

Philosophie et théologie dialectique

Autor(en): **Reymond, Arnold**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1935)**

Heft 96

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380277>

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.

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE DIALECTIQUE (1)

Le sujet des réflexions qui suivent m'a été suggéré par M. Etienne Gilson. Dans une lettre qu'il m'a adressée en décembre dernier, il me disait entre autres choses : « Maintenant, permettez-moi une question *sérieuse*... Comment peut-on être protestant sans être barthien et comment peut-on, étant barthien, avoir une philosophie ? Cette question n'est pas une taquinerie, ni une attrape ; c'est un problème que beaucoup d'entre nous se posent... » et sur lequel, ajoutait-il, j'aimerais avoir votre avis.

Il y avait là une amicale mise en demeure que je ne pouvais écarter, d'autant plus qu'elle correspondait à des préoccupations secrètes. J'écrivis à M. Gilson que pour donner suite à sa suggestion j'essayerais de publier une étude sur la question qu'il voulait bien me poser ; je lui disais cependant qu'à première vue il me semblait qu'en tout état de cause être chrétien, catholique ou protestant, c'était être en un sens barthien, c'est-à-dire accepter certaines affirmations fondamentales que Barth souligne avec autant de vigueur que de profonde conviction. Mais, ces affirmations une fois acceptées, discuter théologiquement à leur sujet n'entraînait pas, à mon avis tout au moins, le rejet de tout recours à la philosophie pas plus que l'impossibilité d'une philosophie chrétienne.

Il est vrai que K. Barth paraît le contester. « Est-il rien de plus désolant que la tentative développée depuis des siècles pour déterminer un lien systématique, ou inversement une distinction systé-

(1) Cette étude a été présentée à la Société vaudoise de théologie, en mai 1935.

matique, entre le domaine de la théologie et celui de la philosophie ? » ⁽¹⁾ Mais, un peu plus loin, il ne méconnaît pas la possibilité d'une telle relation. « Il est évident, dit-il, que le rapport de la théologie à la philosophie ne peut devenir positif et fructueux que dès l'instant où la théologie a résolument renoncé, non seulement à être elle-même une philosophie, mais aussi à vouloir démontrer et fonder en principe son existence *à côté* de la philosophie. »

Par ailleurs il reconnaît même la nécessité pour tout théologien de recourir à des postulats philosophiques. « Chacun », dit-il, « y compris le théologien historien, appliquera toujours certains postulats philosophiques, idéaliste, positiviste ou sceptique, par exemple, à la matière qu'il étudie ; et donc ici à la Bible, au dogme du IV^e et du V^e siècle, à la Réforme. » ⁽²⁾

On le voit, d'un côté K. Barth sépare radicalement théologie et philosophie ; et de l'autre il reconnaît inévitable l'intervention de postulats philosophiques dans le travail du théologien. S'il en est ainsi, c'est que le problème dépasse le barthisme et qu'il y a là une difficulté cruciale à laquelle la pensée chrétienne s'est heurtée dès ses débuts et se heurtera toujours.

La vérité chrétienne est en même temps affirmation de faits irréductibles et message connu sur ces faits, message qui retentit en nous non pas comme un simple écho, mais qui devient chair de notre chair, agissant sur tout notre être. Et alors, parce qu'il est devenu chrétien, l'homme est-il entièrement renouvelé, transformé dans toutes ses facultés, de telle sorte qu'il n'y a plus de commune mesure possible entre ce qu'il pensait comme homme naturel et ce qu'il pense après sa conversion au christianisme ? Et si une commune mesure est possible, sur quels éléments doit-elle porter ? En d'autres termes, la conversion est-elle une régénération qui infuse la vie et reconstitue les parties malades ou bien est-elle vraiment une nouvelle naissance qui d'un état de totale décomposition fait surgir la vie ?

Dès son contact avec le monde gréco-romain la pensée chrétienne se heurta à ce redoutable problème. Qu'il y ait conversion, aucun chrétien ne le met en doute. Mais jusqu'où s'étendent ses effets ?

Pour Tertullien il y a opposition complète, absolue, irréductible

(1) *Révélation, Eglise, Théologie*. Paris, éd. « Je sers », 1934, p. 42. — (2) *Ibidem*, p. 46.

entre la folie de la croix et la sagesse du siècle. « Quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien ? entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel ? » (*Apolog.* XLVI, 18.) ⁽¹⁾

Les Pères de l'Eglise grecque prennent en général une autre position. Grégoire de Nysse, ce grand théologien, déclare dans son *Discours catéchétique* que la sagesse et la science grecques gardent toute leur valeur ; car, bien comprises, elles s'accordent avec la Révélation chrétienne et la consolident.

Après la chute de l'empire romain et lorsque le moyen âge cherche à formuler sa conception de la vérité chrétienne, nous retrouvons le même conflit.

C'est Pierre Damien au XI^e siècle qui s'écrie : « Si, comme on doit le croire, la religion chrétienne est toute la vérité, la soi-disant sagesse humaine est vaine, pernicieuse ; choisir entre la théologie et la philosophie, c'est choisir entre Dieu et le diable... Pourquoi préférer le lit de la courtisane qu'est la philosophie au lit de la chaste épouse qu'est l'Ecriture sainte... ? Si la science profane était utile à notre salut, pourquoi Jésus a-t-il choisi ses apôtres parmi des pêcheurs ignorants ? Pourquoi est-ce avec une mâchoire d'âne que Samson a tué les Philistins ? » ⁽²⁾

Mais, tandis que Pierre Damien attaque ainsi la philosophie, dans ce même XI^e siècle, les dialecticiens l'utilisent pour faire éclater la vérité de la foi et saint Anselme montre à l'insensé disant dans son cœur : « Il n'y a point de Dieu », qu'il prouve par là-même l'existence de ce Dieu qu'il nie. Puis, au XIII^e siècle, c'est Thomas d'Aquin qui s'efforce d'établir la ligne de démarcation entre les vérités naturelles et les vérités révélées ainsi que le rôle de la raison dans l'un et l'autre de ces domaines.

Le problème des rapports de la science et de la foi, de la philosophie et de la théologie se révèle donc comme extrêmement complexe et toute attitude extrême risque de le fausser. Un humanisme excessif provoque un choc en retour d'affirmations religieuses et théologiques et inversement.

Sous ce rapport, l'humanisme du XIX^e siècle est caractéristique.

(1) Cf. *De præscriptione hæreticorum*, VII, 9. « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise, entre les hérétiques et les chrétiens?... Nous n'avons plus besoin de nouveautés, depuis le Christ Jésus ; nous ne désirons aucune recherche philosophique après l'Evangile... » — (2) Cf. E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, p. 32 s.

La Renaissance certes avait proclamé l'humanisme, mais elle entendait par là revendiquer l'autonomie de la pensée et de la conduite individuelles vis-à-vis des traditions et de l'autorité extérieure ; elle ne répudiait pas en principe la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu.

L'humanisme du XIX^e siècle a été tout autre. Il a été une affirmation de la puissance de l'homme à subjuguer la matière par le moyen de la science et de la technique sans recourir à l'assistance divine. Mais cette affirmation a eu pour contre-partie un asservissement à la pensée scientifique, à la machine, qui entraîne après elle l'uniformisation, les produits en série, l'automatisme, la négation des réalités individuelles et de l'imprévu dans tous les domaines. L'irruption du transcendant devient alors inconcevable dans l'histoire des sociétés comme dans celle de chaque individu. Tout homme est le produit d'un milieu social et physique déterminé et ce milieu lui-même est façonné suivant un enchaînement inéluctable de causes et d'effets.

Je n'insiste pas davantage sur ce point qui est bien connu. La théologie dialectique a eu le grand mérite de montrer le danger mortel qu'avaient fait et que faisaient courir à la pensée et à l'Eglise chrétiennes les positions radicales qui sont celles de l'historicisme, du psychologisme et du naturalisme. On ne saurait lui être trop reconnaissant de la croisade qu'elle a entreprise dans ce domaine.

* * *

Mais comment la théologie dialectique en est-elle arrivée à s'exprimer sous la forme que nous lui connaissons ? L'influence de Sören Kierkegaard est ici prépondérante et il faut chercher à caractériser brièvement en quoi elle consiste.

Kierkegaard a vécu deux événements qui ont orienté sa pensée d'une façon décisive et originale ⁽¹⁾.

Son père, alors qu'il était âgé de quatre-vingt-deux ans, lui fit la confidence suivante : J'ai, dit-il, étant encore enfant, maudit l'Eternel et commis ainsi le péché contre le Saint-Esprit qui ne sera jamais pardonné. La confession de son père bouleversa le jeune Kierkegaard qui dans un éclair eut la vision tragique du péché.

(1) Voir entre autres sur ce point la préface que P.-H. Tisseau a placée en tête de sa belle traduction de *La répétition* de Kierkegaard. Paris, Alcan.

Quelque temps après cela il se fiance et, tout en aimant passionnément sa fiancée, il estime moralement ne pouvoir l'épouser, parce qu'elle croit éternel un absolu d'amour, alors que celui-ci ne s'incarne qu'en de fugitifs instants. Il y a ainsi entre elle et lui désaccord sur la conception de l'amour et dans ces conditions mieux vaut rompre. Par mille épreuves ironiques Kierkegaard s'efforce de détacher de lui le cœur de sa fiancée. Celle-ci de guerre lasse abandonne la partie et finit par épouser un ami d'enfance. Déçu et meurtri, Kierkegaard n'en reste pas moins fidèle à celle qu'il a aimée et il ne se mariera jamais.

En méditant sur son amour, il est amené à formuler sa théorie de la répétition qui est la clef de toute sa philosophie. Par répétition il n'entend pas la réapparition des phénomènes qui, dans le monde physique, permet l'énoncé des lois naturelles ; il s'agit uniquement du monde de l'esprit et de la liberté. L'esprit en vertu de sa liberté est capable constamment de se ressaisir et de bondir en avant. Cette libre capacité se manifeste dans divers domaines.

En matière d'art, par exemple, on cherche à éprouver, à nouveau et avec la même intensité, des jouissances autrefois éprouvées et c'est dans cet espoir que Kierkegaard, après un premier séjour à Berlin, y retourne. Mais la répétition espérée ne se produit pas, car elle est en fait impossible.

Au point de vue moral, il y a sans doute répétition de certains actes dans la pratique courante ; il y a des cas toutefois où elle est impossible. Dans le mariage, par exemple, les premières émotions et l'intensité de l'amour ne peuvent se répéter.

Le domaine religieux seul est capable de satisfaire à la répétition, parce qu'il touche à l'absolu. Mais ici le bond en avant de l'esprit est retour sur soi-même, conversion et abandon à Dieu.

Cela étant, voici comment on peut caractériser la dialectique de Kierkegaard ⁽¹⁾.

Exister, tout d'abord, c'est être un individu et ne subsister que par la faculté et l'obligation constante de choisir. Ce choix nous limite sans doute, mais, s'il nous fait perdre en extension, il nous fait gagner en intériorité.

D'autre part, la décision que le choix implique ne vaut et n'existe que par la passion ; celle-ci transporte l'existant à une telle profon-

(1) J. WAHL, *Sur quelques catégories kierkegaardienues*. Recherches philosophiques, vol. III, p. 171-202. Paris, Boivin, 1933-34.

deur qu'il se produit un dépassement de l'existence dans l'union du fini et de l'infini. Cette union toutefois a un caractère spécial, en ce sens qu'elle s'oriente vers l'avenir et voici pourquoi : l'existence n'est possible que par le choix ; mais qui dit choix dit succession. L'existence se révèle donc comme étant avant tout devenir et temporalité. Elle constitue un milieu mouvant dans lequel l'éternité se réfracte et prend forme d'avenir. Mais comme nous sommes, de par notre nature d'existants, plongés dans le temps, nous n'avons aucune certitude absolue de l'avenir et il nous faut en courir le risque, comme Socrate et Pascal l'ont si bien vu.

Et ce pari, qui est en même temps passage et conversion, chaque existant est entièrement seul à l'effectuer, sans compagnon et dans l'Unique solitude, qui est l'Unique religieux brisant les enveloppes, les quiétudes où se complaît la multitude.

Ainsi exister, au sens vrai du terme, c'est choisir, se passionner, devenir, risquer le tout pour le tout dans l'abandon solitaire.

Si telle est la nature de l'existant, la pensée sur l'existence ne peut être que subjective et non pas une dialectique objective à la manière de Hegel. La vérité objective est éparpillement sur les objets ; elle n'est du reste que superficielle et approximative. La vérité qui atteint l'être est un effort passionné pour parvenir à la béatitude éternelle ; elle est toujours fonction de cet effort et subjective par conséquent.

La religion est donc le véritable domaine de la pensée subjective et de la vérité qui est en même temps être et vie. La voie qui y conduit est si étroite que l'on ne peut y marcher que seul. C'est le signe du reste que l'on est dans l'Absolu, puisque celui-ci est incommunicable. Le rapport à Dieu est invisible à nous-mêmes et aux autres. De là l'angoisse de l'homme religieux.

De tout ce qui précède il résulte que la pensée subjective ne peut communiquer directement à autrui la vérité dont elle a la possession. Elle ne pourra le faire que sous forme indirecte, c'est-à-dire paradoxale, comme Socrate et Jésus lui-même nous en ont donné l'exemple. Le paradoxe et l'ironie en effet scandalisent autrui et l'amènent par conséquent à réfléchir, à rentrer en lui-même et à découvrir la voie par laquelle il doit passer solitaire et au terme de laquelle se trouve la vérité.

Il y a cependant un témoignage direct qui est le couronnement de la pensée subjective, c'est le martyre. Par le martyre l'existant

rentre dans l'incommunicable, après le témoignage que sa mort a rendu à l'invisible vérité.

Il ne faudrait pas croire cependant que le paradoxe soit un simple moyen de communication, un mode à bien plaisir de l'exposition du vrai. La forme paradoxale d'opposition, qui est essentielle au penseur subjectif, lui est imposée par la réalité même. Hegel l'avait bien compris, mais l'enchaînement d'oppositions et de synthèses qu'il a conçu anéantit en fait la réalité du moi, chaque moi pensant n'étant qu'une synthèse complexe qui émerge un instant du sein de l'Absolu pour s'y dissoudre aussitôt après. Aux yeux de Kierkegaard c'est le moi lui-même qui est siège des contradictoires et ce sont ces contradictoires qui le maintiennent en état de tension et de vie.

Le paradoxe atteint alors son maximum dans la relation de Dieu à l'homme. Dieu est absolument autre par rapport à l'homme et pourtant il s'unit à lui. Il y a à la fois immanence et transcendance. La suprême intériorité est en même temps suprême objectivité. Mais, et c'est là l'ironie de l'entendement, si le saut dans la transcendance peut être exécuté, il ne peut en aucune façon être observé et décrit.

Inversement il existe un paradoxe qui est le pendant du premier, c'est la relation de l'homme à Dieu. Par suite du péché l'homme est devenu complètement autre par rapport à Dieu, vers lequel cependant tendent ses aspirations les plus profondes, quoiqu'il en soit absolument séparé. L'existence se présente ainsi comme rupture (*ex-sistere*, tenir hors de) et en même temps désir d'union. La subjectivité, qui est vérité, est tout d'abord erreur et péché, et le péché est à ce moment la plus haute valeur de l'existence temporelle, puisque prendre conscience de son péché, c'est être devant Dieu. L'éloignement infini est en même temps le suprême rapprochement.

Par le double paradoxe que nous venons de signaler la vie chrétienne s'affirme comme la vie existentielle par excellence et comme dépassant la sagesse socratique. Pour celle-ci, il faut réaliser son ignorance afin d'être sage ; dans le christianisme, se sentir pécheur est la condition du salut. Pour conclure, tout se résume dans le paradoxe de l'éternel qui s'incarne dans le temps et qui de ce fait est source de tous les paradoxes attachés à l'existant. Le penseur subjectif maintient en lui les oppositions dans toute leur acuité. Il ne cherche pas à les anéantir en détruisant le principe de contradiction, car la contradiction est la mesure de la vérité.

* * *

Nous avons tenu à rappeler les traits essentiels de la pensée kierkegaardienne, parce qu'elle commande l'un des principaux courants actuels de la phénoménologie allemande ainsi que la théologie dialectique.

En effet, l'un des disciples originaux de Husserl, lié d'amitié avec R. Bultmann, à savoir M. Heidegger, se rattache étroitement à Kierkegaard ; nous avons à examiner rapidement de quelle façon ⁽¹⁾.

A ses yeux, le but à atteindre est de joindre, sans les écousser, le subjectivisme existentiel et l'objectivisme réaliste. Kierkegaard a en partie manqué ce but, parce qu'il est resté malgré lui inféodé à Hegel et à la philosophie ancienne. Pour aboutir, il faut creuser au point de vue ontologique le problème de l'existence et prolonger dans cette intention la phénoménologie d'un point de vue kierkegaardien.

La méthode phénoménologique de Husserl consiste, comme on le sait, à analyser ce qui dans la conscience surgit comme phénomènes ⁽²⁾. Ces derniers existent-ils en eux-mêmes pour se révéler ensuite dans les états de conscience ? Nous n'avons pas, dit Husserl, à répondre d'emblée à ce problème et nous en suspendons la solution. Mais, tels qu'ils se présentent, les phénomènes sont chargés de ce qui constitue leur spécificité, c'est-à-dire d'essences. Et ce sont ces essences que l'analyse phénoménologique doit décrire et mettre à nu.

Tout en reprenant la méthode de Husserl, Heidegger estime que pour fonder la philosophie l'analyse doit porter sur les existants (*entia*) qui sont des *da-sein* et des *so-sein*, et cela afin d'atteindre l'essence même de l'être. Or le seul existant dans lequel nous saisissons immédiatement l'implication essence-être, c'est l'existant humain ⁽³⁾. C'est donc de lui qu'il faut partir, car il est le point de

(1) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. 4^e édit., Halle 1935. *De la nature de la cause*, Recherches philosophiques, III, p. 83-124. J. WAHL, *Heidegger et Kierkegaard*, Recherches philosophiques, II, p. 349-370. G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris, Vrin, 1930. — (2) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. 4^e édition, Halle 1928. *Méditations cartésiennes*. Paris, Colin, 1931. Société thomiste: *La phénoménologie*. Juvisy, 1932. M. DE CORTE, *Idée sommaire de la phénoménologie*. Revue de philosophie, janvier 1935, p. 23-42. G. GURVITCH, *ouvr. cité*, p. 11-66. — (3) Implication ne peut ici, nous semble-t-il, signifier que constatation d'une simultanéité indissoluble entre essence-existence et non pas lien de causalité comme dans l'argument ontologique de saint Anselme où l'essence de Dieu entraîne nécessairement et éternellement son existence.

départ et le terme suprême de l'ontologie phénoménologique universelle.

L'essence de l'être se révèle alors, non pas comme étant l'idée hégélienne de l'être, incolore, indéterminée et voisine du néant, mais au contraire comme étant affectivité latente, temporalité, capacité de sujets existentiels. De plus elle se manifeste comme impliquant d'une façon indissoluble l'existant humain et l'existant mondial.

Ce point de départ assuré, Heidegger décrit tout d'abord *l'existence banale*. L'homme se trouve dans un monde semé de menaces et d'embûches et, parce qu'il est un être fini et limité, le souci constitue le fond de son être. Mais le souci se présente sous deux formes. Il y a le souci banalisé de « Monsieur tout le monde » qui nivelle tout, qui cherche à supprimer le mystère en donnant le sentiment que la vie et la mort sont choses naturelles, puisque chacun vit et meurt. Il pousse l'homme à s'extérioriser, à se dissiper dans des conversations et des distractions mondaines.

Dans *l'existence qui se retrouve* le souci prend forme d'angoisse. Sous le poids de l'angoisse l'homme s'arrache au monde dont il reconnaît la vanité. Il réalise que son existence est délaissée, humiliée dans l'immensité infinie de la totalité et suspendue au-dessus d'un abîme impénétrable.

L'être de l'existence se révèle alors comme *l'être pour la mort*, car la mort sépare les hommes les uns des autres, les rend à eux-mêmes et vraiment libres. L'existence à ce moment s'adresse à elle-même un propre appel ; elle se reconnaît fautive et se résigne au néant.

Une analyse plus approfondie montre enfin que le sens ontologique du souci, c'est le temps et que l'existence est concrétisation du temps. Le passé, le présent et le futur sont les extases du temps (*ex-stare*). Grâce à eux le temps se superpose à lui-même suivant trois positions, qui sont : le temps primordial, durée pure et qualitative enfermée dans l'immédiat et source de l'angoisse, puis le temps mondain, qui dans la peur de vivre se rattache au passé, à la tradition, et enfin le temps incolore et mesurable, qui est celui de l'existence banale et pleine d'ennui.

L'histoire est donc constitutive de l'être en soi et il est impossible soit de séparer le monde extérieur et l'existant humain, soit de les faire dériver l'un de l'autre. Réalisme et idéalisme dogmatiques ont également tort. Par suite du fondement temporel de l'existence toute vérité est essentiellement historique. Grâce au temps il y a création,

jaillissement de positions nouvelles de l'être et par conséquent surgissement de vérités qui se découvrent à un moment donné et qui n'existaient pas auparavant ⁽¹⁾.

La philosophie se ramène donc à une dialectique de l'histoire dont le terme final est *l'être pour la mort*. Ce qui frappe entre autres dans cette philosophie, c'est la liaison étroite, indissoluble qu'elle établit entre la temporalité et l'être de l'existence. Le temps devient une réalité de nature affective, un absolu vivant, concret ; ce n'est pas une propriété incolore comme pour la physique ou une forme a priori comme chez Kant. Il y a là une sorte de retour aux cosmogonies anciennes pour lesquelles le dieu Chronos est un être vivant qui engendre et dévore ce qu'il engendre.

La théologie dialectique utilise, elle aussi, mais pour aboutir à d'autres conclusions que Heidegger, les thèmes kierkegaardiens sur l'opposition du temps et de l'éternité et les paradoxes qui en découlent ⁽²⁾.

Ce que K. Barth en particulier retient de ces thèmes, il nous le dit dans la préface de la deuxième édition de son *Römerbrief* : « Si j'ai un système, il consiste en ce que je maintienne devant mes yeux avec toute la constance possible, dans sa signification négative et positive, ce que Kierkegaard a appelé la différence qualitative infinie du temps et de l'éternité. Dieu est au ciel et toi sur la terre. La relation de ce Dieu à cet homme, de cet homme à ce Dieu est pour moi le thème de la Bible et la somme de la philosophie tout ensemble ».

Au nom de cette différence qualitative, K. Barth proteste contre l'historicisme, contre une certaine mystique, contre le psychologisme et l'idéalisme, qui suppriment le rapport moi-toi, et contre l'évolutionnisme dans le domaine de la foi.

Les schémas posés par Kierkegaard font éclater les conceptions que les Grecs, que Hegel et la science se sont faites du temps et de son déroulement. Suivant ces conceptions le temps n'a pas de réalité existentielle. Le futur, comme le présent du reste, est tout entier renfermé dans le passé ; car le temps est une ligne dont les extrêmes

(1) On voit, sans qu'il soit nécessaire d'y insister, les rapprochements et les distinctions qui pourraient être marqués entre les vues de Heidegger et celles de Bergson.

— (2) Comparer sur ce point H. CORBIN, *La théologie dialectique et l'histoire*, Recherches philosophiques, III, p. 250-284 et les substantiels bulletins sur la *théologie protestante allemande* de G. RABEAU, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1930, p. 359-388 et 1931, p. 827-850.

sont éternité. Il n'est que déroulement (*explicatio*), suivant des lois inéluctables, de ce qui se trouvait déjà tout au début. Entièrement autres sont les rapports du temps et de l'éternité. Chaque instant est un atome d'éternité, un absolu. Le temps déchire perpétuellement l'éternité et celle-ci à son tour le transperce constamment.

Bien loin que le passé explique le futur, c'est le futur qui est le tout véritable dont le passé n'est qu'une partie. Tandis que la réminiscence platonicienne est dirigée vers le passé, la répétition kierkegaardienne est mouvement vers le futur.

L'*eschaton* est alors la seule réalité qui s'impose à la pensée lorsqu'elle rentre en elle-même et devient subjective. Mais l'*eschaton* chrétien n'est pas le néant posé par Heidegger ; il est au contraire au delà du temps ou plutôt il en marque la fin. L'angoisse innombrable que fait naître le sentiment du péché a pour terme la mort et la résurrection tout à la fois. Entre Dieu et le pécheur la différence est absolue, la séparation radicale ; mais, à l'instant où l'homme meurt sous le poids de son péché, il est saisi verticalement de bas en haut par la grâce divine qui surgit de l'éternité pour le sauver et le ressusciter.

Un christianisme dit historique est donc un galimatias. La foi ne change pas de nature au travers des siècles, car elle met toujours le croyant en simultanéité avec Christ, Dieu sauveur. Abraham crut en Dieu et sa foi lui fut imputée à justice. L'histoire sacrée est ainsi hors de l'histoire ; elle n'en reste pas moins en contact avec elle, parce que le soliloque de la simultanéité se produit toujours dans un *hic et nunc* temporels. Seulement, et c'est là le point capital, il ne s'agit pas dans ce cas de la répétition d'un fait qui est soumis à une loi invariable, telle que la loi réglant le cours des éclipses du soleil. Les moments sont choisis par Dieu et c'est en cela que l'histoire sacrée est à la fois historique et non-historique.

Je n'insiste pas sur les autres aspects de la pensée de K. Barth, mon seul but étant ici de montrer ses rapports avec les positions philosophiques de Kierkegaard.

* * *

Cela étant, est-il possible de préciser le rôle exact que le barthisme attribue à la philosophie et à la raison dans la théologie ? Dans l'étude de ce problème une première difficulté se présente.

K. Barth argumente fréquemment à la façon d'un orateur, qui utilise les formes paradoxales et ironiques pour secouer son auditoire et le faire réfléchir. Mais les formules qu'il emploie se révèlent à l'examen dire trop ou trop peu. Je n'en citerai qu'un exemple : « Voilà », nous dit-il en conclusion d'une étude sur la Révélation, « ce qu'elle est : l'événement de la souveraine initiative de Dieu. Qu'elle soit un événement, c'est ce que disent les témoins bibliques. S'ils ont raison, elle est l'événement de tous les événements. Et c'est alors Descartes qui a tort ; notre propre existence nous est moins certaine que cet événement, moins certaine que l'existence de Dieu *pour* nous ». On ne voit pas très bien ici ce que Barth veut dire et pourquoi il oppose Descartes aux témoins bibliques. Quoi que l'on fasse, le « je pense, donc je suis » est, pour celui qui doute, la donnée première et indubitable ; mais sur cette donnée nous pouvons réfléchir et comprendre que sans Dieu nous n'existerions pas. Notre existence nous apparaît alors par rapport à celle de Dieu, non pas comme moins certaine, mais comme contingente, ce qui est bien différent. En mélangeant certitude et contingence, K. Barth obscurcit complètement la question.

Il y a en tout cas dans le sujet qui nous occupe une chose nettement établie, c'est que pour K. Barth la théologie a comme office la Parole de Dieu, l'exégèse et l'explication des textes bibliques ; elle ne peut donc se passer de la dogmatique, c'est-à-dire « de l'examen critique des systèmes conceptuels — relativement indépendants ou dépendants de leur temps — qui se rattachent à l'interprétation du texte sacré »⁽¹⁾. Elle doit découvrir, tendre à voir « le dogme » au travers des dogmes qui se sont formulés au cours des siècles. La dogmatique est ainsi au centre de la science théologique. Or celle-ci pour mener à bien sa tâche s'est engagée dans trois voies⁽²⁾.

Il y a tout d'abord la voie qui consiste à exposer simplement les dogmes transmis par la tradition. Il y a ensuite la voie critique, idéaliste ou mystique, dans laquelle le croyant renonce à son individualité, à son moi et accepte passivement son néant. Vient enfin la voie dialectique. Celle-ci maintient dans toute leur abrupte rigueur les négations et les affirmations bibliques, sans les concilier, tout en sachant qu'elles jaillissent les unes et les autres de la même source, à savoir Dieu, qui est au delà du « oui » et du « non », mais qui ne se

(1) *Révélation...*, p. 50 s. — (2) *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 208 s.

révèle que dans le « oui » et le « non » : péché et grâce, désespoir et espérance, justice et amour. La voie dialectique ne fait qu'explicitier le message biblique dans ses oppositions contradictoires ; cela fait, elle se dérobe pour laisser Dieu parler directement à tel ou tel homme dans un *hic et nunc* déterminé par lui.

Cela étant, la théologie possède comme science des caractères originaux qui, d'après K. Barth, sont les suivants : la théologie repose sur un postulat qu'elle ne peut produire comme le fait le naturaliste de ses phénomènes, l'historien des faits qu'il étudie, le philosophe et le mathématicien de leurs axiomes, etc. ⁽¹⁾. Ce postulat est la Révélation, et la Révélation est un fait. La théologie n'a qu'à prouver son existence en existant et en accordant une vraie et entière confiance à son postulat.

Mais il nous semble que sous tous ces rapports chaque discipline scientifique est logée à la même enseigne que la théologie. Toutes les sciences, y compris les sciences occultes, invoquent des faits dont l'authenticité se prouve par une constatation que chacun est appelé à faire lui-même. Il n'en va pas autrement pour la théologie chrétienne. Il y a pour elle dans l'histoire du peuple d'Israël et de la chrétienté des faits qui resteraient absolument inexplicables si une Révélation, transhistorique dans sa nature, historique dans ses effets, ne s'était pas produite. Et ce point de vue sera partagé par tous ceux qui seront amenés à saisir ce caractère de la Révélation.

Cela étant, quand Barth nous dit que la théologie ne choisit pas sa vérité et qu'elle n'a pas à rechercher le problème de la vérité en général, nous répondons qu'il en est de même de toute science. Une fois choisi tel domaine de faits, la vérité, que ce soit même celle du oui et du non, n'est plus livrée à l'arbitraire ; elle devient fonction de ces faits. Il peut arriver cependant que telle science, en vertu des faits dont elle s'occupe, ait à se poser des questions qui relèvent du problème de la vérité en général. Ce problème surgit, entre autres, lorsque certains postulats philosophiques entrent en jeu ; la théologie ne saurait donc l'éviter entièrement, puisqu'elle emploie forcément, comme Barth le reconnaît lui-même, de semblables postulats.

Ainsi la description qu'il nous donne de la théologie comme science n'accorde pas à cette dernière une originalité de *structure formelle* qui la distinguerait nettement des autres sciences.

(1) *Révélation...* p. 41.

Dira-t-on alors que c'est par sa *méthode* qu'elle est originale, puisqu'elle ne peut d'après K. Barth que suivre les trois voies indiquées plus haut.

Sans examiner si ce sont bien là les voies de la théologie, je constate simplement ceci : la voie dogmatique, qui consiste à s'attacher aux dogmes transmis par la tradition, n'est pas le propre de la théologie. On la retrouve dans les sciences, plus ou moins accusée suivant les époques, par exemple au moyen âge la fidélité aux dogmes de la physique aristotélicienne.

La voie mystique ou idéaliste se rencontre également ailleurs qu'en théologie. Que de savants sont attachés mystiquement au déterminisme universel au point de déclarer absurde toute façon de penser qui en limite la portée ! Et, de même que pour certain mysticisme le moi s'anéantit en Dieu, de même le moi — épiphénomène du déterminisme universel — rentre dans la matière pour s'y dissoudre.

Quant à la voie dialectique, on la rencontre fréquemment dans la philosophie et elle n'est pas étrangère aux sciences elles-mêmes. D'après la physique contemporaine, la matière est de nature électrique ; mais l'électricité est formée d'éléments positifs et négatifs qui se posent contradictoirement et s'appellent toutefois invinciblement l'un l'autre. Dès que cette opposition disparaît, l'électricité nous échappe et nous l'appelons neutre ; nous ne la percevons plus ; elle est au delà du « oui » et du « non », exactement comme Dieu pour la pensée d'après la théologie dialectique de K. Barth. Dans le domaine si lumineux des mathématiques l'opposition du continu et du discontinu fait le désespoir des mathématiciens ; depuis Zénon d'Elée cette opposition a créé et crée périodiquement des crises qui n'ont pas encore été surmontées.

Lorsqu'il s'agit d'une pensée existentielle, la réalité provoque toujours et partout des positions dialectiques, des oui et des non. K. Barth semble du reste le reconnaître quand il dit : « Et nous pouvons être sûrs que la dialectique de la *nursery* n'est pas moins redoutable que la dialectique de nos cabinets de travail » ⁽¹⁾.

Ainsi, quant à la structure et aux méthodes envisagées par K. Barth, la théologie ne se distingue des autres disciplines du savoir que par des questions de degré et non d'essence. Mais y a-t-il aussi entre la théologie et certaines de ces disciplines une communauté plus pro-

(1) *Parole de Dieu...*, p. 219.

fonde qui serait celle de l'objet étudié ? Quels sont en particulier, sous ce rapport, les relations de la théologie et de la philosophie ?

Dans la discussion si vivante qu'il a soutenue à la Société française de philosophie, le pasteur P. Maury a déclaré catégoriquement et constamment que dans la pensée de K. Barth tous les ponts sont coupés entre la réflexion philosophique et l'acceptation par le croyant de la Révélation. « Le croyant ne peut être que croyant ; il ne peut être croyant, puis philosophe, ou en même temps philosophe et croyant. » (1)

Il me semble que M. Maury a exagéré et trahi quelque peu la pensée de K. Barth, non pas certes en ce qui concerne l'absolue indépendance du message et de l'action de Dieu, mais dans ce qui touche à la théologie et à la philosophie.

Par exemple, au sujet de la Bible, K. Barth nous dit : « La parole et la pensée bibliques sont primitives, une pensée et une parole qui procèdent du Tout et vont au Tout. La Bible pourra s'entendre admirablement avec toute philosophie digne de ce nom, jamais avec aucun psychologisme » (2). Jamais d'autre part il n'a nié que l'on puisse être en même temps un théologien et un vrai croyant ; or, à ses yeux, comme nous l'avons vu, le théologien, dans son travail de compréhension du texte biblique, ne peut se passer de certains postulats philosophiques (3). Il déclare aussi que « si la théologie a le devoir de renoncer à être une philosophie, elle n'en soutient pas moins avec elle des rapports positifs et fructueux » (4). Il est du reste la preuve vivante de ce fait, puisqu'il affirme avoir trouvé dans la philosophie de Kierkegaard la justification de sa théologie dialectique. Il est vrai qu'il ne s'est jamais expliqué sur la nature des rapports que la théologie soutenait avec la philosophie. Aussi bien allons-nous maintenant envisager en elle-même cette question.

* * *

Emile Bréhier, dans son admirable *Histoire de la philosophie*, conteste que le christianisme ait apporté des éléments nouveaux à la spéculation philosophique européenne et qu'il y ait eu de ce fait une phi-

(1) *Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth*. Bulletin de la Société française de philosophie, décembre 1933. — (2) *Parole de Dieu...*, p. 108. — (3) *Révélation...*, p. 46. — (4) *Ibidem*, p. 42-43.

philosophie chrétienne. D'après lui en effet, les thèmes du Logos, de la conversion, de la pauvreté, etc., avaient déjà été traités par les philosophes de la Grèce. Le passage entre la philosophie ancienne et la philosophie médiévale a été insensible et conforme à l'évolution historique des idées. M. Bréhier a précisé sa thèse avec beaucoup de vigueur dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* 1931, p. 133-162 : *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* Il montre entre autres qu'un système philosophico-chrétien est hybride et historiquement dégénère en une philosophie profane. De même, pourrait-on dire, le croisement de deux espèces animales voisines donne naissance à une espèce qui le plus souvent est instable.

Ces déclarations de M. Bréhier ont suscité une vive et courtoise polémique⁽¹⁾ dont je me bornerai à dire quelques mots seulement. M. Gilson, ce maître de la philosophie médiévale, fait tout d'abord voir que la question est extraordinairement complexe, faute de savoir ce qu'il faut entendre par philosophie chrétienne. Certains, par exemple, en nient l'existence spécifique, mais pour des raisons diamétralement opposées ; le christianisme est pour les uns irrationnel et par conséquent irrecevable en philosophie ; pour les autres, au contraire, il est la seule vérité dans tous les domaines et la vraie philosophie ne peut être que chrétienne. Plusieurs enfin estiment que, foi et raison se prêtant un mutuel appui, rien ne s'oppose à l'existence d'une philosophie chrétienne.

Pour M. Gilson le vrai problème est de savoir si le christianisme a introduit en fait de nouvelles perspectives sur la vision du réel. Or on ne saurait nier qu'il en soit ainsi (dogmes de la création, du Logos incarné, par exemple)⁽²⁾. Tout en reconnaissant l'importance de l'élément historique, M. Maritain le juge insuffisant, car, en parlant de philosophie chrétienne, on entend désigner dans le genre philosophie autre chose qu'une espèce telle que le cartésianisme, le kantisme,

(1) Voir entre autres la discussion introduite par E. Gilson sur *la notion de philosophie chrétienne* à la Société française de philosophie. Bulletin, mars-juin 1931. Du même auteur : *L'Esprit de la philosophie médiévale*, en 2 vol. Paris. Vrin.

— (2) D'après M. Gilson toutefois les scolastiques n'estiment pas qu'une solution de continuité soit introduite par ces perspectives nouvelles. Pour eux en effet, la nature humaine étant restaurée et non supprimée par la grâce divine, la sagesse antique n'est pas à dédaigner pourvu qu'elle soit vivifiée par la pensée chrétienne. Erasme et Luther combattront énergiquement cette manière de voir (E. GILSON, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge, tome VII, p. 5-37. Paris, Vrin, 1932).

le positivisme, etc. Il estime donc que la donnée historique doit être appuyée par les distinctions que saint Thomas d'Aquin a établies entre foi et raison, philosophie et théologie — je reviendrai plus loin sur ce problème.

Quant à M. Brunschvicg, il ne nie pas, bien au contraire, que le christianisme n'ait renouvelé la spéculation philosophique. Mais a-t-il vraiment créé une philosophie *spécifiquement* chrétienne, en ce sens qu'elle s'appuie sur un révéle authentique ? En d'autres termes, ce révéle consiste-t-il en une irruption véritable du transcendant ou n'est-il que le jaillissement, intérieur à l'esprit humain, d'une ardente tension ? Et, pour illustrer sa pensée, M. Brunschvicg cite la réflexion suivante de Boutroux : « Le naturel a d'abord été surnaturel, car le génie ne sait comment il procède et il ne s'apparaît à lui-même que comme un Dieu qui visite la créature ». « De ce point de vue », ajoute M. Brunschvicg, « la foi, en tant que foi, est seulement la préfiguration, le symbole sensible, l'approximation de ce que l'effort proprement humain pourra mettre en pleine lumière. »⁽¹⁾ Dans ces conditions une philosophie ne pourrait être chrétienne que si elle réfutait cette manière de voir et prouvait, comme Malebranche a tenté de le faire, que l'univers est rationnellement inexplicable sans le révéle.

Il nous semble pour notre part que M. Brunschvicg met le doigt sur la vraie question : la foi s'appuie-t-elle sur un révéle authentique ? Pour y répondre, force nous est d'examiner les rapports de la raison et de la foi.

On peut sans doute écarter sans autre ce problème en disant que la raison est corrompue, mais à l'examen cette position est intenable ; car, si la raison était radicalement corrompue, il y a beau longtemps que l'humanité tout entière serait anéantie et ne discuterait plus. Ses relations avec le réel étant complètement faussées, elle n'aurait pu échapper aux dangers de tout genre qui la menacent constamment ; elle n'aurait pu les surmonter par aucune découverte technique ou scientifique. La raison ne saurait donc être entièrement viciée, et c'est le grand mérite de Thomas d'Aquin de l'avoir souligné avec force.

Mais qu'est-elle alors au juste ? Il est bien difficile de le dire, tant

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931, p. 74-75.

les définitions qui en sont et qui en ont été données sont diverses ