

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1970)
Heft: 4

Artikel: Pouvoirs de la philosophie
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380948>

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: 07.01.2026

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

POUVOIRS DE LA PHILOSOPHIE

J'aimerais tenter de répondre en trois quarts d'heure à la question : quels sont les pouvoirs de la philosophie ? Je n'envisagerai pas tous les pouvoirs de la philosophie : bien plutôt, je les laisserai tous de côté, sauf un, qui me retiendra exclusivement : le pouvoir de la philosophie comme connaissance des choses réelles.

Mais d'abord, qu'est-ce que cela veut dire, le « pouvoir de la philosophie » ? Eh bien, c'est ce que la philosophie *peut* faire, ou si vous voulez, c'est son efficacité, ce à quoi elle peut servir, et finalement (quoique le mot soit souvent pris en un sens péjoratif), c'est son utilité. Pour moi, le philosophe n'est pas un intellectuel qui remue des idées, mais un homme qui s'interroge sur la réalité : il ne faut pas confondre idéologie et philosophie. Mais le philosophe n'est pas non plus un homme d'action, défini par son seul engagement dans la praxis : il doit encore se demander quelle est la raison d'être de toute action. C'est entre ces deux extrêmes que se situe l'efficace de la philosophie. Elle a pour tâche de se constituer en un moyen de connaissance adéquat aux réalités qu'elle prétend connaître.

C'est dans ce sens que je parlerai des pouvoirs de la philosophie, en cherchant non pas son pouvoir de fait au XX^e siècle, mais les conditions auxquelles elle peut acquérir un pouvoir propre qui la distingue des sciences exactes et lui assure néanmoins une efficacité réelle dans l'ordre de la connaissance.

Je laisse donc de côté le pouvoir moral de la philosophie : la philosophie comme consolation, par exemple, est une revendication qu'on a souvent entendue dans le passé : de même on a dit que la religion a pour tâche de consoler. Or il se peut que le christianisme soit aussi un réconfort des âmes inquiètes, mais cela ne le définit pas, pas plus que cela ne définit la philosophie : ni l'un ni l'autre ne sont opiums, fussent-ils opiacées prolétariennes.

Je laisse aussi de côté le pouvoir de la philosophie comme dépositaire d'une culture. C'est souvent sous cet aspect qu'elle se voit intégrée dans les établissements d'enseignement, comme correctif et compensation à la pure technicité. Ce pouvoir culturel, comme le pouvoir moral, sont extrêmement importants, mais simplement, ils ne me retiendront pas aujourd'hui.

J'en veux donc à la philosophie comme pouvoir de connaître les choses réelles. Je définirai d'abord la connaissance, puis je dirai quelles sont les choses réelles que la philosophie devrait chercher à connaître. Enfin, je montrerai à quelles conditions la philosophie peut acquérir ce pouvoir.

Qu'est-ce donc que la connaissance ? Voici un premier point qu'il faut expliciter clairement. Je prendrai ma définition de la connaissance à la fois dans la plus pure des traditions du passé, et dans la pointe extrême des philosophies de la connaissance au XX^e siècle. Les deux définitions coïncident du reste.

La définition classique définit le terme final de la connaissance, c'est-à-dire le savoir. Et sur le savoir, elle dit deux choses : elle dit d'abord que la chose sue coïncide avec l'expression dans le langage de ce qu'on en sait, si bien que savoir les choses revient à savoir énoncer leur essence. Et deuxièmement, elle dit que savoir les choses, ce n'est pas seulement les savoir, mais c'est aussi savoir qu'on les sait, et surtout comment on les a sues. Chez Parménide, par exemple, le savoir est à la fois l'être et le dire de l'être ; mais c'est aussi le chemin qui y conduit.

Or la philosophie scientifique contemporaine enchérit sur Parménide : pour elle, la connaissance débouche dans un savoir quand les choses ont été réduites aux énoncés tenus sur elles, et, de plus, quand cette réduction n'a cessé d'être soumise à un contrôle. Toute connaissance est ainsi, pour les Anciens comme pour nous, un effort en prise directe par lequel le langage s'approprie les choses, et, en prise indirecte, un contrôle permanent de la manière dont les choses se voient prises dans les filets du langage.

