

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 3: Pierre Thévenaz

Artikel: Pierre Thévenaz et nous
Autor: Schaeerer, René
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380646>

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: 31.01.2026

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

PIERRE THÉVENAZ ET NOUS

Présenter la pensée d'autrui est toujours une aventure. Il ne s'agit pas seulement de restituer un univers concret de signes et de formules, mais encore et surtout de rejoindre à travers cette matière un message spirituel vivant. On risque ainsi de s'égarer, de parler en son propre nom en croyant parler au nom de l'autre. Et quand la pensée qui fait l'objet de cette opération délicate est celle d'un ami disparu, la crainte d'une trahison possible en est fortement aggravée.

Que faire dans ces conditions ? La réponse est simple : faire de son mieux. Ce mot ne résume-t-il pas toutes nos tâches terrestres ? Et si ce mieux, comme disait un Anglais, n'est pas un « très bon mieux », il ne reste qu'à en prendre son parti, sans fierté, mais sans désespoir.

Un souvenir précis vient à mon aide et me rassure. Il y a quelques années, les philosophes de Suisse, réunis à Berne en séance officielle, discutèrent de l'enseignement de la philosophie au degré secondaire. Dès le début de l'entretien les difficultés de cette tâche pédagogique frappèrent les esprits et bientôt, les orateurs se succédant, on eut l'impression que le rôle d'initier les jeunes gens à la philosophie dépassait les facultés humaines. Le découragement s'emparait de nous. C'est alors que Pierre Thévenaz se leva. Avec l'autorité singulière que donnent la douceur et la conviction réunies, il dissipa les nuages de notre pessimisme. Cette tâche dépasse nos forces ! dit-il. Mais bien sûr, comme toutes les tâches humaines. Lequel d'entre vous oserait-il se juger égal à ses responsabilités ? Nous sommes tous écrasés par elles. L'enseignement de la philosophie ne fait pas exception, encore qu'il soit d'une gravité particulière. Il n'y a pas là de quoi frémir. Faisons de notre mieux, sans nous aveugler, mais sans nous lamenter non plus sur nos insuffisances.

Ainsi se marquait clairement un trait profond du caractère de notre ami : une acceptation à la fois grave et sereine de la fragilité humaine. Comprenez-moi bien : il se montrait exigeant pour lui-même comme pour les autres. Mais il savait qu'une fois tous les

N. B. Texte lu le 10 novembre 1955, lors d'une séance académique consacrée à la mémoire de Pierre Thévenaz.

efforts déployés, il reste une marge inévitable d'imperfection. Cette marge, le commun des hommes l'accepte avec indifférence ou résignation ; la science, comme telle, l'ignore, car elle est orientée vers ses propres conquêtes ; la philosophie a le privilège unique de la vivre en l'objectivant dans une lucide prise de conscience. Et je crois que Pierre Thévenaz se serait méfié d'un enseignement philosophique trop parfait, comme Socrate se méfiait des prouesses sophistiques. Rester en deçà, n'est-ce pas signaler l'existence d'un au-delà, n'est-ce pas susciter un élan, n'est-ce pas entrer de plain-pied dans cette métaphysique de l'insécurité et du dépassement qui fut pour lui, dès le début de sa réflexion philosophique, mais de plus en plus avec les années, la seule et vraie métaphysique ?

L'exposé qui va suivre ne prétend pas être complet. L'essentiel, peut-être, y manque, car je n'ai pas consulté le livre posthume que nous attendons et qui fixera sans doute de façon définitive la position protestante de Pierre Thévenaz et le rôle qu'il attribuait à la raison dans l'opération philosophique. Je me fonde pour l'instant sur l'examen d'études assez courtes, mais dont la réunion formerait — ou formera, nous l'espérons — un important ouvrage¹.

¹ Ce sont, dans l'ordre chronologique :

I. Métaphysique et destinée humaine. Leçon inaugurale donnée le 27 octobre 1942, à l'Université de Neuchâtel. Une broch., 23 p., Neuchâtel, Attinger S.A., 1943.

II. Intériorité et méthode réflexive. *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 2^e série, XXXIII (1945), 33-55.

III. Du relativisme à la métaphysique. Leçon inaugurale donnée le 29 novembre 1947, à l'Ecole polytechnique fédérale. Une broch., 18 p., Zurich, Editions polygraphiques S.A., 1948 (Ecole polytechnique fédérale. Etudes littéraires, sociales et économiques, t. LXI).

IV. Valeur de la connaissance philosophique. Leçon inaugurale donnée le 1^{er} novembre 1948, à l'Université de Lausanne. Une broch., 22 p., Lausanne, La Concorde, 1949.

V. Discours d'installation comme professeur ordinaire. *Publications de l'Université de Lausanne*, VII, Lausanne, F. Rouge & Cie, 1950, 43-49.

VI. La situation du croyant philosophe. *Foi et Raison*, Genève, Sonor S.A., 1950, II-27.

VII. L'évidence et le statut métaphysique de la vérité. *Studia philosophica* (Bâle), X (1950), 134-152.

VIII. La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl. *Problèmes actuels de la phénoménologie. Actes du Colloque international de phénoménologie* (Bruxelles, avril 1951), Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 9-30.

IX. De la philosophie divine à la philosophie chrétienne. L'affrontement de l'hellénisme et du christianisme. *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 3^e série, I (1951), 4-20.

X. Crise de la raison et critique de la raison. *Etudes de Lettres* (Lausanne), XXIV (1951), 6-21.

XI. L'athéisme contemporain : Camus et Sartre. *Revue de l'évangélisation* (Paris), VII (1952), 337-356.

(Fin de note à la page suivante)

Un mot encore. Je n'attribue à la succession chronologique qu'une valeur relative. Tout le monde sait que les hasards jouent leur rôle dans l'impression d'un texte et que le temps typographique ne recouvre pas toujours le temps de l'élaboration intérieure. Certaines correspondances, toutefois, sont indéniables entre l'écrit et la pensée. Elles nous permettent de restituer et de suivre chez notre ami une certaine courbe d'évolution. Mais ce qui frappe bien davantage à la lumière des textes, c'est la fidélité de cette pensée à une vision première qui ira sans cesse en s'approfondissant, mais ne se transformera guère. Dès le premier écrit (1943) la dominante est nettement affirmée. Certes les sujets traités varieront, et vous savez qu'à cet égard l'éventail intellectuel de Pierre Thévenaz était largement ouvert, mais le même motif fondamental réapparaîtra partout, comme si l'auteur cherchait moins à traiter un sujet nouveau qu'à éprouver de façon nouvelle, à travers lui, la valeur de son intuition première. Dira-t-on qu'il s'agit de variations sur un thème unique ? L'image serait inexacte, car les variations sont là pour enrichir et amplifier le thème initial. Ici on pense plutôt à un approfondissement qu'à un développement, comme si Pierre Thévenaz se disait, à chaque étape de son itinéraire : Creusons davantage, ce que nous cherchons se cache encore par-dessous. Et l'on songe à Maine de Biran, qui fut un de ses grands inspirateurs et qui s'aventura avant lui dans les souterrains de la conscience humaine, guidé par les éclairs qui jaillissaient sous les coups de sa pioche.

Quelle est cette intuition première, qui orientera toutes les démarches ultérieures de Pierre Thévenaz ? C'est, me semble-t-il,

(Fin de la note de la page précédente)

XII. Réflexion et conscience de soi. *Tijdschrift voor Philosophie* (Louvain), XV (1953), 440-456.

XIII. La philosophie sans absolu. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg), XXXIV (1954), 81-97.

XIV. Langage et conscience. *Die Pflege der Muttersprache am Gymnasium. Lucerne, Conférence des directeurs de gymnases suisses*, 1954, 29-50.

