

Pierre Thévenaz (1913-1955) et la condition humaine de la raison

Autor(en): **Jervolino, Domenico**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381701>

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.

PIERRE THÉVENAZ (1913-1955)
ET LA CONDITION HUMAINE DE LA RAISON*

DOMENICO JERVOLINO

Résumé

Le projet de Pierre Thévenaz d'une «philosophie sans absolu» est le fruit de la rencontre entre la raison philosophique et l'expérience-choc de l'annonce chrétienne, qui restitue à l'humain sa dimension uniquement et radicalement humaine. Le monde d'ici-bas devient ainsi le lieu de l'homme dans son historicité. La méthode de cette conversion à l'en deçà est celle d'une radicalisation de la philosophie réflexive. Si désormais «la raison c'est l'homme», la tâche d'une «philosophie sans absolu» devient l'herméneutique de la condition humaine.

C'est un grand honneur pour moi d'avoir été invité à parler de Pierre Thévenaz devant la *Société romande de philosophie*, dans la patrie de ce philosophe, né à Neuchâtel et professeur à Lausanne. Thévenaz, à cause de sa mort prématurée, n'a laissé de sa recherche originale que le témoignage de quelques fragments superbes mais presque inconnus du grand public¹. Cinquante ans

* Conférence donnée à l'invitation de la *Société romande de philosophie* et du *Groupe vaudois de philosophie*, le 12 janvier 2005 à Lausanne, pour le cinquantenaire de la mort de Pierre Thévenaz. – *Note du comité de rédaction*: Malgré sa trop brève existence, Pierre Thévenaz a occupé une place importante dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*: entre 1938 et 1955, il y a publié une douzaine d'articles, une bonne trentaine de comptes rendus et quelques rapports de congrès. Par ailleurs, plusieurs études consacrées à ses ouvrages ou à des travaux portant sur sa pensée ont paru dans la *Revue*. À l'occasion de sa mort et pour le vingtième anniversaire de cette dernière, deux numéros spéciaux, comportant également des textes inédits de sa plume, lui ont été consacrés (respectivement *RThPh* 1956, N° III, p. 161-252, et *RThPh* 1975, N° III, p. 169-215). En 1985, pour le trentième anniversaire, la *Revue* a publié une étude de Bernard Hort (*RThPh* 1985, p. 33-43). – Les sous-titres et les traductions des formules latines sont de la rédaction.

¹ Thévenaz n'avait publié pendant sa vie que sa thèse sur Plutarque: *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, et plusieurs articles et essais. Ses ouvrages posthumes sont: le recueil *L'homme et sa raison*, 2 vols., Neuchâtel, La Baconnière, 1956 (= HR), avec une préface de P. Ricœur (I, p. 9-26) et une bibliographie (II, p. 179-190); le manuscrit inachevé *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1960 (= CR) et le petit recueil d'articles *Qu'est-ce que la phénoménologie? De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, qui est l'ouvrage le plus connu du philosophe, ayant été traduit en anglais, italien et japonais.

après sa disparition, son projet d'une «philosophie sans absolu» garde, à mon avis, toute son actualité. Ce projet – qui est le contraire d'une philosophie ignorant la signification de la foi chrétienne pour la raison philosophique – est plutôt le fruit de la rencontre entre celle-ci et l'expérience-choc de l'annonce chrétienne. C'est l'annonce chrétienne, en effet, qui dédivinise le cosmos de la philosophie païenne, en restituant à l'humain sa dimension uniquement et radicalement humaine. Cette conséquence a demandé, selon Thévenaz, des siècles de réflexion pour être comprise et acceptée.

