

| | |
|---------------------|---|
| Zeitschrift: | Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne |
| Herausgeber: | Université de Lausanne, Faculté des lettres |
| Band: | 5 (1962) |
| Heft: | 4 |
| Artikel: | L'éveil de la philosophie à la conscience selon la dernière pensée de Pierre Thévenaz |
| Autor: | Christoff, Daniel |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-869878 |

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: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ÉVEIL DE LA PHILOSOPHIE A LA CONSCIENCE SELON LA DERNIÈRE PENSÉE DE PIERRE THÉVENAZ

Le manuscrit inachevé de Pierre Thévenaz, publié il y a deux ans sous le titre *La condition de la raison philosophique*, confirme en une méditation prolongée l'essentiel des dernières études recueillies naguère dans *L'Homme et sa raison* ; il permet ainsi de mieux suivre la direction d'une pensée extrêmement concentrée, et qui ne peut aider et servir, comme son auteur le désirait, qui ne peut même être utilement discutée que dans la perspective où elle s'engage effectivement.

Il est bien vrai qu'à spéculer sur les rapports de la foi et de la raison on pourrait d'abord distinguer, dans l'Ecriture et chez ceux qu'elle inspire, deux expériences de la raison, qui sont aussi deux manières de la traiter. D'abord, « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (Romains I, 20) ; ce texte, on le sait, a toujours été considéré, avec beaucoup d'autres — notamment des Psaumes — comme un appel à la philosophie. Cependant, d'autres textes non moins nombreux, à commencer par le Sermon sur la montagne, mettent en question le pouvoir de la raison et, par suite, le pouvoir de considérer « ... les perfections invisibles de Dieu... dans ses ouvrages ». Au reste, la Révélation ne suffit-elle pas ? Quelle pensée rationnelle pourrait prétendre l'approfondir ? « La philosophie nous est inutile après la venue du Christ Jésus », écrivait Tertullien ; et pourquoi, demandait saint Pierre Damien, vouloir en plein jour allumer une chandelle ?

Et certes il est aisé de supposer que le texte de Romains I, 20 ne s'adresse pas à la raison, mais à quelque pouvoir de connaissance émotionnelle qui se passe bien de philosophie et qui, du moins, ne serait pas, comme la raison, corrompu par sa propre suffisance. Cependant, la raison est toujours là ; serait-elle, en l'homme, seule et entière atteinte par le péché ? Va-t-on, sans répondre, écarter

comme fantastique et comme « manichéenne » cette hypothèse ? C'est précisément le propre de la raison que de toujours chercher à répondre, de ne jamais recevoir un jugement sans le comprendre, bien plus, sans le faire sien. C'est aussi le propre de la raison, que de ne pas se laisser limiter à un objet ou à un champ défini.

Faut-il donc, au nom de la raison, exiger une philosophie sans présupposés, sans perspective propre, une philosophie sans condition ? Mais c'est là une feinte : une philosophie sans présupposés serait une philosophie sans problèmes concrets, ou bien encore une philosophie qui s'acharnerait à détruire tout présupposé, et qui ne commencerait jamais. Il n'y a pas plus de commencement absolu que de philosophie absolue ou de raison absolue.

Si maintenant nous reconnaissons un présupposé, importe-t-il que celui-ci soit « petit » ou « grand » ? Pour qui cherche la vérité, il n'y a qu'un seul présupposé possible : une vérité qui serait déjà là, et ce présupposé est immense. Mais, disait Malebranche, « la vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité »... et la réciprocité ne donne pas moins à réfléchir : la recherche de la vérité sans la vérité n'est, pourrait-on ajouter, que la moitié de la vérité !

Peut-il donc y avoir une philosophie pour le chrétien fort de la vérité révélée ? C'est ici, dira-t-on, que la vérité sans la recherche de la vérité ne serait que la moitié de la vérité — une vérité non vécue, une vérité non mise en œuvre ; et voilà qui pourrait suffire. Pourtant, on peut encore demander comment s'engage une philosophie, comment elle se relie, quelle place elle peut occuper, quelle place la raison peut occuper, elle tout entière, dans l'homme tout entier croyant. Il ne s'agit pas alors, comme on l'imagine parfois, de justifier la Révélation, ou de l'approfondir, ou de l'encadrer, ou même de la « préparer », de s'y préparer, par exemple en faisant place nette. Dans la perspective religieuse qui s'ouvre ici, ce serait dérision. Il s'agit, au contraire, cette perspective étant donnée, de trouver le lieu d'une raison dont le propre est de n'avoir ni lieu ni condition, de trouver la place d'une liberté qui, par nature, est sans limite.

Faut-il donc s'arrêter à la Révélation ? Alors, on entend la question, car c'est la Révélation qui met la raison en question et, la mettant en question, la met à l'épreuve, la met en marche, à la recherche de la vérité sur elle-même. Cette pensée qui, sans dérision, ne pourrait approfondir la Révélation, ne peut-elle pas s'approfondir elle-même *devant* la Révélation ? Et, en définitive, n'est-ce pas cela qu'on entend par « approfondir la Révélation » ?

La vérité sur la raison, comme toute vérité, c'est la Révélation qui la prononce, et c'est une vérité définitive. Mais la raison est telle

qu'elle ne reçoit aucune vérité qu'elle n'ait trouvée elle-même. Il faut donc qu'elle se mette à l'œuvre.

Voilà ce que Thévenaz avait profondément compris, et ce qui fait de son œuvre une véritable réflexion philosophique, et non pas une déduction à partir d'une vérité donnée, si grande soit-elle, ou un commentaire d'une vérité, pas davantage une justification dont la vérité n'a nul besoin, et qui égarerait plutôt ceux qui, ayant jugé la justification « raisonnable », croiraient avoir compris la vérité.

La raison, au contraire, considère l'obstacle dans toute sa force ; elle se trouve jugée, et jugée folle : « La sagesse de ce monde est une folie devant Dieu » (I Corinthiens, 3, 19). « Prenez garde de vous laisser séduire par la philosophie et par ses vaines subtilités, inspirées des traditions humaines et des principes du monde, et non des enseignements du Christ » (Colossiens II, 8). Et, peut-on ajouter, le lecteur qui réunit tout, Montaigne : « Que nous presche la vérité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvent que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu ; que, de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme ; que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir... » (Essais, II, XII).

