Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 2 (1952)

Artikel: Foi, croyance et raison : réflexions sur certains aspects d'un très vieux problème

Autor: Miéville, Henri-L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380577

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

A M. H.-L. MIÉVILLE

Le 5 décembre 1952, M. Henri-L. Miéville, professeur honoraire de l'Université de Lausanne, a fêté ses soixante-quinze ans.

Ceux qui portent la responsabilité de la troisième série de la Revue *ne sauraient oublier le rôle que, pendant près de quarante ans, le philosophe vaudois a joué dans la publication de la deuxième série, et ils pensent à tout ce que sa ferme et lucide réflexion représente pour les philosophes et les théologiens de chez nous.*

Nous sommes heureux de pouvoir lui apporter ici nos vœux respectueux et cordiaux. Nous ne pouvons mieux célébrer cet anniversaire qu'en écoutant à nouveau la manière dont M. Miéville poursuit ses réflexions sur les problèmes qui ont été ceux de toute son existence. Ces problèmes vivent ; et si, par leur vie même, ils changent perpétuellement de visage, ils restent les nôtres et sont une des raisons d'être de notre Revue.

LES RÉDACTEURS

FOI, CROYANCE ET RAISON

RÉFLEXIONS SUR CERTAINS ASPECTS D'UN TRÈS VIEUX PROBLÈME

Cette courte étude se propose de montrer que foi, croyance et raison, loin d'être des manifestations isolables de notre activité spirituelle, en sont trois aspects ou trois moments inséparables et constitutifs.

Dans tout *acte* de notre moi, qui a une *signification*, il y a un élément de foi : c'est-à-dire une *confiance* implicite en l'efficacité de cet acte, quel qu'il puisse être, que ce soit une parole que nous prononçons ou un projet que nous proposons de réaliser. Elle pourrait nous être refusée, mais nous croyons, parce que nous l'avons expérimenté dans le passé et parce que nous voulons vivre, à un ordre des choses qui maintiendra la possibilité d'agir et de penser efficacement. Vivre, c'est croire, c'est se confier, c'est toujours préjuger peu ou prou, et souvent témérairement, d'un avenir qui surgit à chaque instant devant nous, chargé de plus ou moins d'imprévu.

Si nous considérons plus spécialement cette forme de l'activité spirituelle qui vise la connaissance, c'est-à-dire déterminée, quant à son intention, par le besoin et le désir que nous avons d'atteindre au vrai et de le distinguer de l'illusoire et du faux, nous sommes alors

en présence de l'*activité de juger*, car c'est *le jugement se posant comme valable ou vrai* qui est l'expression « en acte » (dirait-on en langage aristotélicien) de la fonction de connaissance.

Trois moments sont impliqués dans tout acte de la personne spirituelle qui vise à la connaissance : le jugement n'est possible que s'il est porté par *une foi*, il comporte des *idées*, des représentations, et il n'est valable que s'il satisfait à certaines *conditions de validité* qui dépendent de ce que nous appelons *des normes rationnelles, des exigences de la pensée*, en tant qu'orientée vers la discrimination du vrai et du faux.

Nous touchons ici à un point fondamental :

Dans l'ordre de la connaissance comme dans celui du bien et du beau, notre « situation » humaine (comme dirait un existentialiste) est caractérisée par une relation toute spéciale où se trouve le fondement de notre liberté :

L'intention d'atteindre au vrai — comme celle de discerner et de faire le bien ou de créer de la beauté — ne se réalise pas nécessairement, automatiquement — nous pouvons tomber dans l'erreur ; en d'autres termes : la *valeur vérité* n'agit pas sur nous comme une cause déterminante, elle nous *sollicite, elle ne nous nécessite pas :* nous avons à la vouloir, à la choisir, et nous pouvons la refuser — nous sommes libres et responsables —, libres d'accepter ou de refuser la *discipline* qu'exige la recherche du vrai, l'amour du vrai.

