

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	1 (1951)
Heft:	3
 Artikel:	Esquisse d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la vérité de foi
Autor:	Barth, Heinrich
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380552

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: 23.01.2026

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

Tieme Dührer
1986.

ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE DANS SON RAPPORT AVEC LA VÉRITÉ DE FOI

En répondant à l'invitation qui nous a été adressée de donner dans cette revue une esquisse de notre position philosophique, nous nous trouvons en face d'une tâche malaisée. La pensée philosophique se sent à l'étroit dans l'espace restreint qu'une revue peut lui offrir. Néanmoins nous ne voudrions pas laisser passer l'occasion qui nous est aimablement donnée de nous exprimer. Nous allons tenter de résumer ici ce que, depuis des années, nous avons développé dans nos cours à l'Université de Bâle et exposé dans diverses publications : la conception que nous nous faisons d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la vérité de foi chrétienne.

Ce faisant, nous avons déjà péché contre la maxime *De nobis ipsis silemus*. Et nous continuerons à le faire pour un instant encore en usant de la première personne. Inconnu des lecteurs de cette Revue¹, nous nous sentons autorisé, en effet, à nous présenter ; et cela signifie, pour un philosophe, donner quelques brèves indications sur sa carrière spirituelle. Un tel procédé, à vrai dire, peut se légitimer seulement s'il permet de rendre plus abordable la pensée qu'on se propose d'exposer. Après quoi, nous pourrons cesser de parler de nous.

Le fond de notre formation philosophique, nous l'avons reçu, dès avant la première guerre mondiale, de l'« Ecole de Marbourg » : Hermann Cohen et Paul Natorp furent nos maîtres. Les philosophes actuels assimilent cette école, qui a restauré l'idéalisme transcendental de Kant, au positivisme épistémologique alors en honneur ; ils la considèrent comme une ramifications de ce courant. Mais nous ne songions pas à interpréter dans un sens positiviste l'idéalisme critique de cette école, mais plutôt à reconnaître dans le « transcendental » kantien le sens véritable et originel de la « transcendance »

¹ Réd. — Voir pourtant *R. Th. Ph.*, 1941, n° 118-119, p. 97-98.

qui revêt une portée capitale dans toute la philosophie antérieure à Kant. Nous considérions donc la philosophie alors enseignée à Marbourg non pas sous l'angle de ses possibilités destructrices, mais tout au contraire dans une perspective qui faisait apparaître sa continuité avec la grande tradition métaphysique de l'Occident.

Voyant dans l'idéalisme critique une philosophie riche de contenu et qui ne renonçait nullement aux profondeurs de la transcendance, nous n'avions pas lieu de l'abandonner par la suite. Nous suivîmes un autre chemin que la plupart de nos camarades d'études. En effet, bouleversés d'avoir perdu la première guerre mondiale, les Allemands laissèrent sombrer dans le gouffre de leur désespoir la philosophie qu'ils avaient tenue jusque-là en si haute estime et ce fut à la « phénoménologie » qu'allèrent les préférences dans les années qui suivirent la guerre. Comme Suisse, nous n'avions aucune raison valable de nous associer aux changements qui, pour des mobiles politiques, se produisaient alors en Allemagne. Aussi sommes-nous resté fidèle à la philosophie classique qui était alors représentée le mieux par l'Ecole de Marbourg, non sans prolonger, il est vrai, les lignes de cette philosophie jusqu'à des conséquences qui n'ont, à première vue, que peu de rapport avec son point de départ.

Après avoir trouvé chez Platon le sens d'une pensée philosophique vraiment grande¹, nous nous sommes donné pour tâche d'étudier tout à nouveau Kant dans sa critique de la raison pratique², et de mettre en lumière dans cette critique de la raison ce qui porte la marque d'une « philosophie de l'existence », quand bien même cette expression n'était alors pas encore à notre disposition. Aussi, dans les années où la philosophie de Heidegger prit pied en Allemagne, pouvions-nous nous dire que nous avions déjà frayé, à travers Platon et Kant, le chemin d'une philosophie de l'existence et que, par conséquent, la découverte du problème de l'existence ne pouvait plus nous réservier une surprise absolue. Si nous étions ainsi engagé dans la voie d'une pensée existentielle, nous remarquions néanmoins la différence de principe qui sépare notre position des autres formes de philosophie de l'existence apparues jusqu'alors. Et nous croyons discerner même un avantage dans notre manière de poser le problème de l'existence : elle peut non seulement se rattacher à Pascal et à Kierkegaard, mais elle se trouve encore en continuité avec l'histoire de la philosophie. Car on ne peut pas le nier : si dans cette histoire le problème de l'existence n'est pas formulé partout explicitement, mais le plus souvent seulement indiqué, les grands systèmes de Platon à Hegel nous ouvrent cependant les vastes horizons dans

¹ « Die Seele in der Philosophie Platos » (1921).