Mais suivons Thévenaz et ne craignons pas de serrer le texte de près : une raison folle, c'est une déraison, une raison véritablement anéantie comme raison puisqu'elle ne peut pas ne pas entendre qu'elle n'est pas ce qu'elle est. Et quelle que soit l'autorité — peut-être usurpée, peut-être même diabolique — qui la juge, il faut que la raison réponde. Qu'elle refuse de répondre, ou qu'elle accepte sa folie, elle se sera reniée. Mais si la raison prouve — à grand renfort de critique de textes, de connaissances scientifiques, de psychologie, de sociologie, d'ethnographie — que la Révélation est une imposture, elle aura encore évité la question puisqu'elle aura mesuré la question à sa propre rationalité qui est, elle, précisément mise en question. Ayant fui la question, elle se sera, encore une fois, reniée. Impossible de sortir de l'impasse.

Dès le début du livre, Thévenaz montre — et il peut s'appuyer sur tout le perfectionnement du rationalisme depuis des siècles — que toute expérience est une épreuve de la raison et peut amener celle-ci à se contester ; l'expérience est vie de la raison, et cette épreuve devient toujours plus radicale à mesure que la raison s'affine.

L'expérience chrétienne est une « expérience-choc », c'est-à-dire une épreuve qui met en question la raison de manière radicale. Elle fait donc voir, mieux que toute autre, comment la raison se défend ;

en général, lorsqu'elle rencontre une difficulté, la raison l'analyse et la transforme en problème rationnel, tandis qu'elle reste ce qu'elle est, tout en se développant et s'explicitant. Elle ne se laisse jamais mettre en question. Contestée, elle « médiatise » la contestation, elle englobe l'obstacle, elle se fait elle-même intermédiaire entre l'obstacle et elle-même, elle se nourrit de l'adversité, elle fait sienne la négativité. Aussi reste-t-elle imperturbable dans son autarcie, que ce soit avec Descartes, avec Leibniz ou avec Hegel. La raison, répète-t-on depuis Kant et depuis Marx, ne se pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre et considère tout le reste comme pure opinion.

Devant l'expérience chrétienne, la raison tente encore de rationaliser l'obstacle, de transformer cette nouvelle expérience en une doctrine « raisonnable », en un exemple admirable, mémorable et cohérent. Certes, l'Evangile prend l'homme à partie dans son tout. La raison restera-t-elle intacte tandis que l'homme est mis en question ? Voilà l'homme divisé contre lui-même, les hommes divisés entre eux. L'homme touché par la Rédemption va se transformer, se réaliser dans une vie nouvelle qui se passera bien de la raison, intacte en son absence. Et la raison poursuivra à l'écart ce monologue insignifiant, où elle se retrouve toujours elle-même, forte de son pouvoir à jamais inutile, et sans rencontrer nulle part le réel, l'autre.

Il faut donc que ce soit l'autre qui la prenne à partie ; jugée folle, aussitôt la raison ne peut que déraisonner, qu'elle se rebelle et se fasse juge elle-même, ou qu'elle abdique et se reconnaissse folle.

Dès lors, la contestation est installée au cœur de la raison ; provoquée d'abord du dehors, mais irrécusable, elle est devenue philosophique. Que l'on mesure toute la portée de cette transformation : le vrai doute, celui qui met en cause la raison elle-même, ne vient pas du scepticisme — et il est vrai que le scepticisme n'est exactement *rien* ; le doute vient à la raison de la vérité, d'une vérité plus vérité que la cohérence rationnelle, de l'idée — qu'on ne peut saisir que soudainement, après y avoir beaucoup pensé — que, si la vérité est, elle n'est pas le propre contrôle que la raison peut exercer sur ses opérations. Ainsi, l'épreuve va révéler la raison à elle-même, non comme raison absolue, mais comme raison en condition. Selon Thévenaz, en effet — et ce point doit être bien précisé, car c'est probablement celui que vise la discussion sans qu'elle soit jamais parvenue à le déterminer — le fait que la raison vit d'être contestée et mise à l'épreuve est le signe que la raison n'est pas absolue et qu'elle est « en condition ».

Notre but n'est cependant pas ici de discuter, ou de montrer à quoi pourrait s'attacher une discussion si elle voulait être profitable ; il est en effet impossible de discuter sérieusement tant que l'idée

philosophique n'est pas suivie jusqu'au bout, et c'est pourquoi nous préférons ici, une fois encore, souligner quelques grandes lignes, au risque de paraphraser parfois, ou de commenter, car il n'est pas philosophique que la raison s'échappe de ses propres débats.

Faut-il cependant, avant de passer outre, montrer encore quelques conséquences de cette problématique ?

D'abord, on voit bien qu'il ne va pas être question de confier à une raison qui ignore encore ce que c'est que raison (qui ignore si elle est folle ou non) la tâche d'expliquer la révélation et de rendre celle-ci « raisonnable »... Mais, en sens contraire, une raison contestée n'est précisément pas une raison pécheresse, maudite, diabolique. Il ne s'agit pas non plus de faire taire la « raison imbécile », de montrer la misère de l'homme sans Dieu pour mieux assurer la vérité de la Parole ; cela n'est point nécessaire, car la Parole est là déjà, mettant en question la raison. Et d'autre part une raison contestée ne porte pas en elle l'absolu d'une origine divine ; ni divine, ni diabolique, on le voit dès maintenant, la certitude rationnelle doit se manifester ; elle ne va pas « de soi » ; en un mot, peut-on dire, la philosophie est un travail, non un dogme, la raison est laborieuse.

Il y a trente ans, lors des débats sur la possibilité d'une « philosophie chrétienne », Emile Bréhier écrivait : « Il fallait inévitablement choisir entre deux partis : ou bien soumettre la raison à la foi... ou bien admettre l'initiative de la raison et la possibilité d'être à elle-même son propre juge. » Cette alternative, on l'a compris, se trouve maintenant écartée ; mais il n'est pas question, pour cela, de faire à la raison et de faire à la foi, à chacune sa part de problèmes, car la raison veut toute la place et la philosophie ne peut être que rationnelle. Pour le même motif, la raison ne saurait préparer à la foi, en conduisant d'elle-même à ce qui la dépasse, en encore en dessinant avec précision le vide qui s'ouvre à l'invasion de la foi.

