Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 30 (1942)

Heft: 125

Vereinsnachrichten: Dix-huitième rapport annuel de la société romande de philosophie : octobre 1941-juin 1942

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: 09.12.2025

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

DIX-HUITIÈME RAPPORT ANNUEL DE LA SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

OCTOBRE 1941—JUIN 1942.

Activité des groupes.

Travaux présentés dans les groupes au cours de l'année universitaire octobre 1941—juin 1942.

Genève. 19 décembre 1941, J. Piaget : *Perception et intelligence.* — 30 janvier 1942, Victor Martin : *Vérité ou Vérités.* — 20 février, H. Flournoy : *La science psychopathologique.* — 24 avril, P. Tournier : *De l'observation du comportement humain au problème de la personne.* — 22 mai, G. Dubal : *Le problème de l'instinct, du point de vue scientifique et philosophique.*

Lausanne. 20 décembre 1941, A. Rey : *Quelques aspects de l'œuvre d'Edouard Claparède.* — 24 janvier 1942, H.-L. Miéville, M. Gex, Arnold Reymond et J. Mercanton : *A la mémoire d'André Burnier.* — 7 mars, Jean de la Harpe, Présentation de *Genèse et Mesure du Temps.* — 28 avril, J. Benrubi : *La personnalité de Bergson* (en commun avec les Etudes de Lettres). — 16 mai, P. Thévenaz et J.-L. Leuba : *Barthisme et Philosophie.*

Neuchâtel. 5 novembre 1941, S., Gagnebin : *Entretien sur Bergson.* — 17 décembre 1942, Ph. Müller : *Max Scheler.* — 7 février, C. Sganzini : *Le problème de l'éducation et la philosophie.* — 12 mars, A. Chédel : *Quelques aspects de la pensée chinoise : L'ascèse et la mystique taoïste.* — 6 mai, J.-L. Leuba : *La position de Karl Barth en face de la philosophie.* — 10 juin, Hans Schmid : *La théorie cellulaire.*

N.-B. — Les seize premiers Rapports ont paru dans cette *Revue* et le dix-septième dans l'*Annuaire de la Société suisse de philosophie* (1941).

Séance du 31 mai 1942.

Sur une suggestion de M. Henri Meylan, rédacteur de cette *Revue*, le président de la Société romande de philosophie proposa à celle-ci, lors de son assemblée du 22 juin 1941 à Lausanne, de consacrer la réunion du printemps 1942 à la discussion sur l'attitude respective des théologiens et des philosophes vis-à-vis des problèmes que posent aux uns comme aux autres les documents de la foi chrétienne. Le principe en fut unanimement accepté et le président romand fut chargé de s'entendre avec M. Henri Germond, président de la Société vaudoise de théologie, sur les modalités pratiques d'exécution.

D'entente avec les présidents locaux, MM. Miéville et Germond, le président romand pria M. E. Rochedieu, licencié en théologie, de bien vouloir se charger du travail ; celui-ci accepta avec empressement : qu'il nous soit permis ici de lui dire notre reconnaissance la plus vive. Les circonstances qui en 1941 nous firent renoncer à Rolle, le lieu consacré par une longue tradition pour ces rencontres annuelles, subsistaient en 1942.

Une cinquantaine de théologiens et de philosophes se réunirent donc le dimanche 31 mai, à l'Hôtel Alexandra, à Lausanne (1). Malheureusement le devoir militaire empêcha quelques-uns des principaux intéressés de se rendre à cette manifestation, soit MM. H. Germond, Edm. Grin et H. Meylan. MM. Ed. Burnier, R. Schærer et Benrubi se firent excuser.

Une courte séance administrative de la S. R. P. inaugura cette journée. Le président romand renseigna ses collègues sur la rencontre d'automne de la *Société suisse de philosophie* à Berne, en octobre, et sur l'*Annuaire* 1942 en préparation, dont le prix sera en tout cas inférieur à la somme de 6 fr., d'abord proposée par l'éditeur. Il communiqua ensuite à l'assemblée une proposition de M. Benrubi qui suggèrait d'élargir le programme de nos réunions annuelles, afin de permettre à nos membres de présenter des communications d'un quart d'heure environ concernant soit leurs publications, soit des sujets d'un intérêt général. Plusieurs des participants soulignent les difficultés qui en résulteraient pour notre Société ; la proposition est renvoyée à l'étude du président romand et des présidents locaux.

(1) *Genève :* MM. P. Bovet, G. Berguer, E. Dubal, H. Flournoy, P. Frutiger, J. Gaillard, A. Lemaître, W. Mackenzie, V. Martin, F. Mueller, H. Reverdin, L.-R. Sanguinetti.

Lausanne : Ch. Blanc, E. Bosshard, M. Bouët, G. Bugnion, Ph. Daulte, G. Dumas, V. Fattorusso, Th. Grin, J. Joyet, P. Laufer, Ph. Menoud, H.-L. Miéville, J. Mercanton, A. von der Mühl, J. Malengreau, L. Perriraz, R. Piaget, Arn. Reymond, Cl. Reymond, Marcel Reymond, H. de Riaz, Ch. Rivier, Edmond et Paul Rochedieu, Ch. Schnetzler, B. de Spengler, L. Vauthier.

Neuchâtel : S. Gagnebin, J. de la Harpe, P. Thévenaz, P.-E. Vuilleumier.

Le président ouvrit ensuite les débats proprement dits, en rappelant l'historique de cette journée et les principales mesures de publicité en sa faveur. « Le sujet choisi est fort beau, ajouta-t-il, et rentre bien dans le cadre des préoccupations qui ont toujours été de tradition dans les milieux philosophiques de Suisse romande depuis l'époque déjà lointaine des Ernest Naville et Charles Secrétan, de Jean-Jacques Gourd, le fondateur des premières réunions annuelles de Rolle, dont la Société romande a repris la succession. Toute notre gratitude va à notre ami Rochedieu qui a bien voulu se charger d'exposer les données mêmes du problème, car il s'agit d'un sujet où il est difficile, aussi bien pour les philosophes que pour les théologiens, d'être à la fois franc et objectif, de se libérer de tout parti-pris. Il s'agit, en effet, non seulement de deux optiques différentes, mais de deux langages souvent imperméables l'un à l'autre. Ce genre de controverses fait parfois surgir des passions intellectuelles, qui se doublent facilement d'animosités personnelles. Nous sommes réunis, en effet, pour discuter entre nous l'une des questions les plus graves au regard des croyants, l'une des questions les plus intimes et personnelles, s'il en fut jamais, à savoir : *Philosophes et théologiens devant le problème de la Révélation.* »

« Il n'y avait pas moyen de s'exprimer de façon moins ambiguë et plus claire. En face de ce grave problème, nous devons tous conserver la sérénité dans la sincérité, quelle que puisse être l'ardeur de nos convictions. Ecoutons-nous les uns les autres, répondons-nous les uns aux autres et ne nous livrons pas à des monologues solitaires ; efforçons-nous de tirer parti des opinions d'autrui, alors même que nous nous refuserions à les faire nôtres. Ne tentons pas davantage les conciliations formelles et forcées, à la recherche d'une vaine « orthodoxie » qui n'est pas plus de mise pour les théologiens que pour les philosophes ; n'oublions jamais que la seule source profonde de la vérité est dans la conviction raisonnée et loyale que l'on en peut avoir, et non dans des formules approximatives qui dissimulent toujours des divergences d'interprétation secrètes. »

« Si nous demeurons fermes dans cette attitude de droiture intellectuelle et de compréhension d'autrui, nous sommes assurés à l'avance de retirer le plus grand bénéfice de cette journée. »

Après avoir prié ceux qui interviendraient dans la discussion de lui remettre le résumé écrit de leur intervention, le président donne la parole à M. Rochedieu pour la lecture de son étude.

