

L'accusation de folie : une réduction radicale : à propos du geste de Pierre Thévenaz en phénoménologie

Autor(en): **Sebbah, François-David**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 3-4: **Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583831>

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.

L'ACCUSATION DE FOLIE : UNE RÉDUCTION RADICALE

À propos du geste de Pierre Thévenaz en phénoménologie

FRANÇOIS-DAVID SEBBAH

Résumé

*Cet article tente, dans un premier temps, de restituer le geste philosophique de Pierre Thévenaz tel qu'il s'exprime dans *La condition de la raison philosophique*, en étant attentif au rapport qu'il entretient avec la phénoménologie. Les questions de la «méthode», de l'«autisme» caractérisant la raison selon Pierre Thévenaz, et de la foi comme époque, y sont examinées. On insiste alors sur la valorisation de l'expérience (la foi et la raison apparaissant comme deux régimes d'expérience). Dans un second temps, on tente de mêler ce geste au débat sur le dit tournant théologique de la phénoménologie française afin, d'une part, de prendre la mesure de l'originalité et de l'audace du geste thévenazien en l'inscrivant dans ce contexte qui lui fut postérieur, et, d'autre part, de faire de ce geste un opérateur de lecture capable de renouveler la compréhension de ce débat.*

Mon propos d'aujourd'hui, propos de «non-spécialiste»¹, consistera, dans un premier temps, à tenter de restituer le geste philosophique de Pierre Thévenaz, tel qu'il s'exprime en particulier dans *La condition de la raison philosophique*², en étant particulièrement attentif au rapport qu'il entretient avec la phénoménologie. Dans un second temps, je tenterai de «mêler» ce geste au débat sur le «tournant théologique de la phénoménologie française», afin, d'une part, de prendre la mesure de l'originalité et de l'audace du geste thévenazien en l'inscrivant dans ce contexte qui lui fut postérieur et, d'autre part, de faire de ce geste un opérateur de lecture capable de renouveler la compréhension de ce débat.

¹ C'est à l'invitation de Pierre Gisel – et je l'en remercie chaleureusement – que j'ai découvert il y a peu la pensée de Pierre Thévenaz.

² Neuchâtel, Baconnière, 1960. Les citations de Pierre Thévenaz et les indications de pages renvoient à cet ouvrage.

1. Une manière très originale de poser la question des rapports entre raison et Dieu, ou entre foi et philosophie

Chez Pierre Thévenaz, le plus important, me semble-t-il, réside dans l'attachement de la phénoménologie (même critiquée et revisitée) à l'*expérience*, l'expérience qualifiée d'*humaine*, avant même la considération de la méthode. La question du rapport n'est pas ici celle d'un rapport entre la raison et Dieu, ni celle de la foi et de la raison comme deux modes de connaissance possiblement en rivalité ; la question est celle, en un sens indirecte (par rapport à Dieu), mais en vérité absolument directe, la plus directe, du rapport entre deux expériences humaines : celle du philosophe et celle du croyant.

Tant la philosophie que la foi se présentent d'abord et essentiellement comme des expériences – et la question est posée du rapport entre ces deux expériences. Dès lors, il ne s'agit plus de se demander si, ou comment, la raison (exemplairement du côté du philosophe) est appelée par Dieu (ou, inversement, tente de le penser). D'une manière indirecte, médiée, qui va s'avérer être en un sens la plus directe – celle portant au cœur de la chose même –, la question sera : comment la philosophie comme expérience est-elle interpellée, tout simplement appelée, par l'expérience du croyant (la foi) ?

Cette manière d'opérer un changement de terrain par rapport aux traditions (tant philosophiques que théologiques, et sans aucun doute en puisant cependant son inspiration dans certaines de leurs veines minoritaires), ou ce changement initial (qui procède d'un retour à l'expérience et à sa description rigoureuse), commande les coordonnées selon lesquelles se déploie le geste de Pierre Thévenaz :

1. Que la foi ne fasse pas autorité pour le philosophe.
2. Que le philosophe ne prétende pas par la voie de la raison établir par ses propres moyens un rapport à Dieu – exemplairement le *penser*.
3. *Que la foi du philosophe (la foi au cœur du philosophe) soit sa meilleure alliée* : une philosophie plus philosophie que jamais, d'être sollicitée, mise en mouvement, par une foi qui soit plus que jamais la foi.
4. En un sens – je majore, mais à peine –, Pierre Thévenaz pose la thèse suivante : il n'y a pas de meilleur philosophe que le philosophe croyant ; la tension entre les traits contraires ou contradictoires propres à la philosophie comme expérience, d'une part, à la foi comme expérience, d'autre part, n'est pas effacée, mais se dispose de telle manière qu'elle permet à l'expérience philosophique (au moins)³ de se déployer en son excellence, de s'accomplir.