Toutes ces solutions, qu'elles viennent de saint Augustin ou de saint Thomas d'Aquin, de Pascal ou de Maurice Blondel, de Luther ou du libéralisme, et quelles que soient les nuances que les maîtres de la vie spirituelle leur aient apportées, sont ici écartées au nom d'une position philosophique d'affrontement. Cet affrontement n'est pas un procès ; la raison ne comparaît pas devant une instance supérieure, en quelque sorte pour plaider sa cause : la cause est déjà jugée, et la raison renvoyée à elle-même pour comprendre la sentence déjà portée qu'elle ne peut ni accepter ni refuser sans se renier. Mais l'affrontement n'est pas non plus contrainte : « Personne n'accepte que la philosophie souffre contrainte », disait M. Gilson au temps du débat sur la « philosophie chrétienne ». Maintenant, si la philosophie ne

souffre pas contrainte, c'est parce qu'elle est mise à l'épreuve et mise en question de façon radicale, et qu'il est de la condition de la raison de contester.

Mais l'affrontement, et surtout l'affrontement permanent, l'affrontement qui est la condition de la raison, n'est-ce pas la stérilité même ? Comment peut-on faire de l'affrontement une position philosophique ? Ce qui le permet, c'est un usage de la méthode phénoménologique qui devient ici philosophie. L'originalité de l'attitude d'affrontement, vraiment nouvelle dans ce débat séculaire, est inséparable de la méthode phénoménologique. Sans la phénoménologie, cet affrontement pourrait, par exemple, prendre une forme dialectique ; non pas de cette dialectique par laquelle la raison médiatrice trouve toujours en elle-même son antithèse et résorbe celle-ci en se développant, mais d'une autre dialectique, dans laquelle la raison viendrait se heurter constamment à un obstacle étranger à elle-même et en reviendrait enrichie. En devenant ainsi dialectique, la philosophie tantôt absorbe le point de vue religieux, tantôt devient elle-même philosophie religieuse ; elle ne gagne pas son indépendance. C'est peut-être parce que notre esprit revient constamment à de tels schémas dialectiques, dont on connaît bien des exemples, que nous avons parfois peine à comprendre les points vraiment essentiels de l'effort développé par Thévenaz pour donner une expression positive à la certitude qui l'animaît : la vérité de la philosophie dans la vie du croyant.

La méthode suivie consiste à « expliciter », à « développer », à « laisser se manifester » la conscience que la raison prend de sa condition lorsque, touchée par l'imputation de folie, elle fait retour sur elle-même. Mais cette première indication, rendue nécessaire par l'extrême difficulté de discerner la nature du problème, serait entièrement trompeuse si elle faisait croire que le philosophe a choisi ici une méthode pour traiter une certaine question, comme on choisit une forme de calcul pour résoudre un certain genre de problèmes, ou un instrument pour exécuter un travail déterminé, parce que cette méthode serait mieux adaptée, plus efficace, plus économique qu'une autre. En réalité, la méthode se fait toute seule ; elle est une certaine vie philosophique, elle est la vie et la conduite de la raison devant l'imputation de folie. Il n'y a pas de différence ici entre la méthode et la philosophie.

C'est donc l'imputation de folie de la raison, c'est le doute de la raison sur elle-même qui engendre la méthode.

On a vu d'où vient ce « doute » : la raison ne peut ni accepter ni refuser d'être jugée déraison sans se renier ; elle est donc dans une

impasse. Certes, pourrions-nous dire, tous les obstacles insurmontables rencontrés à l'extérieur se formulent pour la raison en obstacles intérieurs, en crises, en impasses. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'un obstacle provisoirement insurmontable, ou par exemple d'erreurs de la raison, erreurs dont l'expérience provoquerait la correction. Il s'agit de l'être même de la raison, de l'être absolu qu'elle jugeait sien.

Mais la conscience d'une impasse est faite, peut-on dire, de la volonté d'en sortir, et surtout la conscience d'être dans l'impasse n'est pas elle-même une impasse, au contraire : « La conscience d'aporie n'est pas une aporie de la conscience » (p. 46), mais bien une condition d'ouverture pour la recherche de la raison. Condition, d'abord, d'authenticité, puisque cette impasse est la condition de la raison. Condition de travail aussi parce que l'expérience de l'impasse rend la raison attentive à l'opacité, à l'ignorance, à l'illusion où elle reste sur elle-même tant qu'elle se croit constituée d'un certain nombre d'évidences — principes, axiomes — qui iraient « de soi », qui seraient « tout naturels ». En voulant s'assurer qu'elle n'est pas folle, la raison a mis en question ce « tout naturel », ce « cela va de soi », cette cohérence qui constituent son sens.

Même Kant, même Husserl, observe Thévenaz, ne vont pas, dans leur critique radicale, jusqu'à mettre en question le Sens. Car, tant que la raison garde l'initiative de l'expérience, c'est le sens précisément qui permet de mettre en question. Maintenant, au contraire, la raison ne s'interroge que parce qu'elle a été provoquée du dehors, et sollicitée en son être ; parce que, de par sa nature, elle ne peut ne pas faire sien ce problème, qui devient sa véritable conscience de soi ; parce que sa conscience de soi est d'être problématique.

Lorsque ses propres évidences allaient « de soi », la raison s'ignorait donc, puisqu'elle n'était pas problématique pour elle-même ; la rationalité demeurait « implicite » à la raison ; allant de soi, n'étant pas mise en question, la rationalité n'était pas explicitée, développée. Mais, être ainsi inconsciente de soi, pour la raison, dont la nature est d'être consciente de tout, c'était rester étrangère à elle-même, c'était être « aliénée » ; comme l'enfant qui, tant qu'il n'est pas conscient de soi, rapporte tout à soi, la raison restait enfermée dans son « autisme » tant qu'elle se croyait absolue.

Mais maintenant le sens est suspendu, il est mis en question ; ainsi, la raison peut prendre lentement, progressivement, conscience de soi et cette conscience qui lui vient est d'abord la conscience de sa propre ignorance de soi ; en rendant explicite cette ignorance de soi, on voit la rationalité devenir explicite, se développer ; on peut laisser apparaître le sens, dès l'instant où il ne va pas de soi.

Ce passage de l'ignorance de soi, de la conscience implicite de soi, absolue, autiste, aliénée, à la conscience explicite, conscience d'ignorance, conscience d'étonnement aussi, est une véritable conversion de la raison, une « *metanoia* », une « réforme de l'entendement ». Aussi bien, la philosophie selon Thévenaz est beaucoup moins une doctrine de l'être toujours menacée de se prendre pour absolue, un système de la connaissance ou des valeurs, une explication métaphysique, qu'une conversion et une réforme de l'entendement : la philosophie, dit-il explicitement, n'est pas métaphysique, mais « métanoétique ». Il est important de souligner ce point : d'abord une philosophie « métanoétique » est une philosophie de l'attitude et de l'activité humaines, une philosophie active. Ensuite, une telle conversion n'est pas par exemple une conversion de l'homme à la raison, une conversion au rationalisme ; encore moins une conversion à l'irrationnel, aux certitudes affectives ; c'est une conversion de la raison à elle-même, de la raison qui se détourne de l'illusion pour se trouver elle-même. Enfin, cette conversion d'attitude de la raison est aussi bien pratique — morale — que théorique et intellectuelle.

