

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 23 (1973)
Heft: 6

Artikel: Scepticisme et fidéisme
Autor: Verdan, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381027>

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: 04.05.2026

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

SCEPTICISME ET FIDÉISME

Renan écrivait au siècle dernier : « Le scepticisme ne suppose ni pénétration d'esprit, ni finesse de critique, mais bien plutôt hébétude et incapacité de comprendre le vrai. »

Si Renan avait eu connaissance du scepticisme grec, par les ouvrages de Sextus Empiricus, il est peu probable qu'il en eût parlé en termes aussi péjoratifs. La sévérité d'un tel jugement ne peut s'expliquer que par le malentendu tenace dont sont l'objet, aujourd'hui encore, les termes de *sceptique* et de *scepticisme*. Ce malentendu est d'ailleurs entretenu par le peu d'attention et de place que l'on accorde à Pyrrhon et à ses successeurs proches ou lointains dans les ouvrages d'histoire de la philosophie. Nous allons tenter de le dissiper.

Souvent — trop souvent — on qualifie de sceptique un esprit qui est enclin à mettre en doute, sinon à nier, de manière plus ou moins désinvolte ou agressive, tout ce qui n'est pas démontré rationnellement, tout ce qui échappe à une preuve évidente, en particulier l'existence de Dieu ou les affirmations fondamentales de la foi chrétienne. Ainsi, on dira d'un Voltaire qu'il est sceptique lorsqu'il prétend passer le christianisme au crible de la raison et n'en retenir que ce qui lui paraît, précisément, « raisonnable », et reléguer le reste dans le musée des chimères. Pris dans cette acception, c'est-à-dire comme une mise en question de la foi par la raison — qui devient alors une sorte d'instance suprême, digne d'une confiance absolue — le scepticisme tend à se confondre avec l'attitude dite « rationaliste », qui consiste à n'admettre que ce que la raison peut concevoir et démontrer. A notre époque, un Bertrand Russell, adversaire virulent de la religion, est qualifié et se qualifie lui-même, tantôt de sceptique, tantôt de rationaliste, ce qui montre bien la proximité, voire la confusion des deux termes dans notre langage.

Un rappel des principaux thèmes de la pensée pyrrhonienne et de quelques-uns de ses prolongements dans la philosophie des temps modernes nous convaincra que le scepticisme, au sens original et

authentique du terme, se situe fort loin, pour ne pas dire aux antipodes de l'incrédulité rationaliste qui caractérise un Voltaire ou un Bertrand Russell.

De la longue évolution du scepticisme grec, qui couvre une période d'environ cinq siècles, nous ne mentionnerons ici que quelques jalons. Pyrrhon naquit vers 365, c'est-à-dire quelques dizaines d'années avant Epicure et Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme. Les confins du IV^e et du III^e siècle avant Jésus-Christ voient donc naître les trois doctrines rivales (mais convergeant cependant par leur commune recherche de la sérénité, de l'ataraxie) qui exerceront un puissant attrait à l'époque hellénistique.

Comme Socrate, Pyrrhon n'a laissé aucun écrit philosophique. Il nous apparaît, à travers les témoignages de Diogène Laërce notamment, comme un sage, une sorte d'« ascète grec », plutôt que comme un chef d'école. Il semble qu'il faille lui attribuer la notion d'ἐποχή, c'est-à-dire de suspension du jugement en présence des problèmes débattus par les philosophes, sans cependant qu'il se soit soucié de justifier cette attitude par une argumentation détaillée. Les anecdotes rapportées à son sujet le montrent surtout comme un homme en quête de l'« adiaphorie », c'est-à-dire de l'indifférence à l'égard des vicissitudes de l'existence, s'efforçant d'atteindre l'ataraxie, ou impassibilité.

Ces deux thèmes — suspension du jugement et ataraxie — contiennent en germe toute la doctrine sceptique, dont l'élaboration va se poursuivre du III^e siècle avant Jésus-Christ au II^e siècle de notre ère, grâce à la Nouvelle Académie (Arcésilas et Carnéade en tête), puis aux « néo-sceptiques » Enésidème et Agrippa et aux sceptiques empiriques : Ménodote et Sextus.