³ C'est du point de vue de la «raison philosophique» que *La condition de la raison philosophique* est écrite.

Ce rapport entre foi et philosophie (entendues comme deux régimes d'expérience vécue) se dispose selon une méthode. Mais la méthode fait ici d'abord signe vers l'idée de chemin – un chemin ne préexistant pas au geste qui l'ouvre, ne préexistant pas au non-programmé de l'efficace instantanée de ce geste –, de défrichage qui ne conduit ou ne donne une direction que pour autant que lui-même n'aura pas été conduit, qu'il ne se sera pas vu donner une direction⁴. La méthode comme «on part en reconnaissance», selon l'expression même de Thévenaz : non la reconnaissance comme mise en œuvre du déjà-là du savoir, réappropriation d'un déjà-sien par le savoir (qui se confond avec ce geste même comme dialectique), mais, au contraire, pas ou saut dans le non-savoir. C'est depuis une épreuve subie dans une radicale non maîtrise que la raison, ou la conscience, écrit souvent Thévenaz, se met en route : la première impulsion n'est pas encore la reprise en charge active de soi (qui se produit pourtant déjà), mais elle-même initiée par un «appel d'air» ou un «déséquilibre» qui exige la mise en mouvement. Et ce que l'on nomme méthode, comme ensemble d'opérations et de procédures bien contrôlées et efficaces – comme la met par exemple en œuvre la phénoménologie husserlienne –, est toujours, dit Pierre Thévenaz, «rétrospective» (d'utilité plus pédagogique qu'heuristique).

Je n'y insiste pas, mais le geste de Thévenaz, la thèse qu'il porte, son impulsion initiale, commandent un réaménagement de la méthode phénoménologique qui se fait en discussion avec Husserl et Heidegger, ainsi qu'avec certains phénoménologues pour lui contemporains, Sartre en particulier.

Je note certaines de ces accentuations ou de ces inflexions.

Pierre Thévenaz s'installe de manière décidée dans la continuation de la tradition réflexive : il privilégie la réflexivité cartésienne au détriment de l'intentionnalité comme éclatement. C'est que la réduction radicale, loin de libérer, comme chez Husserl, le rayon intentionnel dans sa transparence à lui-même, ramène vers l'expérience, humaine, c'est-à-dire toujours mienne, toujours expérience ipséisée, même si, surtout si, elle est expérience d'opacité à soi, de non-maîtrise de soi, pour un «soi» qui perd radicalement l'arrogance de la substance se maîtrisant elle-même. Ainsi, sous l'effet de cette réduction radicale, la raison se retrouve en situation ou *en condition* («situation assumée et consciente»), toujours et irréductiblement : enracinée dans l'expérience, rien d'autre qu'expérience vécue elle-même, donc défaite en toute prétention à l'absoluité : ni absoluité gnoséologique, ni absoluité ontologique (et bien sûr sans l'absolu absolument absolu qui emporte ces deux absoluités l'une dans l'autre). Et, selon Thévenaz, très inspiré sur ce point précis par Sartre, la raison en condition assume et reprend en charge sa condition : elle se fait liberté d'engagement dans la situation. Raison pour laquelle, sans absolu, la raison

⁴ «On peut dire que la méthode de recherche coïncide ici exactement avec la recherche de la méthode», p. 70.

sera cependant *illimitée* en son pouvoir de reprise de ou d'engagement dans sa condition⁵.

Je voudrais m'arrêter sur ce qui semble le plus original et le plus audacieux dans les descriptions données par Pierre Thévenaz⁶. Quelle est la réduction radicale, celle qui entame, suspend, le toujours déjà du sens qu'en son absoluté la conscience (ou raison, ici) prétend toujours déjà assurer ? Comment sortir du cercle de l'absolu – l'absolu que la conscience est à elle-même –, cercle absolument clos et cependant sans dehors ? Du penser, rien ne pourra surgir qui déstabilisera le penser lui-même (en tant que le produit reste homogène à ce qui le produit) : ni idées, ni arguments ne sauraient convenir ici.

