme «une des épreuves où la philosophie révèle le mieux son essence»<sup>20</sup>. Il appert que dans ces affrontements, ni les chrétiens, ni les non-chrétiens n'étaient tous du même côté. Qu'il soit chrétien ou non, chaque philosophe se doit d'organiser en lui-même les rapports du notionnel et du réel, on pourrait dire : du conceptuel et de l'existential. Aussi différents soient-ils dans leur orientation et leur style de pensée, Pascal et Malebranche, constatant la discordance de l'existence et de l'idée, et donc leur propre insuffisance philosophique, introduisent au christianisme entendu comme interprétation vivante de l'existence humaine. De ce point de vue Merleau-Ponty pouvait même atténuer considérablement l'opposition de Brunschvicg et de Blondel.

Gabriel Widmer semble avoir prêté un intérêt aussi vif à Malebranche qu'à Pascal. «Dieu seul révèle Dieu ; mais aussi Dieu cache Dieu», écrit-il<sup>21</sup>, et ailleurs, dans un rapprochement avec Luther, il se référait longuement au Dieu caché et incompréhensible que l'on rejoint dans le secret, «en ce lieu auroral d'où nous pouvons voir le monde sous son vrai jour»<sup>22</sup>. Il était aussi attaché à maintenir la continuité entre l'hellénisme et le christianisme, Platon

<sup>18</sup> Sur Hegel préféré à Schleiermacher et pour «une herméneutique du discours religieux consonante avec la philosophie hégélienne», voir P. RICŒUR, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», in : *Qu'est-ce que Dieu ?*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 206, article repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 41-62.

<sup>19</sup> *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 230-231. En fait, c'est à propos de Spinoza qu'apparaît l'opposition d'un «christianisme de philosophe» et d'une «philosophie de chrétien», L. BRUNSCHVICG, *La Raison et la religion*, Paris, Alcan, 1939, p. 139. Mais pour Brunschvicg, le Dieu de Spinoza, absolument Dieu, infiniment infini «est certes le Dieu de Malebranche et de Fénelon», *ibid.*, p. 140.

<sup>20</sup> M. MERLEAU-PONTY, «Christianisme et philosophie», in : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 179, 176. L'importance reconnue à Malebranche dans ces pages est significative. Voir de J.-L. CHRÉTIEN, qui renvoie à Merleau-Ponty, une remarquable étude : «Limite de la métaphysique selon Malebranche», *Philosophe* N° 16, automne 1987, p. 71.

<sup>21</sup> G. WIDMER, «Critique et praxis en théologie et en philosophie», in : D. DUBARLE *et al.*, *La recherche en philosophie et en théologie*, Paris, Cerf, 1970, p. 35.

<sup>22</sup> *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 32, citation de Pascal à Mademoiselle de Roannez, 24 septembre 1656 : «Toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout», *Pensées et Opuscules* (éd. Brunschvicg), Paris, Hachette, s.d., p. 215.

pour saint Augustin, Aristote pour saint Thomas, et donc à requérir le travail de la pensée rationnelle pour «l'adhésion à la relation théandrique conditionnée par la grâce»<sup>23</sup>. Sa perspective n'était à proprement parler purement ni existentielle, ni herméneutique, non qu'elle n'ait aucun contact avec l'une et l'autre, mais la méthode philosophique qui lui parut la plus indiquée pour une axiologie théologique est celle qu'il trouvait à la fois chez des philosophes appartenant au courant de la philosophie réflexive (dite aussi «philosophie de l'esprit») et chez des métaphysiciens comme Aimé Forest et Louis Lavelle, et encore, s'agissant de philosophe de la religion, chez Édouard Le Roy, Maurice Nédoncelle, Nicolas Berdiaeff.

La philosophie réflexive rompait avec les idéalistes pour qui la réflexion est le fait même de l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière. De la réflexion, elle ne retient que le mouvement, que l'acte premier par lequel le sujet s'assure de lui-même; c'est dire, équivalentement, qu'elle constitue le sujet lui-même par la ressaisie de l'intimité du Moi, de l'effort pour exister en tant qu'il promet des valeurs qui se donnent à voir dans l'extériorité des œuvres, et donc de l'agir éthique. Dans l'ordre purement philosophique, la réappropriation par le Moi de sa causalité spirituelle, l'affirmation originaire de soi dans son propre désir d'être, et donc la liberté de la conscience singulière, doit pouvoir s'articuler à la quasi-transcendance de *valeurs* dont le sens se donne à voir dans des situations concrètes. C'était en somme retrouver par d'autres voies, mobilisé par l'idée moderne de réflexivité, ce que la morale antique, principalement l'*Éthique à Nicomaque*, reprise par la théologie médiévale, avait thématiquement en termes de vertus ou d'*habitus*: prudence, justice, force, tempérance. Ce qui confère à la vie individuelle et sociale sa *valeur* et au discours sa *validité*.