² « Philosophie der praktischen Vernunft » (1927).

lesquels seuls la question philosophique de l'existence peut trouver sa véritable profondeur et son explicitation. C'est uniquement dans la grande tradition philosophique que cette question fondamentale de la pensée contemporaine peut trouver un champ à sa taille.

En attirant l'attention sur trois points fondamentaux, nous voudrions dans ce qui suit faire comprendre de notre mieux les grandes lignes de cette philosophie de l'existence ; après quoi nous dirons quelques mots des rapports de cette philosophie avec la vérité de foi. Il est bien évident que nous ne donnons ainsi qu'un aperçu d'une matière philosophique qui, par son ampleur, dépasse les limites d'un article.

I. *L'existence en tant que connaissance*

Ce que nous entendons par « existence » ne peut pas se définir en catégories purement ontologiques dont la signification resterait pour ainsi dire neutre à l'égard de la « connaissance ». Car l'existence *est* connaissance : en tant que telle, dans sa signification même, elle existe au sein de la question de la connaissance. Que l'existence n'existe pas autrement que dans l'horizon de la connaissance, on le reconnaît au fait que, existant dans un champ de possibilités ouvertes, elle se *décide* à réaliser l'une de ces possibilités. L'existence existe dans la décision. Et la décision est un acte de connaissance. Ces propositions sont d'une importance fondamentale pour notre philosophie de l'existence. Nous allons les expliquer maintenant.

Dans le vocabulaire des temps passés, qui s'est maintenu cependant jusqu'à présent, « existence » signifie la modalité d'être d'un fait. Une fois celui-ci établi, il possède le caractère incontestable d'une réalité de fait. L'« existence » dont il s'agit dans la philosophie de ce nom possède au contraire par essence le caractère d'être en question, en ce sens qu'elle devient une question pour elle-même (cf. saint Augustin, *Confessions*, IV, 4, 9, *factus eram ipse mihi magna quaestio*), et que sa propre vérité est en jeu. Pour un existentialisme bien compris, l'existence n'existe pas en tant que fait brut. Elle existe en s'interrogeant sur son propre sens, en cherchant, par son essence même, à réaliser le contenu « optimum » de sa propre signification. Elle se préoccupe de la possibilité qui lui paraît « supérieure ». Or lui paraît supérieure la possibilité d'existence qui, en raison de sa valeur éminente, mérite de recevoir la préférence. La conception de l'existence ainsi esquissée peut déjà se réclamer du *Protagoras* de Platon. Nous pouvons aussi nous exprimer ainsi : « quelque chose est en jeu » dans l'existence ; c'est là ce qui constitue la modalité d'être de l'existence. Selon saint Augustin, on sait pour ainsi dire a priori que c'est la *beatitudo* qui est en jeu pour l'homme.

En d'autres termes, l'homme cherche à donner à son existence un sens et une valeur « optimum », même là où il semble nier complètement ce rapport de sens. Puisque l'existence est préoccupée de cet optimum, elle existe dans la question existentielle. Mais elle ne se pose pas cette question comme le ferait un dialecticien qui dispute ; au contraire, elle le fait en devenant question pour elle-même au sein même de la question. A cette question de si grande portée existentielle, dans laquelle elle existe, elle ne peut pas répondre par un simple jugement, mais seulement par son existence. Elle répond au sein d'une responsabilité existentielle. Or la réponse à une question existentielle consiste précisément en une « décision ».