XV. Le dépassement de la métaphysique. *Revue internationale de philosophie* (Bruxelles), VIII (1954), 189-217.

XVI. Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi. *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 3^e série, V (1955) 120-136.

XVII. Intervention dans la discussion des II^{es} Entretiens de Zurich, 1948. *Dialectica* (Zurich), II (1948), 288-289.

XVIII. L'expérience réflexive de la liberté. *La liberté. Actes du IV^e congrès des sociétés de philosophie de langue française* (Neuchâtel, septembre 1949). Neuchâtel, La Baconnière, 1949, 52-57. (Etre et Penser, XXIX).

La plupart de ces études sont reproduites dans l'ouvrage *L'homme et sa raison*, 2 vol., Neuchâtel, La Baconnière, 1956, où le lecteur trouvera une bibliographie complète.

Dans le cours de cet article et du suivant, on ne renvoie, pour simplifier, qu'aux numéros d'ordre de la présente liste.

celle de la fragilité humaine. Quel qu'en soit l'objet particulier, les études que j'ai lues aboutissent à ce résultat commun : la mise en question de ce qui voudrait être hors de question ; elles conduisent à détrôner un absolu. La métaphysique de notre ami se trouve ainsi construite sur l'expérience initiale et terminale de notre précarité, et je la désignerai, selon ses propres termes, comme une métaphysique de l'insécurité.

Elle se développe en trois étapes d'approfondissement ou, si l'on préfère, selon trois exigences successives :

- 1^o une exigence d'*intériorité*, par rejet des garanties extérieures et adoption définitive de la méthode réflexive ;
- 2^o une exigence de *relativité*, par rejet des garanties extérieures et intérieures et mise en question des absous quels qu'ils soient ;
- 3^o une exigence de *dépassement* par rejet de toute norme fixe et de tout donné stable : fondement, substance, être, par refus de l'ontologie classique, par élaboration d'une doctrine de l'acte pur et aboutissement à une philosophie protestante.

Au cours de cet effort de dépouillement d'elle-même, la métaphysique voit tomber autour d'elle toutes ses garanties, s'évanouir en elle toutes ses assurances ; elle se trouve finalement nue, honteuse et sans secours, comme Adam chassé du Paradis. A-t-elle perdu toutes ses chances ? Non, une seule, une dernière lui reste : la reconnaissance de ce qu'elle est, c'est-à-dire de ce qu'elle n'est pas, de ce rien qu'elle trouve quand elle se trouve elle-même.

Vous me direz peut-être : Mais cette description ne correspond pas du tout à l'image que nous avons gardée de Pierre Thévenaz, qui incarnait, au contraire, l'assurance tranquille et la confiance en la vie. Tel est en effet le paradoxe qui m'arrête. Dirons-nous que notre ami n'eut pas la philosophie de son tempérament, comme certains n'ont pas le physique de leur moral ? Non. Il y a des sourires qui ne trompent pas. Quand on s'oblige à jouer dans l'angoisse le rôle de la sérénité, on présente un autre visage. Comme le dit Nietzsche : « On ment bien de la bouche, mais avec la figure qu'on fait en même temps, on dit la vérité malgré tout ». Non, le calme, la douceur, cette disponibilité cordiale et retenue ne fut pas une façade derrière laquelle se serait agitée dans le noir une philosophie du désespoir. Pierre Thévenaz fut pleinement l'homme de son sourire.

Le sourire de Pierre ! Tel est peut-être ici le problème central. Que fut-il ce sourire ? Indubitablement celui d'un chrétien. Et la question se pose crûment à nous : un philosophe de l'insécurité

a-t-il le droit de présenter au monde un sourire de chrétien quand sa philosophie postule une séparation radicale des vérités de foi et des vérités de raison ? Ou, inversement, ce philosophe a-t-il le droit de postuler une séparation radicale de la foi et de la raison, quand il présente au monde un sourire qui les réunit, qui transfigure en assurance et en victoire les défaites de l'intelligence ? On a reproché à Pierre Thévenaz d'avoir développé sous le nom de philosophie une pensée théologique. Il suffit, à notre sens, de lire au hasard une ou deux pages de son œuvre pour voir cette accusation tomber. Cette pensée m'apparaît moins compromise par des préjugés théologiques que plus d'une philosophie actuelle par des préjugés logiques ou scientifiques. Loin de souffrir d'un complexe d'infériorité à l'égard des théologiens, Pierre Thévenaz s'efforça de libérer la métaphysique de tous les voisinages compromettants, pour lui assurer son domaine exclusif. Mais ce domaine n'est pas celui qui justifie un sourire, car c'est le domaine de l'insécurité. Alors notre question réapparaît : Comment justifier ce sourire ?

Entrons directement dans la doctrine et voyons si la réponse ne s'y trouve pas contenue. Nous maintenons notre division de tout à l'heure : *intériorité — relativité — dépassement*, le tout dominé par la conception d'une métaphysique « qui est par essence menacée »¹. Une déclaration liminaire donnera le ton :

« Quand nous voyons que la métaphysique, la discipline la plus menacée du patrimoine culturel de l'humanité, puise dans cette menace même les conditions de son renouveau, comment ne pas nous en étonner et ne pas en rechercher la raison ? Il existe apparemment comme un pacte secret entre la métaphysique et l'insécurité ou la fragilité, si bien que la constatation de la fragilité de la métaphysique nous ouvre déjà, immédiatement, les perspectives d'une métaphysique de la fragilité qui nous éclairera sur un aspect essentiel de la destinée humaine. »²

I. *L'intériorité et la méthode réflexive*

Qu'est-ce que la recherche métaphysique ? C'est un effort pour dépasser la nature. Or cet effort peut s'accomplir de deux manières, dans la direction de l'objet et dans la direction du sujet. La première voie apparaît définitivement condamnée depuis Kant : elle n'est qu'une évasion dans une autre nature et ses prétentions scientifiques ne tiennent pas. Le seul dépassement valable de la nature ne peut se faire que « vers l'intérieur et en profondeur », par un retour sur soi. « Il s'agit moins d'une méta-*physique* que d'une *metanoia*, d'une conversion spirituelle. »³

¹ I, p. 4. — ² I, p. 5. — ³ I, p. 10.

Cette recherche engendre une morale, et là aussi, la voie du dépassement extérieur, qui aboutit au moralisme et au formalisme cédera la place à une démarche d'approfondissement orientée vers une transcendance intérieure, vers une morale du sujet.

Il n'y a donc qu'une vraie métaphysique et une vraie morale, celles qui, débutant par une conversion, ramènent le sujet sur lui-même. Lavelle a raison : « La philosophie est toujours le contraire d'une évasion ». Toute recherche de points d'appui extérieurs ne peut conduire qu'au scepticisme, car ces appuis ne résistent pas à l'épreuve. Si l'on veut trouver une garantie solide, on régressera donc vers le moi profond. Une longue tradition nous inspire confiance : Socrate, Platon, saint Augustin, Descartes, Kant, Biran, Bergson n'ont-ils pas découvert en eux de manière irrécusable, encore que sous des modalités diverses, ce quelque chose d'inébranlable, cet *aliquid inconcussum* qui est pour le métaphysicien l'équivalent spirituel du point fixe d'Archimète ?

Or une surprise nous attend : ce qu'on saisit au cours de la régression, ce n'est jamais un donné fixe, c'est au contraire l'évanouissement successif et progressif de tous les donnés. A chaque étape, l'objet intérieur que je crois appréhender éclate en moi-même et je ne tiens plus rien de consistant. Ou plutôt, si, je tiens, non une chose, mais un acte, « une réalité spirituelle en train d'agir et de se créer »¹.