Un repas fraternel sépara la conférence de la discussion, et les participants se réunirent au jardin en petits groupes, déambulant ou discutant autour d'une tasse de café. L'entretien s'ouvrit à 14 h. par quelques remarques de M. Marcel Reymond, chargé par les organisateurs de préparer la controverse ; elle dura trois heures d'horloge sans interruption. Ce qui fut le plus frappant dans cette riche discussion, ce fut le niveau très élevé auquel elle se maintint, sans faiblesse ni fléchissement ; l'esprit à la fois de franchise et de courtoisie parfaite qui l'anima constamment : pas de fausses notes, ni

de digressions inutiles où le sujet n'est qu'un prétexte à parler pour soi. Une remarquable continuité dans ce vaste « symposion », auquel participèrent quinze des membres présents de nos sociétés, avec ses alternances de questions, de critiques et de réponses s'entre-croisant; chacun rivalisa de sincérité et de largeur en reprenant les aspects les plus divers de ce vaste problème.

Cet entretien restera sans doute comme un beau souvenir dans la mémoire de ceux qui y ont participé et comme l'un des meilleurs succès de notre Société.

Le Président de la Société romande de philosophie :
JEAN DE LA HARPE.

Marcel Reymond, premier opinant, remercie M. Rochedieu de son beau travail et soulève quelques questions : 1. Si la révélation est une expérience, elle s'accompagne d'interprétations, de doctrines qui, elles du moins, doivent rester relatives et sujettes à revision. La connaissance religieuse est, comme toute autre, tributaire des lois de la pensée. On ne peut tracer une ligne de démarcation nette entre l'humain et le divin, le naturel et le surnaturel. 2. Des conflits existent entre des données théologiques liées souvent à la révélation (chute, péché originel) et ce que les sciences nous apprennent sur les origines de l'espèce humaine. 3. D'autres conflits se produisent entre des affirmations théologiques (conditions du salut, prédestination) et les normes humaines du juste et de l'injuste. La philosophie ne peut les passer sous silence. 4. Y a-t-il homogénéité ou hétérogénéité finale entre connaissance religieuse et connaissance philosophique, selon M. Rochedieu ? M. Marcel Reymond voit dans la révélation une *influence de l'Esprit universel sur nos esprits individuels*, non pour se substituer à eux, mais pour les mettre mieux à même de reconnaître le vrai, le beau, le bien, de réaliser la perfection. Sous sa forme supérieure, la religion est une participation consciente à l'universel.

Ph. Daulte remercie M. Rochedieu de son effort pour poser à nouveau le problème de la révélation et pour esquisser les conditions d'un rapprochement entre philosophes et théologiens sur ce point ; mais il croit que l'accord est plus difficile à réaliser que ne l'a laissé entrevoir l'auteur du travail.

Le problème numéro 1 n'est pas celui de « l'explicitation » de la révélation, c'est celui de la réalité de la révélation, ou plus exactement peut-être celui de notre position à l'égard de la révélation. Dans le débat auquel on nous convie, philosophes et théologiens réformés, il ne s'agit pas de la révélation générale, mais bien de la révélation chrétienne, c'est-à-dire d'une initiative particulière souveraine pour rétablir entre l'homme et Dieu la communion rompue par le péché. Cette révélation est liée à une personne ; elle porte un nom propre : Jésus-Christ. La foi chrétienne, en effet, repose sur la certitude qu'en Christ Dieu est venu personnellement au-devant de l'homme pour se faire connaître de lui et le sauver. Pour elle, le Christ n'est pas seulement

un prophète, un inspiré, un génie religieux entre plusieurs autres ; il est *l'*unique ; il est *le* Chemin, *la* Vérité, *le* Médiateur, *la* Parole faite chair.

C'est ici qu'éclate le paradoxe chrétien dans toute son acuité et, par suite aussi, l'opposition entre la philosophie et la théologie. Qu'il y ait quelque chose comme une révélation immanente universelle, comme une manifestation de la Pensée infinie dans la nature et dans nos esprits finis, la philosophie — du moins la philosophie à tendance spiritualiste — l'a toujours admis sous une forme ou sous une autre ; elle n'est pas hostile à l'idée d'un *Logos* éternel, d'une Raison divine. Mais l'affirmation du Verbe incarné, du Dieu fait homme en Jésus-Christ reste pour elle chose inconnue ou scandale, au sens étymologique du terme, ainsi que saint Augustin l'a souligné dans un texte classique de ses *Confessions*.

Il semble donc bien qu'il y ait une opposition *méthodologique* irréductible entre la philosophie, qui est une tentative de synthèse universelle sans autre présupposition que celle de la rationalité du réel, et la théologie, qui part de la certitude que la révélation parfaite de Dieu nous est donnée par Jésus-Christ. En résulte-t-il qu'un chrétien ne puisse pas philosopher ? Non, assurément. Rien ne l'empêche de penser en fonction de sa foi, d'interpréter le sens de la vie et de l'univers du point de vue de la révélation ; seulement, en tant que philosophe, il ne pourra présenter le « donné révélé » qui constitue le « postulat » de sa pensée que comme une hypothèse ou, si l'on veut, comme une vérité admise sous bénéfice d'inventaire.

On le voit, l'accord n'est pas près de se faire entre *la* théologie et *la* philosophie en ce qui concerne la révélation. Leurs points de vue sont et resteront toujours distincts, sinon contradictoires. Mais entre *des* théologiens et *des* philosophes chrétiens la convergence des pensées, résultant d'une harmonie réalisée sur le plan de la vie et des décisions personnelles, est et restera toujours possible.

Henri-L. Miéville. M. Daulte nous apporte des déclarations qui ont le mérite de poser le problème en des termes très nets. Examinons la délimitation qu'il propose du domaine philosophique et du domaine théologique. Philosophes et théologiens peuvent s'accorder à entendre par le terme de révélation la manifestation de la divinité dans l'ordre du fini, la question de la forme que peut prendre cette manifestation demeurant réservée. On peut en ce sens parler d'un « donné religieux », objet d'une connaissance et fondement d'une foi. Le philosophe sans doute ne reconnaîtra pas toujours l'existence de ce donné, par exemple s'il est matérialiste ou positiviste. Mais à moins de s'engager déjà dans un système philosophique particulier, on ne saurait prétendre qu'il est de l'essence de *la* philosophie de refuser de reconnaître un donné religieux. Tout dépendra de la façon dont on entendra ce terme et des conséquences qu'on croira pouvoir en tirer concernant le libre exercice de la pensée, car, selon la juste remarque de Boutroux, « la philosophie, c'est avant tout la liberté de l'esprit ».

On peut dire que le philosophe est par définition l'homme qui tente d'élargir assez sa pensée pour que tout « donné » qui lui est accessible, quelle qu'en soit la nature, y trouve place dans un ensemble ordonné où il soit à son rang. Il ne s'agit pas de « tout expliquer », comme on dit en employant une formule dépourvue de signification : on ne peut expliquer que par ce qui, finalement, demeure inexplicable. Mais l'inexplicable (songez par exemple aux lois fondamentales de la pensée) peut avoir une *signification*, orienter l'esprit et lui proposer une tâche. La question dernière de la philosophie est précisément celle de cet *absolu* qui échappe à l'explication et qui nous apparaît comme la condition première, elle-même inconditionnée, de toutes choses. On voit le rapport intime qui existe entre le problème philosophique et le problème religieux. La manifestation de cet absolu, voilà précisément le « donné religieux ». Mais en quel sens peut-on le qualifier de religieux ?

Cet « inconditionné » est-il l'être en tant que totalité ? Il est cela, sans doute, car il y a un absolu dans l'ordre de l'être. A la question : pourquoi y a-t-il quelque chose ? nous ne saurions donner de réponse. Vainement nous aurions recours à une cause dont nous dirions qu'elle fait que quelque chose existe. Cette cause doit être elle-même existante et la question n'est que déplacée. Il y a un mystère de l'existence, un sentiment parfois exaltant et parfois écrasant de l'infinité et de l'éternité de l'être. La manifestation de l'inconditionné dans l'ordre de l'être ne nous donne pas seulement l'idée de l'inexplicable et du premier, elle crée en nous une émotion *sui generis*, une résonance affective qui témoigne du fait que nous sommes liés à l'être : son mystère est notre mystère. Et c'est pourquoi elle appartient au domaine religieux.