Si nous qualifions la décision d'« acte de connaissance », c'est parce que tout acte de décision, en tant que réponse à une question posée, s'accomplit dans l'horizon de la vérité. La décision existentielle se mesure à l'étalement du Logos, dans lequel l'existence existe. En se décidant ainsi, l'existence pourra affirmer ou nier ce Logos, cette vérité à laquelle elle tend — affirmation ou négation qui auront la relativité propre au champ des possibilités existentielles. Par rapport à l'« optimum » de ces possibilités, l'existence se décide avec plus ou moins de discernement et d'aveuglement. Voilà ce qui nous autorise à qualifier la décision de « connaissance ». Il est un point cependant qu'il faut mettre en lumière : il s'agit ici d'une connaissance qui a pour essence et pour sens de prétendre à l'existence. Il ne s'agit nullement ici de donner à la connaissance une signification obscure ou mystérieuse, mais bien plutôt de reconnaître en elle une dimension qui est propre à notre existence quotidienne. Un homme d'Etat pèse les possibilités de sa politique et parvient un jour à discerner la meilleure d'entre elles. Parvenu à cette connaissance, il ne peut en rester là ; il appartient à la nature de cette connaissance qu'il la traduise en acte et en fasse l'objet de sa décision. Si la décision pratique venait à manquer, ce serait la preuve que l'homme d'Etat n'a pas encore accompli l'acte de connaissance qui permet d'accorder la préférence à une seule possibilité. Dans la mesure où la connaissance d'une possibilité qui apparaît préférable s'actualise, elle a une signification existentielle : sa nature est de s'achever pratiquement par la décision. Celui qui se décide le fait en un acte de « connaissance existentielle ». Par cette expression, nous entendons une connaissance dont le Logos par nature se manifeste dans l'existence même, c'est-à-dire dans l'accomplissement de la décision. Nous espérons ainsi avoir montré clairement en quel sens l'existence a pour nous une signification de connaissance. La « connaissance existentielle » n'est rien d'autre, du reste, que ce que Kant entendait par « raison pratique » : une raison qui, comme telle, est pratique.

II. *Le fondement transcendant de l'existence*

Si nous ramenons l'existence à un principe « transcendant » qui en est le fondement, il est nécessaire d'expliquer avant tout ce que signifie la « transcendance ». Nous sommes bien loin d'en parler comme si l'existence surgissait sur un « arrière-fond métaphysique ». Transcender signifie « s'élever au delà ». Dans la transcendance, vers quel au-delà nous élèverons-nous ? Non pas vers un « monde plus haut », non pas vers un « monde meilleur » ! Avec une telle doublure du monde, qui nous ferait imaginer, dans un au-delà, d'autres domaines de l'être, le profit serait maigre pour l'existence, tant pour sa compréhension philosophique que pour la réalisation de sa signification. Une conception de la transcendance qui ne désignerait rien de plus que l'au-delà d'un second univers situé à l'arrière-plan, — un univers idéalisé dont les couleurs seraient empruntées à celui où nous vivons — ne saurait résister à la critique. Que devrait signifier pour nous « s'élever au delà » si, sous prétexte de passer à un « autre monde », nous aboutissions seulement à une sphère de réalités dont le mode d'être ne nous semblerait que trop connu !

Nous ne recherchons la transcendance ni dans la profondeur des réalités, ni dans un super-monde. Ce n'est qu'au niveau de la « connaissance » que nous pouvons nous faire une notion de la transcendance qui soit légitime et qui résiste à la critique. Nous entendons par « transcendance » cette sorte de dépassement qui apparaît dans l'acte de fonder « transcendentalement » la connaissance, tel que Kant l'a accompli. Une signification « transcendentale », c'est celle que possède le « principe » de la connaissance, dans l'unité de laquelle toutes ses formes et toutes ses possibilités trouvent leur fondement, de même que toute actualisation de la connaissance présuppose le Logos en tant que tel en un sens transcendental. Dans cette priorité de la présupposition transcendentale inhérente à toute connaissance possible ou réelle, nous reconnaissons la transcendance, une transcendance qui est pure, incontestable au regard de la critique et, en même temps, vraiment riche de signification. La connaissance ne peut pas être fondée anthropologiquement. Car toute anthropologie présuppose déjà la connaissance. La mesure de la vérité et de l'erreur dans toute connaissance possède inévitablement un caractère transcendant : si nous recherchons le critère de la vérité de cette connaissance, il ne nous reste rien d'autre, en dernière instance, qu'à en appeler à la « raison », au principe du « Logos », à l'idée de la « vérité ». En fin de compte, nous fondons nos connaissances en les rapportant à la transcendance du Logos comprise d'une manière transcendental.

En accédant ainsi au concept de la « transcendance » à partir du principe du « transcendental », nous ne restons pas, dans nos rapports