Telle est la leçon de l'histoire. Mais notre philosophie européenne contemporaine, à l'opposé de la philosophie analytique anglo-saxonne, a singulièrement oublié cette leçon : elle a pratiquement abdiqué tout pouvoir de connaissance. Nietzsche déjà imputait pour déviation à Socrate sa volonté de vouloir connaître au lieu de vivre simplement, et les successeurs de Nietzsche ont valorisé l'être et l'existence au détriment du connaître.

La raison pour laquelle la philosophie européenne contemporaine renonce à la connaissance réside dans le fait qu'elle a cru pouvoir déléguer ce pouvoir aux sciences exactes. Dès lors, l'idée s'est renforcée que c'étaient les sciences qui avaient pour tâche de connaître les

choses, la philosophie n'ayant plus à s'en occuper. Jean Piaget, par exemple, dans un de ses derniers livres intitulé « Sagesse et Illusions de la philosophie », explique que la philosophie n'est pas connaissance, mais sagesse. La sagesse, c'est pour lui la présence diffuse en nous de valeurs culturelles qui nous pénètrent par osmose. Or, dit-il, une osmose peut aider à mieux comprendre la valeur des choses, mais elle ne sert pas à les mieux connaître. Seule la science, conclut Piaget, détient le pouvoir de connaissance. Piaget contraint ainsi la philosophie à abdiquer le pouvoir de connaître quoi que ce soit, et il le fait en revendiquant pour elle une sagesse de nature idéologique. Mais d'autres que lui, par réaction contre le côté apparemment désincarné de ce type de sagesse, forcent la philosophie à semblable abdication au nom de l'engagement dans la praxis : et cela peut aller jusqu'au sacrifice non seulement du pouvoir de connaissance, mais de la lucidité, du bon sens et même de toute raison.

Or je pense que la philosophie doit réapprendre à connaître les choses réelles.

Mais que peut donc connaître la philosophie, qui ne soit déjà connu et archiconnu par les sciences exactes ? Il y a cinquante ans, on aurait répondu en accordant à la philosophie le pouvoir que Piaget lui refuse, celui de chercher à connaître les valeurs, dont les sciences, qualifiées par Max Weber de « wertfrei », prétendaient explicitement se passer. Mais j'irai ici plus loin, en liant la pointe de l'actualité à la tradition la plus attestée : et je dirai que si la philosophie a eu traditionnellement pour tâche de connaître l'absolu, aujourd'hui elle doit tenter de connaître les choses réelles qui sont autant d'absolus, au pluriel.

Précisons ce point. D'abord, quand on lance, en philosophie, le mot d'absolu, les équivoques surgissent aussitôt. On exige du philosophe qu'il définisse l'absolu, ce qui est lui demander de le connaître avant que de poser les conditions de sa connaissance. Puis, sous ce terme, on place deux choses : soit une sorte de vision globale, synchrétique, intuitive, mystique et au fond parfaitement désordonnée de toutes choses à la fois, soit au contraire rien du tout. On dirait que, dès qu'il est question d'absolu en philosophie, les esprits s'effraient et renoncent à tout discernement, un peu à la façon dont le paroissien, las de mettre sous le vocable de Dieu toutes sortes de représentations aussi vagues que disparates, finit par n'y mettre plus rien du tout. Et je sais des théologiens contemporains qui ressemblent beaucoup à ces paroissiens-là.

L'histoire de la philosophie aide pourtant à nous orienter vers des tâches relativement précises et moins ambitieuses. Je ne pense ici nullement aux grands systèmes de la tradition, ce qui dépasserait les limites de mon propos, mais à une série de revendications isolées

et même hétérogènes qu'une vision diachronique permet pourtant de relier par leur intention commune.

Le philosophe anglais Berkeley, par exemple, qui par ailleurs était évêque, s'en prit avec véhémence à la science de Newton et au calcul infinitésimal. On serait tenté de voir dans cette réaction négative le refus qu'oppose souvent l'esprit conservateur aux progrès de la science. Mais c'est bien davantage : Berkeley combattait pour privilégier, en philosophie, le *visible*, contre sa réduction aux grandeurs invisibles telle que l'opère la science symbolique. Car l'analyse mathématique, quand elle travaille sur des données infinitésimales, réduit le mouvement visible des corps à ses composantes algébriques invisibles et imperceptibles. Or, par cette réduction, quelque chose de la réalité se trouve perdu : son aspect perceptif, si l'on veut.