Mais la révélation de l'être n'est pas tout le « donné religieux ». La conscience religieuse qui ne connaîtrait qu'elle serait bien pauvre. Il s'y ajoute la révélation de l'inconditionné, de l'absolu sous les espèces de ce qu'on peut appeler les valeurs, spécialement des *valeurs universelles*. Ce terme abstrait ne désigne point une chose abstraite : il s'agit de l'esprit, en tant qu'il est un principe actif, transpersonnel, dont le propre est d'opérer, par la collaboration *des* esprits en lesquels il « besogne », cette grande merveille : la communication et la communion des intelligences et des cœurs par la vertu harmonisante de la vérité, de l'amour, de l'émotion esthétique partagée. Il y a bien là une manifestation de l'inconditionné, de l'absolu — c'est-à-dire une « activité de Dieu », si l'on veut parler le langage religieux. Songeons en effet que les valeurs ou normes suprêmes auxquelles nous nous référons, consciemment ou non, pour distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le beau du laid ne sont susceptibles d'aucune justification : en elles se révèle quelque chose d'absolu qui nous dépasse et qui cependant vit en nous et veut se réaliser par nous, quelque chose de *premier* et de souverainement *agissant*, mais non certes d'arbitraire et qui ne s'impose point à nous comme du dehors.

J'ajoute que cette révélation des valeurs est liée à des conditions histo-

riques de réalisation ; elle ne se conçoit qu'en rapport avec la vie des collectivités humaines et promue par des personnalités supérieures, en lesquelles elle « s'incarne », en des initiateurs capables de la faire rayonner sur le plan du devenir humain. Parmi ces révélateurs je n'en vois pas de plus grand que le Christ, mais je ne vois pas en lui le seul « médiateur », le seul opérateur du « salut » des hommes. Car si le salut s'opère par la vertu libératrice de l'esprit d'amour, de sainteté et de vérité qui nous unit à Dieu et en Dieu, je sais des hommes qui n'ont pas été formés par l'influence du Christ et que cependant « la grâce » a visités, puisqu'ils dépassent la plupart des chrétiens en spiritualité, en sainteté, en charité. — En cela, me dira-t-on, vous jugez en philosophe : le salut par l'unique organe de la personne du Christ, voilà la ligne de démarcation entre la théologie et la philosophie. — Mais pourquoi serait-il interdit au philosophe de faire sienne cette doctrine, que je ne professe pas, s'il a, pour l'adopter, d'autres raisons (bonnes ou non, peu importe ici) que des raisons se réduisant à l'argument d'autorité, si elle lui paraît être la seule solution qui tienne compte de toutes les données du problème humain ? Cela ne veut pas dire que parce qu'il pousse aussi loin que possible son effort pour comprendre, parce qu'il lui faut des raisons même pour assigner sa place et sa fonction à l'inexplicable, à « l'incoordonnable », le philosophe soit condamné à un rationalisme qui ferait disparaître le mystère en ramenant toutes choses à la mesure de ses concepts. Sans doute le philosophe procède parfois à de fausses rationalisations, c'est une tentation qui le guette, et il est naturel que le théologien prononce alors son *non possumus*. Mais n'allez pas croire qu'en ce faisant il ait tracé la frontière entre la théologie et la philosophie. Contre une pareille erreur, contre le simplisme des rationalisations forcées, l'esprit philosophique doit protester le tout premier, car c'est là un mauvais usage de la méthode, et même il est seul à pouvoir comprendre le pourquoi de cette erreur, parce qu'il est seul juge des conditions et par conséquent des limites de ce qu'on peut appeler la « logification » du donné.

L'esprit philosophique — je termine en insistant sur ce point d'importance décisive — se caractérise par une double exigence que l'on peut appeler l'*exigence rationnelle*. Cette exigence peut s'harmoniser avec la foi religieuse. Au fond elle lui est apparentée, car elle oriente la pensée vers l'unité intérieure et vers la totalité de l'être, mais elle peut aussi, comme l'a montré l'exposé de M. Marcel Reymond, entrer en conflit avec certaines formes de foi religieuse. L'exigence rationnelle concerne tout d'abord le donné en tant que tel, puisque le philosophe doit tenir compte de tout le donné qu'il peut atteindre et autant que possible de toute l'expérience humaine ; il ne doit jamais ignorer délibérément certains faits peut-être inconciliables avec telle de ses hypothèses, de ses croyances, ni clore définitivement son enquête. En outre il se sait la tâche de poursuivre un travail de coordination et de synthèse qui a pour condition un sévère triage du solide et du fragile, l'élimination aussi de l'incompatible et du contradictoire.

L'accord des idées avec les faits d'expérience (de tout ordre) et celui des idées entre elles est une règle dont il ne saurait se départir.

Des problèmes fort délicats ne manqueront pas de se poser ici : une contradiction, par exemple, peut n'être qu'apparente et verbale, mais des mots peuvent aussi voiler des contradictions, des incompatibilités réelles. Les esprits ont à cet égard une sensibilité très inégalement développée et l'on peut dire que le degré de sensibilité au rationnel différencie les divers stades de l'évolution intellectuelle au sein de l'humanité. On pourrait parler à cet égard d'une sorte de *fécondité de la contradiction* — de la contradiction *aperçue, mais non point acceptée.* La contradiction reconnue nous révèle en effet les limites de notre pouvoir de connaître et nous rend modestes, mais elle nous incite aussi à la surmonter, à en libérer notre esprit. Des propositions rigoureusement contradictoires s'annulent, la connaissance qu'elles peuvent paraître nous donner n'est qu'une pseudo-connaissance ; il faut se remettre à l'œuvre et chercher au delà. C'est ainsi que le scandale de la contradiction a été bien souvent — dans les sciences, en philosophie, en morale — le point de départ d'un progrès. Sur le terrain religieux aussi : que l'on songe à la croyance régnant chez les Israélites pieux au temps où fut rédigé le livre de Job et encore au temps de Jésus, croyance qui voyait dans la souffrance et le malheur d'un homme un châtiment de Dieu. A cette croyance les faits d'expérience — consultés sans prévention — opposent un démenti très net : le « juste », souvent plus accablé de maux que le « méchant ». D'où une crise de la foi religieuse et un travail (pour une part nécessairement *rationnel*) d'épuration portant sur l'idée qu'on s'était faite de la divinité. — Autre exemple : l'idée d'un Dieu créateur *à un moment donné* de l'univers surgi du néant. Beaucoup d'esprits peuvent encore s'en satisfaire, à d'autres elle paraît entachée d'anthropomorphisme et contradictoire. Il y a contradiction à parler d'un commencement du temps, de plus l'idée trop humaine d'un fabricateur du monde fait inévitablement surgir cette autre idée, elle irréligieuse, que le monde eût pu être mieux fait. Il faut alors rabattre l'« orgueilleuse » raison, et l'on ne voit pas que cet orgueil consiste à rejeter ce qui a tout l'air d'être une fausse rationalisation du divin, car la relation qui relie le monde du devenir, le conditionné à l'inconditionné supratemporel, à l'absolu, à Dieu, est inexplicable et première — c'est-à-dire constitutive de l'être — et non point chose contingente, assimilable (voilà la rationalisation) à une œuvre humaine décrétée et exécutée tel ou tel jour, à telle date. — Que suit-il de cette contradiction découverte ? Il faudra qu'inquiétés et stimulés par elle, les esprits qui l'ont aperçue modifient et tentent d'approfondir l'idée qu'ils s'étaient faite de la divinité — de la primauté de l'Esprit dans le monde. En cela même, et quel que puisse être le résultat de leurs méditations, ne doit-on pas penser qu'ils suivront un appel de l'Esprit ?

