Autour de Pierre Thévenaz : notes sur l'homme et sa raison

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **12 (1962)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380770

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

AUTOUR DE PIERRE THÉVENAZ (I)

NOTES SUR *L'HOMME ET SA RAISON* [1]

Avant de formuler quelques réflexions et critiques que me suggère la lecture de *L'Homme et sa raison*, je tiens à dire que j'ai été frappé par la vigueur de pensée et par la pénétration dont témoignent certaines des études de l'auteur : celle par exemple consacrée au *cogito* cartésien, à la méthode réflexive comparée à la phénoménologie, au problème du langage. Il y a en philosophie des constructeurs, des créateurs de systèmes ou de synthèses, et il y a des esprits critiques, des poseurs de questions, des metteurs en question qui exercent une fonction utile et nécessaire ; Pierre Thévenaz est de leur nombre. Il remplit à cet égard une lacune au sein de la philosophie romande contemporaine.

[1] *(Réd.)* Cette étude a été présentée le 26 mai 1961, lors d'une séance du groupe vaudois de la *Société romande de philosophie*. D'autres orateurs prirent alors la parole, que nous regrettons de ne pouvoir citer intégralement. Retenons les développements intéressants de MM. Maurice Gex et Marcel Reymond. Le premier, constatant que Pierre Thévenaz oppose radicalement l'*expérience* à la *raison*, rejette cette distinction. « La raison constituante, écrit-il, ne peut jamais être mise en question, puisque c'est elle qui met toutes choses en question. » Il regrette que Pierre Thévenaz n'ait pas fait une place plus grande aux leçons de l'épistémologie contemporaine. « Ainsi armé, ajoute M. Gex, Pierre Thévenaz aurait évité d'écrire : « Toute véritable expérience met en question la raison. » De quelle raison s'agit-il ? demande encore M. Gex. Comment l'expérience en elle-même peut-elle mettre en cause quoi que ce soit, si cette expérience ne cache pas en ses replis une raison constituante alerte et dynamique, qui ne s'épuise en aucune forme fixe ? Qu'on le dise alors, et tout devient clair. »

M. Marcel Reymond, reprenant lui aussi la distinction d'une raison constituante et d'une raison constituée, reproche à Pierre Thévenaz de couper son effort de tout l'apport scientifique (préhistoire, anthropologie, etc.). En se référant à la phénoménologie et au protestantisme, il ne rend justice ni à l'un ni à l'autre. « On voit combien personnelle, paradoxale est la position de P. Thévenaz, qui ne s'identifie ni avec la phénoménologie ni avec le protestantisme dans son ensemble. »

Ajoutons ici que M. Gabriel Widmer consacrera dans le prochain numéro de notre *Revue* un article au dernier ouvrage de Pierre Thévenaz, *La condition de la raison philosophique*.

L'effort principal et soutenu de Pierre Thévenaz porte sur une critique de la raison, en tant qu'instrument de la pensée philosophique. Il s'agit pour lui de « situer » la raison, c'est-à-dire de lui assigner par un examen critique poussé jusqu'au bout sa place et sa fonction dans une réalité humaine dont elle fait partie et dont elle subit les limitations, voire la déchéance due au péché. La croix du Christ, dira Thévenaz, « juge » l'homme tout entier ; elle dénonce le néant de toutes les « valeurs humaines », y compris les « valeurs rationnelles » [1]. Non seulement ces valeurs ne sont rien « devant Dieu », mais elles « font écran ». Elles ne prennent un sens que par l'œuvre rédemptrice du Christ dont le sacrifice et la résurrection annoncent pour l'humanité l'ère des glorieux accomplissements dont la philosophie n'a aucune connaissance.

C'est dire que Pierre Thévenaz croit pouvoir établir le « statut de la raison » à partir de prémisses que ni la raison ni l'expérience contrôlable par elle ne peuvent lui fournir. Le paradoxe que nous offre sa pensée, c'est que néanmoins il estime que la critique de la raison philosophique ne saurait être qu'une *autocritique* — Thévenaz insiste fortement sur l'autonomie de la raison : elle n'a pas, déclare-t-il, à consentir à son « suicide » en acceptant une mise sous tutelle par la foi [2]. Mais cette raison autonome n'est pas apte à déterminer quel est son « statut ontologique » ; il faudra pour cela se référer à la révélation chrétienne, ou plus exactement à une certaine interprétation de cette révélation par la foi — par la foi protestante en l'occurrence, car, selon ce que Thévenaz remarque expressément, il n'y a pas de foi chrétienne qui serait une sorte de « dénominateur commun de toutes les confessions possibles » [3].

La position adoptée par notre philosophe, qui se marque nettement dans ses dernières œuvres, devait l'amener à pousser sa critique de la raison dans une double direction : elle devait l'inciter à souligner fortement la « précarité » de l'œuvre rationnelle, quelque forme qu'elle prenne, à battre en brèche toute prétention de la raison philosophique à nous fournir des lumières sur la réalité ultime, sur l'absolu, sur Dieu. Sa devise eût pu être : *mort au Dieu des philosophes, place au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob !* Il fera sienne cette formule pascalienne [4].

Quant à la précarité de l'œuvre rationnelle, Thévenaz pense qu'elle a été pressentie par Descartes, mais ce n'est pas dans les textes où ce philosophe développe son doute méthodique qui aboutit

[1] *L'homme et sa raison*, t. I, p. 242, 249-251.
[2] *Op. cit.*, t. I, p. 260.
[3] *Ibid.*, p. 247.
[4] *Op. cit.*, t. I, p. 309, 310.

à un trop rassurant *cogito ergo sum*, et à l'application d'une méthode de recherche dont il se promet qu'elle pourra résoudre tout problème, pourvu que soient respectées les règles qu'elle formule. Ce qui intéresse Pierre Thévenaz, c'est que Descartes ait été amené, fût-ce en marge de ses recherches principales, à concevoir un doute qu'il appelle « hyperbolique », voire « extravagant » ; savons-nous si notre raison n'est pas ainsi faite — dans le cas où elle serait l'œuvre d'un malin génie, d'un Dieu trompeur — qu'elle nous trompe toujours ? Qu'est-ce qui nous autorise à faire confiance à la raison ? — Cette question, dira Thévenaz, ouvre une « dimension » nouvelle et proprement « métaphysique » en l'étude du problème de la raison. Si la philosophie veut remplir sa tâche, qui est de remonter aux principes, de rechercher « un point de départ radical », un *aliquid inconcussum*, un quelque chose d'inébranlablement solide, alors le philosophe doit commencer par *douter* — non pas simplement pour opérer plus sûrement le triage du vrai et du faux, mais il devra aller jusqu'à *douter du pouvoir que s'attribue la raison de discerner le vrai du faux :* « Ce qui caractérise l'entreprise philosophique, lisons-nous (t. I, p. 242), c'est la conscience que toujours (implicitement ou explicitement) la raison est radicalement en question. » Cela nous libérera de « la contrainte de l'évidence » qu'une foi naïve en la raison voudrait nous imposer. Et c'est cette libération qui nous permettra de refuser la prétention de la raison « de situer tout par rapport à ses propres normes » (norme de la cohérence et de l'accord avec le donné de l'expérience) alors qu'« elle n'éprouve le besoin de se situer par rapport à rien » [1]. C'est en ce point précis que la foi en la révélation viendra en aide au philosophe chrétien, tel que Thévenaz le comprend. Il situera la raison à l'intérieur de la « réalité humaine » où elle sera investie du pouvoir de discerner le vrai du faux. Mais ce pouvoir ne lui sera pas reconnu, parce que nous aurions pu nous assurer par le moyen de raisonnements bien conduits de la véracité divine qui ne peut pas nous tromper — le cercle vicieux cartésien sera évité — et il ne suffira pas de s'en tenir à la position prise par la philosophie moderne justement soucieuse de son autonomie — qui a opté « pour une pensée sans garantie » ne trouvant son fondement « que dans sa lucidité » [2]. Pour cette philosophie, « la raison n'a plus une assise ontologique et éternelle » [2]. Cette assise, qui lui est nécessaire, c'est l'œuvre rédemptrice du Christ qui la lui fournira.