Ce caractère mixte de la notion de valeur – implication simultanée de l'intériorisation et de la transcendance – avait tout pour être retenu par une axiologie théologique qui entendait rendre compte de l'expérience intime de la liberté d'un *je pensant* en relation non seulement avec des valeurs socialement et historiquement reconnues, mais aussi et surtout d'un «*je croyant* agrégé à l'Église». Il revient ainsi au théologien, à «l'axiologue chrétien»<sup>24</sup> de montrer qu'il ne s'agit pas ici de création ou d'instauration, mais d'actualisation des valeurs, ce qui n'implique aucune continuité ontologique entre l'homme et Dieu, et donc nul immanentisme. Cette actualisation n'a de sens que comme «réponse à un appel et à une exigence» venant d'une révélation de Dieu reçue dans l'Église. Widmer tenait beaucoup à montrer que l'activité réfléchie de la pensée ressaisie par la méthode d'intériorisation en axiologie théologique n'a pas à être suspectée d'immanentisme comme l'avaient été les doctrines du P. Laberthonnière et de Maurice Blondel<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 116 sq., 139.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 83 n. 2.

Ainsi se comprend aussi son insistance sur l'aspect constituant de la théologie qui possède en elle-même son principe critique à titre de régulateur, en raison de «la bipolarité de sa transhistoricité et de son historicité, de son ancrage dans la Révélation et de son insertion dans la contingence»<sup>26</sup>. C'est aussi dans cette optique qu'il emprunte à la méthode réflexive, mais en s'affranchissant du transcendantalisme kantien, car pour l'axiologie théologique les conditions de possibilité de l'expérience ne sont pas de l'ordre des *a priori* formels constitutifs de la subjectivité, les invariants auxquels elle vise sont à la fois existentiels et idéels. «Il n'y a pas de valeur chrétienne en dehors de la relation théandrique ; mais comme cette valeur promeut les hommes à un statut surnaturel dans leur condition d'être incarnés, elle déborde sur toutes les autres sphères de l'existence»<sup>27</sup>.

C'est en appelant à Kierkegaard que Widmer tient inséparables l'un de l'autre le «caractère existentiel et vécu» et la réflexion qui donne accès à la subjectivité en la marquant «d'un indice de vérité»<sup>28</sup>. Le concept de réflexion, qui prend des sens divers en philosophie depuis Descartes, est évidemment présent et même essentiel chez Kierkegaard, où il est lié à l'imagination, au sens kantien du terme, pour se traduire dans le registre existentiel et trouver son application (au sens de l'*application* selon l'herméneutique chez Gadamer) en termes de contemporanéité avec le Christ, de réduplication, d'appropriation, et finalement d'imitation du Christ qui «ici-bas est le paradigme»<sup>29</sup>. Widmer cite le *Post-scriptum* : «Pour la réflexion subjective, la vérité devient l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité [...], il s'agit de s'approfondir en existant dans la subjectivité»<sup>30</sup>. Le rapport à Dieu n'est pas en dernière instance de l'ordre de la contemplation comme pour les médiévaux, ni évidemment du savoir absolu selon Hegel. Un des grands motifs kierkegaardien est en effet de penser la relation à Dieu fondée sur la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu<sup>31</sup>. Transposée en théologie, la pensée intériorisante de l'analyse réflexive est aussi éloignée de l'introspection du moi psychologique que du mouvement transcendantal de remontée au Je pur, puisqu'elle fait fond sur la situation personnelle, singulière du croyant dans sa relation à un Dieu fait homme.

C'est pourquoi la pensée chrétienne, et singulièrement théologique, met l'accent sur la singularité de la condition concrète, mais sans faire du sujet pensant «un individu insulaire et isolable»<sup>32</sup>, ni un simple moment de l'élan vital universel. L'analyse réflexive doit et peut atteindre à une autre universalité que celle, philosophique, de la société des esprits pensants, univer-

<sup>26</sup> *Critique et praxis, op. cit.*, p. 39.