N'ôtons pas aux contradictions leur fécondité en congédiant la raison devenue gênante, en lui interdisant l'accès d'un certain parvis où la théologie régnera seule. Ne construisons pas une espèce de thomisme protestant. Si

nous traitons la raison en suspecte (alors qu'elle est une lumière de Dieu — quoique non la seule lumière), soyons sûrs que sans nous en apercevoir nous l'avons déjà introduite dans la place, mais subrepticement et sans avoir soumis ses opérations et ses concepts à l'examen, au contrôle que prescrit la raison critique d'elle-même et seule compétente pour cet office. Raison et foi doivent collaborer et non point travailler chacune dans une pièce séparée. Ce sont les filles de la maison : elles ne peuvent ni s'ignorer l'une l'autre ni réclamer l'une de l'autre des services mercenaires.

Arnold Reymond. M. Rochedieu — et nous lui en sommes très reconnaissants — nous a donné, en même temps qu'un exposé objectif et substantiel, ses réflexions personnelles sur le sujet que notre président l'avait prié de traiter. Qu'il me permette, puisqu'il a bien voulu m'associer à ses recherches, de présenter quelques remarques concernant les normes, la raison et la nature divine.

Je crois essentiel de souligner, comme M. Rochedieu l'a fait, que tout jugement est à la fois d'existence et de valeur, c'est-à-dire affirme un existant en même temps qu'il lui attribue une modalité (manière d'être ayant telle ou telle valeur), cette attribution n'étant du reste nullement arbitraire. En effet, les positions de réalité (ou manifestations de l'être) ne sont pas créées par l'activité de jugement de notre esprit. Elles se présentent comme un donné et se révèlent comme pouvant être univalentes ou bivalentes. Dans le premier cas, le donné apparaît comme n'étant pas susceptible de revêtir une autre valeur ou modalité que celle qu'il possède (géométrique, ou psychique, ou biologique, etc.). Dans le second cas, le donné se présente à notre jugement comme ayant pu ou dû prendre une valeur contraire (une proposition peut être vraie ou fausse ; un acte peut être charitable ou cruel) ; lorsqu'il y a ainsi bivalence, l'une des valeurs est jugée supérieure à l'autre [1].

Que les valeurs ou modalités soient univalentes ou bivalentes, elles sont toujours appréciées par des *normes*. Lorsqu'un jugement est devenu automatique, l'aspect d'appréciation normative qui le caractérise disparaît ; mais il n'en existe pas moins et on le voit réapparaître, lorsque le jugement est rectifié (pour les Anciens la terre était plate ; pour nous elle est ronde. Une ombre portée sur la neige n'est pas noire, comme on le croyait autrefois ; elle est bleu-foncé).

Dans l'activité de juger sous sa forme la plus simple, les normes sont constituées par des images-souvenirs (visuelles, olfactives, etc.) avec lesquelles est comparée une situation présentement perçue, comparaison qui oriente immédiatement l'action (le chien cherchant une piste, par exemple). A une étape supérieure, l'activité de juger, tout en restant liée à la perception, s'effectue sur une matière conceptualisée. Les concepts (invariants fonction-

(1) Le jugement vrai, soit univalent, soit bivalent, est la position fonctionnelle unique que doit prendre la pensée vis-à-vis d'une position donnée de réalité.

nels et opératoires) se présentent alors comme des normes qui servent à évaluer les positions de réalité et qui peuvent par conséquent, au contact de ces positions, s'épurer, se préciser, élargir leur domaine. En géométrie, par exemple, la norme, règle et compas, seule utilisée par les Anciens, a été à partir de Descartes remplacée par des normes plus exhaustives qui ont permis de considérer comme géométriques des figures que la géométrie euclidienne excluait.

Quant au rapport de l'idée et du concept, on pourrait, me semble-t-il, le préciser comme suit : l'invariance fonctionnelle qui caractérise le concept, lorsqu'elle est envisagée à part et comme statique, se présente comme idée.

Les considérations qui précèdent permettent de faire au réalisme et à l'idéalisme la part légitime qui leur revient. En effet, d'une part, conformément au réalisme, l'activité de juger a pour matière des positions de réalité qui s'imposent à elle. D'autre part, lorsque pour juger le réel elle use de concepts, elle est alors guidée par la raison, définie comme pouvoir d'appréciation, de coordination et de déduction. Ce pouvoir dans ce qu'il a d'irréductible n'est pas autre chose, nous semble-t-il, que la *raison constituante*, selon la dénomination expressive de M. Lalande. Par le moyen de l'activité conceptuelle de juger il aboutit à un ensemble d'idées directrices, qui forme la *raison constituée*, idées qui peuvent se préciser par un approfondissement de la réflexion et, conformément à l'exigence idéaliste l'activité de juger et la raison qui la guide ne sauraient être dérivées directement de l'expérience sensible.

Cela dit, et en ce qui concerne la raison, je n'opposerais pas aussi catégoriquement que le fait M. Rochedieu le pouvoir d'appréciation aux pouvoirs de coordination et de déduction, car ces diverses activités s'appuient constamment les unes sur les autres dans l'opération du jugement. Par exemple, une démonstration mathématique dans son déroulement exige leur emploi constant. Comme on le sait, pour mener une tangente à *deux* cercles on suppose le problème résolu et on s'efforce de trouver une construction qui ait pour point de départ la construction déjà connue de la tangente menée à *un* cercle d'un point extérieur. Or, si on analyse les démarches de la pensée dans cette recherche, on voit qu'elles consistent en déductions, appréciations et coordinations qui s'entremêlent constamment et qui sont orientées par le but à atteindre. Sans doute — et sur ce point M. Rochedieu a parfaitement raison — il peut y avoir divergence sur la façon d'apprécier tel donné ou telle expérience. Mais l'appréciation elle-même se justifie pour une large part par le souci de coordonner et de déduire et dans ce souci l'expérience individuelle, si elle reste fondamentale, est éclairée dans une large mesure par une expérience collective.

Relativement à Dieu, par exemple, la pensée chrétienne a toujours affirmé, d'une part, l'impossibilité où se trouve la pensée humaine de définir Dieu dans sa nature suprême et, de l'autre, la nécessité de déclarer que Dieu est amour et se manifeste à nous comme tel. Cette exigence de détermination résulte du fait que tout jugement est à la fois d'existence et de valeur. On

ne peut penser à quoi que ce soit sans attribuer à ce « à quoi » une certaine manière d'être, soit pour la nier, soit pour l'affirmer. Celui qui nie l'existence de Dieu, par exemple, le fait en songeant au Dieu des chrétiens, ou à celui des Chinois, ou en tout cas à une représentation plus ou moins précise du divin. La même exigence de représentation se trouve quand on affirme de Dieu qu'il existe. Mais ne peut-on pas s'en tenir à la simple affirmation que Dieu est le suprême inconditionné et refuser d'en dire davantage ?

Pareille attitude agnostique nous semble difficile à maintenir, car si l'inconditionné ne se manifeste en aucune façon dans ce qu'il conditionne, autant dire qu'il n'existe pas. Force nous est donc de le concevoir positivement d'après l'ensemble des expériences que nous avons faites et que nous faisons dans tous les domaines. Il s'agit alors de donner à Dieu les attributs les plus significatifs des valeurs les plus hautes qui s'imposent à nous dans l'ordre spirituel et affectif.

Suivant cette direction, et pour éviter de faire de Dieu une personne consciente, on le définit souvent comme la force spirituelle par excellence, c'est-à-dire infinie et parfaite; mais, à notre sens, c'est aboutir à une impasse. Le terme de force est emprunté au monde physique. Or on sait qu'en physique une force infinie est conçue comme irréalisable, car, si jamais elle surgissait, elle produirait immédiatement et partout ses effets illimités, réduisant à néant tout ce qui n'est pas elle. Dans le domaine spirituel il en irait de même. Une force spirituelle infinie, qui serait inconsciente de ses effets, serait incapable de faire surgir des esprits personnels et conscients, ou bien elle les anéantirait aussitôt si, par impossible, ils surgissaient. Seul un Esprit absolu n'ignorant pas sa propre existence et son pouvoir de création peut appeler à l'existence des esprits distincts de lui et assurer leur vie consciente.

