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

**Artikel:** Pierre Thévenaz historien de la philosophie et philosophe
**Autor:** Waelhens, Alphonse de
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380647

**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**

# PIERRE THÉVENAZ
# HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE
# ET PHILOSOPHE

Ce serait mal comprendre la véritable portée de l'œuvre de Pierre Thévenaz que de voir seulement en elle une œuvre d'historien, si remarquable déjà qu'elle soit à ce plan, puisque notre ami s'est intéressé, avec ce soin et cette pénétration qu'il mettait dans tous ses travaux, à toutes les périodes de l'histoire de la philosophie, à tous les grands philosophes. De Plutarque, objet de sa dissertation doctorale, à la phénoménologie, et sans excepter naturellement la philosophie grecque classique, il n'est pas de moment essentiel de la philosophie occidentale sur lequel sa méditation ne nous ait apporté quelques vues originales et précieuses. Mais ces vues sont, dans le meilleur sens du mot, orientées. Elles n'apparaissent nullement comme le fait d'un esprit seulement curieux de ce que furent *vraiment* les philosophies du passé, de ce que sont *vraiment* les philosophies de ce temps. Thévenaz, avant tout et surtout, est philosophe lui-même. Sa réflexion cherche à dégager de l'histoire *une* philosophie que toute son œuvre veut présenter, constituer. Sa mort prématurée a empêché qu'il soit parvenu à l'expression totale d'une pensée dont il avait pourtant posé les fondements, et ce que nous pouvons savoir et deviner de cette philosophie suffit à nous faire mesurer la grandeur de la perte que, tous, nous avons subie.

Car la philosophie vers laquelle Thévenaz conduit sa réflexion tend à une synthèse et à une réconciliation dont la pensée d'aujourd'hui sent, obscurément peut-être mais cruellement, le besoin. Elle ne peut plus être simplement rationaliste et s'attacher à une conception de l'homme qui identifie, en tout optimisme, notre humanité à la raison entendue en l'un de ses sens classiques. Mais elle ne peut pas davantage se détourner absolument de toute pensée réflexive et nier dans la condition et la situation charnelles de l'homme toute forme d'accès à un certain soi-même et à une certaine universalité.

Justement Thévenaz, que sa conscience aiguë des exigences du protestantisme et sa volonté rigoureuse de leur être fidèle rendaient

particulièrement sensible à ces problèmes, à cette antinomie, cherche à montrer que la pensée réflexive, si on lit le sens immanent à son histoire, tend vers une conception de la réflexivité qui, sans nier la condition, en nous, charnelle de la raison, nous autorise pourtant et même nous enjoint de maintenir, en la comprenant autrement que certains de nos prédécesseurs, la vocation universaliste de cette raison.

Tel nous paraît être le sens de son œuvre, que nous voudrions maintenant tenter de saisir dans toutes ses nuances.

La philosophie, nous dit-on depuis longtemps, est la plus fragile des sciences et, en elle, la discipline la plus fragile est la métaphysique. Mais il y a comme un lien direct entre cette fragilité et l'insécurité de notre existence et de notre condition. Plus celles-ci sont ressenties et plus incertaine, comme aujourd'hui, paraît la métaphysique. Mais plus grands aussi le souci que l'on a d'elle, l'éclat dont elle brille. C'est que, justement, le métaphysicien s'est donné pour tâche de « dépasser la nature et ce qui nous est donné dans notre expérience la plus quotidienne ». Et Thévenaz ajoute aussitôt : « Nous disons bien le donné de l'expérience, non pas l'expérience elle-même » [1]. Cette phrase, écrite au début de sa courte carrière, en révèle déjà un aspect essentiel. La métaphysique est l'effort où l'homme s'engage tout entier pour dépasser la facticité du fait ; il y est d'autant plus porté ou contraint que ce fait apparaît dur et menaçant et c'est pourquoi son effort est toujours joint à quelque sentiment de précarité. Mais cette volonté de vaincre en comprenant est tout le contraire d'une fuite : il ne s'agit pas de quitter l'expérience, de s'égarer dans la rêverie, il s'agit d'expliquer ce qui est et, par là, de surmonter l'être simplement donné de ce fait.

Presque dès l'origine, deux directions possibles s'offrent à ce dépassement, celle qui prend appui sur l'objet, celle qui s'amorce dans le sujet ou l'esprit. La première, longtemps prédominante, a été définitivement — et Thévenaz s'en félicite — bloquée par Kant. Si c'est un arrière absolu de l'expérience qui doit en rendre raison, c'est que l'expérience est sans raison et la métaphysique, sous cette perspective, n'a plus qu'à mourir.