Car nous savons que la vérité n'est *pas à la mesure de nos préférences individuelles :* elle nous dépasse et par là même elle crée la possibilité d'un accord de tous les esprits, qui laisse à chacun son autonomie et qui cependant les relie dans l'unité d'une même pensée, d'une même croyance, d'une même quête. Cet accord n'est possible, il n'est concevable que si la *connaissance du vrai* est soumise pour tous les esprits aux mêmes conditions qui en garantissent l'authenticité :

« Les idées vraies, disait Platon, ont ce caractère de se marier entre elles. » La contradiction est le signe avertisseur qui nous fait connaître que, dans nos jugements, il y a une part d'arbitraire subjectif qui les rend impropres à figurer l'objet qu'ils prétendent atteindre. Deux jugements *strictement* contradictoires ne peuvent subsister ensemble : ils se détruisent et s'annulent. La contradiction, c'est la destruction de la pensée par elle-même. Si la contradiction était la loi des choses, la connaissance serait radicalement impossible. Mais il arrive qu'en présence du donné complexe que nous ne pénétrons jamais complètement nous soyons amenés à formuler, pour en traduire certains aspects hétérogènes, des hypothèses qui paraissent logiquement inconciliables. C'est ainsi que se sont opposées la théorie corpusculaire et la théorie ondulatoire de la lumière, et c'est ainsi encore qu'en un autre domaine on est amené à penser que l'acte

volontaire est libre et que cependant il est soumis à l'influence de facteurs déterminants. On doit remarquer à ce sujet que si l'on veut que ces couples de propositions conservent une signification au lieu de s'annuler purement et simplement, il est nécessaire d'admettre que chacune des propositions énoncées n'est vraie que moyennant certaines restrictions, à un certain point de vue qui reste à préciser. Leur coexistence pose un problème non résolu ; elle incite la pensée à continuer ses recherches. La contradiction n'est jamais dans les choses, elle est dans l'esprit. Des *opposés*, des *contraires* nous sont donnés, jamais des *contradictoires*.

Le caractère non contradictoire des jugements n'est d'ailleurs qu'une condition négative et formelle de leur validité. Il faut encore qu'une *évidence dûment mise à l'épreuve* vienne nous attester la solidité de leur contenu (qu'il s'agisse d'existences données ou de relations entre des idées comme dans les sciences abstraites).

Tout cela va de soi. Si je le rappelle, c'est que je songe à un irrationalisme à la Chestov qui croit pouvoir faire fi des conditions rationnelles de validité du jugement. On tombe alors dans le subjectivisme pur dont on croit se tirer en *décrétant* vrai ce qu'une autorité *qu'on choisit* vous déclare être vrai...

Reprenons l'analyse de l'acte de juger :

Un peu de réflexion nous fait comprendre que ces trois éléments constitutifs de l'activité de juger — foi, croyance, raison — ne se situent pas au même niveau, et ceci est de grande conséquence :

L'acte de foi englobe la totalité indivise de l'acte de juger en y comprenant la *croyance* (c'est-à-dire l'idée jugée vraie) et les *conditions de validité* qui permettent d'assumer le jugement comme *vérité* (et non pas seulement en tant qu'opinion subjective).

Il n'y a donc pas de conflit possible entre *la foi* et *la raison* : lorsqu'on les oppose on en fait des sortes d'entités : on est dupe des abstractions du langage, ou bien l'on confond foi et croyance : nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Celui qui *croit* pouvoir se servir de sa pensée pour énoncer ne fût-ce *qu'un seul jugement* a fait implicitement confiance aux normes rationnelles qui garantissent la validité de *tout jugement* correctement formé, quel qu'il soit. Il n'est donc pas question que la *foi* ainsi entendue puisse s'ériger en juge de la *raison*, ni inversement.

Et pourtant cette double erreur a été souvent commise et se commet encore : les moments constitutifs de l'activité de pensée qui se manifeste dans le jugement jugé vrai ont été artificiellement isolés, ce qui en fausse l'exercice.

Cette double erreur se nomme *fidéisme* et *rationalisme*.

On fait dépendre de *l'acte de foi* la validité du jugement vrai comme si l'acte de foi (un acte du vouloir personnel) pouvait se

substituer aux normes rationnelles qui définissent les conditions de validité du jugement considéré sous le rapport de son contenu.

Et l'on commet l'erreur inverse en déclarant *justiciable de la raison* l'acte de foi impliqué dans toute activité de juger : la confiance avec laquelle nous adhérons aux lois de la raison aurait à se justifier devant la raison. Mais c'est là nous condamner à tourner dans un cercle : cette justification ne se conçoit que sous la forme d'opérations de la pensée — et la validité de ces opérations suppose précisément l'acte de foi qu'elles prétendraient soit légitimer soit infirmer. Nous retrouvons ici les arguments que déjà Platon dirigeait contre le *scepticisme* :

La foi en la validité de l'instrument de connaissance qu'est la pensée obéissant à des normes intérieures — est présupposée par toute opération de la pensée tendant au vrai, y compris par celle qui prétendrait mettre valablement cette validité en question.