Plus tard, c'est Goethe qui s'en prend au même Newton. Newton en effet avait parallèlement réduit, en optique, les couleurs à des émissions énergétiques de longueur d'onde variable. Mais dans cette réduction, Goethe pense que la science a perdu l'aspect *qualitatif* du monde des couleurs : et il se demande avec crainte si on peut encore parler de couleurs, quand on les a réduites toutes à une cause ondulatoire elle-même incolore.

La *Gestalttheorie*, enfin, a très nettement et très positivement vu que les méthodes analytiques propres aux sciences négligeaient, dans l'objet étudié, une propriété fondamentale qui est celle de la *totalité*. Car le tout ne se confond pas, dit-elle, avec la somme des parties. Et la phénoménologie enchérit sur cette revendication, et affirme finalement qu'il est grand temps de retourner aux choses réelles, *zu den Sachen selbst*.

L'aspect visible du monde, indépendamment de sa réduction aux grandeurs infinitésimales invisibles ; l'aspect qualitatif du monde, indépendamment de sa lecture quantitative par des moyens algébriques ; et enfin l'aspect de totalité du monde, indépendamment de son explication par des méthodes analytiques et dissociantes, voilà donc trois des aspects de la réalité concrète pour lesquels des philosophes se sont battus contre des savants. Et s'ils se sont battus ainsi, c'est que dans les trois cas il leur semblait que le sens propre des choses existait indépendamment de la réduction qu'en opère la science à des énoncés. Et c'est cette indépendance de sens que la philosophie signifie par le mot d'absolu.

Il ne faut donc jamais projeter l'absolu très loin de nous, comme hors de portée. Car il est au contraire pris dans les choses, et accessible à notre sentiment, ainsi que le montrent l'esthétique générale de Mikel Dufrenne, ou la phénoménologie de la musique d'Ernest Ansermet ; bref il est tout près de nous, et c'est sa proximité même qui en rend la connaissance si malaisée. C'est le facile, disait Goethe,

qui est le plus difficile, et Hölderlin retrouve ce même motif, presque biblique, en tout cas augustinien, quand il écrit : « Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon. »

Permettez-moi d'interrompre un instant le cours didactique de cet exposé pour illustrer de façon plus légère la proximité de l'absolu. J'ai entendu l'autre jour le disque d'un diseur parisien nommé Jacques Baudoin. Ce disque s'intitule « La table de multiplication » et narre les aléas d'un cancre aux prises avec son professeur d'arithmétique. Le pauvre élève, sommé de répondre à toutes sortes de questions et pressé de toutes parts, n'échappe que par son bagoût aux colles qu'on lui pose. Finalement, excédé par de telles mises en demeure, il s'écrie, avec un accent de faubourg parisien que je ne puis imiter : « Ah ! Si j'aurais su que ça soye ça, j'aurais pas venu ! » Passons sur la morphologie et sur la syntaxe san-antoniesques de cet aveu pour n'en retenir que cet aspect sémantique : le « ça soye ça ». Eh bien, vous avez là, je pense, la traduction la plus fidèle, au point de vue du sens, de la fameuse phrase parménidienne où s'affirme la présence de l'absolu. Cette phrase, vous la connaissez sous diverses traductions savantes (par exemple : « l'être est », ou bien « il est », ou encore « il y a de l'être », ou même, chez Heidegger, « es gibt es gibt »), mais toutes ces traductions renvoyent malgré qu'on en ait à un absolu réifié, impersonnalisé, neutre, bref, abstrait. Alors que dans le « ça soye ça » de notre cancre transparaissent, outre l'exactitude propre aux traductions savantes et en particulier la parfaite identité du sujet et de l'attribut, tout l'aspect concret, individuel et singulier de la rencontre de l'élève avec une réalité globale, qualitative et sensible, éprouvée sous mille et une facettes toutes repérables, individualisées en des personnes circonstanciées dans le temps et localisables dans l'espace, et vécue, finalement, comme l'absolu du pouvoir opprimant des enseignants.

Qu'on excuse cette digression : j'en reviens aux choses sérieuses en posant maintenant la question centrale du pouvoir de la philosophie européenne contemporaine.