Mais l'esprit, et c'est l'autre route, qui ne fut jamais tout à fait ignorée, peut revenir sur lui-même et saisir le monde des objets « dans la source qui le produit » [2]. Non que Thévenaz voie ainsi dans quelque fichtéanisme l'essence de toute métaphysique : il veut dire que l'esprit, en faisant retour sur soi, pense « ce qui le fait penser » (Maine de Biran) et se place ainsi à l'origine de toute expérience.

[1] I, p. 7. (Les références de cet article renvoient à la note bibliographique de la page 164.)
[2] I, p. 9.

Ce mouvement n'est pas une simple opération de l'esprit d'abstraction. Il veut et doit être une conversion de tout l'être et, donc, une attitude morale. Toute métaphysique, pense Thévenaz — et l'idée revient souvent chez lui — est déjà implication et annonce d'une morale. C'est vrai pareillement pour la métaphysique du premier type : elle conduit à une morale intellectualiste qui reçoit de la connaissance philosophique la vision d'un ordre supra-sensible, traçant en quelque sorte de lui-même un idéal auquel nous n'avons plus qu'à nous conformer. La connaissance et la perfection sont liées, ce qui n'exclut pas toujours — du moins chez certains — l'idée d'un progressisme technique. Chez Kant, l'implication est inverse sans être plus heureuse : la métaphysique y disparaît dans la morale, ce qui mène au moralisme ou au formalisme, simple « *substitut d'absolu* pour une métaphysique défaillante » [1].

Seule l'autre voie peut conduire, en même temps qu'à une métaphysique non dogmatique, à un rapport de la métaphysique et de la morale qui donne à cette dernière le sens d'une création de soi.

Préciser exactement en quoi elle consiste sera la grande tâche de Thévenaz qui, dès les premières réflexions qu'il lui consacre, nous avertit fermement qu'elle ne doit en aucun cas nous « placer... dans l'entendement divin et voir par les yeux de Dieu » [2].

* * *

La distinction de l'intériorité et de l'extériorité se retrouve dans tous les domaines de la philosophie. En psychologie comme opposition du comportement (et de ses facteurs « objectifs ») et de la conscience ; en morale, lorsqu'on définit le fondement de l'obligation ; en épistémologie, par la relation de l'objet et du sujet ; en métaphysique, enfin, par les notions d'immanence et de transcendance.

Aussi tend-elle à renaître là même où on la croit éliminée. Il y a, en effet, une conception non dynamique de l'intériorité qui nous ramène, à un niveau supérieur, vers les oppositions d'abord abolies : telle est toute philosophie qui use de la réflexion pour mettre en présence un moi superficiel, périphérique ou quotidien et un moi profond ou authentique.

Bien qu'une telle conception constitue déjà un progrès relativement à l'objectivisme naïf, elle doit cependant nous avertir que l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité a elle-même plusieurs sens possibles et, encore, qu'il ne suffit pas de recourir au « sujet » pour être sûrs d'avoir vaincu toute menace de naturalisme.

[1] I, p. 15. — [2] I, p. 21.

Ce qui rend, en effet, dangereuse, dans l'usage de la méthode réflexive, la résurrection de l'objectivisme, c'est d'en faire un instrument destiné à nous *séparer* du réel en concevant cette méthode comme une réduplication, un redoublement « *sur* » un donné. Car, à ce moment, elle deviendra un maniement par la conscience de ses propres « contenus », aussi ruineux et incompréhensible que la théorie objectiviste de la conscience-reflet des choses.

Tout au contraire, la méthode réflexive, correctement entendue, est *régression* et *réduction*. Citant Lagneau, Thévenaz nous explique que la méthode réflexive « est une réduction parce qu'elle est « la recherche de la nature intérieure des pensées et de la raison de cette nature » [1]. Ce qui nous fait comprendre du même coup que la méthode est aussi régressive puisqu'il s'agit, avec elle, de remonter la pente naturelle de la pensée vers la source de son acte et « la force qui accomplit ... [cet] acte » [2]. On ne saurait donc confondre cette méthode avec aucune forme d'explicitation d'un donné implicite : « L'intérieur n'est pas donné comme une réalité cachée qu'il suffirait de faire apparaître, comme on extrait un bijou d'un écrin, comme on dévide un écheveau. » [3] Cette intériorité vraie, comme « acte de la réflexion, est au contraire consubstantielle à la réalité réfléchie puisque celle-ci n'est autre que l'activité même de la pensée » [4]. Et nous voyons maintenant en toute clarté ce que nous annoncions tantôt : la morale, en son fondement, est « inviscérée » à l'acte réflexif ; il arrive, en effet, que « l'esprit découvre son intériorité en même temps qu'il la crée, et qu'il ne la découvre pas s'il ne la crée pas » [5].

Est-ce à dire que nous avons désormais expulsé de l'esprit et de la philosophie *toute* forme de dualisme ? Non. Et ce n'est pas le but de la méthode. Notre esprit n'est pas, même à son propre égard, *ultimement* et *proprement* créateur. Une certaine déhiscence — qui n'est pas celle des « choses » et du « moi » — demeure invincible ; et selon qu'on accentue dans la pratique de la méthode réflexive son aspect de création ou son aspect de découverte, on va s'engager dans une voie qui aboutit à la philosophie d'un Brunschvicg ou à celle d'un Bergson, d'un Blondel, d'un Lavelle, tous disciples légitimes de Lagneau.

Mais ce que Thévenaz souligne avec la plus grande force, c'est donc qu'il ne suffit pas de pratiquer une « philosophie du sujet » pour avoir le droit de se réclamer de la méthode réflexive. On le voit bien chez Descartes, où le cogito, amorce de la méthode réflexive, en consacre aussi l'échec dès lors qu'il se transforme en *chose pensante*, et

[1] II, p. 40, où l'on trouvera la référence au texte de Lagneau.
[2] II, p. 41. — [3] II, p. 41. — [4] II, p. 42. — [5] II, p. 42.

sert alors de fondement à une métaphysique qui ne doit plus rien à la réflexion. En fin de compte, le cartésianisme, parce qu'il ressuscite, pour la pensée du philosophe, un donné pur et simple (fût-il dit *sujet*), trahit l'exigence réflexive et, en faisant de la connaissance un intermédiaire et un instrument, rétablit l'opposition de l'être et de la subjectivité. Une méthode réflexive n'est donc pleinement définie que si la connaissance est, d'abord, « désinstrumentalisée », si elle est, d'abord, reconnue elle-même comme être. Mais ce n'est pas la seule condition mise à l'exercice de la méthode réflexive : il faut encore que cette valeur ontologique acquise à l'acte de connaissance ne prenne pas aussitôt la forme d'une *participation* à l'absolu ; car dans ce cas la transcendance vers l'intérieur ne sera qu'un vain effort de nier l'humanité de l'homme. Il est capital qu'en découvrant la connaissance comme être, le philosophe découvre aussi cet être comme *contingent*. Aussi faut-il dire que « Si paradoxal que ce soit en apparence... la philosophie de l'existence est la véritable héritière de Descartes quand elle établit la valeur d'être de la connaissance au sein d'une expérience décisive de sa contingence » [1]. Ce qui signifie que la naissance, au sein du cartésianisme, de la méthode réflexive ne peut être féconde, au contraire de ce qu'elle fut, finalement, chez Descartes lui-même, que si elle s'accompagne du double refus de séparer la connaissance de l'être (en l'instrumentalisant) et d'identifier l'être auquel elle se lie à l'absolu. Et ce rapprochement inattendu de Descartes et de l'existentialisme traduit clairement l'intention philosophique la plus profonde de Thévenaz. Il l'exprime dans une formule qui définit toute son œuvre, et les antinomies qui en font l'intérêt comme la grandeur : la connaissance réflexive est « *Seconde et contingente*, parce qu'elle est comprise dans l'être et dans l'homme ; *première et souverainement autonome* parce qu'elle ne peut tirer sa conscience d'être que de son propre fonds et par une adhésion ou un consentement libre » [2].