On retrouve ici encore, réunis et renouvelés, une suite de thèmes traditionnels de la philosophie : l'étonnement, l'embarras, l'aporie, l'ignorance sont des thèmes socratiques ; la conversion, comme les précédents aussi, est un thème platonicien ; la réforme de l'entendement se retrouve chez Spinoza ; l'aliénation est un thème essentiel de la pensée dialectique ; même la désabsolutisation est un point essentiel, semble-t-il, d'un certain rationalisme et d'une certaine épistéologie contemporains. Mais ces thèmes prennent une nouvelle signification et une nouvelle portée lorsque la réflexion de la raison et son débat intérieur sont suscités par la mise en question radicale de la raison en son être. Cette mise en question ne signifie pas un abandon de la raison ; pour n'être pas absolue, la raison n'en est pas moins raison ; bien plutôt, elle l'est davantage puisque la mise en question lui permettra de se comprendre elle-même.

Cette attitude est donc bien différente de celle des sceptiques et des irrationalistes tels que Chestov et Fondane, qui concluaient à l'impuissance de la raison ; elle n'est pas moins différente de la méthode cartésienne qui, à l'opposé, usait du doute comme d'une analyse pour établir méthodiquement une vérité absolue.

Grâce à ces observations sur la conversion et sur l'attitude du philosophe, nous pouvons mieux revenir à la méthode elle-même. En quoi consiste la méthode phénoménologique ? En une suspension d'évidences qui laisse apparaître des évidences plus profondes, qui

laisse s'expliciter l'implicite. Mais si l'on met en suspens le sens, l'évidence même, on peut amener le sens lui-même à s'expliciter. Et il faut le faire ; il faut se garder d'imaginer que la philosophie consiste en une conversion réalisée, en une attitude prise une fois pour toutes ; la philosophie exige un développement méthodique et actif, qui puisse se poursuivre, au service de l'homme.

La première conscience vraie, la première conscience que la raison prend d'elle-même lorsqu'elle est mise en question, est conscience d'ignorance ; mais la conscience d'ignorance est en même temps ignorance consciente, et nous pouvons observer qu'une ignorance consciente renferme une contradiction ; elle ne peut être un état ; elle est un mouvement. « Conscience embryonnaire », dit Thévenaz, conscience à l'état naissant, conscience en formation, conscience qui va s'explicitant.

Une comparaison aidera peut-être à comprendre ce point central : dans les philosophies classiques, la réflexion fait découvrir une rationalité implicite, un sens implicite, une exigence fondamentale non explicitée. Par une telle réflexion, la conscience se dédouble, elle se fait conscience explicite d'une conscience implicite. Dès lors, la conscience implicite reste pour la conscience explicite un objet, par exemple un ensemble de formes *a priori* que l'on aura dégagées ; mais alors cet implicite ainsi énuméré et devenu objet ne sera précisément plus une conscience, et l'on n'aura pas atteint ce qu'on cherchait ; dans sa réflexion, la conscience se sera, si nous pouvons dire, « manquée » elle-même : « La conscience implicite nous est alors révélée comme existante, mais elle nous est révélée en tant qu'implicite et le fait d'être révélée comme telle ne suffit naturellement pas à la transformer en conscience explicite. Simplement on voit maintenant explicitement qu'il y a une conscience implicite. Mais comme celui qui le voit est une autre conscience, la conscience implicite « n'a pas bougé », elle ne s'est pas explicitée pour autant... Ainsi donc, si la raison thématise sa conscience de soi implicite, elle la thématise comme implicite et ne l'explicite pas. Si l'on imagine qu'elle l'explicite, c'est par une illusion d'optique de la raison qui subrepticement et inconsciemment, en disant « eh ! c'est mon œil », identifie dans la raison d'une part la conscience explicite de sa conscience implicite (il y a donc deux consciences) et d'autre part la conscience implicite elle-même. En dernière analyse, évidemment, c'est la même raison. Mais dès qu'on manipule le miroir, on s'installe irrémédiablement dans le dédoublement et il faut en rester bien conscient. Et en s'installant dans le dédoublement on s'installe immanquablement dans un jeu de miroirs qui renvoie notre image à l'infini (comme dans ces « Palais

de cristal » des jeux forains). Et dans ce papillotement infini, nous embrouillons finalement le regardant et le regardé, l'explicite et l'implicite, et nous tranchons le nœud gordien de cet entremêlement inextricable en nous répétant de temps en temps pour nous rassurer : « mais bien entendu, c'est toujours moi, ce n'est que moi, je ne suis qu'*une* seule et unique conscience. » (p. 79-80).

Ici, au contraire, la raison s'éveille à elle-même et, au moment qu'elle s'éveille, elle prend conscience de sa condition : sa conscience « embryonnaire » est conscience de condition, et nullement conscience définitive d'un système transcendental ou instrumental qu'elle renfermerait et qu'elle pourrait inventorier objectivement. De même, la réduction n'est plus un artifice, un procédé, mais vraiment l'éveil de la conscience à elle-même ; ainsi, la conscience implicite, s'éveillant et s'apparaissant à elle-même, devient conscience de condition : « La conscience implicite de soi, qui était comme comprimée dans son implicitude, se dilate soudain en une conscience de condition » (p. 83).

Cette méthode d'explicitation de la raison est féconde et efficace parce qu'elle est une prise de conscience de la raison ; la raison s'y révèle progressivement à elle-même et prend conscience de sa condition parce que l'imputation de folie lui a fait mettre en question et suspendre ses certitudes.

C'est en effet l'idée même de certitude qui a été suspendue, que cette certitude soit rationnelle ou non. Et d'abord se sont trouvées suspendues toutes les certitudes qui viennent d'ailleurs : celles de la foi et de la révélation. Dans ce travail de la raison sur elle-même, la Parole de Dieu n'est intervenue que comme épreuve radicale pour la raison, nullement comme garantie ou comme source de vérités et de contenus doctrinaux. Lorsque la raison est touchée par l'imputation de folie, ce n'est pas pour elle un prétexte à chercher ailleurs des vérités élaborées et une autre lumière que la sienne.