Est-ce à dire que tout sombre dans l'immanence, puisque je ne sais pas en fin de compte qu'un élan subjectif issu de moi-même et faillible comme moi ? Non. L'itinéraire réflexif aboutit à une réalité transcendante : « il n'a de sens que comme moyen de redécouvrir l'absolu sous forme d'acte créateur »². Mais il s'agit là précisément d'un absolu « déréalisé » ; la transcendance obtenue est celle d'un verbe et non d'un substantif³.

On se gardera donc d'interpréter dans le sens réaliste ces deux termes de *transcendance* et d'*absolu* que nous venons d'employer. Etant philosophique, c'est-à-dire profane, la méthode réflexive « reste en son fond une méthode d'immanence ». Le transcendant ne s'impose pas à elle de l'extérieur comme un *deus ex machina* : il est le point d'aboutissement de la démarche elle-même. L'absolu, de son côté, ne se présente jamais comme un être : « c'est une source créatrice dans l'activité de laquelle l'acte réflexif nous replace »⁴. On ne saurait donc, au propre, distinguer ici le donnant du donné, ni dire si l'absolu est intérieur ou extérieur à la régression : celle-ci « reconnaît l'absolu en elle et hors d'elle »⁵. « L'acte réflexif est déjà en un sens le donnant intérieur qu'il vise. L'absolu n'est atteint,

¹ II, p. 12. — ² II, p. 18. — ³ II, p. 16. — ⁴ II, p. 18.

⁵ II, p. 18.

comme le voulait Lagneau, que par un acte absolu lui-même qui coïncide de plus en plus avec l'absolu qu'il veut atteindre, sans jamais le « chosifier » ni l'enfermer dans un système clos. »¹

La méthode réflexive apparaît donc comme la méthode philosophique par excellence. Mais, en tant que *retour* intérieurisant, elle présuppose un *aller* créateur dont elle est inséparable. C'est en lui, ou plutôt à sa source originelle, au point de coïncidence de la régression et de la progression, que l'absolu se dissimule, toujours au-delà de nos prises et pourtant indubitable, puisque, en un sens, nous ne le chercherions pas si nous ne l'avions déjà trouvé.

II. *La chute des absolus et la conquête du relatif*

Le chemin parcouru jusqu'ici nous conduit à un résultat très proche du *cogito* cartésien. En fait, le *cogito* joue dans la réflexion de Pierre Thévenaz un rôle analogue à celui des paradoxes de Zénon d'Elée dans l'œuvre de Bergson : il en fut littéralement obsédé et y revient sans cesse. Le *cogito* n'est-il pas dans l'histoire de la philosophie le noeud de croisement de toutes les routes du passé et de l'avenir ? Remontons aux origines de la pensée pour mieux en comprendre la signification.

La connaissance humaine est née le jour où l'homme, cessant de coïncider avec le monde, fit un mouvement de recul et considéra le monde : une rupture se produisit ainsi dans le « bloc monolithique de la réalité »² ; l'homme vit un gouffre se creuser entre le réel et lui-même. Mais, ce qui venait de naître, ce n'était pas seulement la connaissance, c'était encore le problème de sa valeur, c'était la critique de la connaissance.

Nous devons aux Grecs cet admirable et inquiétant départ. « La valeur d'être de la connaissance est une invention des Grecs. »³ Mais ceux-ci restèrent sur cette position, qu'ils eurent le tort de juger définitive : ils identifièrent la connaissance avec l'être. « Penser et être sont une seule et même chose » déclare Parménide. Aussi le détachement de l'homme ne fut-il pas entièrement réalisé : le sujet resta relativement pris dans l'objet ; la connaissance demeura consubstantielle au monde : loin de juger l'être, elle était encore jugée par lui. Où se trouve alors la garantie du vrai ? Elle ne peut être que dans la valeur attribuée à l'être. Celui-ci recevra donc des attributs divins. « Il n'y a pas pour les Grecs de connaissance humaine intégrée à l'homme... la connaissance est un apanage divin, parce que l'être à connaître est lui-même divin. »⁴

¹ II, p. 24. — ² IV, p. 169, en note. — ³ IV, p. 175.

⁴ IV, p. 179.

Une réaction n'allait pas tarder à se produire contre cette ontologie imprégnée de sacré : la philosophie divine des Grecs devait faire place à une philosophie radicalement humaine, celle des chrétiens. Etrange paradoxe ! Cette raison, jadis triomphante, étant maintenant condamnée par une « folie » plus sage que toute sagesse, on pouvait s'attendre à la voir disparaître ou se résorber dans la religion. « Or c'est tout le contraire qui s'est passé. »¹ En concentrant en Dieu seul, objet de foi et non de raison, tous les attributs sacrés, le christianisme mit fin au règne des philosophies religieuses et prépara le triomphe d'une philosophie nouvelle « expulsée de l'au-delà... bannie du monde divin, renvoyée sans façon dans l'ici-bas »². En sécularisant ainsi la pensée rationnelle, il lui rendit un inappréciable service : il la libéra d'une des plus lourdes hypothèques qui pèsent sur l'entreprise philosophique, la confusion de l'humain et du divin³.

Ce qui fit les frais de l'opération, c'est l'ontologie, c'est-à-dire la subordination du savoir à l'être. Le sujet ne fut plus compromis par l'objet ; la connaissance, de cosmique ou divine qu'elle était, devint instrumentale. « Il est désormais possible à l'homme de connaître une forme d'être supérieure à la sienne sans s'assimiler à elle, par exemple Dieu sans se diviniser. Connaissance humaine et connaissance divine se dissocient. Je reste l'homme que j'étais en connaissant Dieu. Un problème tout neuf surgit. »⁴ Quelle que soit la dignité hiérarchique de son savoir, l'homme reste un homme, c'est-à-dire un être contingent que rien ne saurait hausser au-dessus de cette condition. Créature tu es, créature tu resteras, et la philosophie n'y changera rien.

Ce renouvellement contenait en germe la révolution cartésienne et le « coup de force métaphysique » du *cogito*⁵. Descartes accomplit l'exploit de rester fidèle à la philosophie tout en rompant avec les Grecs. « Pour la première fois la connaissance est vraiment intégrée à l'homme. »⁶ Par l'hypothèse du malin génie, l'être et la pensée se trouvent brutalement dissociés. Aucune évidence ne procède plus de l'objet, car « toutes les évidences sont truquées »⁷. C'en est fait de l'illusoire divinité de l'objet. L'intelligence humaine restera désormais « à la hauteur d'elle-même, à hauteur d'homme »⁸. La pensée moderne s'ouvre par le *cogito* « en bannissant radicalement l'appui de l'objet et le recours à la transcendance »⁹.

Malheureusement, « sitôt posé et fondé le *cogito*, Descartes n'a rien de plus pressé que de retourner à Dieu »¹⁰. Victime d'une inconséquence regrettable, il opère le détour du *sum ergo Deus est* et

¹ IX, p. 8. — ² IX, p. 9. — ³ IX, p. 10. — ⁴ IV, p. 181.

⁵ VII, p. 141. — ⁶ VII, p. 182. — ⁷ VII, p. 141.

⁸ XV, p. 14. — ⁹ XV, p. 14. — ¹⁰ XVI, p. 128.

retombe « dans la solution grecque d'une connaissance divinisée ». « Il annulait ainsi d'un coup, semble-t-il, l'essentiel de ce qu'il avait acquis. »¹

Par bonheur, sur ce point, Descartes ne fut pas suivi. « La philosophie moderne, avec un sens philosophique très sûr, s'est hâtée d'oublier le Dieu de Descartes. Elle a opté pour une pensée sans garantie. »² Nous recueillons aujourd'hui les fruits de cette option. « Depuis Descartes, la connaissance humaine devient de plus en plus humaine... elle établit la valeur d'être de la connaissance au sein d'une expérience décisive de sa contingence. »³ Contingente elle est, mais « première et souverainement autonome ». ⁴ Car c'est dans la reconnaissance de cette précarité que sa valeur éclate précisément.