Comment douter que ces quelques mots ne recèlent toute une philosophie. On le voit bien, par exemple, lorsque Thévenaz nous expose, lors du *Congrès des Sociétés de philosophie de langue française* tenu à Neuchâtel en 1949, auquel il prit une part si éminente, sa problématique de la liberté. L'essence de celle-ci, nous dit-il, n'est pas à chercher dans l'indétermination des motifs mais « dans la *surdétermination de l'acte* » [3]. Coessentielle à l'acte, notre liberté « n'est ni origine, ni cause, ni initiative, ni commencement absolu. *Elle est réflexion* ou, si l'on veut, la qualité propre à une certaine sorte d'acte, l'acte réflexif » [4]. La liberté est dans l'engagement *assumé par la réflexion :* c'est en lui et en elle que l'homme s'affirme « personne morale,

[1] IV, p. 183. — [2] IV, p. 185. — [3] XVIII, p. 56. — [4] XVIII, p. 56.

intellectuelle » dégagée, par cette assomption, de toute contrainte. La liberté est le moment où la réflexion nous constitue responsables de ce que nous avons fait, des réponses que nous avons apportées aux sollicitations des choses. Elle est un retour qui ratifie et qui constitue : cela seul, nous explique l'auteur, permet notre autonomie sans renier la dépendance de notre condition.

Cette manière de voir implique, de toute évidence, une conception non anthropocentrique de l'homme et de l'« humanisme » ; même l'humanisme grec, en sa forme essentielle, était déjà hostile à l'anthropocentrisme et l'idée de liberté, telle que nous venons de la comprendre, nous apprend que l'homme ne devient lui-même que dans la conscience, l'acceptation et la reprise d'un héritage. Il ne faut donc pas se méprendre sur la portée universaliste de tout humanisme et, en particulier, de l'humanisme classique : elle ne signifie pas une obligation de forger une image et un idéal de l'homme auquel nous aurions à nous conformer en tâchant de l'approcher toujours davantage, la perfection de nous-mêmes et de l'humanité étant atteinte si nous parvenions quelque jour à une identification absolue. Non. L'universalité d'un humanisme réclame que nous nous ouvrions à tout, mais en raison et sur le fondement même de ce que nous sommes, c'est-à-dire selon les perspectives que notre passé et celui de notre culture ont déjà tracées pour nous. S'il y a donc une justification possible de notre fidélité à l'humanisme gréco-latin, et Thévenaz le croit, on la cherchera non dans l'absolue et transhistorique perfection de celui-ci prescrivant à nos progrès une norme infranchissable, mais dans le fait même de notre passé qui a placé en Grèce l'origine de ce que nous sommes déjà et fait partir de ces terres les seuls chemins qui nous font accéder au réel quel qu'il soit.

On voit donc que si Thévenaz est, au sens large, un penseur intellectualiste, il attend de la philosophie que, rationnelle, elle aille jusqu'à critiquer la raison elle-même. Mais cette critique peut s'entendre en un double sens. Comme examen de la raison par elle-même, mais sans mise en question de sa primauté, elle est aussi vieille que la philosophie elle-même. Comme *crise* explicite de la raison, cette critique est le fait capital des temps modernes, dont Kant a été l'initiateur. Mais cette initiation est moins une *découverte* (car, en un sens, il y a eu une crise de la raison chez tous les grands philosophes) qu'une prise de conscience expresse d'une situation rendue urgente par l'évolution du monde contemporain. C'est celui-ci qui, toujours davantage, met la philosophie en question comme la philosophie le met en question.

Mais cela pose le problème de l'histoire de la philosophie, comme problème de l'histoire de la raison, comme problème de la condition charnelle de la raison. Thévenaz, à ce propos, rejette sans grand

débat toute conception qui assimilerait *la* philosophie à l'ensemble des systèmes philosophiques pris en bloc : sous cette forme, la philosophie ne serait que la synthèse des erreurs humaines. Mais il ne serait pas plus heureux de se rallier à une espèce quelconque de relativisme, soit qu'on voie dans chaque système la vérité d'un temps, soit qu'on fasse sortir la vérité des corrections mutuelles que les systèmes s'infligent du fait même de leur coexistence. Thévenaz, reprenant la distinction hartmannienne de la pensée problématique et systématique, cherche la philosophie dans la vie des problèmes. Ceux-ci ne sont pas des questions surgies d'événements fortuits ou d'interrogations subites, ils sont une longue maturation, dont les systèmes apparaissent être la condensation provisoire. Sous cet angle, il devient permis de dire que Heidegger achève Kant comme Kant fait comprendre Heidegger : c'est sous l'angle de la vie des problèmes que la philosophie s'identifie à son histoire, mais il faut alors qu'on entende l'histoire non comme une succession de faits mais comme l'approfondissement inlassable — à la lumière d'une expérience sans cesse renouvelée — des mêmes questions, qui se tiennent toutes dans le lien, en l'homme, de la raison, de la contingence et de la liberté.