Nous touchons ici *au roc* : à ce que les Allemands appellent *Ursprung*.

C'est là, sur le plan de la connaissance, le point où notre être spirituel se révèle enraciné *dans une transcendance*. S'il y a des jugements vrais et d'autres faux, c'est que, d'une certaine manière que je ne puis entièrement comprendre, notre pensée rejoint l'être dont elle appréhende certaines manifestations. Mais elle ne le rejoint que si elle opère *correctement*, si son œil spirituel est pur, si elle sait se garder avec vigilance des causes d'erreur. Le philosophe dira : si elle obéit aux normes universelles (évidence et cohérence) qui sont seules à pouvoir garantir la validité des jugements, c'est-à-dire à permettre de distinguer l'illusoire et le faux du réel et du vrai avec un *degré variable de sûreté*, car nous sommes faillibles et notre horizon est limité. Nous avons lieu de penser que toutes choses se tiennent, mais nous ne tenons (et encore bien imparfaitement) que quelques anneaux de la chaîne.

Il y a toujours une part de risque et d'incertitude, une part d'aventure dans la recherche du vrai. On se rappelle le mot profond de Kierkegaard : « Il ne faut pas traiter sa relation avec Dieu comme si elle était une relation directe d'homme à homme — car c'est ainsi qu'on tombe dans la certitude. » La certitude est ici conçue comme un état contraire à la spiritualité vraie ; nous ne laissons pas d'y aspirer, cela est normal, mais il s'en faut que la certitude voulue pour l'espèce de confort qu'elle nous procure ait une valeur religieuse, il n'en faut pas faire l'idéal et la marque de la foi religieuse : « *L'amour de la vérité*, a dit très justement A. Gide, *n'est pas le besoin de certitude* et il est bien imprudent de confondre l'un avec l'autre. »

Et c'est pourquoi la *discipline de la raison* est une école salutaire et nécessaire à laquelle la foi ne nous autorise nullement à nous

soustraire : car « la raison n'est pas un principe d'indépendance, d'orgueil, de retour sur soi, je cite J. Lagneau, mais un principe d'ordre, d'union » et, ajoute-t-il à juste titre, « de sacrifice ». « Le vrai savant, a dit Painlevé, est celui qui poursuit sa recherche, même s'il est convaincu que son résultat détruira toute son œuvre. » Je pense que le vrai philosophe et le vrai théologien doivent être tout aussi prêts au sacrifice.

En d'autres termes : il y a une *autorité du vrai* dont la pensée *individuelle* n'est pas la source et la garante et qui se distingue de la vérité de telle ou telle proposition particulière : car elle s'exerce en toute occasion où nous croyons être en présence d'une proposition vraie ou plus ou moins probable... Chercher le vrai et adhérer au vrai, céder à l'autorité du vrai, *c'est se réaliser en tant qu'esprit*, c'est acquérir une *modalité d'existence* qui est qualitativement différente et supérieure à l'existence purement instinctive et animale.

Ce mode d'existence, la spiritualité, sous le rapport où nous l'envisageons ici, est caractérisé par une prise de position qu'exige de l'être pensant *l'autorité inconditionnelle* que possède le vrai reconnu pour tel. L'autorité du vrai est la manifestation d'un *absolu, puisqu'il n'y a pas de recours valable contre elle* et qu'il nous dépasse infiniment en tant que consciences individuelles.

Chercher *le vrai*, le préférer au faux et parfois aux *séductions* du faux, savoir que c'est déchoir que de ne point s'y attacher, c'est une façon de s'abandonner « à la direction de Dieu » : prendre conscience de l'autorité du vrai, c'est faire une *expérience religieuse de fondamentale importance.*

Il y a expérience religieuse, dès que nous avons l'intuition de la relation qui, sous une forme ou sous une autre, nous relie à l'absolu. J'entends par le terme d'absolu, *l'inconditionné*, ce qui est premier, *premier dans l'être*, ne dérivant pas d'un autre être, et *premier dans l'ordre de la valeur*, c'est-à-dire ne tirant pas sa valeur de quelque autre valeur. Le vrai est une manifestation de l'absolu, parce qu'il repose sur lui-même : ce qui est vrai ne l'est pas parce qu'*utile* ou *agréable* [1], la vérité est une *valeur autonome.*

Mais on se tromperait sur le sens de cette expérience religieuse du vrai, si l'on pensait que, pour la faire, il faut avoir une certaine *idée de Dieu* dans l'esprit, celle par exemple que transmet la tradition chrétienne. Lorsqu'un Confucius déclare : « J'aime la vie et j'aime