C'est à ce dernier, médecin grec du II^e siècle après Jésus Christ, auteur des *Hypotyposes pyrrhoniennes* et du *Contre les mathématiciens*, que l'on doit de posséder un exposé systématique et complet de la pensée sceptique.

La position du disciple de Pyrrhon, telle que la définit Sextus, est bien connue, ne serait-ce que par les railleries dont elle a été l'objet dès l'antiquité. En présence des questions « obscures » dont débattent les philosophes, le sceptique s'abstient de toute opinion, de tout jugement, aussi bien négatif qu'affirmatif. Il ne se prononce pas, ne donne son assentiment ni à la thèse, ni à l'antithèse. Finalement, la vérité lui *paraît* introuvable, sans qu'il puisse d'ailleurs l'affirmer catégoriquement.

Une telle attitude s'expose — cela va sans dire — au reproche de lâcheté ou de paresse intellectuelle. Cette appréciation nous semble injustifiée.

Il faut rappeler tout d'abord que les termes de *sceptiques* et de *zététiques* appliqués aux disciples de Pyrrhon signifient : « examinateurs, chercheurs ». Si les sceptiques aboutissent à l'« époché », à la suspension du jugement, c'est après avoir examiné soigneusement la question à débattre et avoir éprouvé l'« isosthénie », c'est-à-dire l'égalité de valeur des arguments opposés. On pourrait donc définir le sceptique comme un penseur qui, perpétuellement en quête de la vérité, ne prétend jamais l'avoir découverte.

Ainsi le doute pyrrhonien n'est pas un parti pris de douter, comme le pensait Descartes, mais bien l'aboutissement d'un examen critique portant sur toutes les prétentions de la philosophie dogmatiste, et, plus fondamentalement, sur la possibilité même d'une connaissance de la vérité absolue.

C'est cet examen critique — comparable à celui de Hume et de Kant — qui va maintenant retenir notre attention. Pour bien le comprendre, il convient de le replacer dans ce que nous appellerons la problématique de la philosophie grecque.

Comme le fait remarquer Karl Jaspers, la première question qui se soit posée à la philosophie a été : « Qu'est-ce qui est ? » c'est-à-dire : qu'est-ce qui, au-delà des apparences, du devenir, de la multiplicité, existe pleinement, véritablement, objectivement. Telle est la question métaphysique par excellence, la question capitale qui va dominer et orienter toute la pensée occidentale.

La seconde question se rapporte au problème de la connaissance : Par quelle faculté peut-on parvenir à la connaissance de l'être en soi, de la vérité ? Est-ce par l'expérience des sens, ou par l'intermédiaire de la raison, ou encore grâce à l'une et à l'autre ?

Ces questions forment le contexte dans lequel il faut situer, pour en saisir la portée, la dialectique pyrrhonienne telle qu'elle nous est exposée par Sextus Empiricus.

L'un des thèmes les plus abondamment développés par les sceptiques est celui de l'incapacité des sens à nous faire connaître la réalité telle qu'elle est en soi. On connaît les célèbres dix arguments (ou « tropes ») par lesquels Enésidème montrait que les choses peuvent revêtir des apparences diverses selon la nature et l'état du sujet qui les perçoit, et selon les circonstances et la situation dans lesquelles elles sont perçues. En vertu de cette argumentation, nous pourrions dire comment l'objet nous *apparaît* dans telle ou telle condition, mais non ce qu'il est par nature, c'est-à-dire quelle est son essence.

L'acharnement des sceptiques à dévoiler le caractère relatif de l'expérience sensible peut nous paraître excessif ou naïf. Trois remarques s'imposent à ce sujet.

D'abord, il faut rappeler que les deux écoles contemporaines du scepticisme avaient élaboré une théorie de la connaissance reposant

sur une base assez fragile. Stoïciens et épicuriens considéraient la sensation comme le fondement, le critère de toute certitude. Ce sensualisme sommaire ne pouvait manquer de susciter les objections des sceptiques.