Thévenaz et Ricœur, tous deux proches de Mounier

Pour ma part, j'ai eu l'occasion de faire la connaissance de l'œuvre du philosophe suisse pendant les années de mon premier apprentissage philosophique, à la suite d'autres rencontres intellectuelles qui marquaient le jeune homme que j'étais, qui se reconnaissait, en tant que philosophe débutant, dans le courant phénoménologique et qui, en tant que croyant, participait avec enthousiasme au climat du Concile de Vatican II : rencontres avec la mouvance personaliste d'Emmanuel Mounier et avec la première herméneutique de Paul Ricœur, qui parcourait les premières étapes de sa «longue route». Mounier, Thévenaz et Ricœur représentaient des références connexes entre elles, liés qu'ils étaient de près ou de loin au mouvement «Esprit» en France et en Suisse.

La découverte de Ricœur, en particulier, c'était la découverte d'une pensée qui proposait – en se confrontant aux «maîtres du soupçon» et notamment à la psychanalyse freudienne – une version de la phénoménologie tout à fait fascinante pour moi : la réflexion se faisait concrète dans une anthropologie philosophique à forte tonalité existentielle, sans oublier l'héritage des grands philosophes depuis les origines grecques jusqu'à nos jours. Cette pensée conjuguait à mes yeux la rigueur d'un engagement philosophique dans le monde contemporain avec les exigences d'une foi adulte. Mais Thévenaz ? Quel était l'intérêt que pouvait susciter chez un jeune philosophe napolitain cet auteur très peu connu et qui avait passé sa vie dans une région de la francophonie éloignée des itinéraires philosophiques plus fréquentés ? En 1970, la lecture du petit livre qui était la traduction italienne des articles de Thévenaz sur la phénoménologie m'avait rendu curieux à l'égard de ce penseur, mais ce fut seulement par un heureux hasard que je trouvai, deux ans plus tard, pendant un séjour d'études en France, dans une librairie de Dijon, le premier volume de *L'homme et sa raison*, avec la préface lumineuse de Paul Ricœur².

Bref, sa pensée devint pour moi l'objet d'une étude parallèle à celle de Ricœur, qui est resté la source principale d'inspiration pour mon travail philoso-

² Cette préface, publiée aussi sous la forme d'un article d'*Esprit*, peut également être lue maintenant dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994 : «Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz», p. 245-259.

phique. En 1984 j'ai publié à quelques semaines d'intervalle mon premier livre sur Ricœur et un livre sur Pierre Thévenaz, qui a été la première monographie consacrée à son œuvre³.

Dans l'étude parallèle de ces deux auteurs, j'ai été touché à la fois par leurs affinités spirituelles et par la diversité de leur destin. Ils étaient tous les deux des «croyants philosophes» (comme disait Thévenaz) plutôt que des «philosophes chrétiens», une dénomination que Ricœur lui aussi refuse, toujours soucieux de ne pas mêler les ordres de la recherche philosophique et de la méditation théologique. De même, tous les deux étaient de confession protestante et réformée, tous les deux avec des racines très fortes dans la philosophie réflexive et s'inscrivant dans le courant phénoménologique, tous les deux proches d'Emmanuel Mounier, tous les deux nés en 1913, mais d'un côté Thévenaz, destiné à une mort tragique et prématurée en 1955, de l'autre, Ricœur, dont la longue vie, consacrée au travail de la pensée, a été féconde d'une œuvre philosophique vaste et profonde, que tout le monde connaît. Cette diversité de destin nous propose une méditation sur le poids que la contingence exerce aussi dans le domaine de la raison philosophique ! Que resterait-il de la plupart des grands philosophes s'ils avaient disparu à l'âge de quarante ans ?

En confrontant ces auteurs dans mes premiers livres et plus encore aujourd'hui, après tous les développements de la «voie longue» de Ricœur, j'ai cru voir dans l'œuvre de ce dernier, pour ainsi dire, un accomplissement de ce qui, chez Thévenaz, n'avait été qu'une promesse, dont la formule fascinante avait été l'idée d'une «philosophie sans absolu». Cet accomplissement va dans le sens d'une «herméneutique de la condition humaine»⁴.