[1] Le vrai ne peut être vrai parce qu'il serait utile de penser qu'il l'est, car l'utilité que l'on attribue alors au vrai doit être supposée et constatée réelle et non illusoire : il faudra que l'on puisse dire qu'il est *vrai* que le vrai est utile et cela suppose que l'utilité du vrai doit pouvoir se constater par le moyen d'un jugement vrai dont la validité ne saurait découler de son utilité préalablement admise.

aussi la justice, mais s'il faut choisir entre les deux, je laisserai la vie et je prendrai la justice », comment ne pas reconnaître que voilà un homme qui savait « se placer devant Dieu », comme on aime à dire aujourd'hui après Kierkegaard, dans sa quête de la vérité. Aussi a-t-il dit que toute pensée qui va à la recherche du vrai et toute action bonne est *prière*, mais il n'avait pas dans l'esprit l'idée du Dieu chrétien.

Il n'y a pas tout d'abord une certaine connaissance de Dieu et ensuite découlant de cette connaissance préalable la possibilité pour nous de distinguer le vrai du faux, le bien du mal... C'est tout au contraire en faisant l'expérience du vrai et de sa dignité souveraine — et celle du bien, celle aussi du beau — *c'est au travers de ces expériences que nous connaissons Dieu — le Dieu-esprit.*

« Si Dieu était capable de me détourner de la vérité, disait maître Eckhart, je m'attacherais à la vérité et j'abandonnerais Dieu. » Ce Dieu ne serait en effet qu'un faux-dieu. Pythagore, quand il eut découvert la démonstration de son fameux théorème, offrit un bouc à Zeus. Il ne faut pas séparer ce que Dieu a uni : *la vérité n'est pas Dieu, mais toute vérité porte la marque de l'absolu divin et nous révèle Dieu.*

Il est d'ailleurs évident que nous allons au-devant de la vérité avec des dispositions et des aptitudes à la saisir qui ne varient pas seulement d'individu à individu (il peut y avoir fuite devant la vérité, ce qui est une forme du péché), mais qui varient aussi en fonction de la tradition qui nous a façonnés : notre formation d'Occidentaux plus ou moins christianisés et hellénisés fera que, cherchant à discerner le vrai du faux et nous plaçant à cet effet « devant Dieu », c'est-à-dire écartant autant que nous le pourrons toute considération étrangère à notre quête du vrai, il arrivera *en fait* que nous nous placerons devant un Dieu incarné en certains esprits créateurs dont l'influence a façonné la tradition où nous baignons. Et il n'y aura dans ce fait rien que de naturel : telle est la condition humaine. En prendre conscience nous libérera d'influences trop exclusives.

Dans ce que je viens de dire, j'ai donné au terme *Dieu incarné* une signification qui n'est pas celle de la théologie orthodoxe. J'ai voulu rendre par un mot du langage religieux (qui prend volontiers une forme imagée ou mythique) *l'expérience spirituelle* que fait tout homme en présence de ce qui, pensé et senti par lui comme vérité, le subjugue et s'impose à lui, constituant une instance dernière contre laquelle il n'y a d'autre recours que l'appel à une vérité plus vraie, mieux fondée, en laquelle se manifesterait à nouveau, *au travers d'autres médiations*, ce même pouvoir, cette même présence de l'absolu.

Autre est l'idée que la théologie se fait généralement de l'incarnation. Elle se présente sous la forme suivante avec les corrections

que la science contemporaine l'oblige à y apporter : un Dieu qui a préexisté à l'univers dont on affirme qu'il a commencé d'exister, a daigné un peu plus de sept cent mille ans après l'apparition des premiers hominiens s'incarner une fois pour toutes dans la personne de Jésus afin de sauver non pas la totalité (d'ailleurs mal délimitée) des hommes et des races humaines, mais une petite poignée d'élus qui échapperont au châtiment que tous ont mérité.

Si l'on me disait que pour discerner le vrai du faux et vaincre en moi les résistances aux séductions du faux je dois me placer devant un Dieu incarné de cette manière-là en Jésus-Christ, je me verrais obligé de refuser énergiquement cette méthode, et ceci pour une raison très simple, qui est celle-ci :

Une certaine *croyance*, une conception théologique de l'incarnation qui suppose toute une construction idéelle sous-jacente et qui en fait ne s'est élaborée que lentement dans l'Eglise — une croyance *préalablement admise*, préalablement jugée *vraie*, deviendrait alors le critère au nom duquel (consciemment ou non) j'opérerais le triage du vrai et du faux. Or il est évident qu'une croyance ne peut être jugée vraie que si l'on possède déjà des critères de vérité qu'elle ne saurait former ni garantir.