Mais si la pensée est d'abord une expérience, comme veut nous l'enseigner Thévenaz, alors, bien que cette expérience *se pense* inentamable en tant qu'absolu, en tant qu'expérience, ne peut-elle pas *faire l'expérience* de son opacité intrinsèque et de ceci qu'elle est *exposée* («à découvert») ? Très précisément, pour Pierre Thévenaz, c'est l'expérience de la foi qui vaut, non pas comme argument (cela serait vain, inefficace, d'emblée non recevable pour la raison), mais comme expérience de la mise en suspens de la raison, de la conscience comme instance de maîtrise.

En effet, comme modalité d'expérience vécue, l'absoluité caractérisant la manière dont la raison se conçoit elle-même en son excellence, se dit – et s'explicite déjà en cette expression – comme «autisme». L'autisme comme non-rapport à l'autre, non rapport empêché, mais absence de surface d'*exposition* à l'altérité, absence de dehors pour un dedans qui, dès lors, n'en est pas un. Si l'absolu ne peut penser son dehors sans le réduire déjà, et s'il absorbe donc ce qu'il pense – même et surtout ce qu'il pense comme altérité, se la donnant ainsi –, alors seule une expérience peut l'affecter, l'expérience impossible de son point de vue : qu'il ait un dehors qui l'affecte⁷. Expérience *de*

⁵ De ce point vue, dans l'irréductibilité de la dualité de ces deux expériences humaines s'atteste l'unicité de l'expérience humaine : la raison, relancée en son travail par la «morsure du réel», par la réduction véritablement radicale, est co-extensive à l'expérience de la foi, non pas limitée par cette dernière, mais relancée de manière illimitée en son travail propre.

⁶ Je n'insiste pas ici sur les analyses par lesquelles Thévenaz montre que la réduction vraiment radicale ne le sera que si elle «arrive» à la raison ou plutôt à la conscience (que si cette dernière n'en est pas l'origine et le pouvoir), ce qui, du même mouvement, implique de sortir du jeu entre intentionnalité implicite et intentionnalité explicite, jeu maîtrisé par la conscience dans son aptitude à se rapporter à elle-même dans des actes seconds qui lui assurent la transparence à soi dans le dédoublement. C'est non pas une *conscience implicite* que la réduction radicale met au jour, mais une *conscience embryonnaire*, dit Pierre Thévenaz : conscience en-deçà de la maîtrise, et «précédée», provenant d'une altérité qui la précède et l'excède. «La réduction de la raison, déclenchée par l'accusation de folie, dévoile la conscience embryonnaire de condition non dédoublée», p. 83.

⁷ Au fond, quelque chose peut-être comme une figure de l'expérience ou de l'épreuve *pure* ; épreuve de l'épreuve «comme telle».

l'inconcevable (génitif objectif); inconcevable expérience, pourtant vécue : la folie même. Si se donner à soi-même comme l'absolu est constitutif de la raison, alors l'expérience de la défection de cette absoluité, plus exactement la révélation de son caractère illusoire, ne peut se donner que comme expérience de la folie (dans son opposition à la raison) : expérience de la foi comme folie venant déstabiliser l'expérience de la raison, de la conscience maîtresse d'elle-même; venant précisément lui révéler, selon les mots de Paul, qu'elle est elle-même – elle d'abord – folie, folie *de* et *comme* absolu (de *se croire* absolue)⁸.