<sup>27</sup> *Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 127.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 80 sq.

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *L'École du christianisme, Œuvres complètes XVII* (trad. Tisseau), Paris, L'Orante (cité dans la suite OC), 1982, p. 100.

<sup>30</sup> S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques, OC X*, p. 178.

<sup>31</sup> Voir *Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 82.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 84.



salité due à l'élargissement du champ de conscience qui sous l'action de l'Esprit-saint est constamment animée par la prédication de l'Église. De ce point de vue Widmer, comme la plupart des théologiens, fait justement état de l'absence de toute dimension proprement ecclésiologique chez Kierkegaard. Et de fait, il n'y a chez Kierkegaard ni christologie, ni sotériologie élaborées en doctrines systématiques greffées sur des dogmes formulés par les conciles ou les synodes. Pour celui qui n'a voulu être qu'un «correctif» ou un «poète du religieux», compte avant tout et exclusivement le paradoxe christologique poussé au paroxysme. C'est en sautant par dessus dix-huit siècles d'histoire et de tradition chrétiennes, de la vie de l'Église, que, dans l'instant vécu de la foi, le croyant doit se faire contemporain du Christ.

Widmer prend ici ses distances à l'égard de «l'actualisme kierkegaardien» qui s'en tient à «l'intervention à chaque instant du Christ dans l'abaissement pour fonder la foi». Ce qui, selon lui, revient à minimiser, sinon à exclure la référence à l'Écriture en son entier appuyée sur une exégèse digne de ce nom, et donc à relativiser au maximum «l'actualisation du Christ historique et de l'Église» dans la continuité qui relie le fidèle «à l'histoire du salut»<sup>33</sup>. S'en tenir ainsi à «la sobriété néo-testamentaire», c'est procéder «à une sorte de dépouillement» qui fait de la théologie de Kierkegaard «une théologie de la pauvreté [...] qui frise l'indigence par réaction contre l'opulence de l'hégélianisme». Mais, quoi qu'il en soit de ceux qui faisaient de Kierkegaard soit un «philosophe chrétien», soit un théologien, il est certain qu'il n'est ni l'un ni l'autre, et Widmer a raison de dire : «Il n'est pas question pour lui de concevoir la théologie comme un couronnement d'une philosophie de l'existence»<sup>34</sup>.

Cela étant, Widmer a tenu à souligner l'originalité de Kierkegaard sur la question du péché, plus précisément des interprétations théologiques du péché originel. La chute signifiant corruption de la volonté, perversion, dépravation, bref, maladie qui fait de l'homme un être amoindri dans son existence, cela se retrouve diversement chez Augustin, Thomas d'Aquin, Calvin et Pascal. Cette problématique se fait même radicalement ontologique chez Thomas d'Aquin, la volonté déficiente est une corruption de l'humanité en son être même, la relation au Bien étant identique à la relation à l'Être même, le péché a attenté à la perfection de l'ordre voulu par Dieu. «Mais c'est à Kierkegaard que revient l'honneur d'avoir poussé à fond» l'analyse de la condition pécheresse que Pascal voyait animée par les concupiscences, ce si «grand principe de misère»<sup>35</sup>. Ce qui fait de Kierkegaard un penseur moderne, c'est que sa conception du bien et du mal part du moi, non du point de vue ontologique, voire transcendantal, mais existentiel, nous dirions anthropologique, Kierke-

<sup>33</sup> G. WIDMER, «Kierkegaard et le Christ», *RThPh* XIII/4, 1963, p. 288 sq.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 287 sq., et *Les valeurs et leur signification théologique*, op. cit., p. 108 n. 1, et p. 109.

<sup>35</sup> *Les valeurs et leur signification théologique*, op. cit., p. 95, citation de PASCAL, *Pensées*, Lafuma 149.

gaard, qui connaissait le sens des analyses phénoménologiques selon le Hegel de 1807, se contente de les dire «psychologiques»<sup>36</sup>. *La maladie à la mort* peut être lue comme une phénoménologie de l'esprit subjectif, comme «un véritable appendice chrétien à la doctrine fichtéenne du Moi et à la doctrine hégélienne de l'Esprit»<sup>37</sup>; c'est une analyse du désespoir comme désaccord, désharmonie constitutive du Moi qui se déchire et se consume lui-même: «Le péché nous apparaît [...] dans les doctrines médiévales comme une notion antithétique et négative de celles de justice originelle, de volonté droite; dans les doctrines calviniste et kierkegaardienne, il est conçu comme une grandeur positive, qui n'est pas une privation d'être, mais une détermination de l'être»<sup>38</sup>.