La philosophie gagne donc en pureté ce qu'elle perd en garanties. Telle est l'éternelle leçon de la chute de Thalès. On interprète parfois ce fait divers en disant : Thalès est descendu dans un puits pour voir les étoiles. Mais il ne serait alors qu'un savant de plus, le premier des astronomes. En réalité « il a levé les yeux vers les astres parce qu'il était tombé »⁵. La philosophie est née d'une chute : « *d'abord* le puits, *ensuite* la réflexion philosophique »⁶. Le métaphysicien n'est pas autre chose qu'un homme qui cherche à se relever. Il ne bénéficie pour cela d'aucun secours ni extérieur, ni intérieur, ni scientifique, ni logique, ni profane, ni religieux. Il se trouve dans la même situation que Descartes à l'instant pathétique du malin génie, dans une situation plus désespérée encore, car le Descartes moderne est certain de ne jamais trouver en Dieu la moindre assurance, puisque le recours à l'évidence divine est maintenant écarté comme illicite.

Mais le *cogito* ne nous rend-il pas la confiance que le malin génie nous avait enlevée ? N'avons-nous pas vu que l'acte réflexif, sans jamais réaliser l'absolu ni coïncider pleinement avec lui, implique cet absolu dans l'effort même qu'il fait pour l'atteindre ? De même, chez Descartes, tout acte de doute implique et confirme la certitude de la pensée qui doute. A défaut d'autres garanties, l'auteur des *Méditations* nous offre, semble-t-il, celle d'un point de départ radical. Cet enseignement n'est-il pas hautement valable, puisqu'il fut retenu par le plus agissant des philosophes modernes, Edmond Husserl ? La question vaut la peine d'être soupesée. Elle est même d'une terrible gravité, car tout paraît perdu si l'une des deux assurances au moins ne résiste à l'examen, l'assurance métaphysique de Descartes, l'assurance transcendante de Husserl. « Si le point de départ est en question, ne sommes-nous pas condamnés à ne jamais partir ? »⁷

¹ IV, p. 182. — ² XVI, p. 129. — ³ IV, p. 183. — ⁴ IV, p. 185.
⁵ V, p. 44. — ⁶ V, p. 44. — ⁷ VIII, p. 12.

Hélas, l'examen confirme nos craintes. S'il est vrai que nos deux philosophes assurent à leur démarche un point de départ original, aucun ne peut se flatter de l'avoir assuré radicalement. Descartes fait disparaître le monde par le doute et croit appréhender une évidence première dans la coïncidence de la conscience avec elle-même ; Husserl fait apparaître le monde sous la forme des significations et croit saisir l'évidence dans la coïncidence de la conscience avec la totalité de ses intentions. Tous deux, par la vertu de l'acte réflexif, remontent au moi, conçu comme prise de soi ou comme reprise du monde¹. Mais ni chez l'un ni chez l'autre ce moi ne se révèle premier. « Il est frappant de voir, chez Descartes comme chez Husserl, que, à peine posé, ce commencement radical se révèle *second*. »² Le moi cartésien prend conscience de son défaut d'être, l'*ego* transcendantal de Husserl prend conscience de sa facticité.

Qu'en faut-il conclure ? Assurément, qu'il n'y a pas de commencement absolu, que la radicalité est un leurre. Descartes, à cet égard, voit plus juste et plus profond que Husserl : par l'hypothèse du malin génie, il fait éclater d'avance les structures transcendantales de la phénoménologie et secoue la raison humaine jusqu'en ses fondements. A l'évidence du fondement, il substitue celle de la menace et nous permet d'affirmer : « La radicalité du point de départ est à la mesure de la radicalité de la mise en question de la raison ou de l'homme au départ... La crise de la raison définit le radicalisme du point de départ. La philosophie commence à partir d'elle ; le *philosophari* est toujours un *deinde*, un ensuite. »³

Nous voici ramenés au puits de Thalès. Le seul départ radical, c'est la chute. Ni l'*ego* substantiel, ni l'*ego* transcendantal, ni la conscience intentionnelle ne sont premiers : ils surgissent de la menace. On objectera que cette conception n'a rien de nouveau ni de métaphysique : la science traditionnelle ne repose-t-elle pas sur une critique préalable, qui en est l'envers négatif ? L'objection ne tient pas, car la critique scientifique, qui s'effectue dans l'assurance et conduit à des résultats positifs, ne met nullement en question les fondements du savoir : elle repose elle-même sur cette mise en question. Toute critique présuppose une crise. « Le sens de l'entreprise philosophique est précisément de reconnaître que toute activité critique de la raison s'enracine en dernière analyse dans la conscience d'une crise de la raison. »⁴ « Au cœur de la critique, il y a la crise. »⁵ Telle est la leçon du grand Kant, dont la pensée n'est pas plus critique que les autres, mais l'est autrement, car elle naît d'une crise et ne se

¹ VIII, p. 23. — ² VIII, p. 25. — ³ VIII, p. 29. — ⁴ X, p. 13.
⁵ X, p. 21.

comprend qu'à partir d'elle¹. Ce qui commence avec Kant, c'est la conscience de la crise.

Il faut donc en prendre son parti : la démarche réflexive n'aboutit jamais à un donné fixe ; Descartes appréhende un acte de pensée, Biran un effort volontaire, Bergson un élan créateur, Husserl un faisceau d'intentions. Jamais, si loin qu'on régresse, l'originel n'est un donné ; il est ce qui « se donne à lui-même »². En d'autres termes, toute philosophie de l'être apparaît, sinon comme illusoire, du moins comme secondaire par rapport à une philosophie de l'insécurité qui la précède et l'introduit. De même que la critique se détache sur un fond de crise, de même l'ontologie s'enracine dans ce qu'on a appelé une « méontologie » (J. Wahl), une science de l'être hanté de néant, une science du non-être. « Peut-être n'est-ce pas à une assurance dans l'être que la conscience de soi nous introduit, mais à la conscience de notre *condition humaine*, et encore d'une condition humaine essentiellement menacée. Ne faudrait-il pas repenser le problème de la conscience de soi, non plus dans le cadre d'une ontologie classique d'allure essentialiste, mais dans celui d'une analyse de la situation humaine ? »³

Comment remplir cette tâche nouvelle ? En associant l'analyse réflexive à la phénoménologie. « C'est en se fécondant l'une par l'autre que ces deux méthodes pourraient tracer un chemin nouveau à la pensée philosophique. La première établirait le rapport à soi immédiat et explicite, la seconde le rapport à l'objet... Loin d'interpréter la réflexion à l'aide de l'intentionnalité comme le font Husserl, Sartre ou Merleau-Ponty, il nous faudrait faire l'inverse : interpréter l'intentionnalité à partir de la réflexion. »⁴ En d'autres termes, il conviendrait de remonter, par delà les structures transcendantales et les visées intentionnelles, à ce pouvoir constituant de la conscience de soi que la démarche réflexive seule peut atteindre, pouvoir qui surgit à l'origine de nous-mêmes et de notre univers, comme un acte à la fois créateur et menacé.

Qu'advient-il alors de l'absolu ? Une certitude est acquise : « La question de l'absolu se joue et se tranche dans le sujet ; et si l'on veut récupérer l'absolu perdu ou manqué, c'est sur le sujet qu'il faut agir... Mais découvrir le sujet et la part de l'homme, c'est mettre en lumière la relativité de ce que nous prenions à tort pour absolu, c'est détrôner un faux absolu. »⁵ La conquête de l'absolu véritable se paiera donc du sacrifice des faux absous. « La réflexion philosophique procède ainsi à coup d'absous ruinés. »⁶ Elle opère une « soustraction enrichissante »⁷.

¹ X, p. 13. — ² XII, p. 452. — ³ XII, p. 456. — ⁴ XII, p. 456.
⁵ XIII, p. 82. — ⁶ XIII, p. 82. — ⁷ XIII, p. 83.

Ainsi, contrairement au platonicien qui, par le détour de l'δ οίωσις θεῷ, conquiert sur lui-même et sur le monde le point de vue absolu de Dieu, le moi maintenant reste à hauteur d'homme, assume la part de l'homme. « Le problème à résoudre est celui de la juste *relation de l'homme à l'absolu* et non plus celui de l'assimilation de l'homme à l'absolu. »¹ L'absolu, déréalisé sans être supprimé, assume un statut analogue à celui de la chose-en-soi de Kant : il devient concept-limite ou concept opératoire. « L'absolu est saisissable *positivement*, non pas comme réalité, mais comme caractère de la connaissance, caractère limitatif... L'absolu est inconnaisable parce qu'il est un caractère de la connaissance et non pas du réel. » En un mot et paradoxalement « l'absolu est relatif »².

Mais prenons-y garde ; les faux-absolus, sitôt écartés, réapparaissent : loi morale de Kant, esprit absolu des post-kantiens. « L'entreprise de désabsolutisation » se poursuivra donc³. Elle aura pour champions des penseurs de tendances et de formats divers, Kierkegaard, Comte, Marx, jusqu'à Nietzsche qui « rédige en paroles de feu » l'acte de décès de l'absolu.

Mais détruire les absolus, n'est-ce pas tomber dans le relativisme de Protagoras ? Nullement car la philosophie sans absolu n'est pas autre chose que la recherche d'un absolu véritable. Elle nous conduit aux antipodes du relativisme antique. Elle débute par le rejet de quatre illusions majeures : sur le plan de la connaissance, la chose en soi et le sujet en soi, sur le plan moral, l'idéal moral en soi et la conscience morale en soi. Elle aboutit à une conception radicalement humaine où l'anthropologie tend à se substituer à la métaphysique. Mais il est faux de croire que l'homme s'y érige en mesure de lui-même et des choses. Ce qu'il faut dire, c'est que l'homme *se mesure* avec l'absolu. La philosophie sans absolu est une philosophie où l'homme, restant à hauteur d'homme, résiste à la tentation de se diviniser. Elle nous permet ainsi de découvrir et de renverser les idoles qui nous entourent. Telle, par exemple, l'idole du langage. Certains penseurs font du langage un dieu dont nous serions les prêtres : « Les paroles sont portées par la transcendance » écrit Jaspers, et Heidegger surenchérit : « Le langage est la demeure de l'Être ». La réalité est plus humble et plus terrestre : c'est nous qui parlons. Sachons en assumer les risques. Livrons-nous en hommes à la perpétuelle contestation des hommes « en acceptant sans illusion et en pleine lucidité de jouer notre vie d'homme dans et par le langage »⁴.

¹ XIII, p. 86. — ² XIII, p. 91. — ³ XIII, p. 93.

⁴ XIV, p. 50.

III. L'acte pur et le dépassement. Elaboration d'une philosophie protestante

Ces réflexions nous conduisent au-delà de la métaphysique, à ce que Kant appelle une « métaphysique de la métaphysique ». Le dépassement métaphysique se trouve donc dépassé à son tour, au sens le plus légitime et le plus fécond du terme, par la conversion de l'intérieurité, par l'instauration d'une « métaphysique à rebours » ou d'une « métaphysique de l'en-deçà »¹. « La raison se croyait habilitée à l'au-delà par nature ou par droit divin. En découvrant qu'elle est une raison humaine et que son domaine est l'en-deçà, elle « dépasse l'au-delà » et saisit mieux sa réalité essentielle. »² C'est ainsi que Husserl et Heidegger se détournent de la métaphysique de l'objet ou des objets pour revenir aux fondements. Non sans qu'un danger les menace, danger que le second n'a pas su éviter. Le dépassement ne doit pas devenir liquidation. En proclamant la nécessité d'une « Ueberwindung der Metaphysik », Heidegger n'invite pas la métaphysique à se dépasser elle-même, il la bannit ; il entend que l'homme apprenne « à ne plus penser métaphysiquement ». C'est obliger le philosophe à se taire ou à parler par oracles, et cette conclusion ne saurait nous séduire. Les contestations et remises en question d'une métaphysique à la recherche de son dépassement, ne signifient nullement qu'on désespère du vrai. « C'est bien plutôt qu'on devient plus exigeant et plus passionné dans sa recherche. »³ Le retour à l'en-deçà n'est ni un repli désabusé ni un abandon aux mirages de la subjectivité : il est la découverte d'une relation nouvelle « plus détachée, plus désintéressée, plus authentique, que le soi peut entretenir avec lui-même »⁴. Seule une raison qui se sait contestée peut résister « aux prestiges de l'évasion dans l'inconscience »⁵. C'est dans la contestation et « par l'éclatement de son autarcie illusoire » qu'elle s'entraîne à tendre au vrai, à « prendre la responsabilité du vrai »⁶.

Mais elle n'assume pas ce risque dans l'impassibilité ou la joie. Pour l'homme d'aujourd'hui l'existence est tragique et la vérité triste. Une révolution s'est opérée « qui a fait basculer le philosophe de la sérénité dans l'angoisse »⁷. La pensée métaphysique, garantie chez les Grecs par la divinité de l'objet, chez les chrétiens du moyen âge et chez Descartes par Dieu lui-même, a vu tomber l'une après l'autre ces deux garanties : l'homme a compris, dans la crainte et le tremblement, qu'il avait à fournir lui-même son fondement à sa

¹ XV, p. 13 et 15. — ² XV, p. 17. — ³ XV, p. 25.

⁴ XV, p. 27. — ⁵ XV, p. 27. — ⁶ XV, p. 28. — ⁷ XVI, p. 122.

pensée, en la fondant dans son propre exercice. L'engagement philosophique est devenu le véritable fondement, si l'on peut désigner ainsi ce qui est le contraire d'une assurance stable, un acte créateur. « Dieu est mort et c'est nous qui l'avons tué ! » Ce cri de Nietzsche sonne le glas du Dieu-fondement et de lui seul. Le Dieu de la foi subsiste : « On voit le Dieu vivant de la foi ressurgir en notre siècle, comme libéré de son faux-frère, plus vivant que jamais. »¹ Mais il ne s'agit plus alors d'une foi philosophique, car cette foi n'existe pas. Ce n'est pas en vertu de sa foi, mais au nom de son manque de foi que le philosophe moderne poursuit sa recherche : il puise dans la conscience même de cette absence une « belle assurance ».

Qu'en est-il alors du philosophe chrétien ? Comment accorder ces deux évidences, la mort du Dieu-fondement et la vie du Dieu de la foi ? Ce problème, bien sûr, ne se pose pas pour les athées, qui écartent simplement le second terme. En revanche, il inquiète le croyant, mais, contrairement à l'opinion courante, il ne revêt pas la forme de l'alternative : foi ou raison. Le chrétien ne sent pas en lui deux natures en conflit, l'une relevant de Dieu, l'autre du monde. Il sent son être tout entier, foi et raison, assujetti à Dieu, relevant de Dieu, croyant et raisonnant au nom de Dieu.² Que sera la philosophie de cet homme ? Ecartons une nouvelle équivoque. On admet souvent qu'il existe une philosophie chrétienne en général dont la philosophie catholique et la philosophie protestante ne seraient que des spécifications ultérieures. Rien n'est plus artificiel. Ce qui est donné au départ, c'est une structure catholique ou une structure protestante, et si une philosophie chrétienne en général doit se dégager un jour, elle ne sera qu'un produit dérivé.

Que signifie alors pour une raison protestante l'obligation de comparaître devant Dieu pour répondre de sa philosophie ? Cela signifie que, dans un contexte où la foi seule justifie, l'homme accepte que Dieu mette radicalement sa pensée en question. Répétons-le : ce n'est pas la foi qui met en question la raison, c'est Dieu qui met en question l'homme entier, foi et raison ; car la foi est humaine et faillible elle aussi. A cette divine mise en demeure, le protestant, s'il est philosophe, tentera de répondre par la voix de la raison. « En un seul et même acte, il prendra conscience et du néant des valeurs rationnelles devant Dieu et de la responsabilité de croyant philosophe qu'il a vis-à-vis d'elles. Il se sentira plus profondément engagé et responsable dans sa recherche autonome de philosophe qu'il ne l'était jusqu'alors. Sa foi ne fera que rendre plus nécessaire et plus intransigeante son exigence philosophique. »³

¹ XVI, p. 132. — ² VI, p. 13 et 20. — ³ VI, p. 23-24.

Il ne s'agira donc pas de confronter la raison et la foi. Cette erreur fréquente ne peut conduire qu'à deux aberrations complémentaires : soit dévaloriser la raison pour sauver la foi, soit tenir la foi en bride pour libérer la raison. C'est oublier qu'on est également responsable de l'une et de l'autre devant Dieu, que le problème ne se pose pas sur le plan d'un affrontement horizontal, mais « en termes d'appel et de réponse, de mise en question radicale et de responsabilité assumée »¹. Il ne s'agira donc pas de régler la foi sur la raison ou la raison sur la foi, encore moins d'exclure l'une au profit de l'autre, mais de les mettre l'une et l'autre sous le regard de Dieu. Dès lors, et à cette condition seulement, toute irréductibilité disparaît entre le protestantisme et la philosophie. Le protestant devient capable d'instaurer, comme le catholique, mais autrement que lui, sa propre philosophie, non pour préparer, défendre ou accomplir sa foi, mais pour justifier la conscience qu'il éprouve de sa responsabilité totale devant Dieu. Il y aura donc une philosophie protestante.

Tournons-nous maintenant du côté de la foi. « En elle-même, la foi est tout aussi humaine, tout aussi loin de Dieu que la raison. »² Rien n'est sacré en l'homme, et le croyant n'est pas plus divin que l'athée. On oppose toujours ces deux hommes comme deux adversaires irréductibles. C'est oublier que l'athéisme est au cœur de toute croyance. « L'athéisme contemporain nous présente l'image agrandie et la voix amplifiée de notre discrète incroyance, de notre demi-croyance, et même de notre trop pâle foi. »³ Sartre et Camus sont en nous. Ce qu'ils nous présentent, c'est la réalité sans fard de notre condition. Comment dès lors les combattrons-nous, ces ennemis qui ont dans la place de si redoutables intelligences ? Si nous avons compris que la foi ne peut être qu'un don de Dieu, nous leur opposerons purement et simplement le témoignage de cette foi. Et s'ils ne se laissent pas convaincre, nous n'accuserons que notre tiédeur spirituelle. Car c'est nous qui leur cachons Dieu.

CONCLUSION

Une méditation qui pèse le pour et le contre, qui progresse par un jeu nuancé d'approches et de retraits. Le ton n'est jamais tranchant. Aucune polémique. Mais aucune hésitation non plus sur le fond des problèmes. On devine, sous les sinuosités de la démarche, une certitude sans faille, une volonté sûre de ses moyens et de ses fins. Au total, une réflexion critique au service d'une pensée dogmatique.

¹ VI, p. 26. — ² VI, p. 13. — ³ XI, p. 337.

Philosophie du retour sur soi, philosophie de l'intérieurité, aboutissement à une philosophie protestante. Nous voilà bien dans la tradition d'Amiel, de Vinet, de Secrétan, de Naville. Mais cette tradition, Pierre Thévenaz ne s'y tient pas attaché. Il la prolonge hardiment dans la ligne de nos préoccupations actuelles ; ce qui est la vraie manière de lui être fidèle. Le protestantisme a évolué depuis cent ans : le libéralisme a fait place au barthisme, en attendant peut-être l'avènement d'un libéralisme renouvelé. Des problèmes ont surgis que ni Schleiermacher, ni Renouvier, ni Sabatier n'avaient prévus. Notre héritage confessionnel a pris, sur bien des points, un caractère si résolument affirmatif que le protestant d'aujourd'hui se voit constraint, soit de renoncer à toute philosophie au nom d'un théocentrisme radical, soit d'en chercher une qui soit nouvelle pour être vraiment notre. C'est à cette dernière tâche que Pierre s'était voué. Il était à cet égard notre chance la plus authentique.

Ce qui caractérise la doctrine protestante, à mon sens, ce n'est pas seulement la négation des causes secondes par concentration de toute causalité dans la seule Volonté divine — telle est aussi la conception du catholique Malebranche — c'est encore et surtout son attitude négative à l'égard des prétentions de la lumière naturelle. Non que le protestant refuse toute valeur à la nature humaine. M. Gilson signale « comme l'une des marques les plus immédiatement frappantes du calvinisme authentique... une remarquable instance sur la valeur intrinsèque, la beauté et, en un sens, l'excellence de la nature, même après la chute »¹. Mais cet avantage immanent à la nature ne constitue pour elle aucun mérite, sinon le mérite négatif d'être l'objet d'une grâce imméritée. « Incapables par nous-mêmes de faire le bien » répètent nos pasteurs dimanche après dimanche. Le protestant pousse si loin la crainte d'attribuer un mérite à l'homme et l'aversion de toute idolâtrie anthropocentrique qu'en cette nature, où le bien et le mal coexistent, il souligne de préférence l'aspect de corruption ; le catholique, au contraire, en retient plutôt la part glorieuse. Ainsi se déterminent à la limite deux conceptions des valeurs : l'une admet le néant comme critère interne de ce qui est manqué en l'homme, l'autre le divin comme critère interne de ce qui est réussi en lui.

Le protestant croit en Dieu comme le catholique. Il a même le sentiment d'y croire davantage. Car l'action de son Dieu lui paraît totale, immédiate et vraiment créatrice *ex nihilo*. Dieu ne sauve pas l'homme en portant à l'absolu les virtualités qui sont en lui, puisqu'il n'y a aucune virtualité qui ne soit marquée de néant par

¹ *Christianisme et philosophie*, p. 27.

la chute, mais en faisant « basculer » l'homme du néant de la perdition dans l'absolu de la rédemption. Bien plus, la condition que Dieu pose à cette action rédemptrice, c'est que l'homme prenne conscience, par la foi seule, de sa dépendance radicale.

Le protestantisme apparaît ainsi comme une religion du continu par refus de tout point d'appui intermédiaire entre Dieu et l'homme, par la conviction que, si l'homme est quelque chose, ce n'est pas par nature mais par décret, non par droit mais par grâce. L'homme ne dispose donc d'aucune autonomie, fût-elle seconde. En lui-même il est contingence et fragilité pures, c'est-à-dire manifestation concrète de son propre néant.