Les racines dans la «philosophie réflexive»

C'est dans la tradition française et francophone de la «philosophie réflexive» qu'on cherchera les racines de la formation philosophique de Thévenaz. En

³ Cf. *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Naples, Procaccini, 1984 ; rééd. Gênes, Marietti, 1993² (trad. anglaise de G. Poole : *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1990) et *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Naples, Athena, 1984, rééd. Rome, Studium, 2003). La seconde monographie consacrée au philosophe suisse a été celle de B. HORT, *Contingence et Intériorité. Essai sur la signification théologique de l'œuvre de Pierre Thévenaz*, préface de P. Ricoeur, Genève, Labor et Fides, 1989. Sur cette monographie, cf. l'étude critique de D. MÜLLER, «Un théologien hanté. Une approche originale, par un jeune théologien romand, de l'œuvre philosophique de Pierre Thévenaz», *Revue de Théologie et Philosophie*, 122 (1990), p. 109-117. Je dois signaler aussi – antérieur à ma monographie – un livre d'un auteur catholique, qui montre un grand intérêt pour l'œuvre de Thévenaz : A. MARC, *Raison et conversion chrétienne*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961.

⁴ C'est le titre de mon introduction à Ricœur : *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.

lisant selon l'ordre chronologique les essais recueillis dans la première partie de *L'homme et sa raison*, on trouvera des textes du milieu des années quarante, textes qui sont un bel exemple d'une philosophie de l'intériorité d'inspiration augustinienne, cartésienne et biranienne. Le philosophe suisse s'attache à libérer de toute connotation spatiale le concept de «transcendance vers l'intérieur», en utilisant des formules augustinienes telles que «plus intérieur que ce qui m'est le plus intime, plus élevé que ce qui m'est le plus haut»; «que tu reviennes en toi-même»; «comme l'âme est la vie de la chair, ainsi Dieu est la vie bienheureuse de l'homme»; et encore de Dieu qu'il «est la vie de la vie»⁵.

Mais si, pour la tradition augustinienne, la méthode d'intériorisation vise un «objet» divin, une méthode semblable, élaborée par la philosophie française moderne, écrit Thévenaz, vise non plus un objet, mais un sujet. La méthode de l'analyse réflexive, qui a ses sources chez Descartes et Spinoza, est devenue - grâce à Maine de Biran et à ses continuateurs - «une méthode philosophique des plus fécondes». «Elle est une méthode intérieure qui, par une régression et une réduction, veut nous ramener de l'objet au sujet pur, du connu à l'acte qui connaît, des choses à leur condition.»⁶

Dans ces premiers essais, Thévenaz évoque avec tout l'enthousiasme de sa jeunesse le mouvement de pensée qui va, après Maine de Biran, de Ravaisson, Lachelier et Lagneau jusqu'à Bergson, Lavelle et Le Senne, sans oublier Blondel, Laberthonnière et Marcel, mais aussi des auteurs en quelque sorte hérétiques par rapport à cette tradition, tels que Decoster, plus proche de Plotin que de Descartes, avec son actualisme radical, et Brunschvicg, pourtant critiqué pour son idéalisme immanentiste qui garde le *interior* sans le *superior*. Pour le jeune penseur, la philosophie a rejoint, dans le cadre sémantique et méthodologique de l'analyse réflexive, le fondement de son autonomie et le terrain de ses développements à venir. Mais on notera aussi, dans ces pages de sa première jeunesse, la recherche d'une progressive purification de la méthode réflexive qui - refusant toute sorte de substantialisation ou d'ontologisation de la conscience - se concentre sur l'acte de conscience, en tant que celui-ci est déjà proche d'un acte d'existence. Les éléments d'une révision fondamentale de l'héritage de la philosophie réflexive ne tarderont pas à venir au jour. Cette révision conduira la méthode de l'analyse réflexive au niveau d'une philosophe radicale (ou, si l'on veut, d'une herméneutique) de la condition humaine.