Si nous comprenons bien Pierre Thévenaz, il n'y aurait pas cependant de tutelle imposée par la foi à la pensée philosophique. Car la foi n'intervient que pour résoudre un problème qui n'appartient

[1] *Op. cit.*, p. 189.
[2] *Op. cit.*, p. 301, cf. p. 298 et 307 : *La philosophie et la foi.*

plus au domaine où la raison autonome peut exercer efficacement sa fonction.

Voici pourquoi il me paraît difficile de suivre notre philosophe sur cette voie où il est intéressant de le voir s'engager avec une ardeur combative, mais dont je suis convaincu qu'elle est une impasse. Comment n'y pas voir un cercle vicieux plus manifeste encore que celui qu'on peut reprocher à Descartes ! Supposons en effet, comme le pense Thévenaz, que la raison puisse et doive être mise en question par une opération de la pensée, c'est-à-dire de la raison — car toute pensée qui prend forme de jugement relève de ce pouvoir que nous appelons raison — comment pourrions-nous — cette mise en question étant admise avec ses conséquences — nous servir encore de l'instrument de la raison pour affirmer quoi que ce soit, fût-ce pour supposer que nous pourrions nous tromper toujours ? Autrement dit : l'opération de la mise en question devient elle-même problématique et ne peut être affirmée comme valable. Autrement dit encore : il en résulterait la mise en question de toute mise en question. Ou enfin : il n'en résulterait rien du tout, car le mot *résulter* qui implique une affirmation valable n'aurait plus de sens définissable et devrait être récusé. Nous serions alors dans une situation qui nous ôterait la possibilité de former un concept valable de ce que Thévenaz appelle un « statut ontologique » de la raison, statut qu'il faudrait, selon lui, pouvoir établir préalablement pour que puisse nous paraître fondée notre confiance en l'instrument de la pensée.

Je crois devoir répéter ici ce que j'ai dit dans *Condition de l'homme* (Genève, Droz, 1959). Il est illusoire de croire qu'en demandant à la raison de se mettre elle-même en question, nous pourrions pour ainsi dire prendre nos distances vis-à-vis d'elle et nous libérer de la « contrainte de l'évidence » (le mot, très significatif, est de Thévenaz). L'intérêt philosophique de l'hypothèse du malin génie réside dans le fait que, dès que nous portons un jugement sur la validité d'une opération de pensée, nous n'échappons pas à la nécessité d'avoir recours au critère de l'évidence — Thévenaz ne le conteste pas et se plie bien entendu à la loi commune. La seule question qui se pose est de savoir si nous l'appliquons bien ou mal, car nous sommes exposés à prendre la certitude subjective pour l'évidence, le signe de l'évidence valable étant qu'elle fonde la possibilité de *l'intercompréhension* des esprits également informés et décidés à juger sans parti pris.

Loin d'être une contrainte dont il convient de se libérer, l'évidence, dûment contrôlée, est accomplissement. Et l'on peut dire que l'impossible mise en question de la raison par elle-même nous permet d'affirmer que tout principe rationnel dont la mise en question (comme c'est le cas du principe d'identité ou de celui de cohérence et

du critère de l'évidence) ne peut s'effectuer *sans qu'implicitement ce principe soit supposé valable* — tout principe de cet ordre possède de ce fait une validité irrécusable, absolue, qui n'a pas besoin d'être consolidée par le recours à une révélation, ce recours étant un acte de pensée dont la validité serait précisément exclue par la mise en question préalable de la validité de toute opération de la pensée.

Il résulte de ces observations que la raison considérée sous le rapport de ses exigences normatives non explicitement formalisées — « raison constituante », dirait Lalande — constitue un *aliquid inconcussum*. Elle échappe à tout essai qui la voudrait valider à partir d'une métaphysique ou d'une théologie qui n'en présupposerait pas l'autorité. Mais elle pourra servir de point de départ pour une tentative d'exploration métaphysique, car ce qui possède une valeur positive pour le connaître doit avoir quelque communauté avec l'être [1].