Qu'est-ce alors que la vérité ? Le problème, d'abord, comme il est manifeste chez Descartes, peut se poser à un double niveau. On se demandera, par exemple, quels sont les *contenus* d'expérience (ou de conscience) qu'il convient de tenir pour vrais d'une vérité *certaine*, pour *évidents*. Descartes répond que sont telles les idées claires et distinctes. Mais s'il y a des évidences indubitables, il n'y a pas d'évidence du statut de la raison, qui se perd dans les évidences de fait qu'elle délivre. L'hypothèse du malin génie est essentiellement faite en vue de reconquérir le problème de la vérité du vrai, c'est-à-dire du statut de la raison et de l'évidence. Elle fait naître une notion de la raison où celle-ci ne s'aliène pas dans ses applications et ses produits mais se révèle à elle-même comme *conscience de soi*. Elle pose le problème de la vérité comme problème du *fondement* de la vérité. Sans doute Descartes a-t-il, dans le fait, mal répondu à la question qu'il a eu le mérite d'énoncer sans détours : la véracité divine ne peut fournir le fondement recherché. Car il y a antinomie entre la raison élevée à la conscience de soi et « la garantie artificielle d'un *Deus ex machina* qui restaure l'évidence (comme fait) [1] et rive l'homme à un ordre issu d'un libre décret divin » [2].

Mais l'important pour le problème de la vérité n'est pas cette défaillance de Descartes ; il est dans la conquête de la question dernière, dans la preuve, fournie par l'évolution de la problématique

[1] Ajouté par nous. — [2] VII, p. 144.

cartésienne, que l'*adaequatio rei et intellectus* ne peut pas être le fondement dernier du vrai. Il est moins grave qu'une fois aperçue la nécessité de transférer la question de la vérité sur le terrain de son fondement métaphysique, on ne s'accorde pas sur la nature de ce fondement.

De tout cela se dégage une conclusion capitale. Il est évident qu'en se définissant comme analyse réflexive, la philosophie transforme tous ses problèmes. La question de la vérité, qui avant la pratique explicite de l'analyse réflexive ne se défaisait que fort mal d'une tendance à n'être *que* la recherche d'un critère des affirmations ou des choses vraies, devient, par cette pratique, le problème de la condition humaine de la raison.

C'est ce dont les phénoménologues se sont clairement avisés. Thévenaz, très informé de leurs efforts auxquels il ne ménage pas ses sympathies, ne les croit pourtant pas sans reproches. Il pense que la phénoménologie, si elle est en un sens l'aboutissement nécessaire du progrès de la réflexion et cela même à quoi l'analyse réflexive nous doit conduire, risque, pourtant, telle qu'elle s'est historiquement développée, de compromettre ses gains. Elle retombe quelquefois, après avoir conquis l'être par et dans la réflexion (qui est son seul moyen de conquête légitime) dans « une conception trop objectiviste ou insuffisante de la réflexion » [1]. Après avoir lié, comme il le faut, le rapport à soi et le rapport à l'objet (car tel est, pour Thévenaz, le sens de l'intentionnalité), le phénoménologue se laisse, de nouveau, emporter par le second et se trouve ainsi en danger de rétablir à l'intérieur de la conscience un « hiatus infranchissable » entre le soi et le non-soi, que justement l'analyse réflexive se proposait d'abolir. Thévenaz croit que ce péril serait écarté si « l'intentionnalité phénoménologique (s'encadre) dans la structure réflexive de la conscience, qui, parce qu'elle est plus radicale, a une sorte de primat ontologique par rapport à elle. 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. L'intentionnalité peut bien être dévoilante et constituante du monde objectif, il n'en reste pas moins que la conscience de soi immédiatement réfléchie est encore un *pouvoir constituant* plus originel, un fait plus primitif » [2].

Ces remarques, dont le bien-fondé serait peut-être contesté par les phénoménologues, éclairent encore une fois les intentions profondes de Thévenaz. Philosophe de la réflexion et convaincu de son primat — ce qui lui inspire quelque crainte à l'égard du mouvement contemporain que nous venons de citer — il ne veut pourtant à aucun

[1] XII, p. 456. — [2] XII, p. 456.

prix que cette réflexion débouche sur un dogmatisme du moi absolu, sur une philosophie qui nous ferait parler *sub specie aeternitatis* — ce qui le porte à considérer la phénoménologie avec le maximum d'attention et à entrer dans ses vues en toutes les occasions qu'il peut.