Nous soulignerons plus loin les étapes de cette révision, dans la lecture que Thévenaz donnera de Descartes, de Kant, de Maine de Biran, jusqu'à

⁵ Cf. *Conf.*, III, 6, 11; *De lib. arb.*, 16, 41; *De civ. Dei*, XIX, 26; *Conf.* X, 6, 10 (cité par P. THÉVENAZ in *HR* I, p. 33-35): «interior intimo meo, superior summo meo»; «in teipsum redeas»; «ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est»; «vita vitae est».

⁶ *HR* I, p. 36.

sa confrontation avec la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne. Mais disons tout de suite qu'il est pleinement solidaire de ce qu'il appelle la révolution philosophique du XX^e siècle et qu'il caractérise par le fait qu'une idée simple, l'idée d'histoire, y a pris corps. L'homme et sa raison étant essentiellement historiques, la philosophie ne se place pas *en face* de son histoire, mais *coïncide avec elle*; l'émergence d'un sens nouveau naît dans le choc de la raison face à l'expérience, alors que le fil du temps linéaire se noue dans l'événement du sens⁷.

La folie de la croix et la «philosophie sans absolu»

L'événement central, dont jaillit l'interrogation qui anime toute la recherche de Thévenaz, c'est l'irruption de la foi chrétienne dans le monde, c'est la folie de la croix.

«Pour la philosophie grecque, écrit Thévenaz, l'homme est porté par l'univers, solide appui de toutes les démarches de sa pensée. L'univers est un ordre, un *cosmos*, non pas simplement parce qu'il est pénétré de raison ou ordonné selon des lois rationnelles, mais parce que la substance même des choses est raison [...]. Bref pour les philosophes grecs l'assurance rationnelle *n'est pas un acte de foi philosophique*, elle exprime un enracinement ontologique. Le miracle grec repose sur cette solide assurance première. Mais il n'y a miracle que pour nous, parce qu'il nous paraît miraculeux que l'accord de la pensée et de l'être, de l'homme et de l'univers, puisse être jugé si naturel et puisse aller si simplement de soi. [...] Siècle après siècle, la philosophie viendra, comme le géant Antée, puiser à nouveau ses forces et ses certitudes les plus essentielles dans la terre nourricière de la pensée grecque où le miracle c'est précisément que l'assurance puisse être toute naturelle. Mais voici que le christianisme éclate comme un coup de tonnerre dans le Ciel naturellement bleu de la Grèce philosophique. L'histoire surgit dans l'éternité grecque; un événement central, la mort du Christ sur la Croix et la bonne nouvelle, s'impose précisément comme un événement et non comme une raison.»⁸

Le christianisme a ouvert la crise des évidences et des assurances toutes naturelles de la raison grecque ou de l'homme en tant qu'*animal rationale*, parce qu'il «a introduit l'histoire et l'historicité de l'homme: un événement, l'incarnation et la mort du Christ sur la croix, ramenait l'homme du ciel sur la terre, marquait son humanité spécifique, le replongeait dans la contingence parce que l'événement était lui-même la contingence même, le replongeait dans le temps et dans l'histoire parce que l'éternité s'est faite historique, verbe-chair.»⁹

⁷ HR II, p. 13-22, 99-128, 159-176.

⁸ HR I, p. 289-291.

⁹ HR II, p. 163.

Dans ce sens, la «philosophie sans absolu» pouvait devenir la réponse à la question que le jeune philosophe suisse s'était posée pendant toute sa vie, en cherchant un style philosophique cohérent avec les exigences de la foi (vécue dans le concret de son existence croyante), sans tomber ni dans l'abdication de la raison (le *sacrificium intellectus*) – propre à une certaine attitude protestante ni dans un mélange ambigu de philosophie et de théologie – qui serait aux yeux de Thévenaz le danger d'une certaine élaboration catholique. Mais l'expression de «philosophie protestante», avec laquelle son ouvrage posthume avait été annoncé, était considérée désormais comme inadéquate par l'auteur lui-même. Cette circonstance justifie le choix des éditeurs qui ont donné au manuscrit inachevé de son *opus magnum* le titre heureux de *La condition de la raison philosophique*.