avec l'histoire, rivés exclusivement à la critique kantienne de la raison. Il y a en effet un point qui ne doit pas nous échapper : si, dans la philosophie antérieure à Kant, la pensée se réfère sans cesse aux fondements transcendants de l'être du monde et de l'être de l'homme, c'est bien une transcendance authentique, pleine de sens, philosophiquement bien fondée que nous rencontrons dans les systèmes de la philosophie classique de Platon jusqu'à Leibniz. L'origine antique de cette philosophie se reconnaît, au moyen âge et dans les temps modernes à ceci que jusqu'à Leibniz la pensée « métaphysique » trouve essentiellement dans le problème de la connaissance son orientation vers la transcendance. Pour la philosophie classique de l'Occident fondée par Platon, on ne reconnaît le vrai et le bien jamais autrement que par un mouvement de transcendance vers un principe qui fonde la connaissance, principe qui réside au delà de toute actualisation humaine de la connaissance. Ce principe transcendant de la connaissance, qui nous paraît être le fondement commun de tous les grands systèmes déjà nommés, c'est ce qu'on appelle la « raison divine ». Il est vrai qu'il y a une grande différence entre la « raison divine » de Platon, celle du néo-platonisme, celle d'Aristote ou celle du stoïcisme. Cependant, par-dessus ces différences, on ne peut pas ne pas voir que la pensée commune à tous ces systèmes c'est qu'il va pour ainsi dire de soi que la connaissance se rapporte à un « *transcendens* ». Ils n'agissent pas ainsi en vertu de quelque prévention métaphysique, mais parce qu'ils sont guidés par une nécessité philosophique. Cette nécessité consiste en ceci : nous rencontrons dans le problème de la connaissance une exigence qui ne peut être déduite de façon satisfaisante ni de données cosmologiques, ni de données anthropologiques. — Dans cette philosophie, la « connaissance existentielle » trouve-t-elle aussi un fondement transcendant ? — A vrai dire, la signification « existentielle » de ce « *transcendens* » n'est pas visible de façon continue dans tout ce courant de l'histoire philosophique. Mais nous ne pouvons pas nier qu'un saint Augustin, qu'un saint Anselme et même un Spinoza aient reconnu cette signification.

III. *L'existence dans son être contingent*

Spinoza enseigne que tout procède de l'être divin en vertu d'une inéluctable nécessité. S'il est question chez lui d'une « contingence » de l'être créé, ce ne peut être que dans le sens que voici : notre intellect humain limité ne peut pas reconnaître la nécessité qui existe en réalité dans les relations ontologiques dans lesquelles l'homme est également circonscrit. La philosophie de Spinoza repose sur le postulat suivant : ce sont des raisons purement subjectives qui nous font admettre une contingence, en ce sens que tout être fini, en réalité, dérive de la

substance absolue par une déduction logico-ontologique. A vrai dire, Spinoza a omis — et cela pour des raisons qui tiennent à son système même — d'en tirer toutes les conséquences jusqu'à supprimer la contingence. Il est devenu néanmoins, en vertu de son postulat, le représentant d'un rationalisme qui lie au concept de « raison » la pensée d'une « nécessité rationnelle de tout être ». Spinoza a favorisé, en particulier, le préjugé selon lequel « raison » et « nécessité » vont de pair inséparablement, si bien que la détermination rationnelle d'une chose ne peut se comprendre que comme sa nécessité rationnelle. On pourrait aussi invoquer ici l'exemple de Hegel : l'affirmation philosophique d'une raison originelle, divine, entraîne immanquablement la résorption de toute contingence dans une nécessité rationnelle de « l'esprit ». La « philosophie de la raison » est conçue alors comme l'intégration complète de toute réalité dans une séquence rationnelle qui exclut fondamentalement tout « pouvoir être » ou « ne pas pouvoir être ».

Sur ce point, nous sommes pleinement d'accord avec une idée essentielle de l'actuelle philosophie existentielle : nous n'admettons pas que la réalité de l'existence soit supportée et attestée par une détermination spirituelle qui, en vertu d'une nécessité rationnelle transcendante, garantirait le sens et le contenu de cette existence. Introduire un fait existentiel particulier dans un enchaînement d'événements qu'on pourrait comprendre comme une incarnation de la raison et qui donnerait tout simplement son contenu rationnel à chaque événement particulier, est une conception propre à la philosophie de l'histoire de Hegel et à laquelle nous opposons un refus de principe. Par là nous ne contestons pas les relations de signification propres aux êtres de la nature ou à l'existence humaine ; c'est dans la signification spirituelle de l'existence, existence qui offre des possibilités illimitées de découverte nouvelle, que réside la richesse de sa problématique qu'aucune « philosophie du néant » ne peut nous ravir. Toutefois, nous n'oubliions pas l'autre aspect : nous reconnaissons que l'existence en dernière analyse et en réalité se trouve « devant le néant ». Comme elle ne peut s'appuyer sur aucune loi rationnelle du devenir, qui lui conférerait sa propre signification, elle se reconnaît en suspens et exposée à tout. En vertu du caractère contingent de son être, l'existence peut aussi bien être que ne pas être ; aussi n'échappe-t-elle pas aux risques d'une confrontation avec le néant. Dans les hasards de sa contingence, elle paraît succomber au néant. Une existence qui peut être ou ne pas être flotte, semble-t-il, sans support au-dessus du néant. Comme elle ne se détache qu'en traits incertains de ce fond de néant, son caractère problématique s'en trouve accusé à l'extrême. Il n'y a, nous le savons, aucun enchaînement rationnel imprimé dans l'histoire de l'existence et capable de