Or, sur ce point capital, la doctrine protestante semble en désaccord avec la philosophie traditionnelle. En quoi consiste en effet cette tradition, sinon dans la recherche de points d'appui intermédiaires entre tout et rien et particulièrement dans la détermination de ce point d'appui privilégié, qui est la conscience humaine. L'Etre de Parménide, le Moi socratique, les Idées de Platon, l'Ame raisonnable des Stoïciens en sont autant d'exemples. Or, selon Pierre Thévenaz auquel je reviens maintenant, aucune de ces tentatives n'a conduit à un résultat satisfaisant. Il faut attendre la révolution chrétienne pour voir la pensée s'orienter dans un sens meilleur, dans le vrai sens, qui est celui de la continuité et de l'intériorité radicales. Descartes, par l'hypothèse du malin génie, donne aux siècles à venir cette admirable leçon : tout objet érigé en point d'appui, fût-il intérieur et apparemment irrécusable comme le sont les idées des natures simples, peut être mis en question. Ainsi se trouvent dénoncées d'un coup deux illusions complémentaires, celle de l'évasion dans l'objet extérieur et celle de la fixation sur un objet intérieur. Il n'y a aucun point d'appui ontologique ni au dehors ni au dedans. Ce que la pensée saisit quand elle se saisit elle-même, c'est un acte : « Je pense », qui renouvelle en le portant à l'absolu l'acte socratique : « Je sais que je ne sais rien ».

Malheureusement Descartes a commis une faute grave. Cet acte, sitôt après l'avoir dégagé dans sa pureté et son humanité radicales, il l'a réalisé comme substance, et divinisé comme support de l'idée d'infini. C'était retomber dans l'erreur grecque d'un point d'appui absolu. Tout près de nous, Husserl a commis d'une autre manière la même faute, en admettant l'hypothèse d'un faisceau d'intentions issues d'un *ego* libre et spontané, existant à la façon d'une monade.

Un philosophe grandit par comparaison : Maine de Biran, le seul, à notre connaissance, sur lequel Pierre Thévenaz n'aït jamais formulé aucune réserve. Héritier d'Augustin et du Descartes des deux premières *Méditations*, Biran admet qu'au départ de nous-mêmes, il n'y a ni un objet, ni une substance, ni un point. Il y a un acte.

Mais la pensée humaine a fait de nouvelles expériences depuis Biran. L'influence croissante de Kant lui a révélé que l'effort critique, loin d'être un signe de santé, traduit au contraire l'état de crise où la raison se trouve par nature. La révélation tardive et bouleversante de Kierkegaard, la tragique situation de notre époque déchirée et apeurée, le succès de Heidegger, de Barth, de Sartre, tout confirme et dépasse à la fois les vues kantiennes sur la fragilité humaine. Il semble que l'existentialisme ait effectué sur l'acte biranien la même décomposition que celui-ci avait opérée, après Kant, sur la substance cartésienne, la même que Descartes avait opérée, par le doute et le malin génie, sur l'être ontologique des Grecs. Au terme de cette action décomposante, les derniers vestiges de fondement que l'homme croyait trouver en lui, se sont évanouis ; les philosophes découvrent enfin ce que la chute de Thalès ne cessait de leur suggérer symboliquement : au départ de toute métaphysique, il y a la reconnaissance d'un rien, d'un manque d'être. En d'autres termes, il y a l'absence de Dieu. Rejetons Dieu hors du champ rationnel ! Que les philosophes apprennent une bonne fois à se tirer d'affaire par leurs propres moyens !

L'effort protestant de Pierre Thévenaz consiste donc à évincer Dieu de la démarche philosophique tout en le réservant sur le plan de la foi ; à faire ensuite l'analyse de la démarche philosophique elle-même pour ruiner impitoyablement les derniers vestiges de Dieu qui s'y trouvent sous forme de fondements. Continuateur de Descartes et de Nietzsche, il écarte avec le premier le Dieu des théologiens et tue avec le second le Dieu des philosophes.

Que penser de cet admirable effort ? Il faut bien maintenant que j'intervienne en personne, puisque c'est moi qui ai reçu mission d'en parler. Hélas ! Que Pierre n'est-il ici pour m'inviter à lui tenir tête, pour m'encourager à être moi-même. Il me semblait, près de lui, que les problèmes venaient se poser devant nous comme des oiseaux familiers et que certains désaccords étaient la forme vivante de notre amitié.

Par deux fois, il a marqué lui-même avec humour l'écart qui me sépare de lui. Le hasard, ou plutôt certaines correspondances profondes, ont voulu qu'en l'année 1950 nous prononcions presque en même temps, l'un à Lausanne et l'autre à Neuchâtel, deux allocutions qui commencent, en termes à peu près identiques, par une évocation de la chute de Thalès. Nous savons ce que cette chute représente pour Pierre Thévenaz. « Le philosophe naît à ce moment précis. » Que représente-t-elle à mes yeux ? Il va vous le dire lui-même. Après avoir lu mon texte, dont je lui avais envoyé un exemplaire, il me communiqua le sien orné de cette dédicace : « Le Thalès chu salut

cordialement le Thalès trébuchant ». On n'aurait su mieux dire. Car, si la chute m'apparaît aussi comme constitutive de la démarche métaphysique, je ne saurais y voir toutefois une condition suffisante. Il me semble qu'elle prend son sens de chute par référence à une norme positive qui la précède ontologiquement et chronologiquement. La chute n'eût rien produit si elle n'eût été que chute. Combien de chutes stériles, qui n'engendrent aucune vision d'étoiles. La chute n'est rien sans la valeur qu'elle présuppose et le relèvement qu'elle suscite.

Quatre ans plus tard, je reçois de Pierre Thévenaz un tiré-à-part de son article *Le dépassement de la métaphysique*, avec cette nouvelle dédicace : « A René Schaefer, qui équilibre si bien l'amour de l'en-deçà et l'amour de l'au-delà ». « Si bien ! » Vous avez deviné : c'est « trop bien » qu'il faut lire. De même que notre ami ne peut accepter un trébuchement, c'est-à-dire une suite de chutes et de redressements qui se corrigent les uns les autres, de même il récuse une pensée qui se veut à mi-distance entre l'en-deçà et l'au-delà. Il n'y a pas d'équilibre en métaphysique.

Cette position si radicalement protestante, cette attitude sans compromis domine de haut les efforts d'accommodement tentés parfois chez nous par une dogmatique qui mérite à peine ce nom. J'en suis et j'en reste, pour ma part, fortement ébranlé. Et c'est dans cette perspective ébranlée, dans le sentiment de gratitude que tout philosophe doit à ceux qui l'ébranlent, que je vais présenter les quelques remarques qui suivent. Je croirais manquer à l'amitié si j'atténuais, comme pour un étranger, les objections qui me sont venues à l'esprit.

La philosophie, comme toute chose humaine, se meut dans le relatif. Or il me semble que, par crainte de voir ce relatif s'arroger les droits de l'absolu, Pierre Thévenaz préfère lui ôter le peu qu'il a et le réduire à rien. Il s'ensuit que la théorie des valeurs impliquée dans sa doctrine justifie de façon remarquable la part de néant qui est dans la conscience, mais manque à justifier la part d'absolu qui s'y trouve également. Il est vrai que je ne possède pas les valeurs que je désire. Mais y aurait-il désir s'il n'y avait d'abord eu valeur ? L'amour platonicien est fils de Pénia, mais aussi de Poros. Et ce qui est formellement vrai des valeurs l'est éminemment de l'absolu. Je ne puis poser l'absolu, moi relatif, moi rien, sans que ce soit d'une certaine manière l'absolu qui me pose. Pierre Thévenaz ne retient des *Méditations* de Descartes que les deux premières, car avec la troisième, selon lui, tout se gâte : l'idolâtrie apparaît sous la forme d'un recours à la garantie divine. Mais cette idolâtrie, Descartes ne l'avait-il pas écartée d'avance en rejetant hors de ses considérations philosophiques le Dieu de la foi ? Les vérités révélées, écrit-il, « sont

au-dessus de notre intelligence ; je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements »¹.