Il n'en résulte pas que la pensée humaine soit divine. Il y a simplement — et cela est d'une importance capitale — que les exigences normatives de la raison qui président à l'élaboration de tout système d'axiomes, de toute science nouvelle, de tout ensemble cohérent de signes, témoignent, par leur constance irrécusable et par l'efficacité relative sans doute, mais réelle cependant de la recherche scientifique, d'un ordre transhumain que ne définit aucune formule que nous pourrions énoncer, mais dont les normes directrices de la raison humaine sont comme une délégation.

Pour les modernes, l'être et le connaître ne peuvent se disjoindre radicalement. Le sujet et l'objet interfèrent à tous les niveaux et ne sont jamais séparables que par le fait d'une analyse qui procède à des disjonctions plus ou moins arbitraires résultant du choix d'un point de vue sélectif en présence de la totalité indivise, bien que hiérarchiquement structurée, du Réel. Pour l'être humain que nous sommes, la prise de conscience de ce fait équivaut à la prise de conscience du caractère toujours limité et cependant extensible de notre horizon. Sur ce point qui implique une certaine « désabsolutisation » de la raison humaine, je suis d'accord avec Pierre Thévenaz. Mais cette limitation doit s'entendre dans un sens qui exclut son radicalisme forcé. Non seulement la raison humaine est porteuse d'un idéal de cohérence et d'harmonie qui commande le jeu de ses adaptations à la « matière » qui lui est offerte, au « donné », mais en concevant la relativité de nos points de vue sur le Réel *en même temps que leur*

[1] « La réalité la plus profonde », écrit Jean Piaget, à laquelle il soit donné à l'esprit humain de parvenir, ce sont les « normes directrices de la raison ». Elles sont « plus profondes que l'être sous tous ses aspects, car l'existence est toujours relative à une pensée qui la conçoit, et aucune pensée n'est possible sans normes qui la déterminent. » JEAN PIAGET : *Immanentisme et foi religieuse*, Genève, 1930, p. 39.

complémentarité, elle nous intègre d'une certaine manière *à l'Etre total dont elle porte en elle l'idée*. C'est pour cela que nous ne saurions admettre que la raison soit rabaissée à n'être qu'un intellect cloîtré dans l'enceinte de l'humain.

Doit être récusé tout système philosophique ou théologique qui croirait pouvoir établir une coupure radicale (dualisme) entre un domaine où il serait admis que la raison doit exercer sa fonction analytico-synthétique et judicatoire et un champ de réalité que croit pouvoir définir et délimiter le dogme d'une Eglise dont les assertions, étant communiquées « d'en haut », échapperaient à tout contrôle de la raison. Comme ces assertions empruntent nécessairement la forme d'un langage humain et ne prennent un sens que référées (consciemment ou non) aux catégories de la raison humaine, il arrive alors que, par un singulier renversement des choses, c'est la théologie qui « absolutise » l'œuvre de la raison humaine construite au service d'une communauté religieuse dans le style d'une certaine époque, c'est-à-dire en fonction d'un certain niveau du développement intellectuel d'une collectivité humaine. Que l'on songe aux spéculations eschatologiques en cours dans les milieux où vécurent le Christ et ses premiers disciples ou plus tard aux spéculations christologiques et trinitaires. De cette mise à part d'un domaine réservé, soustrait au contrôle de la pensée rationnelle soumise à sa législation interne, sont nées les apories dont la théologie traditionnelle n'a jamais pu se dégager.

Cela étant, on peut estimer que la tâche d'une philosophie « chrétienne » d'inspiration protestante n'est pas d'enjoindre à la raison de s'abstenir, comme le veut P. Thévenaz, « de toute critique rationnelle et philosophique du donné révélé, de telle parole de l'Ecriture, de tel point de doctrine chrétienne » [1]. Une pareille déclaration ne fait que consacrer le divorce qu'on prétendait ne pas exister entre la raison et la foi.