Ces idées s'expriment avec une force toute particulière dans son bel article sur *La philosophie sans absolu.*

La philosophie, nous explique l'auteur, s'est toujours constituée comme recherche de l'absolu. Mais l'histoire montre que cette fin ne peut être atteinte que par la critique successive et radicale de tous les absolus dans lesquels, à divers moments, la philosophie a cru pouvoir se réaliser. C'est, d'abord, l'absolu de l'objet et de l'en-soi qu'elle sacrifie. Ce sacrifice est, en fait, la découverte du sujet et la reconnaissance de son primat. Ce qui conduit bientôt à un autre processus de purification : il y a une conception objectiviste et absolutiste du sujet qui ruine les conquêtes de la réflexion et qu'il faut, à son tour, éliminer. Ce qui, encore, ne saurait suffire. Car on doit éviter, de surcroît, que le sujet réfléchi ne vienne à s'identifier à quelque Moi absolu, ce qui restaure un nouveau dogmatisme.

En fait, la philosophie n'est fidèle à la vérité de l'absolu que si « la connaturalité ontologique entre l'homme et l'absolu est rompue » [1], si, en d'autres termes, on s'aperçoit qu'entre l'un et l'autre il n'y a, au mieux, qu'une relation. C'est la « désabsolutisation » totale du sujet humain. Reste, évidemment, à concevoir cette relation. Peut-être Kant a-t-il le mieux aperçu ce problème en admettant que « l'absolu « réel » sera celui avec lequel la connaissance humaine est en rapport tandis que l'absolu « absolu » (séparé) ne pourra vraiment plus être qu'une idée », ce qui équivaut à dire que, désormais, l'absolu « ne peut plus être que *pensé* et non *connu* » [2]. Mais la révolution kantienne ne s'achève pas elle-même. Elle menace d'aboutir à faire de la raison critique un nouvel absolu ; elle reconnaît, d'autre part, un absolu pratique que Kant ne cherche aucunement, tout au contraire, à mettre en question. Ce qui arrivera, pourtant, avec Hegel mais cette fois au prix d'un dogmatisme de l'absolu de l'Esprit et du Savoir. Celui-ci aura à supporter les coups de Kierkegaard et de Marx, qui, à leur tour, trouveront dans le positivisme, dans le pragmatisme, dans Nietzsche, des alliés ou des adversaires selon qu'il s'agira d'attaquer Hegel ou de montrer ce qui demeure en eux-mêmes d'absolu dissimulé [3]. Enfin, on ne contestera pas que le même

[1] XIII, p. 86. — [2] XIII, p. 89.

[3] On dira sans doute que chez Kierkegaard l'Absolu n'est nullement dissimulé. Nous entendons que Kierkegaard refuse tout rapport de *connaissance* à l'Absolu mais qu'en reportant ce rapport au compte de la foi, il se replace *philosophiquement* dans la perspective kantienne, avec toutes les conséquences qu'elle comporte. C'est en ce sens qu'il y a chez Kierkegaard une *dissimulation* non résolue du problème de l'absolu. Cf. l'article cité, XIII, p. 93.

processus se continue dans la phénoménologie et dans l'existentialisme, mais, nous le savons déjà, avec, selon Thévenaz, l'apparition de nouvelles menaces.