Widmer m'apparaît, si j'ose dire, comme un théologien du juste milieu. Ainsi, lorsqu'il décrit l'échelle qui, du point de vue théologique, va de haut en bas, de la surabondance de sens à l'absence de sens, à savoir «des dogmatiques "régulières" de S. Thomas, de Calvin, de Barth»<sup>39</sup>, en passant par le sens appauvri mais frappant des «dogmatiques "irrégulières" de Luther, de Kierkegaard», pour aboutir «au non-sens, dans les anti-dogmatiques de Marx, de Nietzsche»<sup>40</sup>. Ou encore lorsqu'il dénonçait d'une part les excès de la démythologisation bultmanienne qui peut aller jusqu'à mythologiser la décision de foi elle-même et, d'autre part, les disciples de Cullmann qui, opposés à toute philosophie, ontologisent les événements de l'histoire sans aucun sens de la critique théologique toujours nécessaire.

Chez Kierkegaard, l'irrégularité va très loin, observait Widmer. La radicalisation de la négativité qu'implique le paradoxe comme crucifixion de la raison le conduit à pousser à l'extrême «la contradiction inhérente à toute la théologie réformée et luthérienne». Il rend de plus en plus vive la tension entre le Christ comme médiateur et comme paradigme, autrement dit: le Christ qui est le chemin, la vérité et la vie, c'est le Christ qui exige «les *œuvres* de l'imitation, de la sanctification»<sup>41</sup>. Mais en cela et jusque dans ses excès, Kierkegaard lui

<sup>36</sup> *Le concept d'angoisse. Simple réflexion psychologique pour servir d'introduction au problème dogmatique du péché héréditaire*, OC VII.

<sup>37</sup> E. HIRSCH, Préface à l'édition allemande de *La maladie à la mort*, *Gesammelte Werke*, 24. Abt., Düsseldorf, Diederichs Verl., 1957, p. X. Voir aussi W. JANKE, «Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes», in: *Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974, p. 103-113.

<sup>38</sup> *Les valeurs et leur signification théologique*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>39</sup> [Pour une perspective sur Barth différente de ce que dit ici Widmer, cf. J.-L. LEUBA, «Karl Barth systématisé» (1950), in: *Id.*, *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 37-46, ici p. 42-46, n. de PG].

<sup>40</sup> «Sens et non-sens des énoncés théologiques», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1967, p. 663. Et aussi: «La dogmatique vire inconsciemment à la mythologie ou à l'ontologie», p. 663. Mythogénie et ontogénie menacent, et la dogmatique doit donc rester critique car «ni le kérygme, ni la doctrine ecclésiastique ne s'expriment dans un langage spécifique, ils empruntent leur matériel conceptuel au langage mythique et ontologique comme au langage apocalyptique et prophétique», p. 663 sq.

<sup>41</sup> «Kierkegaard et le Christ», *op. cit.*, p. 288 sq.

semblait être de ceux qui ont pressenti ce qui est encore à venir. «Tout près de nous, les phares se multiplient à l'approche des ténèbres, pour baliser la route de l'Église ; Kierkegaard, Dostoïevski, Bonhoeffer y brillent d'un éclat particulier. Les rayons des uns et des autres scintilleront au loin»<sup>42</sup>. En le replaçant dans son époque, il voyait en Kierkegaard non pas certes un théologien<sup>43</sup>, mais un penseur qui prend au sérieux ce qui, du point de vue chrétien, est soit pure négation (Feuerbach, Strauss, Schopenhauer), soit, chez Hegel, négativité sublimée. Il repérait parfaitement la tactique habile du penseur danois. Alors que les Réformateurs avaient attaqué l'Anti-Christ de face, Kierkegaard, se tenant sur le parvis de l'époque contemporaine, descend dans les rangs de l'armée ennemie, lui emprunte ses armes (la dialectique), pour «prendre l'Anti-Christ par derrière» et déjouer ses ruses. C'est le «chien danois qui aboie pour remettre le troupeau dans la bonne direction», pour combattre «contre toutes les formes de l'idolâtrie»<sup>44</sup>.