Ensuite, on ne saurait trop souligner, à mon sens, l'importance du « phénoménisme » des sceptiques grecs dans l'histoire de la pensée. On peut y voir comme un premier jalon d'une démarche philosophique qui allait aboutir à Kant et au subjectivisme moderne, c'est-à-dire à poser le sujet, le moi comme point de départ de toute connaissance, et à reconnaître par conséquent l'impossibilité d'une connaissance *objective*, qui serait le reflet, l'image exacte de l'objet dans le sujet. Pour Kant, comme pour les sceptiques — mais avec toutes les nuances qui s'imposent — l'esprit ne perçoit que des phénomènes et non des choses en soi.

Enfin, si rudimentaire qu'il soit par rapport à celui de Kant, le phénoménisme des sceptiques grecs a le mérite de nous conduire à une constatation que ni le bon sens, ni la science ne sauraient en somme récuser. Lorsque je contemple un fruit, par exemple, je lui attribue des qualités sensibles, disant qu'il *est* rouge, parfumé, ferme au toucher... Mais que ce fruit vienne à disparaître de mon champ de perception, qu'il soit enfermé dans une armoire, et je perds en fait tout motif d'affirmer que ce fruit possède les qualités que je lui attribuais. Celles-ci n'existent que dans la mesure où elles sont perçues par un sujet doté d'organes sensibles. Au moment où je tiens le fruit, je devrais donc dire qu'il me paraît ou, si l'on veut, qu'il *m'est* rouge, parfumé, ferme au toucher...

Poussé à l'extrême, le phénoménisme aboutit à mettre en question l'existence objective même des choses, du monde matériel. Ce pas semble avoir été rarement franchi par les sceptiques grecs. On trouve, il est vrai, chez Sextus, une très subtile critique de la notion de corps, c'est-à-dire d'objet matériel ¹. Mais il faut attendre Descartes, dans sa phase du doute radical, pour voir le problème se poser avec netteté. Berkeley le résoudra par la négative, débouchant sur un immatérialisme, ou un idéalisme absolu. Hume, plus prudent, se contentera de relever qu'il est impossible de démontrer l'existence d'une substance matérielle. « Par quel argument, écrit-il, peut-on prouver que les perceptions de l'esprit soient causées par des objets extérieurs (...) et qu'elles ne peuvent naître ni de l'énergie de l'esprit lui-même, ni par la suggestion d'un esprit inconnu et invisible ou d'une cause encore plus inconnue de nous ? » ²

¹ Cf. *Hypotyposes*, III, 41 et *Contre les Mathématiciens*, IX, 368.

² *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy (Paris, Aubier, 1947), section XII, p. 208. Voir aussi *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. Deleule (Paris, Aubier, 1971), p. 51-63.

Le matérialisme se trouve donc réduit par Hume à une simple hypothèse métaphysique, au même titre d'ailleurs que le spiritualisme. Affirmer que la matière existe et qu'elle constitue la substance unique de l'Univers, c'est déjà dépasser le monde des apparences sensibles, des phénomènes, et formuler un jugement sur l'Être : c'est donc, en quelque sorte, « faire de la métaphysique ».

Mais revenons aux sceptiques grecs. Si les sens sont, selon eux, incapables de nous faire connaître la réalité en soi, la raison ne nous permet pas davantage d'atteindre la vérité absolue, la certitude. Pour anéantir les prétentions de la raison à prouver quoi que ce soit, les sceptiques ont constitué un véritable arsenal dialectique, dont il n'est pas question de faire ici l'inventaire complet.

Carnéade, dans sa polémique contre le stoïcien Chrysippe, allait jusqu'à faire la critique de l'axiome sur lequel repose tout l'édifice de la logique, le principe de non-contradiction, en vertu duquel une proposition ne saurait être simultanément vraie et fausse.

Sextus nous a rapporté les cinq modes ou « tropes » au moyen desquels le sceptique Agrippa cherchait à démasquer l'impossibilité de la raison à effectuer une démonstration rigoureuse. Nous n'en citerons pour mémoire, en les simplifiant, que les deux plus remarquables :

Le mode de la régression à l'infini : Si l'on veut fonder une affirmation sur une preuve, le sceptique exigera que l'argument invoqué soit à son tour démontré, et ainsi de suite jusqu'à l'infini : le philosophe dogmatiste n'en aura donc jamais fini de démontrer sa thèse.