tirer celle-ci de l'isolement de son être contingent. Et si la continuité relative de l'histoire, dans laquelle baigne l'existence, peut abuser cette dernière et lui faire oublier sa contingence, l'existence ne peut pourtant pas éluder la question de l'être et du néant, du sens et du non-sens lorsqu'elle se rend compte qu'à chaque instant la ruine totale de son histoire reste possible. La question du sens de l'existence trouve ici une réponse : le principe qui donne son sens à l'existence ne réside pas dans l'immanence du déroulement historique. Il réside dans la transcendance, la transcendance du fondement transcendental de la connaissance existentielle. Cette relation avec la transcendance qui ouvre l'horizon de la connaissance existentielle à l'être contingent et qui confère ainsi un sens à son existence, n'est pas infirmée par l'isolement de cette dernière et par sa confrontation avec le néant.

Nous avons ainsi en quelque sorte jeté les trois bases d'une connaissance existentielle. Mais nous ne pouvons pas songer, dans le cadre de cet article, à montrer comment peut s'édifier sur elles une philosophie de l'existence. Réfléchissons néanmoins au point où notre démarche nous a conduits. Dans un cadre, certes limité, nous avons atteint une connaissance philosophique. Et notre recherche philosophique aboutit à un résultat essentiel : dans l'existence se découvre à nous un problème de connaissance. La connaissance était à l'œuvre pour faire apparaître un problème de connaissance.

On sait que dans les discussions sur la « raison » et la « foi », on parle volontiers, en s'inspirant de la philosophie thomiste, de connaissance « naturelle ». Et l'on entend par là la connaissance de la science profane et celle de la philosophie, dans la mesure où elle s'efforce d'embrasser l'univers du savoir en une unité supérieure. L'activité de la recherche scientifique et de la réflexion philosophique est comprise alors comme l'expression d'une démarche « naturelle » de l'esprit. Mais comment nos théologiens en arrivent-ils à considérer la connaissance, avec une indéracinable obstination, comme une activité « naturelle » de l'homme ? Ces théologiens n'ont pourtant nulle envie de passer pour des aristotéliciens ou des stoïciens ! Si la science, si la philosophie est interprétée comme une connaissance « naturelle », quelle notion de la nature donne-t-on pour fondement à la connaissance ? Jamais personne n'a encore répondu à notre question.

La science et la philosophie, selon cette conception, sont considérées comme des manifestations de la « raison humaine ». Qu'entend-on dire lorsqu'on donne à la raison le prédicat « humain » ? L'ajoute-t-on par simple étourderie ? Ou devons-nous admettre que la raison est sérieusement prise dans un sens anthropologique, si bien qu'il

faudrait la concevoir comme une fonction de la réalité humaine, d'une réalité humaine antérieure à elle ? Pouvons-nous attribuer à ceux qui ont sans cesse à la bouche la « raison humaine » une conception qui sacrifie la connaissance à la relativité de fondements « purement humains » et qui ne peut concevoir la « raison » que dans son conditionnement psychologique et physiologique ? S'il est question de « raison humaine », est-ce l'« homme » ou la « raison » qui vient d'abord ? Pourquoi soulève-t-on si rarement cette question ? Et pourquoi ne reçoit-on pas de réponse quand on la pose ?

On nous présente la science et la philosophie comme des possibilités « immanentes » à l'homme. « Immanere » signifie « demeurer dans quelque chose ». Cela éveille en nous l'idée d'un espace intérieur où la science et la philosophie auraient leur domicile. Il serait utile à notre compréhension que nous puissions en savoir davantage sur ce milieu de l'« immanence ». Où est-il visible ? Et dans quelles limites se circonscrit-il ?

Si l'on ramène la science et la philosophie au « principe » de toute connaissance, elles ne nous apparaissent pas comme des possibilités « naturelles », ni « humaines », ni « immanentes ». Elles ont leur fondement dans la transcendance du Logos. Nous voilà retombés aujourd'hui bien bas des hauteurs où était parvenue à la fin de l'Antiquité la philosophie du Logos qui entendait situer le lieu de la connaissance à proximité immédiate de Dieu ! La science et la philosophie ne sont donc pas pour nous des possibilités « profanes », en ce sens que nous pourrions les séparer de la transcendance en les qualifiant de quelque adjectif dépréciatif. La question soulevée par la science et la philosophie n'a pas un caractère sublunaire ; elle tire son origine du Logos. Cela signifie que cette question est posée à partir d'un fondement qui a sa racine dans ce qui est Premier et Dernier. Ce n'est pas un pseudo-problème, mais au contraire une question qui exige une réponse *sub specie aeterni*. Cette réponse doit être donnée avec la conscience de sa responsabilité existentielle, et cela a vraiment un sens de s'efforcer de trouver cette réponse. Car, quand bien même il peut arriver aux sciences et à la philosophie de se tromper, ni les illusions des sens, ni les sophismes de la dialectique, ni quelque démon trompeur ne sont en mesure de nous induire complètement en erreur ; en science et en philosophie, il ne s'agit pas de « vérité humaine », mais bien de « vérité » tout court. Il n'y a en définitive ni double vérité, ni décomposition du Logos en une série graduée de la raison. L'homme n'a pas, à côté d'autres êtres vivants, son Logos particulier et il ne trouve pas dans sa raison *humaine* sa limite absolue. En résumé, il y a *une* connaissance, *un* Logos, *une* vérité. Décomposer la connaissance en une pluralité de connaissances conduirait au néant.

De la signification transcendante de la connaissance, nous pouvons tirer une indication de plus : nous ne sommes pas en mesure de nous approprier le Logos. Nous sommes incapables de lui assigner ses limites et de borner ses exigences. Cette autarcie du Logos a pour conséquence que nous ne pouvons pas nous permettre d'écartier délibérément la recherche et la réflexion lorsqu'il s'agit des questions humaines les plus profondes, sous prétexte qu'il n'appartient pas à la raison limitée de l'homme de s'occuper de choses aussi élevées. S'il nous est interdit de limiter ainsi la connaissance, nous ne sommes pas autorisés non plus par ailleurs à identifier au Logos lui-même notre science et notre philosophie ; nous n'avons pas le droit de restreindre le Logos à la signification que la connaissance revêt pour notre science et notre philosophie actuelles. Il y a dans le passé et dans le présent une source d'erreur qui reparaît toujours et que nous devons dénoncer : confondre la raison telle qu'elle s'actualise à un moment déterminé avec le Logos comme tel. Chaque époque incline à regarder comme « *la raison* » *sa* science et *sa* philosophie, pour se demander ensuite, à la faveur de cette identification, quel rapport la raison entretient avec la foi. Dans la pensée aristotélico-thomiste, « connaissance rationnelle » signifie autre chose que dans la tradition néo-platonicienne et augustinienne. Le rationalisme entend par *ratio* la connaissance physico-mathématique de la nature, tandis que la philosophie de Hegel a voulu voir dans la connaissance rationnelle le développement de sa dialectique. Au XIX^e siècle, « *raison* » signifiait tout simplement la science positive. Chaque époque a donc tendance à incarner le Logos dans une forme de connaissance déterminée, sans remarquer qu'elle attribue ainsi la signification d'un principe absolu, en l'occurrence le principe de « *la raison* », à une grandeur historiquement conditionnée.

Dans la transcendance du Logos, il est établi que la raison doit demeurer non pas un principe historiquement limité, mais un principe ouvert. Notre science et notre philosophie représentent une actualisation de la connaissance, non pas l'incarnation de « *la raison* ». Qu'avons-nous en vue quand nous confrontons la « *raison* » et la « *foi* » pour nous interroger sur la compétence de chacune d'elles ? Sont-ce deux facultés humaines qui se font concurrence ? Aborder ainsi le problème, ce serait le rabaisser à un niveau « par trop humain ». Ou bien « *la raison* » serait-elle représentée à nos yeux par la philosophie de K. Jaspers ou celle de H.-L. Miéville ? Il ne serait pas très prudent de déterminer la raison de cette manière.

Ce que nous venons d'esquisser sous le terme de « philosophie de l'existence » n'a pas la prétention de représenter le Logos en tant que tel. Certaines perspectives d'examen philosophique y ont été proposées, rien de plus. Si nous avons pu jeter quelque lumière sur

certains problèmes fondamentaux, il y a pourtant des dimensions propres à l'investigation existentielle que la philosophie de ce nom ne fait pas siennes. Nous ne nous trouvons pas ici en présence d'un postulat ou d'une simple conjecture, mais devant un fait : la philosophie, celle de l'existence aussi, laisse ouvertes des questions qui ont précisément pour cette existence une signification et une portée décisives. *De facto* la philosophie ne soulève pas certaines questions, qui sont de la plus haute importance, questions qui ont été non seulement posées, mais qui ont reçu réponse ailleurs dans l'histoire. Du vaste domaine des préoccupations existentielles qui se présentent maintenant à notre vue, nous voulons tirer un seul thème et élucider, à son propos, le rapport qui existe entre la philosophie de l'existence et la « vérité de foi ».