Et voici surgir le problème des *rapports de la foi et de la raison*, tel qu'il s'est présenté au cours de l'histoire de la pensée occidentale [1] :

Ce problème est généralement posé dans des termes inadéquats, parce qu'on n'a pas soin de distinguer préalablement les trois moments constitutifs de l'acte de juger : *foi — raison — croyance*.

Il se produit en effet dans beaucoup d'esprits une double interférence :

La foi est identifiée avec la croyance ou plus exactement avec certaines croyances. C'est le sens que l'on a généralement en vue, lorsque par *la foi* on entend *la foi chrétienne*.

La raison, d'autre part, est identifiée avec certains philosophèmes, avec certaines formes que la pensée rationnelle a prises au cours de son histoire et qui ne sont pas constitutives de son essence : c'est ainsi que Kant attribuait à la *raison pure* (à la raison constituante, dirait Lalande) une interprétation déterministe du principe de causalité. Cela revenait à confondre la raison, elle aussi, avec certaines croyances. Et quel devait être l'effet de cette double confusion ?

Je m'explique aussi brièvement que possible :

Confondant *foi* et *croyance*, on a invoqué la foi pour garantir certaines croyances contre les critiques ou les réserves qu'elles devaient

[1] Sur la raison, voir notre article paru dans la *Revue de théologie et de philosophie*, n° 147, 1948, et intitulé : *Qu'est-ce que la raison et la pensée rationnelle ?*

susciter, si on les soumettait au contrôle des normes rationnelles, et, d'autre part, confondant *la raison* avec *certains philosophèmes* qui étaient des croyances et non des lois de la raison, on a invoqué les lois et les droits de la raison pour condamner la foi religieuse qu'on identifiait avec un ensemble de croyances incompatibles avec les dits philosophèmes : cette double confusion conduit à un conflit insoluble, à une situation quasi inextricable d'où l'on essaie de se dépêtrer en tranchant le nœud gordien à coups de hache, aussi bien d'un côté que de l'autre :

Côté théologique : La raison est alors déclarée corrompue, déchue ou tenue en laisse dans un domaine que la foi (la foi-croyance) s'arroge le pouvoir et le droit de délimiter et qu'elle entoure de fils de fer barbelés : position kierkegaardienne ou chestovienne — et position thomiste (non pas seulement dans le catholicisme, mais chez de nombreux théologiens protestants) — position *de facilité* et tellement commode « dans la pratique » (comme aimait à dire l'un de mes maîtres qui était dogmaticien) qu'il suffira de l'appuyer sur un certain nombre de textes bibliques (on en trouve toujours quand on cherche), pour que cela paraisse la plus authentique expression de la piété chrétienne.

Côté philosophique : La foi (la foi-croyance) est déclarée sans fondement, parce que certaines des croyances qu'elle assume contredisent à certains philosophèmes dont on croit qu'ils font corps avec la raison, par exemple la croyance que l'esprit est une réalité première (ce que traduit symboliquement le dogme de la création) et qu'il y a autre chose dans le monde que des actions mécaniques, qu'il y a une finalité (ce que traduit symboliquement encore le dogme de l'action providentielle).

De part et d'autre il y a *raidissement dogmatique* : dogmatisme inintelligent parce que l'on a méconnu un fait capital, c'est que la foi ne peut pas, à elle seule, garantir l'objectivité, la validité d'une croyance, pas plus que la raison ne saurait à elle seule fournir la matière d'aucune croyance. La raison fait plus et moins : elle est la boussole qui permet d'éviter les écueils ; elle nous dit que la vérité se reconnaît à *l'évidence éprouvée et à la cohérence des jugements qui se réfèrent à un objet.*

Toute théologie et toute philosophie qui rompra *le synergisme nécessaire des puissances de l'esprit* se manifestant dans l'activité de juger agira comme un ferment d'anarchie dans l'esprit humain.

En vertu de ce synergisme, tel que nous avons essayé de le définir, *la foi n'est pas justiciable de la raison, mais la croyance l'est* — elle ne l'est pas de tels ou tels philosophèmes qui seront peut-être indûment considérés comme des lois de la raison ou comme le dernier mot de la philosophie ou de la science, mais elle l'est et le sera en tout temps du critère de l'évidence et des normes formelles constitutives de la raison.