Le mode du postulat : Pour échapper à la régression ad infinitum, le raisonneur adoptera peut-être, comme base de son argumentation, une proposition qui n'ait pas été démontrée, un postulat (tel que, par exemple, « les mêmes causes produisent les mêmes effets »). Mais le sceptique pourra fort bien refuser de donner son assentiment à ce principe, ou en proposer un autre.

Toute tentative de démonstration se trouve donc acculée, soit à la régression à l'infini, soit au postulat (soit encore au cercle vicieux, faudrait-il ajouter en tenant compte du troisième des modes d'Agrippa). Mais les sceptiques n'en restent pas là : leur critique de la démonstration les amène à examiner la valeur du syllogisme et celle de l'induction.

Le syllogisme leur apparaît comme une sorte de cercle vicieux, ne possédant aucune valeur démonstrative. Soit, en effet, le syllogisme suivant : Tous les hommes sont doués de raison, or Socrate est un homme, donc Socrate est doué de raison. Rien, estiment les sceptiques, ne permettrait d'affirmer que tous les hommes sont doués de raison, si l'on n'avait pas établi auparavant que chaque homme en particulier, donc Socrate, est doué de raison. La majeure (première

proposition) a donc été confirmée par induction à partir de la conclusion. (Les logiciens modernes diraient que le syllogisme n'a qu'une valeur analytique.)

Quant à l'induction, raisonnement scientifique par excellence, procédant du particulier au général, les sceptiques n'ont pas manqué d'en souligner le point faible. Pour tirer des faits particuliers une loi générale qui ait une valeur absolue, il faudrait, remarque Sextus, examiner successivement tous les cas individuels, ce qui est impossible en raison de leur nombre indéterminé. D'ici à dire qu'aucune science de la nature, aussi rigoureuse soit-elle, ne repose sur un fondement logique absolu, il n'y a qu'un pas.

Ce pas sera franchi, au XVIII^e siècle, par Hume, dont la réflexion sur la notion de causalité nous paraît s'inscrire dans le prolongement direct du scepticisme antique. Rien, dira Hume, ne prouve d'une manière infaillible, rationnelle, qu'une connexion entre deux phénomènes, même fréquemment observée, doit nécessairement se reproduire à l'avenir : la cause ne présente aucun caractère de nécessité *logique*. C'est dire que les lois scientifiques qui généralisent un rapport de cause à effet ne sauraient être considérées comme des certitudes rigoureuses reposant sur un fondement rationnel, mais comme de simples probabilités.

En achevant ce tour d'horizon du scepticisme grec et de quelques-uns de ses prolongements dans la pensée moderne, on aura pu constater que ce courant philosophique vaut mieux que ce qu'en dit Renan. On aura compris d'autre part que cette attitude intellectuelle ne saurait être confondue sans autre avec l'optimisme rationaliste issu du XVIII^e siècle, puisqu'elle consiste essentiellement en une radicale autocritique de la raison et qu'elle tend à dévoiler les limites, les faiblesses des « lumières naturelles » de l'esprit humain (qu'il s'agisse de l'expérience sensible ou de la connaissance logique).

Le scepticisme, dans son essence, n'est donc pas une mise en question de la foi par la raison. Bien plus : il faut ajouter que, dans les temps modernes, il a pu prendre la forme d'une contestation de la sagesse humaine au nom de la foi.

La genèse du courant « fidéiste » coïncide avec la redécouverte du pyrrhonisme grec par des humanistes catholiques ou protestants de la Renaissance (Henri Estienne, Gentien Hervet, Agrippa de Nettesheim). Mais le fidéisme trouvera son expression la plus célèbre sous la plume de Montaigne, dans l'*Apologie de Raymond Sebond*.