En effet, une «philosophie sans absolu» n'entraîne pas seulement la renonciation à tout absolu humain, trop humain par rapport à la transcendance de l'absolument Autre, mais elle a aussi, et je dirais surtout, une visée positive : la «conversion à l'en deçà». Le monde d'ici-bas devint le lieu de la vocation de l'homme dans son historicité. En suivant jusqu'au bout la leçon de l'incarnation du Verbe, la méthode de cette conversion s'avère être une radicalisation de la philosophie réflexive.

Le travail de la raison en sa pleine autonomie

Si le moteur et la motivation la plus profonde de cette radicalisation naissent de l'exigence d'une réponse au défi représenté par l'expérience-choc de la foi chrétienne, de l'imputation de folie que celle-ci adresse aux prétentions d'autosuffisance métaphysique de la raison, l'élaboration d'une telle réponse est l'affaire de la raison en sa pleine autonomie. Une raison qui ne peut pas s'identifier avec l'absolu vit dans le régime de la contingence et de l'interrogation, mais cette situation humaine et charnelle de la raison est précisément la condition de sa véritable autonomie.

L'essai de 1950 intitulé «Socrate et Alcibiade ou la rencontre philosophique» élabore les notions de rencontre philosophique et d'expérience-choc dans le régime de l'Antiquité païenne, donc dans une condition *pré-chrétienne* de la philosophie. Mais par ailleurs, Thévenaz qui thématise l'opposition radicale entre le Ciel naturellement bleu de la Grèce philosophique et le tremblement de terre représenté par la croix du Christ n'est pas fermé à la fascination de l'esprit grec.

«La philosophie occidentale n'est pas née dans une tour d'ivoire, ni dans ces *templa serena* de Lucrèce d'où le sage contemple les misères humaines : *suave mari magno*... Elle est née de la vie même, en pleine rue, au coin des places d'Athènes, dans la rencontre humaine. Un homme, Socrate, accostait le premier venu ; il était, nous dit Platon, un être étrange et merveilleux, divin, un éveilleur d'âmes, un accoucheur de belles pensées, un poisson-torpille qui engourdit,

une vipère qui mord au cœur et à l'âme, un taon qui pique la cité d'Athènes.»¹⁰ Alcibiade croyait à la possibilité d'un échange dans son rapport avec Socrate : sa beauté contre le savoir ; mais il est déçu, il n'y aura pas d'échange, mais un bouleversement des valeurs : Socrate le laid, qui déclare ne rien savoir, cache sous la figure extérieure d'un Silène des beautés intérieures de divine et précieuse essence et au contraire, le bel Alcibiade comprend toute la vanité de sa beauté – de sa *kalokagathia* – qui masque son propre néant. Socrate met à nu le vrai Alcibiade et le pousse vers la rencontre décisive : la rencontre avec soi-même. «Il a fallu la rencontre ironique de Socrate pour qu'Alcibiade accède au for intérieur dont il ne soupçonnait pas jusqu'ici l'existence en lui, pour qu'il rencontre ce lui-même plus intime que lui-même, ce vide central sur lequel repose la façade du bel Alcibiade extérieur.»¹¹

Le dialogue socratique, dans lequel l'interlocuteur est conduit à assumer la pleine responsabilité de la réponse, reste aussi pour Thévenaz le modèle de l'entrée en philosophie.

Mais c'est – nous l'avons vu – la rencontre avec la folie chrétienne de la Croix qui constitue le défi auquel il faut répondre, auquel le philosophe qui a écouté cette annonce bouleversante se doit de répondre. Si la philosophie coïncide avec sa propre histoire, il y a une histoire chrétienne, ou mieux : post-chrétienne, de la philosophie qui part d'Augustin – *quaestio mihi factus sum* («je deviens une question à moi-même») – et va jusqu'à Nietzsche, avec le cri de l'homme fou : «Dieu est mort !». Sécularisation de la raison et conversion à l'en deçà, avec laquelle on peut trouver une consonance profonde dans le message contemporain de Bonhoeffer, du fond de la prison nazie de Tegel, message consacré par sa mort de martyr : l'annonce d'un christianisme adulte, qui nous oblige à vivre *etsi deus non daretur*. Cette condition du chrétien qui doit vivre «sans Dieu», c'est «devant Dieu», le Dieu impuissant et faible de la Croix, que nous la reconnaissons.