Je conclus en indiquant quelques corollaires de la position de principe que j'ai esquissée :

Les notions avec lesquelles opère la pensée religieuse et théologique lorsqu'elle se formule en croyances ou en dogmes ont toutes subi une élaboration complexe dans l'histoire de la race. Pour déterminer leur portée et leur signification, *l'analyse et la critique rationnelles sont indispensables.*

Ainsi l'idée de personne, celle de liberté, celle d'esprit, celle de causalité, de temps, d'univers, etc... L'œuvre d'un dogmaticien qui prendrait ces notions comme il les trouve dans la conscience commune et comme elles sont dans les écrits canoniques ne peut être que superficielle et il y a toutes les chances pour qu'elle soit incohérente. Non, la dogmatique chrétienne ne peut faire son œuvre sans l'aide de l'analyse et de la critique philosophiques.

Voici *l'idée de création* : quel sens lui attribuer ?

Il y a le sens littéral que lui donne l'imagination mythique et auquel j'ai déjà fait allusion : à un moment donné Dieu se décide à créer le monde. C'est l'anthropomorphisme religieux dans toute sa candeur : plus tard il s'en repentira, puis se ravisera de nouveau, etc...

Mais l'intelligence humaine a évolué : elle est devenue plus sensible à la contradiction, c'est-à-dire au non-sens, plus sensible à l'arbitraire subjectif. La création du monde en un moment du temps suppose que le temps (créé avec le monde) a commencé, mais le Créateur existait avant la création, ce qui suppose que le temps n'a pas commencé. Il en suit que la création du monde *en un moment premier du temps* est un non-sens, non pas l'expression d'un mystère, mais, ce qui est bien différent, une *pseudo-idée*. Il en résulte non que l'idée de création soit fausse ou inutilisable, ni qu'elle ait besoin d'être garantie par une révélation verbale de Dieu, mais qu'elle exprime en un langage symbolique (ou « mythique ») le rapport ontologique de dépendance de l'être fini à l'Etre infini qui échappe aux prises de l'analyse logique : *dicunt haec omnia : non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum* (saint Augustin) [1].

On voit que l'idée de temps n'est pas utilisable sans autre pour un emploi métaphysique ou théologique. Il faut en faire l'analyse philosophique. Des difficultés toutes semblables à celles que suscite l'idée d'un commencement du temps se présentent en effet dès qu'avec l'imagination mythique on essaie de concevoir une fin, un terme, un accomplissement de l'histoire : l'éternité faisant suite au temps et le précédant est un non-sens. Si l'éternité est « durée », durée indéfinie, qu'est-ce qui la distingue du temps ? Il reste qu'on la définisse comme

[1] Voir notre étude intitulée : *De la signification des mythes religieux* dans *Foi et Raison*, Genève, Ed. Sonor, 1950.

ce qui est présent en tout moment du temps. Elle se confond alors avec *l'être même* pour autant qu'il comporte des constantes universelles, de quelque ordre qu'elles soient. Et il faudra considérer le temps comme la « structure » ou la « modalité » propre à la manifestation de l'être, à sa « réalisation » dans la pluralité *des* êtres. La structure du temps (qui est un ordre de succession) ne « s'écoulant » pas avec le temps appartient elle-même aux constantes universelles de l'être. Ainsi l'on pourra dire que l'éternité « fonde » la temporalité. Conçue de cette manière, l'éternité sera *l'être au sens absolu*, présent et agissant en toute existence que bornent d'autres existences. *Principe de liaison* qui se révèle dans le fait qu'aucun être singulier, aucun phénomène ne peut se concevoir hors de toute relation avec les autres, il apparaît comme le fondement de toute communauté, de tout accord des pensées qui porte les consciences individuelles à se vouloir participantes d'une plénitude d'être et de vie dont elles sont privées, si elles ne se posent que dans le séparé. Lorsqu'on se place dans cette perspective, on ne verra pas se dissiper toutes les ombres qui enveloppent le grand Mystère, mais on échappera à certaines flagrantes contradictions. On sera amené à penser qu'étant *un* en tant que principe de liaison et de toute *possible harmonie*, de toute *valeur*, l'éternel ne constitue pas un monde à part, une réalité séparée. Supratemporel et suprasensible, on le concevra transcendant à toute existence particulière, se perpétuant dans le devenir des mondes, non point comme *un être* plus puissant que les autres et dont on pourrait esquisser la psychologie et raconter les hauts faits, mais comme une « présence » qui est, au tréfonds des consciences, ce qui les fait communiquer et ce qui suscite en elles cette aspiration à l'unité harmonieuse qui caractérise les formes les plus hautes de l'activité de l'esprit.