Montaigne, qui avait lu une traduction latine des *Hypotyposes* de Sextus, consacre à la philosophie sceptique un exposé élogieux. Il se plaît à souligner les défaillances des sens et de la raison, raille les philosophes dogmatistes et les théories auxquelles ont abouti leurs spéculations. En revanche, il a grand soin d'épargner l'enseignement

de l'Eglise. Objets de la foi, les vérités chrétiennes sont hors d'atteinte du scepticisme, car elles se situent sur un autre plan que celui de la raison. Le pyrrhonisme peut même servir d'auxiliaire à la religion, dans la mesure où il a pour effet d'humilier la raison et de rabattre ses prétentions outreucidantes. Aux philosophes théistes, Montaigne reproche de vouloir naïvement, à l'aide de leurs lumières naturelles, expliquer l'inexplicable ; aux athées, de chercher, au moyen de ces mêmes lumières naturelles, à combattre des vérités qui n'ont aucune commune mesure avec les « chétives armes de la raison ». Soulignant le caractère irrationnel de la Révélation chrétienne, paraphrasant le paradoxe de Tertullien — « credo quia absurdum » — il va jusqu'à écrire : « C'est aux chrétiens une occasion de croire que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon l'humaine raison qu'elle est contre l'humaine raison. »

Le scepticisme apparaît ainsi comme le seuil de la foi. En dépouillant l'homme de la confiance qu'il met dans sa propre science, dans sa propre sagesse, il le prépare à accueillir par la foi la révélation divine.

L'héritier direct du fidéisme de Montaigne, c'est, au XVII^e siècle, Pascal. Si sévère qu'ait été parfois son jugement sur Montaigne, il n'en reste pas moins que l'auteur des *Pensées* a été influencé, stimulé par la lecture des *Essais*, notamment par tout ce qui touche, dans cet ouvrage, à l'infirmité de la condition humaine. Seulement, ce qui chez Montaigne, n'était que « faiblesse naturelle », va devenir chez Pascal, avec un accent plus pathétique, plus sombre, « misère de l'homme sans Dieu ».

Réduit aux seules ressources de ses lumières naturelles, l'homme demeure un « cloaque d'incertitude et d'erreur », impuissant à résoudre le problème de sa destinée. Pascal est ainsi amené à reconnaître que le pyrrhonisme a raison, car il dépeint avec lucidité, sans illusion, l'ignorance de l'homme en présence de sa condition. Les philosophes ont commis l'erreur de penser que la raison humaine était en mesure de résoudre le problème de l'existence de Dieu. Dans la nature, on distingue bien les traces d'un ordre, d'une Providence, mais si étroitement mêlées à des manifestations incohérentes qu'on ne saurait en tirer une conclusion certaine sur l'existence de Dieu et le rôle de la Providence. « Il est, écrit Pascal, aussi incompréhensible que Dieu soit et qu'il ne soit pas. » A la suite de Montaigne, Pascal critique à la fois les déistes et les athées, dénonçant particulièrement la naïveté des premiers, qui, en prenant l'ordre du monde comme argument pour convaincre les incroyants, leur donnent en réalité « sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles ». Descartes est considéré comme « inutile et incertain ». Pascal lui

reproche de n'avoir introduit Dieu dans sa philosophie que pour lui faire « donner une chiquenaude et mettre le monde en mouvement ».

C'est sur cette évaluation pessimiste des capacités de la raison humaine que Pascal va s'appuyer pour défendre le christianisme. En effet, pour Pascal comme pour Montaigne, l'incapacité de l'homme à atteindre la vérité absolue, loin de constituer une objection contre la religion chrétienne, est un indice en sa faveur : car les Écritures n'ont jamais exalté les lumières naturelles de l'homme, ni prétendu que celui-ci soit capable par lui-même d'une connaissance évidente et claire des choses divines. Elles nous laissent au contraire entendre qu'en dehors de la Révélation, l'humanité est vouée aux tâtonnements et à l'obscurité.

Pascal va donc s'efforcer d'arracher l'homme à sa tragique incertitude, en lui montrant que, plus profondément que sa raison, il possède cet autre mode de connaissance qu'il appelle le *cœur* et qui obéit à sa propre logique. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » Sa fonction n'est pas de comprendre, au sens intellectuel du terme, mais de croire, d'aimer et de vouloir. C'est à lui que s'adresse la Révélation, c'est par lui que l'homme l'accueille : « Dieu sensible au cœur, non à la raison ».

On pourrait peut-être reprocher au fidéisme de Montaigne d'être un oreiller de paresse, un refuge confortable contre le doute, dans la mesure où il consiste en une adhésion docile, une simple soumission au dogme, à l'enseignement de l'Église. Quant au fidéisme de Pascal — et cela n'enlève rien à sa grandeur — il ne faut pas oublier qu'il s'inscrit dans une démarche apologétique, une stratégie visant à convaincre l'incroyant, à lui présenter la foi chrétienne sous un jour favorable.