Pour en revenir au problème de la raison, notons encore que tout dualisme (qu'il s'agisse de la raison et de la foi, de l'univers et de Dieu, de l'être et du devenir, de l'âme et du corps, etc.) est *œuvre d'abstraction*, c'est-à-dire de construction par le moyen de concepts. Cela veut dire qu'il ne peut être conçu et formulé que comme une relation entre deux termes qu'un même acte de pensée relie et dépasse l'un et l'autre dans le moment où il les oppose. Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'en nous appliquant à penser le donné sous ses multiples aspects, nous supposons l'existence, par-delà les sujets individuels que nous sommes et les objets qui se présentent à nous, d'un *principe d'universelle médiation* dont la raison humaine doit être participante.

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 86.

D'où je pense pouvoir conclure — si l'on veut une formule, mais toutes sont dangereuses — que c'est dans la direction d'un *panenthéisme* plutôt que d'un *théisme de conception classique* (dont le réalisme précritique comporte d'insoutenables anthropomorphismes) que nous oriente le grand effort de la philosophie contemporaine non positiviste. Loin de faire écran à notre vision du Réel par le jeu trompeur des évidences, la raison humaine peut trouver dans le caractère normatif de sa législation interne le moyen de discerner l'erreur et de tenter de la corriger, et c'est par là qu'elle doit être considérée comme la délégation d'un Pouvoir transcendant d'universelle médiation qui joue en l'esprit humain, c'est-à-dire dans les limites propres à la « situation » que crée l'existence en forme d'humanité.

Et il faut ajouter — pour que cette position ne soit pas mal comprise — que ce pouvoir médiateur dont participe la pensée humaine, nous ne pouvons, en procédant à l'analyse du système relationnel que constitue le savoir humain, l'*isoler* au sein de chaque relation comme un *troisième terme* séparable des deux autres en ce sens que nous pourrions l'appréhender dans sa relation avec le moi humain *indépendamment de sa fonction médiatrice*. De cette opération naissent en effet les faux réalismes philosophiques et théologiques — *philosophiques*, si nous croyons pouvoir isoler le principe médiateur et le capter dans un concept abstrait posé comme un en-soi (Spinoza, Descartes) — *théologique*, quand (textes bibliques en mains) on lui prête la forme humaine, trop humaine d'une personne très puissante qui s'est avisée un jour de susciter l'univers du néant et qui vient de temps à autre, à tel moment précis que seuls connaissent les privilégiés de la foi révélée, donner une impulsion nouvelle à l'histoire pour l'acheminer vers sa fin prédéterminée.

Ainsi naît la fameuse opposition d'un Dieu des philosophes et d'un Dieu qui serait celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, l'un mort, parce que, dit-on, abstraction inefficace, l'autre vivant, parce que réalité concrète. Peut-être vaudrait-il mieux ne pas répéter encore cette formule (j'allais dire : ce slogan) un peu usée et dépassée. Car enfin, le Dieu des philosophes, pris au sérieux, est traduction — contestable peut-être — d'un vécu. Pour un Spinoza, par exemple, le Dieu-substance, le Dieu-totalité, fut un Dieu éminemment vivant, dont la pensée inspira une vie d'une rare noblesse. Quant au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, je sais bien que dans la pensée de Pascal et du croyant chrétien, il est assimilé (est-ce à bon droit ?) au Dieu de Jésus-Christ. Mais si l'on y regarde de plus près, on découvre d'étranges choses en lisant l'Ecriture proclamée globalement « Parole de Dieu ». Car — pour ne citer que ce texte — il est dit que le Dieu d'Abraham se vit rappelé à d'élémentaires principes de justice par l'un de ses adorateurs, quand, à propos de l'affaire de Sodome et de