La philosophie contemporaine, ai-je dit, ou plutôt celle de demain, doit réapprendre à connaître les choses réelles. Or j'ai donné au mot « connaître », en première partie de mon exposé, le sens précis que lui donne la philosophie anglo-saxonne, à savoir le transfert du sens des choses réelles dans les significations du langage tenu sur elles, et le pouvoir supplémentaire de contrôler ce transfert. De plus, dans la seconde partie, j'ai assigné à la connaissance philosophique, ainsi entendue, son objet propre, qui est l'absolu, ou plutôt les absolus au pluriel, c'est-à-dire des blocs de sens, dont le sens est à chaque fois indépendant (*ab-solutum*) des énoncés qui portent sur lui.

A y bien réfléchir, il se trouve que je n'attribue certes pas une tâche facile à la philosophie de demain, ni ne me donne ici, pour la troisième partie de ma leçon, un simple devoir de vacances.

Car en affirmant que la philosophie a pour tâche de connaître les choses réelles, et en définissant les termes ainsi que je l'ai fait, j'ai engendré une incompatibilité que j'ai même durcie au point d'en faire une antinomie. Celle-ci éclate au grand jour si je l'énonce sous la forme des deux questions suivantes, complémentaires, mais posées, l'une du point de vue de la connaissance, l'autre du point de vue des choses à connaître. Voici la première question : Est-il possible que la philosophie de demain puisse *connaître*, au sens que donne à ce terme le positivisme, les absolus mêmes que le positivisme exclut de toute philosophie sérieuse ? Et voici maintenant la seconde question : Est-il possible que le sens des *choses réelles*, dont procède dialectiquement et herméneutiquement toute la philosophie européenne contemporaine, puisse être l'objet d'une connaissance positive qui ne le dénature point et ne le réduise point à ce qu'il n'est pas ?

Ces deux questions, prises ensemble, constituent la question radicale et critique de la philosophie de notre temps. Ce sont des questions radicales, parce qu'elles relient deux termes incompatibles et affrontent rigoureusement les deux ailes extrêmes de la philosophie contemporaine, en refusant tout compromis. Et ce sont des questions critiques, parce que l'incompatibilité de fait est transmuée en une antinomie de droit, telle que celles que Kant nous a appris à résoudre.

La troisième partie de mon exposé doit donc maintenant s'élever du plan des descriptions à celui de la philosophie critique, à la façon dont la médecine, s'appuyant sur un diagnostic préalable, tire à profit la phase critique de la maladie pour poser un pronostic et imposer une thérapeutique.

Il ne suffit pourtant pas de dire qu'il faille s'élever au plan de la philosophie critique. Il faut encore préciser : il faut ouvrir les voies d'une philosophie critique du langage. Seule une question sur le langage permet de transformer l'incompatibilité de tout à l'heure en une antinomie féconde. C'est dire que la philosophie contemporaine doit prendre le langage comme thème de sa réflexion critique, après que la métaphysique classique eut procédé à la critique de la réalité, et la philosophie moderne à la critique de la pensée. En effet, la métaphysique classique avait posé, dans une perspective critique, la question radicale de la réalité des choses, en cherchant à découvrir l'être derrière le paraître ; la philosophie moderne, de Descartes à Kant, a posé de son côté la question radicale puis critique de la pensée, dans sa prétention à connaître la réalité, en remontant de la raison dans son exercice de fait aux conditions de sa

possibilité théorique. Il reste donc à la philosophie de demain une tâche comparable à tenter à propos du langage, tant il est vrai que toute connaissance humaine se joue entre ces trois ordres que sont la réalité, la pensée et le langage. Au IX^e siècle déjà, Rémi d'Auxerre, régent aux écoles publiques de Paris, le disait : « Tria sunt quibuscum omnis collocatio disputatioque perficitur : res, intellectus et voces ». Ce faisant, ce régent préluait à la fameuse querelle des Universaux — un problème que le moyen âge a posé et assez bien posé, mais que les siècles suivants n'ont pas résolu. Un problème que nous devons résoudre un jour.

En attendant, qu'a donc à dire la philosophie critique du langage sur notre problème à nous ?

Je dois solliciter ici un regain d'attention. Qu'on me permette, pour plus de clarté, de procéder maintenant sous forme schématique, et même par voie démonstrative. J'aimerais en effet démontrer que la philosophie critique du langage est à même d'assurer à la philosophie ce pouvoir, de connaître les choses réelles.