Mais en même temps se sont trouvées suspendues toutes les prétentions de la raison à expliquer, à rationaliser, à médiatiser la révélation. Avec les principes, les critères, les méthodes rationnels, avec tout ce « cela va de soi » de la raison, se trouvent suspendus tous les édifices systématiques établis sur ces prétendus fondements. Et il faut observer en passant, avec Thévenaz, que l'historien de la philosophie y gagne de ne plus se trouver devant une série de systèmes statiques, établis une fois pour toutes, et contradictoires, mais bien devant la succession des éveils de la raison.

Ayant ainsi réduit ses propres certitudes, la raison en est venue à sa condition ; elle s'est trouvée, et elle comprend qu'elle ne peut se trouver que parce qu'elle est en condition. Donc contrairement aux

illusions du point de départ absolu, aux fictions de table rase, la raison ne part pas de rien, ou d'une situation soigneusement épurée. Lorsqu'elle vient à soi, elle se trouve dans une « situation de départ », ensemble de certitudes problématiques à élucider, qui constituent l'être de la raison à l'état naissant. Cette situation de départ n'est donc pas un néant pur, ou encore une plate-forme de principes indiscutables, soigneusement inventoriés, que l'on pourra oublier au fur et à mesure qu'on construira le système. La situation de départ ne se laisse pas abandonner, elle est la condition même que la raison assume, et qu'elle ne perd pas.

Cette condition, c'est, encore une fois, la conscience de soi, le rapport à soi. Mais, là encore, il faut distinguer. Car, dans les philosophies classiques, c'est la compréhension totale de soi, l'intelligence de tout ce qui est rationnel, et de tout ce qui est rationalisé. La raison devrait, selon cette conception, être totale maîtrise de soi, accord complet avec soi-même, parce que, se connaissant entièrement, elle serait entièrement transparente à elle-même. Et si l'on conçoit cet accord non comme un état, mais comme un devenir, ce devenir n'est-il pas un progrès invincible et nécessaire vers la transparence ? Dire que la raison est rapport à soi, n'est-ce pas répéter qu'elle est *Cogito*, comme chez Descartes, ou unité transcendentale, comme chez Kant, ou sens intime, comme chez Maine de Biran, qu'elle est, sinon substance pensante, tout au moins sujet absolu ?

Mais la raison n'est pas transparente pour elle-même ; elle est opaque : « Il n'y a pas de transparence intime absolue... C'est ici que le thème malebranchiste 'Vous n'êtes point votre propre lumière à vous-même' est précieux. Ecran par rapport à soi-même, nous faisons ombre sur nous-mêmes : c'est cela le rapport à soi » (pp. 108 et 110). Le rapport à soi n'est donc pas un rapport à quelque absolu immuable, substance ou sujet pur. La raison est création de soi par soi, relation à soi, mais relation qu'il faut élucider. Et l'opacité, la sorte d'ambiguïté qu'elle trouve en elle-même est semblable à l'obstacle qu'elle rencontre hors d'elle-même. Ce que la raison trouve alors, ce n'est pas la sorte de clarté et d'absolu qu'elle se représentait : « Ce quelque chose n'est pas ce que cherchait la raison, ce n'est pas le Dieu auquel pouvait aspirer la raison. Non, ce quelque chose se dévoile à la raison comme ce qu'elle ne cherchait pas, ne pouvait chercher. Il se dévoile comme ce qui cherche la raison, la bouscule, la touche, la juge et l'appelle à sortir d'elle-même. Le rapport à soi passe par Dieu, ou plutôt c'est de Dieu qu'on vient à soi : sur ce plan (qui n'est donc pas celui de la recherche des vérités rationnelles, mais celui du rapport à soi et de la condition), Dieu a l'initiative, Dieu se donne comme

premier... Sous le choc de la Parole de Dieu la raison prend conscience de la précarité de son assise, de la fragilité du rapport à soi implique » (pp. 111, 113).

Ainsi éprouvée par l'expérience-choc, la raison s'est transformée ; elle est désabsolutisée. Kant avait désabsolutisé l'objet, mais le sujet devenait alors un absolu, le « sujet pur ». Le rapport du sujet et de l'objet se trouvait alors transformé. Ici, ce qui est transformé, ce n'est pas le rapport du sujet à l'objet, mais le rapport du sujet à soi, la conscience changée par l'expérience.

On comprendra mieux maintenant ce que signifie, pour la raison, « être en condition », alors que la philosophie rationaliste, même si elle ne fait pas de la raison un être métaphysique, une substance, ne peut cependant laisser admettre que la raison soit en condition puisque c'est la raison qui établit et reconnaît toutes les conditions. Chez les empiristes, chez Kant aussi, la réflexion ou l'expérience paraissent donner le moyen de connaître définitivement les conditions de la connaissance, la structure du sujet, la manière dont celui-ci conditionne l'objet. Les conditions dont dépend l'objet, auxquelles l'objet est relatif, sont connues, et elles le sont de manière non relative.

Ici, au contraire, dire que la raison se découvre en condition lorsqu'elle est mise en question, lorsqu'elle se trouve provoquée par l'expérience radicale à réfléchir sur elle-même, c'est comprendre que la condition, le rapport à soi demeurent ambigus. La mise en question du sens même de la raison conduit donc à une critique plus radicale que celle de Kant.

A la suite de ces réductions progressives, la raison ne sera plus un tribunal souverain ; elle n'occupera plus un point de vue absolu, inconditionné, elle ne rêvera plus de déduire le monde à partir de principes absolus, mais elle ne sera pas davantage raison instrumentale, ou raison assimilatrice qui englobe toute chose. Avec son absolu, elle aura perdu son « autisme », sa tendance à tout ramener à soi ; elle aura pris conscience d'être en face d'un « autrui », de son « autre », d'un autre *logos*.

La raison transformée ne se prendra plus pour l'essence de l'« animal raisonnable », ou pour l'étincelle divine infuse en l'homme, ou pour la Lumière absolue qui éclate au-dessus de ce qui reste humain, trop humain ; elle ne sera plus un point de vue quasi divin sur la condition humaine, ni cet impersonnel au nom de quoi l'on peut éliminer la subjectivité. Mais, et pour les mêmes raisons, elle ne sera pas non plus un pseudo absolu, un néant diabolique.

Ni divine, ni diabolique, la raison n'est plus surhumaine ; elle est réintégrée à l'humain. Parce qu'elle est rapport à soi, conscience de

soi embryonnaire, elle se dilate jusqu'à coïncider avec le tout de l'homme, dans sa condition ni divine, ni diabolique mais ambiguë.

De même, la philosophie n'est ni divine, ni diabolique, mais simplement humaine ; elle n'est pas un savoir absolu, ou une duperie absolue, mais l'approfondissement d'une conscience de condition, une expérience de soi, une conscience de soi qui s'explique.

On peut maintenant résumer ainsi le résultat de cette première partie du texte, intitulée par l'auteur lui-même *La condition humaine de la raison philosophique* : devant la Parole de Dieu qui la met en question, la raison est devenue conscience de sa condition ; elle a assumé cette condition et elle en développe la conscience par une méthode d'explicitation, d'analyse réflexive, de réduction phénoménologique.

Ce qui se trouve ainsi explicité, c'est cette première conscience obscure, conscience d'ignorance de soi, d'opacité intérieure qui résulte de la suspension de sens : lorsque le « cela va de soi » rationnel s'est trouvé suspendu, est apparu le problème du sens de la raison.

En s'expliquant, cette conscience obscure et incertaine, cette conscience embryonnaire de condition s'est « dilatée » ; elle a découvert plus qu'elle ne paraissait contenir ; la raison est désabsolutisée, elle est en condition, mais cette condition est aussi la condition de l'homme. La raison a en particulier découvert qu'elle n'est pas seule, mais devant un autrui, et c'est la découverte de ce rapport avec son autrui qui, tout en la faisant sortir de son autisme, lui fait comprendre sa propre relation avec elle-même.

Ce dont il s'agit, en définitive, c'est du statut de la raison dans son rapport avec l'homme, problème de philosophie générale, de philosophie devenue anthropologie, de philosophie « métanoétique ».

*
* *

Quelle est alors l'œuvre, la tâche de la raison humaine, dans sa condition, quelle est la vie de la raison chez le croyant ? Ce sont là les principaux thèmes de la seconde partie du livre, intitulée par l'auteur *La condition chrétienne de la raison philosophique*.

La raison est maintenant coextensive à l'homme. Mais, chez le croyant, la foi aussi est coextensive à l'homme, car la foi est « l'expression de la conscience que l'homme prend de son rapport à Dieu, ou plus exactement de son rapport à un événement, la naissance, la prédication, la mort et la résurrection du Christ ».

La foi est reconnaissance d'un appel : la promesse de l'Evangile appelle l'engagement ; la foi est cet engagement ; elle répond à la vocation, vocation d'être présent dans tous ses actes ; la réponse de l'homme doit donc être totale.

Coextensive à l'homme croyant, la raison doit donc répondre avec lui. Mais ne se trouve-t-elle pas alors en état de rivalité avec la foi ? La raison a-t-elle même une tâche propre, séparée, ou bien y a-t-il une condition chrétienne de la raison philosophique ?

La raison qui entend l'appel à répondre par des actes est une raison qui respecte l'expérience ; elle respecte l'expérience d'autant plus qu'elle est consciente de sa condition, qu'elle accepte, dans l'expérience, « la morsure du réel », purificatrice et libératrice. Mais la raison, qui se sait maintenant en condition, n'a pas pour cela changé de caractère ; elle reste critique et vigilante ; devant l'appel et l'engagement, elle craint la précipitation ; il est de son génie d'interposer des intervalles, de tempérer ses élans, de ne pas se laisser presser. Elle examine donc toutes les tentations qu'elle n'a pas surmontées une fois pour toutes en reconnaissant sa condition.

D'abord, devant l'appel et l'engagement, la raison peut être tentée de rester neutre et indifférente, de ne pas s'engager. Mais c'est là l'attitude d'une raison absolue, qui prétend à la neutralité du juge et à l'indifférence de l'agnostique, par pur souci de sa lucidité. Et ce souci de lucidité vient à la raison de ce que celle-ci se croit elle-même translucide, parfaitement claire pour elle-même de par son sens absolu. Or la raison a déjà reconnu cette fausse lucidité ; elle sait que, étant située, étant en condition, elle est aussi opaque pour elle-même.

Une raison qui se croit souveraine pourrait songer à juger la conscience du croyant et le bien-fondé de la foi, à dominer et neutraliser la foi. Mais ce serait vider l'expérience de son sens et de son contenu et une raison qui méconnaîtrait ainsi l'expérience se trouverait à nouveau infidèle à elle-même. Seule une raison qui se prendrait encore pour l'absolu pourrait croire légitime une telle tentative.

Mais la tentation la plus sournoise — parce qu'elle paraît tout respecter et tout ménager, le rationnel comme l'irrationnel — c'est la tentation des limites. La raison se reconnaît des limites et, dans ces limites, elle se pose comme absolue ; au-delà de ces limites, place serait ouverte à la foi. C'est ce qui se produit par exemple dans la philosophie critique de Kant. Cependant, il n'est pas conforme à la raison de se limiter ainsi, car la raison doit — on l'a souligné dès le début — répondre de tout. Au reste, la modestie apparente, la résignation de la raison qui se limite n'est-elle pas encore une forme de l'orgueil et de l'inauthenticité ?

Aucune de ces tentations n'est conforme à la raison et celle-ci, de par la condition qu'elle s'est reconnue, peut se tourner vers sa vocation de raison désabsolutisée.

A qui, cependant, la raison répond-elle ? C'est là le point essentiel de cette seconde partie de l'ouvrage. Ce n'est pas à Dieu que la raison répond, car ce n'est pas à elle de répondre à Dieu puisque l'appel venu de Dieu n'est pas adressé à la raison, mais au tout de l'homme. Aussi la réponse appartient-elle à l'homme croyant entier. Dieu ne parle pas à la raison, il parle à l'homme, et la raison doit décider si elle restera séparée, ou si elle suivra l'homme en acceptant d'agir en sa condition : « ne pas être inné et transparent à soi-même... ne pas maîtriser ou survoler toutes les données de la situation dans laquelle (elle) se trouve ». Assurément, la décision d'accepter la condition dans laquelle la raison se reconnaît paraîtra irrationnelle à une raison absolue ; elle ne l'est pas pour la raison « en condition ». Ce qui est rationnel, pour une raison en condition, c'est l'unité de la conscience de l'homme.

Mais quelle sera donc la vocation de la raison ? Et d'abord d'où vient-elle ? C'est à l'homme que Dieu parle, à l'homme que s'adresse la Promesse. La vocation de la raison ne vient pas de Dieu directement : l'appel vient à la raison de l'expérience humaine, de l'expérience du croyant à laquelle la raison est liée par la conscience de sa condition.

La philosophie apparaît comme une activité de l'homme parmi d'autres. La vocation propre de la raison sera d'approfondir la conscience de soi, le rapport à soi, de développer, de dilater l'expérience humaine. Aussi l'homme croyant peut-il être philosophe comme il peut pratiquer bien d'autres métiers.