Quant à la présence en nous et à l'action sur nous de cet Esprit absolu, nous ne pouvons en parler qu'imparfaitement et par des métaphores empruntées le plus souvent au monde sensible et à ce que nous éprouvons nous-même, donc par allusions, si l'on peut dire. Cela n'a rien d'étonnant, puisque nous ne prenons conscience de la vie spirituelle que par opposition avec ce qui n'est pas elle. Il faut néanmoins prendre garde à ne choisir que des métaphores qui trahissent le moins possible cette vie spirituelle.

P. Laufer. A l'opposition des philosophes et des théologiens n'y aurait-il pas lieu de préférer la simple distinction entre le *point de vue philosophique* et le *point de vue théologique*, et de se demander si ces deux points de vue peuvent coexister dans un même esprit ? Dans quelle mesure un théologien peut-il être philosophe, un philosophe être théologien ? Le passé nous offre à cet égard toute une gamme de conceptions, dont trois ou quatre au moins sont encore vivantes. Il serait intéressant de savoir ce qu'en pense M. Rochedieu.

Une première conception affirme l'identité formelle de la théologie et de la philosophie. Toutes deux s'occupent de la réalité totale, toutes deux travaillent à l'explication universelle. Même idéal, même méthode aussi. La

seule différence est dans le point de départ. Tandis que la théologie prend le sien dans un donné révélé dont elle a le privilège (on entend ici par révélation, non un corps de doctrines achevées, mais ensemble un fait de l'histoire et l'expérience religieuse qu'il provoque), la philosophie, elle, comme discipline, ne saurait se baser sur cette expérience : ce serait se retirer du contrôle de la foule ; la « philosophie » ne se fonde que sur l'expérience commune. Rien d'étonnant si deux certitudes expérimentales à ce point dissemblables donnent naissance à deux interprétations opposées de l'univers et si, aux yeux de maints philosophes, la philosophie chrétienne — celle des théologiens — représente une pure imagination, une chimère. Le désavantage du théologien sera de ne pouvoir légitimer ses conclusions que devant les chrétiens (qui partagent les mêmes prémisses). Mais son avantage sera de comprendre ceux qui ne le comprennent pas, de pouvoir se mettre à leur point de vue et, sans tomber dans la théorie nominaliste des deux vérités, d'« apprécier la légitimité relative d'une vérité philosophique dont la base ne lui a point toujours été étrangère ». Ainsi s'exprimait, par exemple, Gaston Frommel.

Une deuxième conception envisage autrement la tâche de la pensée croyante. Sans doute, il s'agit d'abord de comprendre le fait chrétien, d'en découvrir l'idée, de le pénétrer pour l'éclairer. C'est l'affaire de la théologie. Mais aussitôt s'élève une tâche nouvelle : trouver une *Weltanschauung* qui soit assez vaste pour embrasser toutes les sciences, assez flexible pour en suivre tous les développements en même temps qu'assez solide et assez stable pour ne se trouver jamais obligée d'exclure la *possibilité* du christianisme et pour donner leur lieu à ses vérités. Tâche hardie, jamais achevée, mais qui dans son imperfection même paraît d'une grande utilité, car il y a peu de gens qui supportent à la longue le divorce de leur croyance et de leur entendement, et ce n'est pas toujours ce dernier qui succombe dans la lutte. « Si les faits chrétiens sont vrais, nous ne devons pas y voir de gigantesques dérogations à la nature des choses, mais la nature des choses elle-même et la clef du phénomène universel. » Seulement, pour qu'une telle synthèse n'implique aucune pétition de principe, il faut que le penseur fasse abstraction de sa foi personnelle, se place, en quelque sorte, à côté d'elle. Négligeant l'autorité qu'exercent sur lui la révélation et le dogme, assurément il recevra de la révélation et du dogme les solutions suprêmes qu'il n'aurait jamais inventées, mais il les recevra comme de simples hypothèses à vérifier sans parti pris. Il les examinera ; il en déduira les conséquences pour les comparer aux faits du monde et de la vie, qui demandent à être expliqués ; il n'appuiera ses raisonnements que sur des prémisses universellement acceptables, sur les certitudes expérimentales que tout homme (idéalement parlant) peut contrôler. Et si les faits s'expliquent mieux par les affirmations chrétiennes que par aucune autre, il sera « en droit de conclure, sans être sorti du domaine de la science pure, que la philosophie chrétienne est la meilleure des philosophies ». Ce ne sera pas la thèse d'un croyant ; ce sera la démonstration d'un philosophe. Telle fut, à des degrés divers, l'ambition d'un Ernest Naville et d'un Charles Secrétan.

Une troisième conception est celle que nous propose M. Arnold Reymond. Elle se résume en une théorie de la connaissance religieuse sur laquelle théologiens et philosophes devraient s'entendre. On demande aux premiers de reconnaître, mieux que par le passé, l'irréductibilité des principes logiques qui se rattachent au pouvoir déductif et coordonnateur de la raison et s'imposent à tous nos jugements, jugements religieux compris. On demande aux seconds d'avouer l'incompétence de la raison profane en matière religieuse, son inaptitude à émettre sur de tels objets une appréciation valable, faute de normes adéquates et faute des conditions nécessaires à leur établissement. Ce qui peut signifier deux choses : ou bien qu'un penseur étranger à toute vie chrétienne, à toute expérience personnelle de la révélation, s'abstiendra d'opiner sur les vérités de l'Evangile ; ou bien qu'en certains cas et jusqu'à un certain point il fera crédit aux familiers de l'expérience qui lui manque. Serait-ce, comme on l'a dit, forcément trahir la « philosophie » que d'y introduire des éléments hétérogènes dépassant l'expérience humaine générale ? Bergson n'était pas de cet avis. N'a-t-il pas — sous des conditions très spéciales, il est vrai, — invoqué « l'expérience privilégiée » des grands mystiques chrétiens et demandé à « cet auxiliaire puissant » le dernier mot de sa philosophie ?

Une quatrième conception enfin, celle des théologiens de l'école dialectique, récuse entièrement la raison dans le domaine religieux. Incroyante ou croyante, aucune philosophie n'a voix au chapitre. Les apologistes mêmes de la révélation se méprennent : tenter, comme ils le font, d'en apprécier la valeur par rapport à quelque idéal préconçu, c'est méconnaître l'unicité de la révélation. La révélation évangélique s'affirme absolument transcendante, absolument supérieure à la raison, dont elle contredit la loi théorique et pratique, la double prétention d'unifier tout le réel par l'effort de la pensée et d'atteindre à la perfection morale par l'accomplissement du devoir. D'ailleurs, si la révélation contredit la raison, la raison le lui rend bien. Rationnellement, la révélation est inadmissible. Ce qu'affirme la foi n'est pour la raison qu'absurdité, paradoxe, impossibilité logique. Le pardon, qui blesse la loi morale, est pour la conscience un scandale. Aux croyants eux-mêmes la révélation reste inconcevable... Suis-je donc réduit à toujours nier comme être rationnel ce que j'affirme comme croyant, et *vice versa* ? Une pareille dissension intérieure n'est-elle pas intolérable ? Karl Barth n'en a cure ; mais Emile Brunner reconnaît qu'il faut trouver une issue. Or une seule se présente, la critique kantienne de la raison. Après tout, s'il y a conflit, s'il y a hostilité, ce n'est qu'entre la révélation et la raison sans critique, raison orgueilleuse, exaltée, enivrée d'ambitions titaniques. Qu'elle apprenne à se connaître, à connaître ses limites ; qu'elle revienne de ses illusions, de ses égarements ; qu'elle renonce à poursuivre un savoir métaphysique (!) comme à chercher l'impossible synthèse d'une volonté autonome (identique à l'impératif) et néanmoins hétéronome (asservie au mal radical) ; qu'elle confesse, autrement dit, son double échec, sa double impuissance ; que, très philosophiquement, très rationnellement, elle donne raison à la révélation contre elle-même, et les conflits seront apaisés.

Peut-être M. Rochedieu voudra-t-il bien nous dire son attitude à l'égard de ces conceptions diverses ? Ce ne serait pas sans utilité pour la suite de notre entretien.