Insistons. Dans l'ordre du concept et de l'argumentation, la révélation de l'appel et de l'altérité est toujours déjà, par définition, impossible : le philosophe pensant Dieu le manque; inversement, Dieu n'appelle pas l'ordre du concept. C'est au sein de l'expérience humaine, et en une dualité de cette expérience (foi, raison), que se joue l'épochè radicale : ce n'est que comme expérience de la foi que l'appel qui dit l'ouverture par l'altérité est éprouvée par l'autre expérience, l'expérience vécue par le philosophe – ce qui s'éprouve et ne se prouve. Mais cette folie n'aliène pas, elle libère. Ou encore : cette aliénation n'est pas devenir autre, mais affection par l'autre, par où le philosophe est pour ainsi dire libéré de lui-même (d'une certaine idée de lui-même), libéré de l'illusion de l'absolu, libéré de l'enfermement le plus radical : l'enfermement dans (l'idée de) l'absence de limites. L'affection par l'altérité, l'antécédence de l'appel, libère. C'est pourquoi, depuis cette affection par l'altérité, la raison ne renonce pas à elle-même, ne s'éteint pas en son humiliation, mais commence au contraire enfin son travail, son travail de rigueur argumentative, sans cesse relancé par cette exposition féconde à son autre. Il faut pour cela que la réduction radicale l'ait vraiment été, radicale, que la méthode révélée comme seulement «rétrospective» sur fond de non-maîtrise radicale ait œuvré – l'épochè radicale, la suspension radicale de la maîtrise de l'absolu par lui-même, c'est la foi –, la foi n'étant rien d'autre que cette expérience de «livraison», d'exposition radicale. Si d'abord la foi est folie pour la raison, très vite elle révèle à la raison sa folie à elle-même; la foi révèle à la raison que cette dernière est folie de se croire Raison (comme maîtrise absolue) : il faut donc que la raison fasse l'expérience de la foi pour être pour ainsi dire non plus absolue mais exposée et interpellée – et la radicalité de cette exposition, soulignons-le, lui interdit d'appréhender sa finitude, enfin assumée, dans les termes de la conceptualité de la limite. Pour Pierre Thévenaz, en effet, la limite, pour autant qu'elle est tracée, relève encore et même plus que jamais d'un pouvoir et d'un geste de maîtrise. La raison, kantienne, traçant activement ses frontières et limites, domestique sa finitude; la radicalité thévenazienne suspecte le geste critique kantien, en son habitus architectonique ou même cartographique, de sauver l'absolu, la maîtrise ou la

⁸ «Dieu n'a-t-il pas manifesté la “folie” de la sagesse de ce monde ? (cf. I. Co 3,19)», p. 33.

souveraineté, en un sens mieux que jamais, même si c'est comme *in extremis* : reconnaître sa limite, déjà la maîtriser, et regagner le pouvoir dans l'aveu même de la perte de la toute puissance.

2. Le geste de Thévenaz par rapport au tournant théologique de la phénoménologie française

Levinas a écrit que le «plus pur hommage» que l'on puisse rendre à une philosophie «consiste à la mêler aux préoccupations de l'heure». On pourrait tenter un geste de ce type avec la pensée thévenazienne. Je me propose de le faire brièvement à partir d'une question très délimitée, celle dont le petit livre de Dominique Janicaud intitulé *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁹ fut le symptôme.

On peut résumer de manière très schématique le diagnostic opéré par Janicaud de la manière suivante : une certaine phénoménologie française (Levinas, Henry, Marion en particulier) transgresserait la contrainte de la méthode phénoménologique selon laquelle il s'agit de s'en tenir strictement au donné (en tant que le donné est ce que la conscience a le pouvoir de se donner : objet de la perception, idéalité, ...). S'émancipant d'une telle contrainte, cette phénoménologie se ferait spéculative et constructive, et serait absolument illégitime à prétendre décrire le comment de l'apparaître authentique d'un phénomène (authentique). «Dieu», en particulier, ne saurait avoir le statut de phénomène, que la conscience se donnerait et dont elle pourrait contrôler les modalités d'apparaître. Les phénoménologies de Michel Henry¹⁰ et de Jean-Luc Marion¹¹ tombent tout particulièrement sous le coup des objections de Janicaud. En effet, le premier ne pense un Soi absolument passif, jeté en la Vie par la Vie elle-même, que pour autant cependant qu'il prétend montrer que l'absoluité qui ne peut, selon lui, que caractériser la Vie se révèle au Soi qu'elle jette en lui-même et ce, en un mouvement absolument sans écart. Je ne reprends pas ici le geste henrien en son détail, mais je rappellerai qu'il veut dégager la révélation de la Vie à elle-même : la Vie, en son absoluité, ne peut quitter l'immanence à elle-même jusque dans le mouvement par lequel elle se révèle, qui sera donc toujours mouvement d'auto-révélation ; un tel mouvement immanent à la Vie, par où la Vie se rapporte à elle-même, est tout à la fois supposé et occulté par toutes les structures re-présentatives, et plus largement ek-statiques en lesquelles nous croyons la saisir et où elle ne peut que se perdre. Dès lors, l'une des questions les plus délicates pour la phénomé-

⁹ Combas, L'Éclat, 1991.