Dans cette tâche, la raison va vers l'homme croyant, et non pas vers Dieu : elle ne va donc pas à la rencontre de la foi : « La vocation de la raison est d'édifier une philosophie et non pas une religion, une théologie ou une philosophie religieuse » (p. 148). On pourrait dire que la tâche de la raison philosophique est anthropologique : « Il en a toujours été ainsi : l'homme réussit à définir la philosophie dans l'exacte mesure où il parvient à se définir ou, dans notre entreprise présente, à prendre conscience de sa condition » (p. 149).

Ayant sa vocation propre, la philosophie ne remplace pas la foi et n'est pas en concurrence avec celle-ci. Ayant une vocation à l'égard de l'homme, ce n'est pas de la foi que la philosophie reçoit sa tâche. Ainsi, foi et raison ne s'opposent plus, ne s'excluent plus, ne sont plus subordonnées l'une à l'autre. La première exprime le rapport

à Dieu, la conscience du rapport à Dieu tel qu'on l'a défini tout à l'heure ; l'autre exprime la conscience du rapport à soi. Rapport à Dieu et rapport à soi ne sont pas superposables dès l'instant où la raison ne se prend plus pour absolue.

Toutefois, l'œuvre de la raison n'est pas indifférente à la foi : que fait la raison ? On l'a vu à propos de la méthode, elle amène progressivement à la conscience des couches « inconscientes » d'elle-même ; en d'autres termes, elle se développe devant la foi et permet à la foi de l'atteindre plus profondément. Non que la foi asservisse la raison, mais elle s'enrichit d'expérience humaine explicitée par la raison. Car la foi, qui exprime le rapport de l'homme à Dieu, n'est pas divine ; la foi est humaine. Et il peut se rencontrer une foi vigoureuse, mais pauvre en expérience humaine. C'est grâce à la raison qu'alors elle s'élargit.

Ainsi, tandis que le croyant, devant Dieu, est un « serviteur inutile », la raison, elle, est un serviteur utile, utile à l'homme par son travail d'explicitation.

De plus, observe Thévenaz, les conversions de la philosophie classique, avec Platon, avec les néo-platoniciens, avec saint Augustin, avec Malebranche, sont toutes des conversions à la raison ou des conversions de la raison à Dieu ou encore des conversions à de nouvelles méthodes. Ici, au contraire, il s'agit d'une conversion de la raison à l'humain. Dans les philosophies traditionnelles, la raison ne se tournait vers l'homme que pour le mener à Dieu, parfois en se sacrifiant elle-même. Ici, au contraire, la raison se met au service de l'homme dans sa condition ; c'est à ce service qu'aboutit la « réforme de l'entendement ».

La conscience de cette tâche donne à la raison une assurance nouvelle, une assurance à sa portée, bien éloignée de l'outrecuidance de la raison absolue : la raison a perdu toute assurance ontologique, fondée dans l'être, toute assurance d'être fondée métaphysiquement en Dieu. Car elle est en condition et la conscience de condition paraissait s'accompagner d'incertitude radicale, mais l'appui et l'assurance que la raison a perdus étaient de faux appuis et de fausses assurances.

La nouvelle confiance que la raison a gagnée, et qui est fondée sur la conscience de sa tâche, est une conscience de vocation, confiance laborieuse, avec tous ses risques, confiance en condition et sans assurances absolues. Quant au « problème de l'accord dernier de la réalité dernière », il « déborde les plans de l'humain et de la philosophie. Le croyant, sur le plan de la foi, c'est-à-dire dans le rapport à Dieu, peut *espérer* cet accord : espérance eschatologique tout à fait légitime pour la foi » (p. 154).

Pourtant, avant de s'engager dans sa tâche, il semble que la raison jette encore un regard en arrière. Sa revendication la plus profonde, et sans cesse grandissante, a toujours été la liberté. Or elle trouvait sa liberté dans son affirmation d'autonomie, dans sa maîtrise de soi, dans une « autarcie » qu'elle confondait avec l'autonomie. Mais elle a appris maintenant que l'autarcie n'exprimait que cette illusion de l'« autisme » : tout rapporter à soi sans se connaître. Maintenant que la raison se connaît en sa condition, elle ne peut plus être autiste, autarcique, mais elle peut atteindre une autonomie et une liberté plus profondes et non illusoires.

La raison consciente de sa condition n'est pas déterminée du dehors, fût-ce par la parole de Dieu. Celle-ci n'intervient jamais ici pour donner à la raison sa tâche. Au contraire, par l'imputation de folie, la raison s'est trouvée ouverte à l'expérience ; elle peut alors gagner sa liberté, non une liberté d'essence, mais une liberté en condition, engagée dans l'action, dans la décision, une libération. Cela signifie-t-il que la liberté soit irrationnelle et que la décision de la raison soit un pari, le pari de Pascal ? Au contraire, le pari est construit sur un fond de pyrrhonisme : on y découvre tout le mépris de la raison absolue pour ce que pourrait être la « condition ».

Répondant librement à l'appel de l'homme croyant, à la question de son accord avec l'homme croyant, la raison s'engage, non devant un absolu, non devant Dieu, mais dans une tâche humaine et dans un monde humain. En voulant examiner l'imputation de folie, la raison était devenue conscience de condition. Mais en s'engageant dans son œuvre elle devient conscience de vocation. En découvrant sa condition, elle était devenue conscience de soi, de son opacité. Maintenant, elle devient volonté de soi : c'est l'expérience chrétienne qui « rend possible l'autonomie de la philosophie ».

*
* *
*

Si grave est l'enjeu de cette méditation, si faciles les erreurs d'appréciation, que la paraphrase et parfois le commentaire ne sauveraient paraître superflus.

Certes, le malentendu guette à chaque instant et menace de séparer ceux qui réclament de la philosophie un jugement sur la foi et ses objets, et ceux qui attendent de la philosophie qu'elle montre la fonction des pouvoirs rationnels, qu'elle situe la raison dans l'homme, plus particulièrement dans l'homme croyant. De l'une de ces attitudes

à l'autre, le changement de perspective est tel qu'on pourrait bien aussi l'appeler conversion.