La philosophie que nous avons décrite s'assure d'un certain sens de l'existence. Mais elle ne se préoccupe pas du fait que chaque jour ce sens est détruit. Peut-être mentionne-t-elle que l'existence est déchirée par la faute et le péché. Toutefois elle s'abstient de dévoiler intégralement la situation de l'existence et d'assumer la charge de ce problème. Si, pourtant, le philosophe veut aborder de front le problème de la fragilité de l'existence, s'il ne consent pas à voiler son actualité par quelque contemplation de l'harmonie de l'univers, il rencontrera peut-être dans la tradition la « parole de la réconciliation » (II Cor. 5 : 19 : ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς) qui lui donnera l'impression d'être proférée avec une puissance toute particulière. En fait, il ne trouvera pas cette parole dans la littérature philosophique, mais dans certains écrits réunis sous le nom d'« écriture sainte ».

Il est bien possible que le philosophe, quand il rencontre des concepts tels que celui de « réconciliation », consulte son inventaire mythologique et, selon ses habitudes de penser historiquement, fasse défiler en son esprit une foule d'« analogies ». Dans le concept de « mythe », il pourra trouver un prétexte pour dépouiller la « parole de la réconciliation » de toute signification sérieuse. Mais, en déplaçant le problème jusque dans le mythe, peut-il vraiment parvenir à ce point décisif où l'existence n'aurait vraiment plus besoin d'aucune réconciliation ? A-t-il fait preuve d'esprit scientifique en cherchant à contester plus ou moins clairement l'existence d'un problème qui de toute évidence creuse un trou béant au tréfonds même de l'existence ?

Ici l'on fera une remarque toute simple qui s'adresse à la raison raisonnante et qui ne présuppose encore aucune prise de position quant au fond du problème : Y a-t-il, en science ou dans n'importe quelle recherche de la vérité, une loi qui oblige un penseur critique à limiter la manifestation de la vérité en restreignant à la philosophie, à la poésie et aux diverses sagesses les possibilités de connaître et d'« éclairer » notre existence à l'exclusion de cette possibilité unique

en son genre qui, sous le titre de « révélation », a reçu son caractère gnoséologique distinctif ? Pourquoi le philosophe ne pourrait-il s'inspirer que des documents de l'histoire philosophique, de la littérature universelle, de la mystique et des religions de l'Extrême-Orient ? Quelle raison, quelle rigueur intellectuelle lui interdit-elle de tirer aussi son enseignement de la tradition biblique d'autant plus qu'il ne peut manquer d'observer que, dans cette tradition, les questions centrales de l'existence sont abordées avec une vigueur incomparable ? Un esprit libre et large ne doit assigner aucune limite arbitraire aux possibilités du Logos, et, par conséquent, demeurer ouvert à la perception de la « Parole », de quelque ordre et de quelque provenance qu'elle puisse être.

Nous avons sujet d'en appeler à une vertu qui est celle de tout intellectuel et de tout homme vraiment cultivé : il ne lui est jamais permis de se cramponner aux limites qui ont été assignées une fois à sa manière de penser et de vivre ; il doit plutôt se conserver une ouverture universelle dans son horizon intellectuel. Avec une telle exigence, nous courons, il est vrai, le risque de simplifier notre problème d'une façon vraiment regrettable et de faire aboutir notre raisonnement à quelque banalité. Car discerner la connaissance qui se fait jour dans la vérité de foi n'est vraiment pas seulement l'affaire de l'« universalité de l'esprit ». On ne saurait fermer les yeux sur la prétention inouïe contenue dans la vérité de foi. C'est d'ailleurs avec raison que, depuis quelques décennies, on a insisté avec force sur le fait que la parole dont il s'agit ici est d'un tout autre ordre que les paroles dont on use dans les énoncés scientifiques et philosophiques. La philosophie de l'existence, elle aussi, fera bien de renoncer, en poursuivant ses recherches, à faire intervenir à n'importe quelle occasion la notion de « réconciliation ». Pourquoi aura-t-elle avantage à s'en abstenir ? C'est que le problème de la « réconciliation » n'est pas né sur le terrain philosophique, mais qu'il est posé avec autorité en un tout autre endroit ! Chacun reconnaîtra que la « parole de la réconciliation » ne peut pas être utilisée comme une proposition philosophique. On la prononce judicieusement quand on est dans l'esprit de ceux qui, à l'origine et avec la puissance de l'Esprit, ont rendu témoignage à la réconciliation. Or si la vérité *de foi* est en jeu ici, c'est qu'il y a pour nous dans cette notion l'indication suivante : dans sa relation transcendante, l'existence est prise à partie personnellement et actuellement par des vérités de cet ordre. Devons-nous encore prouver que la « réconciliation » par nature ne peut être le résultat d'un raisonnement de la philosophie existentielle, sans toutefois pour cela tomber hors du domaine de la vérité, de la connaissance et du Logos ? Pourquoi les possibilités qu'a la vérité de se manifester devraient-elles trouver dans la philosophie de l'existence, précisément,

leur limite supérieure ? Si l'on veut on peut bien parler d'une « tout autre » vérité qui serait celle de la foi, mais on parle alors quand même d'une « vérité ».