On voit par cet exemple l'importance extrême d'une discussion philosophique des notions de temps et d'éternité et l'on répéterait les mêmes observations pour toutes les notions fondamentales avec lesquelles a coutume d'opérer la pensée religieuse.

Celle-ci ne peut acquérir *la cohérence* qui est condition d'objectivité et de validité, si elle ne procède à un examen critique, c'est-à-dire philosophique, de ces notions. Je n'oublie pas, en écrivant cela, que la notion de cohérence n'est pas aisée à définir, si ce n'est d'une manière toute négative (par l'absence de contradiction). Ce qu'un philosophe contemporain a appelé un « discours cohérent » — dont toutes les parties se tiennent parce qu'elles se relient par des relations intelligibles — n'est qu'un *idéal*, et l'on peut même soutenir que la parfaite ordonnance logique d'une position de pensée ne pourrait s'obtenir que par un appauvrissement de son contenu. L'expérience vécue — et cela en tout domaine et surtout s'il s'agit des choses de

l'esprit — viendra bousculer l'ordonnance trop simple et trop rigide de ce « discours », en y introduisant des éléments dont il faudra tenir compte et qui n'y peuvent entrer, si nous ne le soumettons à une revision destinée à en assouplir les articulations par le choix de nouveaux types de relations.

Est-ce à dire que nous puissions faire fi de la cohérence ? Nullement, *car c'est elle encore, ce sont ses exigences irrécusables qui nous guideront si nous procédons à ce travail d'assouplissement.* Il y a des idées, des affirmations inconciliables. Faire fi de la cohérence, ce serait renoncer à tendre vers l'unité intérieure, vers cette sorte d'accord de nous-mêmes avec nous-mêmes, vers l'harmonie de notre être spirituel à laquelle par-dessus tout nous aspirons. Le texte cité plus haut de Platon en donnait la formule pour l'activité connaissante : « Les idées vraies ont ce caractère de se marier entre elles. » Telle est, en dernière analyse, l'unique et seule décisive garantie de vérité que nous puissions concevoir. Elle ne peut jouer que si la pensée reste ouverte et libre, si aucune croyance soustraite à l'examen n'est sacrée norme et critère de vérité et ne prétend monopoliser *la foi* à son exclusif profit, si, en d'autres termes, le *libre* synergisme des pouvoirs de l'esprit est pleinement respecté.

Quelles sont les conséquences de ce postulat de la cohérence interprété comme nous venons de le faire, lorsqu'on considère le domaine théologique ? Les voici, ce nous semble.

Il n'existe pas de réduit où la dogmatique pourrait s'élaborer à l'abri de la philosophie, à moins que, s'inspirant d'une certaine et fort contestable conception de la Révélation, on ne déclare les textes bibliques Parole de Dieu en un sens qui exclurait tout examen, comme si le langage biblique n'était pas un langage humain. On porte alors à leur comble les possibilités de conflit entre la foi-croyance et la raison. Il faut bien avouer qu'à notre époque, où l'on désapprend de penser par soi-même pour suivre aveuglément le mot d'ordre d'un Führer, cette méthode fait de nombreux adeptes. Au Verbe intérieur qui commande à la pensée sans la violenter jamais, parce qu'il en est l'exigence la plus haute et l'accomplissement se substitue la soumission à un Verbe extérieur sacré divin. Il suffira d'un *il est écrit* pour que la question de vérité soit tranchée.

Contre ce conformisme réputé très pieux et très humble et qui signifie une abdication de la pensée vivante, les esprits les plus rigoureux et les plus honnêtes se sont toujours élevés, même parmi les théologiens.

Quand Tertullien, dans l'*adversus Praxean*, déclare qu'il ne croirait pas que Dieu le Père se soit manifesté sous une forme visible, *même si l'Ecriture l'affirmait*, il renversait d'un coup non pas l'autorité spirituelle de la Bible, mais tout le système bibliciste. Un instinct

plus fort et qui venait de plus profond lui faisait, dans cette phrase, proclamer (quitte à être infidèle à lui-même en d'autres points de sa théologie, cela se peut) que l'acte de juger est l'expression indivise des puissances conjointes de l'esprit : *foi et raison* s'unissant dans la croyance comme aussi pour le rejet du faux.

Vinet l'a dit et redit : la Parole de Dieu ne saurait avoir d'autorité si elle n'est pas librement examinée et jugée valable. Mais si vous me dites d'emblée : ces textes ou ces affirmations *sont* la Parole de Dieu, vous prévenez l'examen que je puis en faire et si je vous crois (et vous entendez bien que je vous croie) vous m'ôtez ma liberté d'esprit. Dieu ne pouvant mentir, je serai *tenu* de me persuader que ce qui m'est présenté comme Parole de Dieu est vrai, même si je n'ai pas senti, éprouvé, que c'est vrai. Vous faussez ma pensée, car vous m'engagez sans le vouloir à me mentir pieusement à moi-même ; en me parlant de Dieu, vous m'empêchez de me placer réellement devant Dieu pour discerner le vrai du faux. « Qu'il est difficile, disait L. Brunschwicg, de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la façon dont on la lui propose ! » Je crains que beaucoup d'esprits ne soient faussés de cette manière par l'instruction religieuse qu'on leur donne !

Je trouve encore sous la plume d'un théologien l'affirmation suivante :

Chercher Dieu *par raison* est illégitime, car il a «*par lui-même* le droit d'être cru ». Si la raison y était pour quelque chose, la révélation serait superflue : « La révélation, dira K. Barth, du fait même qu'elle existe, signifie que l'homme ne peut de lui-même croire en Dieu. » Kierkegaard déjà avait déclaré que «les philosophes pensent que toute connaissance et même l'existence de Dieu est quelque chose que l'humanité *produit d'elle-même* et que ce n'est qu'improprement qu'on peut parler de révélation ».

Partout la même fondamentale erreur sur la nature de la connaissance et de ce que nous appelons raison !

Jamais la pensée humaine ne crée *e nihilo*, ne « produit » la matière même des jugements de connaissance qu'elle est amenée à formuler :

Dès qu'il y a connaissance, un aspect de la réalité ou une relation *se découvre* : il y a toujours *révélation*, ce qui se «dévoile» au regard de l'esprit en quête de vérité pouvant appartenir à différents ordres de réalité : le plus élevé est l'ordre de l'absolu, de l'inconditionné, du premier, l'ordre divin.

L'absolu, étant de l'ordre des principes, ne peut être que l'objet d'une *intuition* (c'est pourquoi en langage religieux on parle ici de la grâce). On n'a pas les intuitions qu'on veut, on ne se donne pas une intuition. Mais une intuition, c'est encore un *acte* de la pensée humaine. Et il est nécessaire d'ajouter que *la raison* (si l'on entend par là le

pouvoir de concevoir des idées, c'est-à-dire des liaisons, des relations entre les objets dont la pensée prend connaissance) est à l'œuvre dès que nous croyons appréhender par « intuition » ou « aperception » quoi que ce soit, ne fût-ce qu'une simple présence. Si ce n'était pas le cas, cette présence ne pourrait même pas être nommée par nous.

Ainsi toute connaissance — la connaissance religieuse comme les autres — n'est possible que par le *double concours de la pensée et de son objet*. En toute connaissance, mais diversement suivant les domaines, *nous sommes à la fois actifs et réceptifs* : la connaissance religieuse ne constitue pas une exception à ce fait. Voilà ce que le courant le plus puissant de la théologie contemporaine tend à méconnaître. Elle ne nie pas que la marque de l'humain se retrouve dans les croyances religieuses et même dans le langage biblique, mais elle ne tire pas les conséquences que ce fait comporte. Cette marque est particulièrement visible dans les paradoxes les plus violents comme les aimait Kierkegaard. L'idée qu'un Kierkegaard se fait de la transcendance divine et du miracle de l'incarnation ou de la parousie est fonction d'une philosophie sous-jacente qui opère avec des notions non contrôlées, non passées au crible d'une critique sévère : elle implique une *construction de l'esprit*.

Lorsqu'on repousse le principe même d'une critique de ce genre, on méconnaît le postulat de toute spiritualité authentique : on s'oppose au synergisme nécessaire des pouvoirs de l'esprit qui tend à créer l'unité intérieure. Une théologie qui écarte l'analyse et la critique philosophique de ses notions fondamentales pourra satisfaire les besoins d'une piété fort respectable, admirable même parfois par les hautes vertus qu'elle est capable de produire, mais il nous paraît exclu qu'elle puisse remplir la fonction que les plus grands théologiens du passé lui ont assignée : elle sera inapte à opérer la synthèse de ce qu'il y a d'impérissable dans l'héritage chrétien avec la pensée vivante de l'humanité en marche.

HENRI-L. MIÉVILLE.