Il ne s'agit pas, pour le philosophe, de convertir, grâce à une doctrine nouvelle, celui qui n'a pas la foi. Il s'agit de trouver ce que peut être la philosophie pour le croyant, qui est un homme dont la raison veut maîtriser les pouvoirs. Dira-t-on que cette philosophie est sévère ? Mais la foi ne le serait-elle pas du tout ? Craint-on qu'elle n'empêche la foi ? On perd peu de choses à interdire de faux accès. Enfin, on a dit que cette philosophie devait se comprendre dans ses rapports avec une théologie donnée. Cependant, il faut préciser : cela ne signifie pas que la pensée philosophique doivent convertir à quelque nouvelle théologie ou défendre une théologie contre une autre. Mais chaque génération trouve chez ses contemporains de quoi apprendre quelque netteté ; elle peut trouver cette netteté aussi dans une théologie et satisfaire ainsi son goût des positions pures. Cependant, il semblera que l'idée essentielle — et bien ancienne — est ici celle du « devant Dieu ».

On a déjà beaucoup remarqué le caractère que prend pour cette réflexion de la raison sur elle-même la présence de la Parole de Dieu. Ce mot, présence, devrait permettre de marquer encore une fois certaines distinctions.

D'abord, la Parole de Dieu n'est pas la source de la philosophie, source abondante, coulant spontanément, ou bien source cachée que la philosophie retrouverait par l'ingéniosité ou par l'effort. Dans tout l'ouvrage, la Parole de Dieu n'intervient qu'une seule fois véritablement, et c'est pour mettre en question la raison. Cette intervention n'est donc pas un enseignement ou un dogme, mais une interpellation. C'est par elle que la raison, renvoyée à elle-même, découvre sa condition ; mais cette condition n'est pas découverte une fois pour toutes puisqu'elle est la conscience embryonnaire de soi, le point de départ permanent.

Aussi peut-on parler de la présence de la Parole de Dieu, mais comme étrangère à la raison, provocante pour la raison, pourrions-nous dire, non comme tutélaire.

La Parole de Dieu est l'« autre » de la raison ; l'« autre » de la raison, c'est une autre raison ; mais une autre raison n'est pas une Raison absolue à laquelle la raison participerait, d'où elle tirerait son inspiration. Une autre raison, c'est une raison autre, un autre *logos*, un langage qui a un sens. Tant que la raison est seule, elle ne peut que prendre pour absolu le sens de son propre langage. Vient la Parole de Dieu, et le sens se suspend lui-même. Ce mouvement ne serait irrationnel qu'aux yeux d'une raison absolue.

Ainsi, c'est l'expérience chrétienne prise en bloc, et singulièrement l'expérience que la raison fait de la possibilité de sa folie, qui représente ici la Parole de Dieu.

Peut-être demandera-t-on s'il est permis de choisir dans la Parole, dans l'Ecriture. Mais il ne s'agit pas du tout de choisir ; il s'agit au contraire d'être choisi, d'être appelé par la Parole, d'être mis en question par elle, en ce qui nous concerne, et de le reconnaître. Au reste, ou bien c'est là une question théologique que la raison ne peut comprendre car elle ne respecte pas comme telle la Parole, ou bien c'est une question philosophique, et pour la philosophie la Parole est un bloc, quelque chose d'étrange.

On a demandé si, à l'égard de la raison, la provocation de la Parole, seule capable d'engendrer la vraie réduction libératrice, n'était pas un « *deus ex machina* » : la raison se ferait ainsi éveiller, s'étant suscité son autrui ; d'où toutes les dialectiques que l'on peut imaginer. Cette question est certes grave ; mais elle se situe hors de l'expérience et de l'histoire ; elle est déjà tout entière rationaliste et intemporelle, tout entière du côté de la raison ; mais cette raison déraisonne : elle refuse de considérer ce qui est mis en question. Pourquoi, demande-t-on, serait-ce Dieu plutôt que la raison qui met ainsi la raison en question ? La réponse est que la question n'a de sens qu'à partir de l'expérience chrétienne, et que celle-ci est historique. Evidemment, il reste toujours possible de nier l'existence de Dieu, de se placer tout à fait en dehors de toute expérience et de toute histoire ; la philosophie ne peut précisément pas remplacer une telle expérience ; la raison peut bien se tourner contre elle-même, se critiquer, mais elle ne se mettra en question que si elle y est provoquée de manière radicale. La raison, dans sa fonction humaine, n'a justement pas à remplacer la Parole au point de la rendre inutile.

Peut-être jugera-t-on alors que ce livre est autre chose encore qu'un témoignage personnel ou qu'un message subjectif ; qu'il est un exemple de recherche, si l'on ne veut pas dire un enseignement. On l'a déjà montré en commençant : cette problématique ne se laisse pas aisément réduire à des positions consacrées, même les plus humbles et les plus glorieuses ; on n'y trouve ni la raison pécheresse plus ou moins repentante, ni la raison qui glorifie, ni la raison qui rend grâce seulement, ni la raison pressentiment obscur ou indirect du salut de l'homme ou de la Gloire de Dieu et de sa seule vraie Lumière. Cette problématique nous éloigne bien de ces philosophies souvent si justement exaltantes et humiliantes et de leur vérité pourtant inépuisable en son genre. C'est que la pensée de Thévenaz part

de la méditation actuelle sur la condition de l'homme et qu'elle refuse, avec celle-ci, tout ce qui peut séduire l'homme et le faire s'abandonner. Il fallait maintenir des positions pures de tout mélange et de toute synthèse qui ferait oublier ce qui est en question. Et certes, dès que l'on oublie les perspectives ouvertes ici au travail philosophique au service de l'homme, certaines notions, la raison par exemple, peuvent paraître durcies. Mais il fallait écarter les philosophies affectives de l'émotion, de l'inconscient, de l'irrationnel, toutes ces doubles positions qui ouvrent la porte à des philosophies non laborieuses, qui font l'homme se fuir lui-même plutôt que se concentrer en sa condition, comme si la Parole ne suffisait pas à exprimer la transcendance, comme s'il fallait lui préférer les fantaisies individuelles.

Il fallait enfin retrouver l'accès à une philosophie opérante, qui ne soit pas une doctrine-refuge, aussitôt dépassée et oubliée que démontrée, mais qui soit bien la vie de l'homme croyant, engagé dans le monde. L'homme engagé dans le monde, tel était, dans les années trente de ce siècle, le mot d'ordre mais aussi le problème d'une génération. La pensée de Thévenaz représente, dans cette génération, bien des problèmes vivants qui peuvent s'y reconnaître. Mais, à celui qui l'interroge et qui s'interroge avec elle, il semble non seulement qu'elle se situe dans l'horizon d'une génération, mais que — parce qu'elle est vraiment personnelle — elle ne prend son sens propre que dans le débat du croyant et dans l'élucidation de la philosophie.

Daniel CHRISTOFF.