En quel sens peut-on le voir «sur le parvis de l'époque contemporaine» ? Je ne crois pas que ce soit comme annonciateur d'un Dieu sans religion, prônant un dualisme exacerbé entre la foi qui viendrait de Dieu et une religiosité humaine trop humaine. En philosophie, notamment à la suite de Heidegger, on a pu le voir comme un annonciateur de ce qui pour nous est encore trop à venir<sup>45</sup>. Ce n'est certes pas ainsi qu'il apparaît chez les phénoménologues français qui lui ont prêté attention (E. Levinas, J.-P. Sartre, M. Henry). Mais c'est le cas aux États-Unis où philosophes et théologiens postheideggériens / postmodernes font appel avec insistance à Kierkegaard<sup>46</sup>.

Aujourd'hui, à l'âge de la déconstruction du christianisme<sup>47</sup>, le débat sur la *philosophie chrétienne* s'est assurément enfoui dans les sables, tel en tout cas qu'il s'était développé en France alors que s'y trouvait engagée la philosophie réflexive dont Brunschvicg lui-même était un des représentants. Gabriel Widmer retenait cette appellation, à savoir comme «tentative audacieuse» qui, en s'inspirant de la philosophie réflexive, s'en distingue précisément en tant qu'approfondissement réflexif de «la relation personnelle avec Dieu». Alors que le théologien se réfère à la Parole de Dieu et à la Tradition, la *philo-*

<sup>42</sup> *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>43</sup> Voir M. HEIDEGGER : «Kierkegaard ist ein "religiöser Denker", d. h. nicht Theologe und nicht "christlicher Philosoph" (Unbegriff)», *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>44</sup> «Kierkegaard et le Christ», *op. cit.*, p. 290.

<sup>45</sup> Voir M. HEIDEGGER, «Hölderlin-Kierkegaard-Nietzsche», *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 204.

<sup>46</sup> Voir à ce sujet P. BÜHLER, «Ricœur et Kierkegaard», *op. cit.*, p. 325, n. 17, et, parmi bien d'autres, J. D. CAPUTO, «The experience of God and the axiology of the impossible», in : M. A. WRATHALL (éd.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 146-165.

<sup>47</sup> Voir les brèves, elliptiques mêmes, mentions de Kierkegaard par J.-L. NANCY, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005, p. 14, 21.

*sophie chrétienne* a pour objet le monde, c'est-à-dire «l'aspect constitué de la symbiose foi-raison»<sup>48</sup>. Cela étant, il va de soi que, selon les époques, la libre pensée philosophique laisse place au pluralisme, tant peuvent être multiples les modalités des relations du constituant au constitué, car ce n'est pas là un «monde d'idées et d'essences, mais le reflet de l'Agir divin dans l'univers des personnes au sein de l'Église incarnée»<sup>49</sup>. Il y a donc *des* philosophies chrétiennes.

Il est symptomatique que les notions de philosophie *chrétienne* ou *religieuse* ne se sont jamais imposées s'agissant de Kierkegaard. Quoi qu'en dise Heidegger, il y a bien chez lui une *philosophie*, mais une philosophie de l'existence, de la subjectivité, conquise de haute lutte contre les diverses versions de l'égoïté philosophique, et dont le concept-clé n'est ni *religion*, ni *religiosité* en général. Ce qui est pour lui décisif, c'est l'idée de *vérité* existentielle (et donc aussi de non-vérité qui, entre autres emblèmes, peut faire signe en direction du *simul justus et peccator*). Dans la page où il rapproche Kierkegaard et Calvin<sup>50</sup>, Widmer citait opportunément les passages du *Post-scriptum* sur la réflexion subjective comme réflexion *de* la vérité qui *est* le fait de la subjectivité dans le devenir de l'existence. Compte avant tout l'existence comme devenir, effort éthique, mais aussi passion de la pensée qui, à l'occasion, pourra se faire critique acerbe de toute théologie philosophique comme de toute menée théologico-politique.