¹⁰ Cf., par exemple, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

¹¹ Cf., par exemple, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

nologie henrienne est celle de l'opérateur d'entrée en elle : selon une logique de tout ou rien, elle prétend montrer que l'intentionnalité ne peut se fonder elle-même et *suppose toujours déjà* l'absoluité de la révélation de la Vie à elle-même. Plus que jamais, le problème de l'entrée dans l'absolu se pose : Janicaud, pour Henry, est toujours déjà ignorant de la révélation qui ne peut que le porter, lui comme tous les vivants, qui ne peut que faire l'étoffe de tout *logos* (même de celui qui s'oppose à elle) ; et Henry, pour Janicaud, en quittant le pouvoir de la conscience de contrôler l'apparaître de ce qui apparaît, divague et prétend donner comme donné, de manière apodictique, une présence au-delà de la présence donnée. Un dialogue de sourd, originaire.

Jean-Luc Marion, pour sa part, prenant appui sur la description d'une subjectivité toujours déjà débordée, présente l'idée d'une phénoménologie selon laquelle je ne me donne plus le phénomène : c'est le phénomène qui se donne à l'instance qui, dès lors, se définit comme l'«adonné» (la donation relève de l'initiative et du pouvoir du phénomène). Et ce, de telle manière qu'en droit, rien ne saurait limiter comme par avance le territoire du donné : ni limite à l'objet, ni limite à l'être. Ce qui lui permet de décrire la donation du «phénomène saturé», c'est-à-dire du phénomène excédant toutes les catégories ordonnant la construction de la phénoménalité. Le «phénomène saturé», excédant la phénoménalité de droit commun (celle de l'objet, qu'il soit perçu, idéal, imaginé, etc.), se donne, selon cette description, autrement, mais tout aussi authentiquement (et même plus) que le phénomène de droit commun. Là aussi le dialogue avec l'objection de Dominique Janicaud est dialogue de sourds, originairement : la décision séminale de l'un étant qu'il n'y a de phénoménalité que de droit commun, celle de l'autre que rien ne trace de manière *a priori* cette limite.

Ce débat très sommairement rappelé, quelle lumière le geste de Pierre Thévenaz y jette-t-il ?

Aussi bien Henry que Marion 1) pensent la possibilité, et même la nécessité, au fond, d'un rapport à l'absolu (la Vie ou le phénomène saturé), et 2) le pensent sur le mode de la connaissance (fût-elle absolument non représentative et non intentionnelle, non objective tout aussi bien), qui plus est comme donation absolument sans reste, immédiate. Or le geste de Pierre Thévenaz consiste précisément, me semble-t-il, à désabsolutiser absolument la puissance de donation¹² et à ne surtout pas faire de Dieu l'objet d'une connaissance directe (quel que soit le mode de connaissance en question). S'en tenant strictement à la finitude et à l'expérience humaine en son immanence (sans prétendre atteindre un «sur-objet» à travers elle), la phénoménologie de Pierre

¹² Par où l'on voit au passage qu'à proportion qu'elles déposèdent le «sujet» de son pouvoir et de son caractère d'auto-fondation, les phénoménologies henrienne et marionienne, paradoxalement mais en toute conséquence, accroissent absolument leurs propres pouvoirs : *elles sont présentation absolue de l'absolu.*

Thévenaz aurait par avance court-circuité l'objection de Janicaud. Non qu'elle ait renoncé à l'expérience de l'interpellation radicale par l'inconstituable, mais précisément parce qu'elle laisse parler cette expérience strictement comme expérience finie, sans prétendre se donner l'absolu à travers elle (ni dans la pensée, ni dans la foi comme mode de connaître extra-ordinaire). Et c'est précisément l'accueil de cette expérience comme telle qui fera époque pour la conscience et la rationalité, folie qui, enfin, déplace l'instance de donation qu'est la conscience comme maîtrise, la révèle comme folie à elle-même. Je ne développe pas ici, mais on sent combien un tel geste est en affinité, de ce point de vue précis, avec le geste lévinassien, lorsque ce dernier, inversant pour ainsi dire les Lumières, révèle la raison comme griserie et demande que l'on se dégrise de la raison elle-même : chez lui, l'altérité comme « grain de folie » au plus intime de la subjectivité (Levinas, précisément, résiste, nous semble-t-il, à l'objection de Janicaud).

Il est vrai cependant qu'à la différence de Thévenaz, Levinas se méfie au plus au point de la foi : il ne s'agit pas tant, pour lui, de croire en Dieu que d'obéir (ou non) au commandement. Pour Levinas, la foi et Dieu renvoient encore, d'une part, à un mode de connaissance (fût-il de l'ordre du sentiment et de l'intériorité) et, d'autre part, à une Présence (fût-elle « sur-présence »). De Levinas viendrait sans doute vers la pensée de Thévenaz l'objection selon laquelle désabsolutiser ne suffit pas ; il faut s'exposer à l'au-delà de l'être (à l'Infini), ce qui ne se peut qu'en un autrement-que-savoir qui sera aussi un autrement-que-croire.