Je rappelle une dernière fois ce que signifie connaître : il y a connaissance non pas dans les choses, mais dans le langage qui formule les choses, et qui de surcroît se contrôle lui-même. Tel est le postulat fondamental qui sert ici de point de départ.

Or ce postulat, emprunté au positivisme, a coutume de passer pour une propriété de la connaissance purement et seulement scientifique. Il est vrai du reste que la connaissance scientifique le vérifie. Mais il ne suit pas de là, en bonne logique, que seule la connaissance scientifique le vérifie. Une connaissance autre que scientifique pourrait aussi le vérifier : en tout cas cela n'est pas exclu, et cela fait un premier point d'acquis.

Le second point est celui-ci : il est vrai que dans l'état actuel des choses, aucune connaissance autre que scientifique ne vérifie en fait le postulat posé plus haut à propos de la connaissance en général. Cela est vrai, mais cela n'est point contraignant. Car la philosophie peut et doit chercher à créer son propre modèle théorique de la connaissance. Un modèle théorique, c'est une construction libre destinée à permettre la simulation des processus réels, dans l'idée d'une réalisation prochaine. Or une telle instauration fait partie des pouvoirs humains de la philosophie, qui sont des pouvoirs de création et d'anticipation. La philosophie l'a tenté du reste souvent dans l'histoire, sous la forme, au XVI^e siècle, des utopies, qui projetaient dans l'avenir l'image d'une constitution autonome. Plus tard, ce fut sous la forme des grandes idéologies. Maintenant, il s'agit pour elle de construire un modèle de connaissance réel et efficace. Cela, elle le peut, mais comment le peut-elle ?

Pour ce faire, elle doit partir du modèle théorique de la connaissance scientifique, y chercher la composante dont la variation ne modifie pas l'adéquation du modèle à son postulat, mais sert les intérêts de la philosophie. Il y a là un problème d'épistémologie théorique qui est difficile à résoudre, mais enfin il n'est pas insoluble. Essayons d'esquisser simplement, à l'aide d'un exemple et de considérations élémentaires, ce à quoi cela peut conduire. Cela me servira à marquer la différence de la philosophie avec la science.

Quel est d'abord le modèle théorique de la connaissance scientifique au point de vue du langage ? Disons les choses très brièvement.

Qu'est-ce qu'un atome ? Voici la réponse : c'est un recueil d'équations. Cela signifie que seul le manuel de physique atomique, dans ses énoncés, me livre le contenu scientifique qui définit l'atome réel. Il y a plus : dans ce livre de physique, c'est l'ordre des énoncés qui constitue pour une grande part la signification de ces énoncés. Quand une phrase m'est obscure (elles me le seraient toutes, à moi, mais là n'est pas la question), je cherche à l'éclairer en la reliant à la précédente, et à la suivante. Cela veut dire que l'ordre syntaxique, dans le langage des sciences, y est déterminant de l'ordre sémantique. (Il y a des exceptions, mais elles sont rares.)

Donc, dans la connaissance scientifique, le passage du sens s'effectue à partir du langage et de son ordre syntaxique, vers la réalité et sa signification. Autrement dit, les *propriétés* des choses ne sont livrées par la science *que* dans le langage tenu sur elles.

Dans ces conditions, on comprend pourquoi l'objet propre de la philosophie, à savoir ce que j'ai appelé les absolus, échappe à la connaissance scientifique. Les absolus en effet sont des blocs de sens, dont le sens est indépendant (*ab-solutum*) des énoncés tenus sur eux. Or la connaissance scientifique ne livre jamais ce sens, mais seulement les significations portées par le langage qui s'y rapporte.

Ceci posé, ma démonstration s'achève par la thèse finale que la philosophie peut prétendre « connaître les choses réelles », mais *seulement* à condition d'inverser dans son modèle théorique le rapport entre le sens et les significations portées par le langage. Au lieu que le sens monte du langage à la réalité, il faut qu'il descende de la réalité vers le langage. La philosophie ne doit donc pas aller à la quête de l'absolu avec son langage, mais elle doit travailler à la constitution de son propre langage en partant de la réalité. Le modèle théorique qui est sien doit prendre appui non pas sur le langage qu'elle tient effectivement, mais sur le sens tel qu'il se révèle antérieurement à tout discours proféré sur lui. Et, de là, il s'agit de bâtir nos discours.