P. Frutiger. Rares sont heureusement les philosophes qui ne voudraient pas reconnaître la valeur de l'expérience religieuse, de la foi sentie et vécue. La philosophie n'entre donc pas en conflit avec la religion, mais bien avec la théologie, dont le caractère hybride est manifeste. En effet, dans la mesure où le théologien se donne pour tâche de systématiser les données de la foi, il se réclame lui-même de critères rationnels. Mais ne pouvant toucher aux dogmes, c'est-à-dire aux formules fixées par la tradition, ni les justifier aisément devant l'intelligence et la conscience morale, il prend alors le parti de les présenter comme des mystères sublimes, comme une « parole de Dieu » que l'homme doit accepter sans discussion. Or c'est à quoi le philosophe se résigne d'autant moins que les dogmes, qui sont le reflet d'une mentalité aujourd'hui dépassée, ne lui paraissent plus, pour la plupart, satisfaire aux conditions présentes de validité intellectuelle et morale.

P. Thévenaz. La discussion jusqu'ici a révélé trois tendances : 1. ceux qui, comme M. Daulte, sont préoccupés de marquer les oppositions irréductibles entre les conceptions théologiques et philosophiques ; 2. ceux qui, comme MM. Rochedieu et Miéville, cherchent à diminuer l'opposition et qui définissent les conditions d'une synthèse possible ; enfin 3. M. Frutiger qui voudrait supprimer le problème en éliminant la théologie pour ne garder que la religion. Les premiers se contentent un peu facilement de définir des oppositions sans en chercher l'accord possible. Les seconds sont peut-être trop pressés d'arriver à une synthèse. Enfin la réaction de M. Frutiger, qui se justifierait à la rigueur en face de l'ancienne théologie, ne peut plus se défendre si l'on considère la nouvelle conception qu'un Karl Barth se fait du rôle de la théologie.

Il faut se frayer une voie entre les deux premières attitudes en donnant leur plein relief aux oppositions, qui sont fondamentales, pour être à même ensuite, sans escamoter ces oppositions, de chercher une synthèse qui ne soit pas une mutilation. La grande différence entre le théologien et le philosophe, c'est que le premier peut très bien s'accommoder de ces oppositions irréductibles sans chercher plus loin. Le philosophe ne le peut pas, car il porte en quelque sorte la responsabilité de l'unité des disciplines de la pensée humaine. M. Rochedieu semble croire que la philosophie a le monopole de la cohérence et que le théologien, s'il veut penser de façon cohérente, doit donner satisfaction au philosophe. N'est-ce pas mauvaise conscience de théologien ou excès de docilité ? La théologie a sa cohérence propre, commandée par sa méthode et son objet, et non par la philosophie. Le théologien doit être conscient de la spécificité de la théologie. Une fois fermement établi sur ses positions spécifiques, il pourra engager un dialogue avec les autres disciplines spécifiques de la pensée (philosophie, science, etc.) pour voir comment tout cela s'ordonne dans l'ensemble de la vie de l'esprit.

En d'autres termes, être d'abord pleinement soi-même, ne pas se faciliter la synthèse en effaçant les divergences bien réelles, puis, pas à pas, s'avancer prudemment vers la synthèse souhaitée.

A. Lemaître. La confrontation du Dieu des philosophes et du Dieu de la foi demeure toujours possible, toujours intéressante.

Mais souvent, le Dieu auquel aboutit la spéculation philosophique n'a pas avant tout une fonction religieuse.

Ne faut-il donc pas demeurer fidèle au programme d'une philosophie de la religion, d'une réflexion philosophique qui prend pour objet la religion et ses catégories fondamentales, parmi lesquelles se trouvent la révélation et la foi ?

Préoccupée d'universalité et de synthèse, la pensée philosophique se demandera comment préciser les rapports entre la vie religieuse et les autres aspects de la vie de l'Esprit (métaphysique, morale), mais reconnaîtra le caractère irréductible de la religion, le droit qui est le sien de développer sur les bases de la foi et de la révélation, une théologie.

La philosophie s'arrêtera, entre autres, en face de deux problèmes difficiles :

1. La prétention du christianisme à s'appuyer sur une révélation historique qui prétend être unique, voire absolue. Il semble qu'ici la philosophie puisse justifier la valeur éminente de cette révélation — sans se prononcer sur sa « vérité » totale, à laquelle le croyant souscrit par un acte de liberté, d'option réfléchie, mais qui demeure option et décision.

2. Le fait que la position religieuse affirmative et résolue n'est pas, dans l'humanité historique, position universelle et nécessaire.

Il est des philosophies qui ne reconnaîtront aucune signification spirituelle à des expériences qui demeurent expériences privilégiées. Mais il en est d'autres qui, admettant au contraire une hiérarchie des âmes, n'hésiteront pas à conférer valeur et vérité aussi à des aspects du réel qui n'apparaissent qu'à certains esprits.

Ce sont ces philosophies-là qui peuvent le mieux poursuivre la discussion avec la théologie.

V. Martin. Une divergence fondamentale entre théologiens et philosophes paraît provenir du caractère absolu et exclusif attribué par les premiers à la révélation chrétienne en Jésus-Christ, cette révélation étant pour eux unique, parfaite et définitive, tandis que, pour les philosophes, Jésus serait *un* révélateur, peut-être l'être le plus sensible à la révélation apparu jusqu'ici dans l'histoire, mais non pas le seul. Pour le théologien, le Christ est à la fois la révélation et son instrument, il participe de l'émetteur, du récepteur et du transmetteur, pour parler en termes de radiophonie Le philosophe n'admet pas cette simultanéité de fonctions et distingue la révélation de celui qui la perçoit et la transmet. Telle me paraît du moins être l'une des racines de l'opposition qu'on a pu voir se manifester dans les exposés de MM. Daulte et Miéville, particulièrement.

On ne saurait contester aux théologiens le caractère absolu de leur expérience faite par l'entremise et au contact du Christ historique, puisque, par définition, un théologien est un bénéficiaire de la révélation sous cette forme. Mais je voudrais verser au débat le fait suivant. Des Orientaux qui ont consacré leur vie à atteindre l'absolu par la méditation, et dont on ne peut contester la haute spiritualité, comme un Ramakrishna, affirment, après une étude expérimentale, que la voie chrétienne conduit *aussi* au but qu'ils ont également atteint par d'autres intermédiaires. Les théologiens chrétiens récuseront-ils ces témoignages et de quel droit, puisque ceux qui le rendent ont sur eux la supériorité d'avoir expérimenté dans leur propre personne plusieurs méthodes différentes, en consacrant à chacune plusieurs années non point d'étude intellectuelle par le dehors, mais d'expérimentation consistant à vivre les doctrines en question ? N'en devra-t-on pas conclure qu'un but unique s'atteint par plusieurs voies diverses ?

J. de la Harpe. Je voudrais seulement vous présenter quelques réflexions sur deux points de la discussion qui me semblent importants.

Lorsqu'on parle de *la* théologie et de *la* philosophie, est-on bien sûr d'utiliser des notions claires ?

Peut-on vraiment parler de la théologie, et dans quelle mesure, comme si elle existait « en soi » ? Les théologiens ici présents sont des théologiens réformés de langue française ; à côté de la théologie traditionnelle en Suisse romande, il y a une théologie plus récente, la « théologie biblique », qui diffère de la première sur des points fondamentaux. Les catholiques ont la leur, fondée sur le thomisme. On ne peut donc parler de théologie chrétienne qu'à la condition de faire allusion à une *théologie chrétienne comparée*, dont on pourrait alors tirer certaines conséquences générales pour toute la chrétienté pensante.

Mais il ne faut pas oublier qu'il existe *une* sinon *des* théologies musulmanes, des théologies différentes suivant les sectes bouddhiques, témoin la très suggestive étude de M. Corswant sur « Le salut par la foi dans le bouddhisme japonais », dans cette *Revue* (1941, p. 113), etc...