Gomorrhe, il voulut dans sa fureur détruire ces villes par le feu du ciel sans s'être assuré s'il n'y restait pas quelques justes qui n'avaient pas mérité ce traitement (*Genèse* 18/25-35). Et ce même Dieu d'Abraham, devenu le Dieu de David, nous dit encore la même Parole de Dieu, au deuxième livre de Samuel (12/31), approuva le roi David d'avoir exterminé la population entière d'une ville ennemie par la méthode (chère à Hitler) des fours d'incinération. Pierre Thévenaz a bien raison de charger la philosophie de nettoyer de ses « scories anthropomorphiques » [1] l'idée que le croyant chrétien se fait souvent de Dieu. Mais on se demande s'il en a le droit, du moment que la raison humaine est censée totalement incompétente en matière religieuse. Quel sera le critère qui permettra de discerner ce qui est scorie en l'anthropomorphisme fortement prononcé de la doctrine ou plutôt *des* doctrines qui prétendent reproduire la pensée du Christ ? Sous laquelle de ses formes dès l'abord divergentes et partiellement incompatibles — diversement influencées par le syncrétisme religieux des milieux où vécurent Jésus et ses apôtres (messianisme des synoptiques, métaphysique alexandrine du quatrième évangile, paulinisme) voudra-t-on retenir comme seule authentique et divine l'idée rédemptrice qui caractérise le christianisme ?

Ce sont là questions qu'on ne peut s'empêcher de poser en lisant les pages volontairement paradoxales et souvent passionnées de Pierre Thévenaz. Il n'a pas eu le temps de s'en expliquer et peut-être eût-il jugé qu'elles ne touchent pas à l'essentiel. L'essentiel pour le « philosophe croyant », aurait-il sans doute répondu, c'est que la foi chrétienne a bouleversé la tradition philosophique grecque et tout rationalisme philosophique qui s'en inspirerait encore, lorsqu'elle proclama comme un fait unique, dominant toute l'histoire humaine, la venue du Christ, sa mort et sa résurrection, pour le « salut » de l'humanité passée, présente et à venir.

Cette affirmation de foi qui touche à l'histoire nous met en présence d'un aspect du problème de la raison auquel Thévenaz attache une importance pleinement justifiée, et dont son ardeur à détrôner une raison « humaine » indûment divinisée conduit à tirer des conclusions qu'on doit juger très contestables. Il s'agit de l'irréductible facticité du donné expérimental, qui ne se laisse jamais résoudre en pure rationalité abstraite, et que, depuis la fameuse thèse de Boutroux sur la « contingence des lois de la nature », la plupart des épistémologues ont reconnu être un obstacle à la construction d'une métaphysique *more geometrico*. C'est l'avènement du Temps et la prise en considération de l'irréversibilité en science et en philosophie qui ont produit la révolution la plus profonde qu'ait subie la pensée

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 324.

occidentale : nul phénomène ne se répète exactement, pareil à lui-même : il y a de l'imprévisible jusque dans le monde physique. Du nouveau porteur de sens — que nul procédé rationnel ne pourra ramener à du déjà-là, à du connu — peut se présenter sans être nullement prévisible. Dès lors, comme le rappelle Thévenaz, il ne s'agit plus pour le savant de « contempler des essences, mais d'établir des relations ». Quant au philosophe, il devra se rendre compte que la synthèse qu'il tente sera toujours inachevée et s'intégrera dans l'histoire de la discipline philosophique dont elle représente un « moment » conditionné par une situation historiquement déterminée.

On ne sera pas étonné que Pierre Thévenaz, faisant état de cette nouvelle illustration de l'infirmité de la raison humaine, ait cru pouvoir affirmer sa *radicale contingence,* la raison humaine étant taxée de « foncièrement historique »[1]. Contingence s'oppose à nécessité : est dit contingent ce qui n'a rien de nécessaire, ce qui pourrait être autre ou devenir autre qu'il n'est. Mais pour peu qu'on y songe, cette thèse fait surgir les plus graves réserves, et elle touche au problème théologique, du moment que la foi chrétienne entend se baser sur des faits entrés dans l'histoire.

Un événement ne peut prétendre à l'historicité que s'il est appréhendé par la pensée humaine selon son étrangeté même, en sa nouveauté, comme ayant été présent à des consciences humaines en tant que *cet* événement distinct de tout autre. Cela suppose qu'il puisse être situé par référence aux catégories de la raison humaine et que son authenticité ait pu être établie avec un suffisant degré de probabilité par la critique des textes et des témoignages. De graves problèmes se posent à cet égard qui divisent souvent les esprits et qui expliquent bien des conflits de doctrine parmi les théologiens. Mais quelque important que soit ce fait qui concerne le problème des bases historiques du christianisme, il est nécessaire de souligner les conséquences désastreuses qu'aurait à cet égard, si elle devait être admise, la thèse de la radicale contingence de la raison.

Si nous supposons contingentes les normes directrices et les catégories fondamentales de la raison, quelle assurance pourrons-nous avoir que ce qui s'impose aujourd'hui comme un fait historique (probable ou certain) — la venue du Christ, par ex. — conservera ce caractère aux yeux d'une raison qui demain obéirait à d'autres lois ? L'affaire est toute simple au fond. Si Platon a existé et que ce soit là un jugement vrai, il se peut qu'une humanité future ne le sache plus et même pense avoir de bonnes raisons de n'y pas croire. Mais il n'en suivra pas que Platon n'ait pas existé en fait. L'existence de Platon ou du Christ ou de nous qui sommes réunis ici en tel moment du

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 172, 173.

temps est un absolu qu'aucune thèse affirmant la contingence radicale des normes de la raison ne peut néantiser ou valablement mettre en doute. La thèse en question se brise contre cet absolu. Elle implique d'ailleurs un cercle manifeste : si les normes fondamentales de la raison sont contingentes et conséquemment variables, cette affirmation ne sera vraie que pour un temps, elle sera peut-être fausse demain. Ou je me trompe fort, ou nous voici jetés dans un relativisme sceptique dont Pierre Thévenaz ne veut pas et qu'il ne peut éviter que par un *salto mortale* dans l'absolu d'une foi théologienne. Une raison « désabsolutisée » jusqu'à ne plus contenir ce point de référence stable qu'est « le fond normatif » (l'expression est de Jean Piaget) de sa législation interne est dépourvue de cette « assise ontologique et éternelle » que Pierre Thévenaz voudrait lui assurer tout en la déclarant « contingente » — ce qui est contradictoire du moment que ce statut doit lui être reconnu par un acte de pensée où la raison a sa part, si l'on veut qu'il ait un *sens* [1].

Je termine par où j'ai commencé : il m'a semblé que le fait d'admettre ou de ne pas admettre que la raison puisse (autrement que par une fiction purement verbale) se mettre sérieusement en question elle-même dessine deux attitudes d'esprit qui se traduiront finalement par une autre position métaphysique, une autre position théologique, je veux dire une autre façon de comprendre notre relation avec l'absolu du Réel et de comprendre ce que le Christ a fait pour l'humanité. Et il est bon et sans doute nécessaire que des prises de position divergentes se produisent — commandées jusqu'à un certain point par la succession des générations dans un monde en perpétuel travail.

HENRI-L. MIÉVILLE.

[1] Il est manifeste que P. Thévenaz adopte ici la thèse cartésienne d'une raison dont les principes directeurs auraient été constitués tels qu'ils sont en fait par un décret du vouloir divin. Ils eussent pu être différents ; Dieu eût pu faire qu'« il ne fût pas vrai que... les contradictoires ne peuvent être ensemble », mais il en a décidé autrement : les contradictoires ne peuvent être vraies ensemble. Pourquoi ? Cela résulte du fait qu'il les a voulues telles : *quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit* (*Lettres*, VI, 307). Descartes semble n'avoir pas aperçu l'absurdité qu'implique l'anthropomorphisme d'un tel langage. Car une décision libre ne se conçoit que survenant *à un moment du temps* sous la forme d'un *choix motivé* par les circonstances, et il en suit qu'une décision prise *ab aeterno* ne se conçoit pas *en tant que décision*. Ce serait une décision, c'est-à-dire un choix effectué à un moment donné antérieurement à tout moment donné ; ce serait, en d'autres termes, une décision déjà prise depuis l'éternité dans le moment où elle se prendrait !