Mais, encore une fois, il faut dire que c'est en philosophe que Thévenaz veut relever ce défi. La réponse passe par la radicalisation de l'analyse réflexive : *quaestio mihi factus sum*.

Un passage décisif de cette radicalisation est représenté par les textes consacrés à Descartes. Thévenaz lit en effet le *cogito* de Descartes non comme le fondement épistémologique d'une philosophie idéaliste ou rationaliste, mais comme l'acte d'insertion d'une existence dans l'être, face à une crise radicale de la raison, crise dont l'hypothèse du malin génie représente la figure extrême. Ce thème cartésien, en évoquant le danger d'une perte totale de sens, sans annuler les évidences rationnelles, déplace l'interrogation philosophique du niveau d'une simple critique épistémologique à celui de la question du statut métaphysique de l'homme et de sa raison. De même, à propos de Kant, Thévenaz

¹⁰ «Socrate et Alcibiade ou la rencontre philosophique», *Les Cahiers protestants*, 1965, N° B, p. 58-65 (citation à la p. 58).

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

oppose une lecture de la «critique de la raison» comme exercice souverain d'une fonction de juge, par une raison elle-même soustraite à toute contestation, à celle qu'il considère comme la vraie philosophie kantienne. Cette dernière naît d'une authentique et profonde «crise de la raison» dont elle sort en développant la critique en tant que «métaphysique de la métaphysique», selon l'expression utilisée par Kant lui-même dans une lettre à Marcus Herz¹², c'est-à-dire une ontologie de la finitude et de la fragilité humaine. «Avec Kant ne commence pas pour la philosophie l'âge de la critique, mais plutôt l'âge critique ou la conscience de la crise.»¹³ De même, Thévenaz oppose au transcendantalisme husserlien, soucieux de la «crise des sciences», son propre radicalisme qui ne cesse d'interroger et de mettre en question la raison elle-même.

Une greffe de la phénoménologie sur l'analyse réflexive

C'est dans l'étonnant mouvement de va-et-vient qui caractérise l'essai sur «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl» – présenté en 1951 au premier Congrès de phénoménologie, organisé par le père Van Breda à Bruxelles¹⁴ – que se manifeste dans toute sa force la tension entre la conscience intentionnelle centrifuge, «conscience de...», dirigée vers l'objet, mise en lumière grâce à l'analyse phénoménologique, et la «conscience de soi immédiatement réfléchie», comme pouvoir constituant originel qui ne peut être saisi dans son épaisseur que par le mouvement centripète de l'attention dans l'analyse réflexive. Descartes contre Husserl, *attention* versus *intention*.

Husserl, selon Thévenaz, *platonise* non par son intuition des essences, mais par sa visée conduisant à dévoiler le passé latent de la fondation originaire, qui devient le *telos* préfiguré de la raison. Le temps de la conscience chez Husserl est donc le temps de la réminiscence. Le salut est toujours antérieur. Pour Descartes en revanche, le salut est toujours au présent, dans l'acte de la conscience ou de la volonté attentive, dans l'instant de l'évidence. Nous avons donc affaire à deux attitudes opposées : «Nous sommes réduits ou bien à cartésianiser ou bien à platoniser.»¹⁵

Mais cette opposition peut devenir aussi intégration, *greffe* : «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 immédia-

¹² Cf. la lettre du 11 mai 1781 in *Kants Briefwechsel*, Berlin/Leipzig, Reimer, 1922², vol. I, p. 268-270 (vol. X de l'*Akademische Ausgabe*).