Il conviendrait donc d'étendre encore le terme de « comparée » et de parler en général de *théologie comparée.*

Ensuite la théologie, dans la mesure où elle est un système de croyances qui peuvent se formuler et se discuter, dépend beaucoup plus étroitement que la philosophie des croyances collectives ; elle représente une élaboration savante de croyances nourrissant la piété, les rites, la foi de groupements religieux plus ou moins étendus et actifs.

J'arrive à ma seconde remarque, concernant cette fois la philosophie, et non plus la théologie. En effet, la philosophie embrasse aujourd'hui un nombre considérable de disciplines très différentes. Puisqu'elle représente surtout une réflexion au « second degré » sur des connaissances ou des expé-

riences déjà élaborées par la raison ou le sentiment humain, elle a dû au cours de sa longue histoire se ramifier en recherches toujours plus complexes et difficiles ; elle subit inéluctablement la grande loi de la division du travail. Avant d'être philosophie générale ou métaphysique, elle est philosophie des mathématiques, philosophie de la logique, philosophie de la physique, philosophie biologique, philosophie du droit, de la morale, de l'art, etc... Et, plus spécialement, — ce qui intéresse notre discussion —, philosophie de la religion, discipline qui compte à peine un demi-siècle. Il peut donc exister un conflit réel entre les méthodes et l'esprit de la théologie et ceux de la philosophie de la religion, car l'une et l'autre ont ici même domaine. Ce n'est toutefois pas là qu'à mon sens le conflit est le plus important, car sur les questions de méthode on finit par s'entendre, entre esprits sérieux, bien entendu : chacun sait où il va, à partir de quel point de départ.

Mais ce qui fait l'originalité irréductible d'une grande philosophie, c'est un certain effort pour atteindre à une vue cohérente de l'homme et de la nature, c'est une certaine *optique* par rapport à certaines notions fondamentales, telles que la réalité, la vérité, la raison, l'être et le devenir, le temps ou l'espace, la cause ou la fin, etc., distribuées les unes par rapport aux autres selon certains centres de « perspective », qui sont comme de grandes créations du talent ou du génie.

C'est proprement la « métaphysique », si l'on veut bien admettre que celle-ci ne se construit pas artificiellement de propos délibéré, sauf chez les « épigones », mais se dégage progressivement de l'œuvre au fur et à mesure de sa durée, de l'œuvre de celui qui a le courage et la passion assez puissants pour y consacrer toute la substance de son être moral et intellectuel.

Or c'est là le vrai domaine des conflits entre théologiens et philosophes, des vrais et grands conflits, car chacun a ses postulats propres auxquels il tient comme on tient à ce qui fait sa raison d'être, mais cela n'exclut nullement la collaboration et la convergence sur nombre de points, car il y a métaphysique et métaphysique, comme il y a théologie et théologie !... ce que l'on oublie trop volontiers.

H. Reverdin. Pour examiner quels accords ou quels désaccords s'institueraient en droit, entre *la* théologie et *la* philosophie, il faudrait avoir déterminé leurs objets, et cela de la manière la plus pure et la plus sûre; je n'y prétendrai pas. Et je ne rappellerai même pas les relations (conjonctives ou disjonctives) qui se réalisent entre *telles* et *telles* théologies et philosophies; avec M. Rochedieu, à qui j'adresse tous mes remerciements, je ne parlerai ici, en ces dernières minutes, que de *ces* théologiens et *ces* philosophes qui se sentent au bénéfice de ce qu'il a désigné par l'expression « l'expérience religieuse », et qui, en outre, sont disposés à entendre la « révélation » au sens particulier qu'il en a proposé.

Les uns et les autres peuvent, cela va sans dire, s'intéresser aux travaux des hommes de science qui cherchent à « expliquer » cette expérience (de

même que toute autre) suivant l'ordre des causes dites secondes. Mais ce sont d'autres actes de pensée que prétendent à accomplir, à l'occasion de l'expérience, métaphysiciens et théologiens.

A cet égard, je serais reconnaissant à M. Rochedieu de nous indiquer ce qu'il entend par « l'explicitation de la révélation ».

Doit-on simplement songer aux efforts par lesquels ils tentent, les uns comme les autres, d'exprimer, d'énoncer, — de transmuer —, en termes intellectuels, ce qui a été reçu, senti, éprouvé, vécu ? Ici, l'on pourrait noter que théologiens et philosophes se distinguent — souvent, pas toujours, certes ! — en ce que les premiers ont recours à des modes d'expression plus concrets ou plus figurés, et les seconds, plus abstraits ; l'on aurait alors à se demander si ce sont les mêmes « données » qu'ils transcrivent en des langages différents.

Mais il ne suffit pas d'« exprimer » ainsi l'expérience religieuse et ce que M. Rochedieu a caractérisé comme étant la révélation ; il importe aussi de les situer et de les interpréter dans l'ensemble, jamais entièrement constitué, de la vie de l'esprit.

Ici, théologiens et philosophes reconnaîtront, je pense, qu'un *même* problème se pose à eux. Seulement, si l'on nous permet d'esquisser une distinction qui ne s'applique certainement pas à tous les cas réels, la voici : alors que ce problème est comme le centre d'où procèdent et auquel reviennent sans cesse la méditation et la réflexion théologiques, l'esprit philosophique, lui, même quand il lui donne une attention pénétrante et... privilégiée, se doit de se soumettre à une exigence, qui est l'une de ses caractéristiques : celle d'étudier aussi *tous* les autres problèmes ; et cela peut modifier les perspectives.

Si nous n'étions pas tout près de clore notre entretien d'aujourd'hui, je proposerais que fussent remises en discussion certaines affirmations sur le rôle de la raison et sur son pouvoir ; pour ma part, j'évoquerais les résistances que les données, physiques et psychiques, si multiples et variées qu'elles puissent être, opposent à l'élaboration rationnelle ; Emile Meyerson n'a-t-il pas discerné, dans l'esprit humain, « un élément de paradoxe », et mon maître Jean-Jacques Gourd — que j'ai été heureux d'entendre cité par M. Rochedieu — n'a-t-il pas, dans toutes les dialectiques : science, morale, art, religion, distingué, d'une manière qui s'impose encore à l'étude des théologiens comme des philosophes, l'élément coordonnable et l'élément incoordonnable ?

Il me paraîtrait bien nécessaire que l'on s'attachât à préciser les différents sens où l'on prend, comme substantif ou comme adjectif, le mot : irrationnel ; il conviendrait de discuter si l'on doit y introduire les notions d'infrarationnel et de suprarationnel, et comment on aurait à le faire.

Enfin, je souhaiterais ardemment que ne fût pas reconnue aux seuls théologiens la faculté de déterminer « les normes » par lesquelles le pouvoir d'appréciation de la raison jugera de la vérité des jugements qui « explicitent » la révélation (voir la conclusion de M. Rochedieu).

Les philosophes n'ont-ils pas, eux aussi, le droit — et le devoir — de se

prononcer sur les normes ? Dès lors, leur dénier cette faculté, prétendre les soustraire à cette obligation, ne serait-ce pas leur demander de renoncer, dans leur conscience intellectuelle, morale, et spirituelle, au plein et libre exercice de la pensée ?

Samuel Gagnebin. La présente confrontation des théologiens et des philosophes me rappelle une discussion, datant de quelques années, dans une réunion de mathématiciens. Il s'agissait d'une question de philosophie des mathématiques. Un des plus notables participants, jugeant que les questions philosophiques ne concernent que les philosophes, constatait que ceux-ci ne possèdent pas encore de technique pour résoudre leurs problèmes, tandis que les mathématiciens ont créé des techniques appropriées à chacun des problèmes généraux qui se posent à eux.

Les théologiens possèdent aussi une technique, qui est le commentaire de la Bible. La langue biblique suffit en effet au théologien pour exprimer les expériences spirituelles qu'il rencontre et pour les diriger. Ainsi les théologiens qui se bornent à appliquer leurs techniques peuvent raisonner comme le mathématicien qui ne se sentait guère de rapport avec le philosophe.