Remontons plus haut. Pierre Thévenaz reproche à Platon d'avoir voulu diviniser l'homme par la thèse de l' $\delta\mu\omega\sigma\varsigma\ \theta\epsilon\hat{\omega}$ et il approuve Nietzsche d'avoir tué ce faux-dieu. On pourrait, me semble-t-il, retourner l'argument. D'abord en faisant remarquer que l'expression platonicienne complète est $\delta\mu\omega\sigma\varsigma\ \theta\epsilon\hat{\omega}\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\circ\ \delta\nu\eta\alpha\tau\circ\eta\circ\eta$. L'homme platonicien ne s'identifie à Dieu que « dans la mesure du possible ». Il ne songe nullement à s'ériger en absolu, mais à prendre conscience, par une ascension progressive, du niveau suprême de réalisation auquel il peut atteindre en tant qu'homme, de la valeur relative qu'il incarne, de son droit aussi bien que de son devoir. En tuant le Dieu-fondement, Nietzsche a-t-il mis fin à une divinisation de l'homme par l'homme qui aurait eu sa source en Grèce et qui sera toujours à mon avis la faute majeure ? Au contraire. Les puissances d'*hubris* qui sont en l'homme se sont aussitôt déchaînées et aujourd'hui un dictateur, une vedette, un champion reçoivent des hommages que Pindare eût jugés sacrilèges et qu'un empereur romain eût enviés pour son apothéose. En cherchant à se diviniser, le Grec s'efforçait moins de se faire Dieu que de rejoindre humainement Dieu, qui demeure toujours au-delà. Supprimer le Dieu-fondement ou plutôt le fondement tout court, c'est conduire la philosophie soit au désespoir soit à l'orgueil : au désespoir, car en l'absence d'une Norme positive, aucune démarche de pensée n'est plus concevable et l'absurde devient roi ; à l'orgueil si, pour éviter cette issue, on imagine d'ériger l'acte humain lui-même en valeur normative, ce qui équivaut à déifier l'homme plus sûrement que les Grecs ne l'avaient jamais fait. L'homme antique se divinisait relativement par assimilation partielle à Dieu. Le moderne se divinise absolument par auto-création *ex nihilo*.

La grandeur de Descartes, n'est-ce pas d'avoir pris conscience d'abord de la condition désespérée de la pensée par l'hypothèse du malin génie, puis de sa condition glorieuse par la reconnaissance en elle de l'idée de perfection ? L'auteur des *Méditations* a peut-être eu tort d'assimiler cette perfection à Dieu — encore qu'il s'agisse ici du Dieu pensé et non du Dieu révélé — mais il a eu raison d'admettre qu'une référence supra-humaine était nécessaire pour justifier l'humanité du savoir et que le relatif ne peut apparaître comme tel sans postuler l'Absolu sous une forme ou sous une autre.

Pierre Thévenaz nous répondrait sans doute : « Je ne nie pas l'absolu et je demeure l'ennemi du relativisme intégral. Ce que j'affirme, c'est que l'absolu se manifeste dans un acte de prise de

¹ *Discours de la méthode*, 1^{re} partie.

conscience du moi par lui-même et non sous l'apparence d'un être objectif. » Mais, répondrons-nous, une prise de conscience ne vaut que par la révélation qu'elle provoque. Si elle n'est que saisie contingente d'une contingence, elle ne présente aucun intérêt. Nous admettrons donc qu'elle a un sens. Ce sens ne peut venir de la foi, puisque la foi occupe un autre plan. Il faut donc qu'il y ait une norme de vérité rationnelle qui permette de distinguer le vrai du faux et le meilleur du pire. Que cette norme soit être ou acte est pour nous chose secondaire. L'important, c'est qu'elle joue son rôle de norme. Dire que l'homme ne s'assimile pas à l'absolu, mais qu'il « se mesure » avec lui, c'est ne rien dire si l'on en reste là. C'est beaucoup dire, si l'on tente d'édifier sur cette base une doctrine de l'être et des valeurs. Vous déclarez avec force que Dieu a créé l'homme responsable devant lui de sa philosophie. A la bonne heure ! Mais Dieu aurait-il commis l'inconséquence d'engager l'homme dans cette tâche sans lui accorder les moyens de l'accomplir, sous la forme d'un critère humain, d'un étalon profane, d'un absolu à sa mesure ? N'est-ce pas précisément cela, cet « absolu relatif » dont vous parlez ? Qu'il relève, en tant que créature, d'un Absolu révélé infiniment supérieur, je le veux bien ; il n'en est pas moins notre seul guide et notre unique chance, à nous autres philosophes. Le frapper de néant, au nom d'une métaphysique de l'insécurité, n'est-ce pas nous réduire à l'impuissance totale ; n'est-ce pas accepter le paradoxe d'une « philosophie du dépassement » où rien ne peut être dépassé, d'une « inquiétude assurée » où l'assurance n'a pas de place ?

Il faut maintenant conclure. Un danger menace toujours l'interprète d'une pensée forte, c'est celui des atténuations. Il semblerait, à lire certains critiques, que Descartes, Kant ou Bergson sont allés « un peu trop loin » dans leurs déclarations et qu'en adoucissant leurs thèses d'un « peut-être » ou d'un « presque », ils auraient montré plus de jugement. Rien ne nous est plus contraire que cet indigne procédé. Les grands philosophes ne sont pas, à notre sens, ceux que préoccupe avant tout l'arrangement harmonieux de leurs thèses, mais ceux qui s'attachent à quelques expériences irrécusables et en tirent hardiment les conséquences. Les constructions les plus homogènes ne sont pas, en philosophie, les plus durables, et l'authenticité vaut mieux ici que la conciliation. Descartes ne laissait-il pas à sa mort une doctrine impossible ? Et pourtant nous en vivons.

Cette authenticité de l'expérience vécue, cette pénétration dans l'analyse du donné qu'elle révèle, cette hardiesse enfin dans le développement des conclusions, tels sont les caractères qui distinguent l'œuvre de notre ami disparu. Certes l'ensemble demeure inachevé. Et, de ce fait, l'admirable tension dialectique qui le soutient

intérieurement revêt parfois une apparence exagérément négative. Il restait à Pierre Thévenaz, selon nous, à développer une métaphysique de l'assurance dans une voie qui fût nôtre, c'est-à-dire en fondant la valeur propre de l'homme, non sur la notion catholique de mérite — qui, dans les prérogatives qu'elle attribue à la nature indépendamment de la grâce, nous apparaît insuffisamment justifiée par l'Ecriture — mais sur la reconnaissance d'un statut positif de la créature résultant de l'action éminente et directe de Dieu. En prenant conscience de lui-même, le philosophe chrétien ne se saisit ni comme un néant que Dieu rejette, ni comme une valeur que Dieu récompense, mais comme le siège d'élection d'un Père spirituel qui, s'incarnant en lui, devient la source immédiate, exclusive, de ses actes et de ses pensées les plus humblement terrestres. L'absolu profane, loin de s'évanouir sous cette lumière, retrouve son rôle indispensable dans une structure rigoureusement humaine, mais dans la continuité du rayonnement divin.

Cette tâche, nous ne savons si Pierre Thévenaz l'aurait accomplie, ni surtout quelle forme il lui aurait donnée. Hélas, il était le seul parmi nous, sans doute, qui pût la réaliser dans un même élan de foi et de lucidité. Nous inclinons à croire qu'il y aurait consacré ses forces, car il portait en lui-même une solution vécue. Comme Descartes, mais dans une perspective kierkegaardienne, il se sentait *deux* par nature, et cette déchirure faisait le drame de sa pensée, mais *un* sous le regard de Dieu, et cette unité faisait la sérénité de sa vie. Or la sérénité l'emportait sur le drame, encore qu'elle attendît sa justification philosophique. Tel est sans doute le secret du sourire que nous évoquions au début de cette étude. Ce sourire demeurait, malgré les négations d'une doctrine exigeante, le gage certain des assurances à venir. Pierre Thévenaz ne fut-il pas dans toute sa personne une promesse vivante ?

RENÉ SCHÄFERER.