Il serait tout à fait faux de comprendre cette évolution comme une apologie du relativisme. Le relativisme n'est qu'un « absolutisme retourné », que la philosophie a constamment combattu. On aurait donc tort de voir dans la lutte que nous venons de décrire une suite de batailles visant à détruire progressivement tout ce que la philosophie a pu construire. « C'est au contraire la même et unique visée de la philosophie qui se poursuit dans la recherche de l'absolu et dans la philosophie sans absolu, le même effort critique pour échapper aux pièges de la subjectivité. » [1] La philosophie sans absolu n'est donc pas un état de la philosophie mais la réalité de son effort, dans sa recherche même de l'absolu. « La philosophie sans absolu n'est pas un point d'arrivée ni même un but à atteindre ; c'est l'expression d'une visée actuelle. » [2] Il convient alors de se demander pourquoi l'absolu renaît sans cesse de ses cendres, pourquoi la volonté de l'écarter tourne sans cesse court. Thévenaz répond que c'est parce que la désabsolutisation véritable est la reconnaissance de l'humanité comme limitée, comme question adressée à elle-même et que, ainsi, toute tentative de réponse (sans laquelle il n'y aurait pas de question) risque de faire surgir un nouvel absolu que la fidélité à la question doit, ensuite, surmonter à nouveau. Il faut alors citer toute la conclusion de l'article : « Dans une philosophie sans absolu, l'homme n'est pas mesure des choses ni mesure de lui-même, mais l'absolu n'est pas non plus mesure de l'homme, car alors, nous l'avons vu, l'homme d'une façon ou d'une autre s'absolutiserait et courrait à la démesure. Dans une philosophie sans absolu, l'homme *se mesure*, il se sent obligé de se mesurer avec l'absolu, de prendre conscience de sa situation et de sa finitude en face d'une limite qui le rejette dans l'en-deçà seul « réel ». La notion d'un absolu-limite l'empêche de céder à la tentation multiforme et sans cesse renaissante de la démesure et de la divinisation de soi. Si le philosophe pouvait rester à hauteur d'homme, dans sa connaissance comme dans sa conduite, à la mesure humaine, le règne de la philosophie de l'absolu aurait définitivement pris fin et l'ambition légitime de la philosophie de tous les temps (découvrir la mesure exacte de sa subjectivité et sa part dans la connaissance) s'en trouverait peut-être un peu mieux satisfaite. » [3]

Ce texte implique — sans que pourtant il y fasse allusion — le problème du croyant philosophe, auquel Thévenaz, nous l'avons déjà dit, a consacré une grande part de ses réflexions.

[1] XIII, p. 94. — [2] XIII, p. 94. — [3] XIII, p. 97.

Le conflit entre la foi et la raison, si conflit il y a (mais la thèse de Thévenaz sera de montrer qu'il est à proprement parler impensable comme opposition de *thèses*), ne saurait être un conflit de connaissances, qui, partant de sources différentes, auraient à fournir touchant un même objet des « savoirs » éventuellement contradictoires. Car il ne s'agit, aucunement, de modes de connaissance en compétition : le supposer serait faire de la foi et de la raison des « facultés » séparées et aveugles l'une à l'égard de l'autre, ce qui relève d'une psychologie à compartiments que personne ne songe plus à défendre. D'autre part, s'il y a mise en question perpétuelle de la foi par la raison et de la raison par la foi, cette interrogation réciproque n'est pas un heurt de certitudes divergentes : la foi chrétienne est une épreuve et une recherche, comme l'est, autrement, la philosophie. Comme la philosophie se développe par la mise en question du rationnel, la foi vit des questions que Dieu, par sa révélation, pose à l'homme : « ... le problème de la raison et de la foi n'est pas le conflit de deux confiances se défiant l'une l'autre. » [1] Le seul problème est celui de l'homme tout entier qui, s'il croit, croit et fait œuvre de raison devant Dieu. Il ne se pose donc que pour les croyants, et sans arbitre qui déciderait du dehors, objectivement, pour l'une ou pour l'autre. Il faut ajouter que cette mise en question ne peut se développer que si les partenaires du dialogue intérieur sont également vivants. Que la foi soit vacillante, ou affaibli le sentiment des exigences de la raison, et l'on aura bientôt ou une philosophie du salut (comme dans le spinozisme) ou une théologie qui se choisit une « servante ». L'acuité du dialogue est, donc, doublement un signe de santé. Thévenaz se réjouit de ce que cette acuité paraisse aujourd'hui extrême, comme au XIII^e siècle « lorsque, dans cette époque de foi intense et de croisades, la philosophie purement rationnelle d'Aristote s'imposa comme une exigence désormais inéluctable (c'est alors que surgit la synthèse thomiste) » [2]. Plus grande qu'il y a cinquante ans, lorsque la philosophie avait résigné ses ambitions métaphysiques et que la foi protestante n'avait pas le souci de radicalisme qu'elle manifeste en ce temps-ci.