On ne saurait en dire autant de Kierkegaard, auquel il nous paraît justifié d'assigner une place dans la lignée des grands fidéistes. Nul n'a protesté plus vigoureusement contre les philosophes qui prennent Dieu comme objet de leurs spéculations abstraites, qui prétendent le rendre intelligible, l'intégrer à un système, tels que Hegel et ses disciples. Avec l'ironie qui lui est propre, il réproouve, comme un blasphème pire que la négation de l'existence de Dieu, l'insolence ou la naïveté de ceux qui viennent, dit-il, lui « prouver son existence devant le nez ». Nul n'a insisté plus énergiquement sur le caractère irrationnel de la Révélation : paraphrasant — comme Montaigne — le *credo quia absurdum* de Tertullien, il écrit que « rendre le christianisme vraisemblable, c'est là la destruction du christianisme ».

Ces thèmes de réflexion, nous en avons relevé les germes chez un Montaigne et un Pascal. Chez Kierkegaard, on les retrouve développés, amplifiés jusqu'au paroxysme. La foi, telle qu'il la décrit, n'est pas un havre apaisant, une assurance contre le doute, ni même une

tranquille adhésion au mystère divin. Son objet, c'est le paradoxe, à commencer par celui de la croix, que saint Paul appelle un scandale. La foi est elle-même paradoxe, tension dialectique entre des pôles opposés dont la raison ne parvient pas à faire la synthèse. La foi, c'est l'aventure d'Abraham, telle que Kierkegaard la commente dans *Crainte et tremblement* :

« Que fit Abraham ? Il ne vint ni trop tôt, ni trop tard. Il sella son âne et suivit lentement la route. Tout ce temps il eut la foi ; il crut que Dieu ne voulait pas exiger de lui Isaac, alors pourtant qu'il était disposé à le sacrifier s'il le fallait. Il crut en vertu de l'absurde, car il ne saurait être question de calcul humain ; et l'absurde, c'est que Dieu, qui lui demandait ce sacrifice, devait révoquer son exigence un moment après. »¹

L'attitude fidéiste n'équivaut-elle pas à un suicide de la raison, à un *sacrificium intellectus* ? Est-il légitime, est-il même possible de consentir à cette capitulation inconditionnelle (un Pascal, un Kierkegaard y ont-ils d'ailleurs vraiment consenti ?) Le philosophe croyant est amené tôt ou tard à se poser ces graves questions, derrière lesquelles se profile celle, traditionnelle, des rapports entre la foi et la raison.

Nous resterons sur le seuil du problème, non sans rappeler toutefois, pour conclure, que Pierre Thévenaz nous a fourni les éléments d'une réponse à la fois ferme et nuancée, qui peuvent être aujourd'hui encore l'objet d'une méditation fructueuse. « Le philosophe croyant, écrivait-il, sera l'homme sans foi philosophique »², c'est-à-dire un homme chez qui « la foi empêche la raison de se prendre pour plus qu'elle n'est »³. Pourtant, loin de démissionner de sa tâche intellectuelle, cet homme n'aura pas trop de toutes ses facultés pour tenter d'élucider sa condition dans le monde et devant Dieu, même si cette entreprise devait le conduire à reconnaître toujours davantage sa propre finitude, à s'apercevoir avec Kant que la métaphysique n'est peut-être que la science des limites de la raison humaine.

« Car, écrivait encore Pierre Thévenaz, en philosophie tout ce qui accroît la conscience de l'homme, tout ce qui l'éveille de son sommeil dogmatique, tout ce qui aiguise son inquiétude et aiguillonne sa réflexion, est autant de gagné positivement pour la vérité. »⁴

ANDRÉ VERDAN.

¹ *Crainte et tremblement*, trad. Tisseau, Paris, Aubier, (sans date), p. 47.

² *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne 1955, p. 16. (Voir aussi *L'Homme et sa raison*, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, tome II, 3^e partie.)

³ *Ibidem*, p. 15.

⁴ *Ibidem*, p. 16.