À côté de cette objection – ou de cette question, du moins –, on peut laisser retentir une autre question, toujours à propos du croire : si l'on accorde à Pierre Thévenaz que la foi est la réduction radicale (en laissant donc de côté l'objection lévinassienne), reste à questionner ceci que, chez Thévenaz, l'expérience de la foi se particularise comme expérience de la foi chrétienne. C'est ce dernier point que je voudrais, pour terminer, examiner.

Si la foi est la réduction radicale, seul le croyant est véritablement philosophe. Ce n'est que depuis l'expérience de la foi que la raison illimitée travaille, trouvant en cette expérience son moteur. Est-ce à dire que tout philosophe – quoi qu'il en dise – fait l'expérience de la foi (éventuellement en sa méconnaissance, voire en son occultation radicale) ? Mais que veut dire « foi » dès lors que cette dernière est intégralement envisagée comme expérience humaine ? La foi cesse-t-elle d'être identifiée, et même constituée, depuis ses articles de foi, les contenus qui la particularisent ? Serait-il envisageable, depuis le geste thévenazien, d'opérer la description d'une foi détachée de tout contenu de croyance, de tout dogme particularisant ? Cela serait-il même commandé en un sens – si la foi ne s'envisage que depuis l'expérience et que comme expérience humaine ? À bien des égards d'ailleurs (si on laisse l'empreinte sartrienne de côté : « condition », « engagement », « liberté »), les descriptions de la foi mises en œuvre sont en consonance avec les descriptions données par

Derrida dans «Foi et Savoir»¹³ : dire oui archi-originaire ; «fiance» ne s'assurant en rien, en aucune garantie (objective, intuitive, argumentative) ; «folie» d'une livraison à un appel que rien ne garantit (son origine reste intrinsèquement inidentifiable) ; performativité originaire qui embraye l'ordre du savoir tout en lui restant irréductiblement hétérogène et ne se situe nulle part ailleurs qu'en l'expérience-limite vécue en laquelle elle consiste tout entière. À bien des égards, la ressaisie thévenazienne de la foi, non comme mode de connaissance mais comme mode de l'expérience humaine, relevant d'une suspension radicale et embrayant le travail même de la raison, semble anticiper à sa manière ces descriptions derridiennes. Cela dit, il importe au plus haut point à Derrida de dégager pour ainsi dire la forme pure de cette «expérience», non seulement par souci d'universalisation, mais parce qu'il appartient à cette «expérience», en son caractère archi-originaire – parce qu'elle place l'absence d'origine identifiable à l'origine –, d'être sans contenu particulier : on pourrait dire que Derrida place à l'«origine» une «foi sans foi», de même qu'il pense explicitement une «messianicité sans messianisme». Répétons-le, une telle description n'est pas seulement, ni même d'abord, commandée par un souci d'universalisation – auquel cas elle pourrait inversement prêter le flanc au soupçon d'appauvrissement de la richesse de l'expérience (comme face sombre et risque accompagnant l'exigence d'universalisation) : si la «fiance archi-originaire» est sans contenu, c'est précisément parce que pour des raisons d'essence elle n'identifie aucune présence.

Il me semble que la posture de Pierre Thévenaz est la suivante : l'expérience de la foi comme moteur et relance de l'expérience du travail de la raison reste incognito en ses contenus, dans ce travail de la raison même, puisque ce dernier demeure immanent à lui-même, à l'expérience qu'il est. Il n'en reste pas moins qu'il semble *aller de soi* que, pour Pierre Thévenaz, il est possible d'*identifier* la contestation la plus radicale, celle par qui la raison philosophante entre en possession d'elle-même : le christianisme. S'agit-il d'une remarque factuelle : de manière contingente, dans l'histoire de l'occident, dans «notre» histoire, c'est le christianisme qui aura *de fait* contesté le plus et le plus intensément la raison philosophante ? *Ou bien* Pierre Thévenaz identifie-t-il son christianisme comme la foi par excellence, la foi la plus accomplie en tant que telle, la «vraie foi» où se joue l'expérience la plus intense, celle qui est la plus à même de lancer et relancer un philosophe ?

¹³ In J. DERRIDA et G. VATTIMO (éds). *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 9-86.