Quand nous considérons notre problème, nous devons tenir compte d'une « incommensurabilité » fondamentale dans laquelle nous croyons discerner la raison de la difficulté que nous avons à en venir à bout : les formulations de la philosophie existentielle et la « parole de la réconciliation » sont incommensurables entre elles. Aucune relation de correspondance, ou de conséquence, ni aucune autre catégorie logique ne peut nous faire comprendre le rapport de l'une avec l'autre. C'est cette incommensurabilité qu'on a en vue lorsqu'on se réclame si volontiers, et souvent abusivement, du « paradoxe » de la vérité de foi. Cette incommensurabilité signifie que nous ne pouvons trouver dans aucune catégorie supérieure la mesure commune d'après laquelle nous établirions le rapport qu'entretiennent les vérités de l'un et de l'autre ordre. S'ensuit-il que nous devrions chercher la vérité d'un côté seulement ?

L'incommensurabilité des vérités n'est pas inconciliable avec l'unité dernière du Logos. Dans cette question, nous sommes prêts, un peu trop facilement, à nous réfugier dans l'« irrationnel » et à opposer un *alogon* au Logos. Mais nous oublions que, de son côté, la « parole de la réconciliation » est un Logos. Il nous manque un vaste concept au moyen duquel nous pourrions fixer le rapport du Logos de la réconciliation avec le Logos de la science et de la philosophie. Mais cela ne signifie pas qu'entre deux Logos il n'existe aucun rapport du tout et que l'un n'ait rien à faire avec l'autre. Il y a, du reste, des rapports incommensurables dans la géométrie élémentaire déjà, par exemple entre les côtés de deux carrés dont les surfaces sont dans le rapport de trois à quatre. Parce qu'elles ne peuvent pas être mesurées en unités de même mesure, personne ne prétendra que les longueurs des côtés de ces deux carrés n'entretiennent aucun rapport, et que, par conséquent, un véritable « *alogon* » soit ici en jeu.

L'incommensurabilité de la connaissance profane et de la vérité de foi doit être reconnue dans toute son importance. Mais il faut insister sur un point : cette incommensurabilité réside à *l'intérieur du Logos*. Pour cette raison, nous n'avons pas besoin d'admettre un « double Logos » et une « double vérité ». Du moment que le Logos, en vertu de sa signification transcendante, ne peut être réduit à aucune « ratio » limitée, il possède une envergure qui domine la profonde différence séparant les deux ordres de la vérité dont nous venons de parler. Entre ces deux ordres existe un rapport qui ne peut pas être nié. Seulement, en raison de sa transcendence, leur point de convergence n'est pas saisissable, et, de la sorte, nous ne

sommes pas en mesure de les réduire, comme en arithmétique, à un commun dénominateur.

Si, à partir de ce point, nous jetons un coup d'œil en arrière sur cette esquisse d'une philosophie de l'existence, qu'en est-il de son rapport avec la vérité de foi ? Tout dépend du contenu de vérité qui peut être attribué à cette philosophie. Ce qu'elle contient de « vrai » ne peut pas être en contradiction avec la vérité de foi. Car des vérités qui se contredisent n'existent pas. Il est même concevable que les connaissances de la philosophie existentielle aient une signification positive pour la compréhension de la vérité de foi. La notion de « connaissance existentielle », la conception de la « transcendance » et de la « contingence » propres à cette philosophie ne sont pas sans analogie avec ce que la foi chrétienne dit de la relation de Dieu, de l'homme et du monde. Dans l'*analogie* s'exprime une vérité ; mais, parce qu'elle est vue sous un certain angle, cette vérité n'est pas *la* vérité. L'*analogie* n'est pas non plus un marchepied pour parvenir à la vérité de foi, car si elle l'était, elle serait commensurable à cette vérité. En se concevant elle-même comme analogie, la philosophie de l'existence trouve à la fois son assurance et le sens de ses limites.

(*Traduit de l'allemand.*)

HEINRICH BARTH.