¹³ *HR I*, p. 179. Au refus et au dépassement de la métaphysique, Thévenaz réplique en proposant une idée de la métaphysique comme dépassement. Cf. «Le dépassement de la métaphysique», *HR I*, p. 207-237.

¹⁴ *HR I*, p. 147-165.

¹⁵ *HR I*, p. 163.

tement réfléchi est encore un *pouvoir constituant* plus originel, un fait plus primitif.»¹⁶

Ces considérations critiques sur la phénoménologie husserlienne n'empêchent pas que Thévenaz s'inscrive lui aussi dans le mouvement phénoménologique : on pourrait dire – peut-être, en utilisant un mot cher à Ricœur – qu'il essaie une *greffe* de la phénoménologie sur l'analyse réflexive. Et le petit volume – lui aussi posthume – *De Husserl à Merleau-Ponty* (un recueil d'articles parus dans la *Revue de Théologie et Philosophie* en 1952) représente encore aujourd'hui une lecture profitable et nous réserve des pages lumineuses, surtout à propos de la figure même du père de la phénoménologie, dont le destin tragique est souligné avec sympathie et respect.

«La phénoménologie combine la rupture la plus radicale avec notre attitude première et naturelle vis-à-vis du monde (en ce sens, elle est ascèse de l'esprit) et l'approfondissement ou la consécration de cette attitude originelle (en ce sens, elle est respect du réel et engagement dans le monde). La conscience prend ses distances vis-à-vis des choses, elle se donne toute liberté à leur égard, mais on s'aperçoit bien vite que c'est pour être plus fidèle à notre insertion essentielle dans le monde.»¹⁷

Dans le manuscrit inachevé, la perspective de radicalisation poursuivie par Thévenaz se montre dans sa forme la plus nette, en partant du thème étonnant – jusqu'ici anticipé par allusions et ébauches – de la «folie possible de la raison», qui devient dans cet ouvrage inédit le moteur de l'argumentation et la formulation de l'«aporie fondamentale» qui marque la situation de la raison.

«Conscience de condition»

L'imputation de folie adressée par l'Apôtre à la raison philosophique (1 Co 1,19; 3,19) a le sens d'un choc radical pour le philosophe interpellé par cette annonce paradoxale. La raison philosophique – dont Thévenaz parle comme si elle était une personne, à l'instar du philosophe lui-même interpellé ! – ne peut pas accepter de se reconnaître folle ; mais en même temps elle ne peut pas prouver qu'elle ne l'est pas ; ainsi elle présuppose toujours le sens, sans pouvoir exclure l'hypothèse d'une perte radicale de sens. Ce que notre auteur propose n'est pas l'abdication de la raison, mais l'assomption de cette imputation de folie comme une forme inédite d'*epoché*, ce qu'il appelle une «quatrième réduction», une «réduction de la raison». Ce qui finit par être suspendu, c'est le «cela va de soi» de la raison ; désormais, elle est devenue une «question pour soi-même» et elle est amenée à s'interroger sur le «sens du sens». La possibilité de l'absence de sens brise l'«autisme de la raison», dont les formes sont multiples dans l'histoire de la pensée : la «raison point de

¹⁶ *HR I*, p. 120.

¹⁷ *QPh*, p. 115-116.

vue», la «raison instrument», la «raison assimilatrice», la «raison déductive», la «raison-preuve» et finalement la «raison divine»¹⁸.

La recherche de Thévenaz vise à la conquête d'une «conscience de soi non dédoublée» qui coïncide finalement avec une «conscience de condition»¹⁹. Si pour la tradition classique, la raison était «innée à elle-même» – selon l'expression de Maine de Biran –, grâce à la «réduction de la raison par elle-même», face à l'expérience-choc de l'annonce chrétienne et à la folie possible qu'elle introduit (c'est-à-dire à la possibilité du non-sens), la raison se découvre comme «conscience explicite de soi», comme «rapport à soi». La raison n'a plus d'en soi. Elle n'est pas un objet absolu ni un sujet absolu. Le fruit de la réduction de la raison par elle-même est son ancrage dans la condition humaine assumée et consciente: *il n'y a pas d'en soi du soi*.