C'est ce renversement dans les rapports entre le sens des choses réelles et les significations du langage de la connaissance qu'il faut appeler *renversement sémantique*. Il est un résultat de la philosophie

critique du langage, et il ouvre à la connaissance philosophique, ou plutôt, puisqu'on peut appeler maintenant les choses par leur nom, à l'ontologie, un espace nouveau, non encore frayé. De plus, il oriente concrètement vers la recherche d'une logique véritablement philosophique, qui serve les intérêts de l'ontologie, plutôt que de s'asservir aux visées techniques de la science.

J'aimerais conclure en disant que tout ce que j'ai raconté a pu paraître bien théorique, bien difficile, et fort peu « existentiel ». Et pourtant, le philosophe que j'essaie d'être se sent bien proche de vos préoccupations de théologiens. Et tout d'abord, pour commencer par l'essentiel, cette idée de « renversement sémantique » a été proposée en premier par un théologien. M. Gabriel Widmer dit en effet que reconnaître la primauté de la Parole de Dieu sur les témoignages qui en expriment les significations, c'est admettre qu'elle est la source de tout sens et qu'elle préexiste au langage de la théologie. « L'herméneutique, ajoute-t-il (*Irenikon*, t. XLII, 2^e trimestre 1969, p. 169), postule ce que je nomme le *renversement sémantique* pour rendre compte de cette primauté. » Ce renversement est nécessaire, continue-t-il, car « pour les sciences de la nature et de l'homme, l'ordre syntaxique détermine l'univers sémantique ; pour la théologie, en revanche, c'est l'inverse : les correspondances, les analogies, les paraboles à partir desquelles elle se constitue, dérivent de la Parole qui donne sens. »

Mais bien d'autres choses encore, dans ce que j'ai dit, ouvrent la porte à un dialogue fécond entre philosophie et théologie. Quand je faisais part de la nécessité, pour la philosophie, de retrouver les sentiers de la connaissance, je songeais en moi au renouveau de la dogmatique chrétienne, au début de ce siècle, entendue comme la volonté de formuler la connaissance des dogmes révélés et comprise, finalement, comme le voulait Calvin : « De la connaissance de Dieu et de nous-mêmes ».

Et quand peu après j'ai attribué à la philosophie la tâche de connaître ces choses réelles, ces absolus dont tout le sens nous est donné avant même que nous l'énoncions, je ne pouvais pas ne pas songer à la manière dont se donne à la foi le mystère de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Car le propre de ce mystère est de précéder son élucidation théorique.

Enfin, je crois que théologie et philosophie luttent ensemble pour la lucidité, contre les faux-fuyants, contre les tabous, contre les idoles. Toutes deux visent le sens, et non pas ses malformations. Toutes deux se méfient du mythe, ou plutôt du tabou que représente le prédicat « scientifique » accolé à toutes nos pensées. C'est Etienne Gilson qui disait que l'esprit scientifique est devenu la scolastique de

notre temps. Eh bien, la théologie retrouve la philosophie, et la philosophie retrouve la théologie dans cette juste méfiance qui est leur face à l'orgueil des sciences dites humaines ; ensemble elles font leur ce mot biblique repris par Luther, que nous ferions bien « d'abandonner la dialectique [c'est-à-dire, pour Luther, la scolastique de son temps], et d'apprendre à parler en langues nouvelles » (cité par Théobald Süss, *Luther*, coll. Philosophes, Paris, PUF, 1969, p. 100). Enfin, toutes deux fuyent également les compromis et les accommodements idéologiques et dialectiques, quoique le Dieu des idéologies soit un tableau qui se laisse plus facilement pendre dans le bureau d'un PDG que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et quoique la dialectique permette à chacun de dialectiser tout ce qui lui plaît, sauf Dieu lui-même, *nisi Deus ipse*.

Pendant longtemps, la philosophie s'est sentie l'esclave de la théologie, *ancilla theologiae*. Puis, quand au XVI^e s. la philosophie se fut émancipée, c'est la théologie qui sentit peser lourdement sur elle le poids de la métaphysique et de ses concepts traditionnels. Or le temps est aujourd'hui venu où théologiens et philosophes, débarrassés de leurs entraves et aussi de certaines illusions, peuvent poser en toute indépendance la même question : celle de leurs pouvoirs propres.

L'un de ces pouvoirs a pour nom : *connaissance*.

J.-CLAUDE FIGUET.