Sans pouvoir, faute de compétence, commenter ici la formule de Widmer rapprochant Kierkegaard de Calvin, on avancera simplement l'idée selon laquelle la philosophie kierkegaardienne de l'existence ne «se fond» pas dans le religieux, du simple fait qu'elle n'est pas une philosophie religieuse comme peuvent l'être certaines philosophies du monothéisme juif, la christologie philosophique de Michel Henry, ou encore le gnosticisme de Simone Weil. Kierkegaard n'extrait pas du champ *religieux* des éléments virtuellement philosophiques, mais il ne fait pas davantage de *la* religion un objet philosophique. En ce sens, il n'y a chez lui ni philosophie religieuse, ni philosophie de la religion (de celle-ci il avait sous les yeux l'insurpassable modèle hégélien)<sup>51</sup>. *Le concept d'angoisse* distinguait fortement deux sciences : la psychologie de

<sup>48</sup> *Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 162.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>50</sup> Une philosophie «qui se fond dans la réflexion sur le religieux» (cf. *supra* n. 3). À signaler une malheureuse coquille dans la citation (*Les valeurs et leur signification théologique, op. cit.*, p. 82, n. 2). Lire : «[...] la vérité ne peut être cela pour lui aussi longtemps qu'il existe» (*Post-scriptum*, p. 130 ; autre traduction dans *OC X*, p. 183). On notera dans le même contexte l'idée selon laquelle il y a plus de vérité dans le païen qui *en vérité* prie une idole que chez celui qui, en christianisme, ayant une juste représentation du vrai Dieu dans l'ordre du savoir, prie *sans* vérité, *OC X*, p. 187. *Le comment* l'emporte sur le *ce que* (la *fides qua* sur la *fides quae*).

<sup>51</sup> «Il faut oublier les inventions par lesquelles Hegel a prétendu venir en aide à la dogmatique», *Le concept d'angoisse, OC VII*, p. 137.

l'éthique et la dogmatique<sup>52</sup>. L'analytique du désespoir présente une semblable distinction dans *La Maladie à la mort*. À cet égard la formule de Ricoeur sur «la confusion du philosophique et du théologique»<sup>53</sup> chez Kierkegaard et Nietzsche visait plus un climat de pensée qu'une fâcheuse option d'ordre méthodologique. Que la pensée kierkegaardienne non seulement ne se fasse jamais théologique, mais que ses explorations ne se soient pas limitées au domaine religieux, que ses lecteurs ne soient pas seulement ceux qu'intéresse la dogmatique ou, plus généralement, le judéo-christianisme, c'est ce qu'atteste sa réception bien au-delà de la société et de la culture occidentales.

Un mot, pour conclure, sur cette notion de philosophie chrétienne à laquelle tenait Gabriel Widmer. Il n'est pas sans signification que la thèse sur «la signification théologique des valeurs» se termine par une citation de Malebranche, ce métaphysicien qui, aux yeux de Brunschvicg, était un penseur d'aussi grande envergure que Descartes et Spinoza, tout en étant le «philosophe chrétien» par excellence. On ne s'étonnera pas de voir quel passage a choisi en 1950 le théologien qui en 1963 devait publier un *Essai sur le dogme trinitaire*<sup>54</sup>. Au grand scandale du pasteur calviniste Pierre Jurieu (1684), comme au grand étonnement d'Antoine Arnauld (1685), Malebranche osa, dans cet ouvrage paru en 1683, faire parler «le Verbe éternel qui est la Raison universelle» (la Sagesse des *Proverbes*, le *Logos* johannique): «L'Homme n'est pas fait seulement pour connaître la vérité, mais encore pour aimer le bien, il est capable d'amour aussi bien que de Raison [...]. Tu subsistes, mon Fils, par la puissance du Père. Tu connais la vérité par la lumière du Fils: tu aimes l'ordre par l'inspiration du Saint-Esprit. Tu es fait par la Trinité sainte: chaque personne divine t'a imprimé son propre caractère; et tu ne peux être une créature agréable à Dieu, que tu ne sois parfaitement réformé sur ton modèle»<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 113 *sq.*, et, à propos de philosophie première et philosophie seconde, l'appel volontairement simplement allusif aux «deux» philosophies de Schelling, p. 123. On notera à ce propos qu'est foncièrement philosophique chez Kierkegaard comme chez Schelling (auteur de la *Philosophie de la Révélation*) ce qui les éloigne tous deux de Hegel, à savoir aussi bien l'idée d'une transcendance antécédente à tout travail de la raison que le caractère individuel de l'expérience de la pensée.

<sup>53</sup> Cf. ci-dessus et n. 16.

<sup>54</sup> G. WIDMER, *Gloire au Père, au Fils, au Saint Esprit*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963.

<sup>55</sup> MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683), Quatorzième Méditation (sur la Grâce), éd. H. Gouhier, Paris, Montaigne, 1928, p. 273.