Mais il n'en est pas de même de ceux qui ouvrent des voies nouvelles à l'esprit humain ; car pour ouvrir des voies nouvelles, pour créer des techniques, il n'est pas de technique. Ces explorateurs font œuvre de philosophes, si du moins on prend le terme de philosophie dans son acception la plus haute et, à la fois, la plus ancienne : ce qui sert de guide à l'esprit humain. Si la découverte des géométries non euclidiennes doit être considérée comme un événement philosophique de la plus grande importance, il n'est pas exclu que l'œuvre d'un théologien découvrant une orientation nouvelle soit d'un intérêt essentiel pour le philosophe.

A ce point de vue, on comprend qu'en insistant sur l'extériorité du salut par rapport à l'homme pécheur et en formulant ainsi, pour la théologie, l'exigence d'une *objectivité* absolue, Karl Barth ait suscité cet intérêt parmi les philosophes. J'observe cependant qu'aucun initiateur, savant ou théologien, ne peut se vanter d'échapper à la difficulté paradoxale qui est l'épreuve décisive de l'esprit. Je la formulerais ainsi : dans la mesure où l'homme atteint une plus grande objectivité, il devient plus personnel, engage davantage sa responsabilité et, qu'il le veuille ou non, s'aventure sur le terrain philosophique.

J. Malengreau. Nous ne croyons pas que la solution préconisée par M. Rochedieu pour mettre fin au désarroi qu'il a relevé parmi les théologiens soit judicieuse. Cette crise met en évidence la nécessité de renforcer la foi du théologien dans la révélation et non pas de limiter la compétence du philosophe dans le domaine religieux. La solution de M. Rochedieu ne pourrait aboutir qu'à un nouveau désarroi, puisque le théologien, se trouvant privé des ressources de la libre discussion, deviendrait inévitablement incapable de maintenir la révélation à la hauteur du rôle qu'il lui attribue.

F.-L.Mueller. La distinction entre théologie et religion, établie par M. Frutiger, me paraît non seulement légitime, mais nécessaire. Il faut, me semble-t-il, distinguer en l'occurrence entre christianisme, théologie chrétienne et théologie tout court. En tant que religion d'amour, le christianisme vivra sans doute aussi longtemps qu'il y aura des hommes sur la terre. Il n'en est pas de même de son enveloppe théologique. Peut-on faire abstraction d'une certaine mentalité magique, eschatologique, qui était florissante à l'époque de Jésus et de saint Paul ? On ne saurait nier — et ce qui a été dit aujourd'hui me prouve que les théologiens n'en ont pas du tout l'intention — que des notions comme celle de l'avènement prochain du Royaume de Dieu, de la descente du Saint-Esprit venant consumer dans l'homme le vieil Adam, n'aient correspondu pour un saint Paul à des réalités objectives. Or cette perspective d'une fin prochaine du monde, par exemple, s'est évanouie dans le monde moderne, dissoute par la critique. La mentalité moderne sent et voit l'univers comme le produit d'une vie créatrice en perpétuel dépassement d'elle-même, imprévisible. Cette dissolution du mythe chrétien est à la source du drame de notre époque, drame qu'il faut peut-être avoir le courage de vivre intégralement, même si l'on ignore sa solution... Le théologien peut évidemment préférer s'enclore dans les cadres d'une doctrine immuable ; mais il doit conserver le contact avec ses ouailles et ne peut tout à fait ignorer l'évolution de la mentalité générale.

La conciliation entre la philosophie et la théologie peut paraître plus aisée en Suisse romande qu'ailleurs. M. de la Harpe a fait allusion à certaines conditions sociales de la pensée, et cette allusion me revient à l'esprit en remarquant que l'on a cité dans le sens de la conciliation deux ou trois noms, toujours les mêmes : Secrétan, Gourd, Ernest Naville... Mais si la tradition philosophique romande est en effet étroitement solidaire de la théologie, on ne saurait prétendre qu'il en est de même sur le plan européen. Sur ce plan, il est patent que les notions fondamentales de la théologie chrétienne (Dieu Providence, Incarnation, Rédemption) ont reçu de rudes coups, surtout au cours du XIXe siècle. A ce propos, je voudrais rappeler que le début de la rupture entre le christianisme et son enveloppe théologique remonte à Spinoza, qui dans son *Tractatus Theologico-Politicus* soumet à une rigoureuse critique rationnelle les données de l'Ancien et du Nouveau Testament. Hegel ne fait que suivre et développer Spinoza sur ce terrain.

La preuve de l'opposition entre théologiens et philosophes, si l'on répugne au compromis, m'est apparue lors des interventions de MM. Reymond, Miéville et Frutiger. Il a été question notamment d'esprit universel. Pour la théologie chrétienne, il s'agit toujours d'un Dieu qui prend des initiatives, qui intervient dans les affaires humaines, d'un Dieu personnel. Comment identifier ce Dieu avec l'esprit universel, puisque la notion de personne implique celle de délimitation, de distinction entre un sujet et un objet ?

Je n'entends pas du tout méconnaître le fait religieux, l'expérience religieuse, qui est indubitable. Mais la religion explicitée en théologie ne se distingue de la philosophie que de nom, ainsi que l'a très justement suggéré

M. Reverdin. En fait, il n'existe que l'expérience humaine et son interprétation. La théologie chrétienne est en réalité une philosophie d'une espèce particulière, centrée sur la notion d'un Dieu personnel et rédempteur.

H.-L. Miéville. Je pense comme M. Thévenaz que c'est une erreur grave d'effacer les « spécificités » et que le philosophe doit s'en garder. Tel fut le péché mortel de l'ancien rationalisme. Aujourd'hui une philosophie avertie répudie le procédé simpliste de la réduction de l'autre au même. Elle sait que cette réduction n'a jamais qu'une portée relative et ne peut s'effectuer que dans certains domaines, mais elle ne renonce pas pour autant à relier les divers domaines de réalité par des relations que nous puissions concevoir et déterminer selon les données que nous possédons : par exemple, des relations de condition à conditionné.

M. Thévenaz voudrait que les théologiens fassent leur travail sans se soucier le moins du monde d'aucun problème spécifiquement philosophique. Mais la question est précisément de savoir si l'on peut séparer ainsi les domaines. Il y a une foi religieuse spontanée qui ne s'embarrasse pas de philosophie, mais — comme l'a fait remarquer M. Frutiger — le travail du théologien est et ne peut être qu'une mise en forme intellectuelle, une explicitation et une systématisation aussi poussée que possible des positions de la foi religieuse. De ce seul fait il devient évident que les questions théologiques (celles, par exemple, relatives à Dieu, à la manifestation ou révélation de Dieu, à la place de l'homme dans l'univers, à la nature et aux limites de ses pouvoirs, à la liberté qu'il possède ou qu'il ne possède pas, etc.) tendront à prendre un aspect philosophique : je veux dire qu'il ne sera pas possible de les approfondir et de les traiter systématiquement avec le soin et la rigueur qui conviennent, sans que la question se pose de la portée des concepts utilisés et de la cohérence des solutions envisagées, celle aussi de leur compatibilité avec l'ensemble de l'expérience et du savoir humains.

On pourra sans doute distinguer, dans le travail théologique, des degrés divers d'élaboration dont les moins poussés suffiront aux besoins pratiques et intellectuels des communautés religieuses, mais sans pouvoir satisfaire les esprits plus exigeants. Appellera-t-on théologiens les « maîtres ès sciences divines » qui ne dépasseront pas ce niveau ?

Pour toutes ces raisons je ne vois pas comment la théologie systématique et la philosophie pourraient s'ignorer jusqu'au jour où, la première ayant fait son œuvre, une confrontation deviendrait désirable. Dès le moment que la théologie ne se borne pas à un exposé de l'enseignement biblique (ce qui serait le fait d'une science purement historique), dès qu'elle se donne pour fin de traiter de la *vérité religieuse*, il lui faudra poser la question (philosophique, au fond) de la cohérence interne de ce qu'elle enseigne et la question (non moins philosophique) de la compatibilité de cet enseignement avec le tout de l'expérience et de la connaissance humaine.