On voit bien qu'une fois décrite ainsi la position du départ, la solution ne saurait consister à montrer la possibilité d'une quelconque et apaisante « philosophie chrétienne ». Thévenaz n'y croit, du moins sous la forme d'une doctrine qui aurait réponse à tout dans les deux sens, ni pour le philosophe, qui ne juge possible *à l'avance* aucune philosophie, ni pour le croyant, qui ne spécule pas sur des possibilités abstraites : une philosophie possible n'est pas une philosophie, et

[1] VI, p. 13. — [2] VI, p. 16.

pour le croyant moins que pour tout autre. Au surplus, l'idée de philosophie chrétienne est encore équivoque en un autre sens. Le christianisme est la foi d'une communauté chrétienne, d'une Eglise. Or il n'y a pas d'Eglise chrétienne en général, mais une Eglise catholique et des Eglises protestantes : « Il n'y a pas de foi chrétienne en général, qui soit la foi d'une Eglise. Une communauté réelle suppose une armature dogmatique de la foi ; or, il n'y a plus guère de dogme qui soit celui du christianisme en général, à moins qu'il ne se maintienne à un tel niveau de généralité vague qu'il ne signifie plus grand-chose. » [1] Le christianisme de « la » philosophie chrétienne ne serait donc le christianisme de personne. Le problème, tel qu'il se pose *vraiment*, ne peut être qu'un problème de *philosophe* catholique ou de *philosophe* protestant.

Ces considérations négatives font plus que déblayer le terrain. Elles montrent que notre problème est celui de l'unité de l'homme, mais en tant que cette unité est vécue — avec tout le reste — dans la lumière de l'appel divin : « tout doit être repris, repensé, réfléchi par l'homme, parce que tout est sauvé, racheté par Dieu » [2], « tout ce que nous sommes, toutes nos activités, tout ce à quoi nous attachons naturellement du prix, toutes les valeurs humaines ou humanistes (qu'elles soient des valeurs de foi, de sentiment ou de raison) sont fondamentalement mises en question aussitôt que l'homme se rend compte qu'il est appelé et jugé par Dieu » [3]. Mais que signifie pour le philosophe croyant cette interpellation et cette mise en question de la philosophie ? Non qu'il doive renoncer à celle-ci et opérer le suicide de la raison. Tout au contraire, puisqu'il est philosophe, c'est au plan de la philosophie qu'il répondra à cette mise en question. Elle consistera à prendre conscience du néant des valeurs rationnelles si, l'appel divin ayant surgi, on continuait de les considérer en elles-mêmes ; en même temps, cette conscience donne au philosophe croyant un sentiment accru de sa responsabilité à l'égard de ces mêmes valeurs du fait de la transformation à laquelle elles sont appelées.

Cette position est antithétique de celle qui tendrait absolument à séparer les deux plans, pour laquelle, au jugement de Thévenaz, le protestantisme aurait parfois marqué quelque tendance. « On aboutit ainsi à une démission sur les deux plans qui est le drame propre du protestantisme : la raison se croit autorisée à se dérober à ses responsabilités au nom de la foi, et la foi à se dérober à ses responsabilités au nom de la raison. » [4] Ce qui revient ou à vouloir mettre les valeurs rationnelles en dehors de toute contestation, ou à exiger le sacrifice total de toute raison.

[1] VI, p. 18-19. — [2] VI, p. 22. — [3] VI, p. 21. — [4] VI, p. 24.

Cette alternative disparaît dans la pensée de Thévenaz : il ne cherche ni à affaiblir les termes de l'opposition, ni à faire disparaître l'un d'entre eux. Il refuse l'exclusion. Mais il refuse aussi, et fermement, l'harmonie, qu'il ne juge même pas « souhaitable ».

Les rapports de la philosophie et de la foi ne sont donc ni d'ordre psychologique, ni d'ordre épistémologique : ils sont d'ordre moral. Le philosophe croyant, et lui seul, aura à décider ce que signifie pour sa raison l'appel que lui adresse sa foi. Par là « l'irréductibilité entre protestantisme et philosophie, qui est pour ainsi dire de tradition » [1], reçoit, nous semble-t-il, une figure nouvelle. Elle ne réclame plus l'abandon de la philosophie ou l'exaltation du rationalisme : elle installe au cœur du philosophe protestant l'obligation accrue de poursuivre sa recherche dans l'insécurité radicale d'une dimension nouvelle. « Le philosophe n'est pas relevé de sa tâche ; cette tâche propre n'est pas plus supprimée que les valeurs ne sont définitivement anéanties. Il n'est pas mis sous tutelle, mais appelé à découvrir, en pleine autonomie, des responsabilités sur le plan de la pensée auxquelles il était loin de soupçonner qu'il serait appelé. Et voici toutes choses sont devenues nouvelles, — pour la raison aussi. » [2]

Louvain. ALPHONSE DE WAELHENS.

[1] VI, p. 26. — [2] VI, p. 27.