«Par un décentrement audacieux la raison fait sauter son innéité à elle-même. Elle prend conscience en effet qu'elle ne peut pas fixer son rapport au réel, c'est-à-dire l'assise ontologique qui fonderait la certitude dernière de sa connaissance. Elle prend conscience, d'autre part, que nous ne pouvons pas davantage fixer notre rapport absolu (et en soi) à nous-mêmes. [...] En ce sens une raison "réduite" est une raison qui fait l'expérience de son opacité. Il n'y a pas de transparence intime absolue. [...] Nous ne pouvons pas faire cercle avec nous-mêmes et trouver une coïncidence parfaite. [...] Ce point aveugle, cette opacité n'est pas une aliénation ou un élément de subjectivité de notre connaissance. Elle est la prise de conscience de l'impossibilité d'un rapport immédiat avec soi, d'une innéité à soi. C'est dire qu'il n'y a pas de soi autarcique ni comme objet ni comme sujet: il n'y a qu'un soi découvert, donc ouvert; il n'y a qu'un rapport à soi, c'est-à-dire conscience de condition.»²⁰

Face à l'aporie fondamentale de la folie – à la fois possible et inacceptable – de la raison, il n'y que le passage de la conscience d'aporie à la conscience de condition. Ce passage est nécessairement d'ordre réflexif. On pourrait peut-être introduire ici un certain travail de deuil par rapport aux prétentions d'une fondation ultime. «La philosophie aurait à réagir contre sa tendance invétérée à considérer que la radicalité du questionnement consiste à s'interroger sur le commencement premier [...] ou [...] sur la fin. [...] La radicalité serait à chercher bien plutôt du côté de la conscience de condition, c'est-à-dire dans l'entre-deux entre le commencement et la fin, dans ce milieu entre l'infini et le néant où Pascal voyait le lieu même de l'homme, son véritable enracinement métaphysique.»²¹

Si désormais «la raison c'est l'homme», «la raison, c'est le tout de l'homme»²², la tâche propre d'une «philosophie sans absolu» devient l'her-

¹⁸ Voir *CR*, p. 94 -101.

¹⁹ *CR*, p. 106-109. Cf. aussi sur ce point: «Réflexion et conscience de soi», *HR I*, p. 103-125.

²⁰ *CR*, p. 108-109.

²¹ *CR*, p. 128.

²² *CR*, p. 123.

méneutique de la condition humaine. J'utilise ce mot qui n'appartient pas au vocabulaire de Thévenaz, mais on peut lire la «chose» (*Sache*) dans le mouvement même de sa pensée. Quelle aurait été l'ampleur d'une telle philosophie si Thévenaz n'avait pas été victime d'une mort prématurée ? La réponse à cette question est évidemment impossible. C'est à nous que revient la tâche de philosopher selon le régime ou sur le mode d'une situation assumée, de poursuivre notre travail, dans le lieu philosophique qu'il avait entrevu et atteint, mais qu'il n'a pu fréquenter : métaphysique de l'ici-bas, philosophie de l'homme en tant qu'homme, réflexion sur la finitude et la contingence.

Néanmoins, avec son œuvre inachevée, Pierre Thévenaz demeure, pour nous qui l'avons rencontré dans ses textes, un témoin du pouvoir bouleversant de l'interrogation et de la condition menacée et exposée du sens qu'une réflexion radicale est toujours appelée à arracher à la fragilité de la vie²³.

²³ Sur Thévenaz, je me permets de renvoyer à mon livre *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, cité à la note 4. Cf. aussi en français mes essais : «Pierre Thévenaz et la condition humaine de la raison», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 107 (1975), p. 176-184 ; «Entre Thévenaz et Ricoeur : la 'philosophie sans absolu'», in P. CAPELLE, G. HÉBERT et G. POPELARD (éds), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 180-190.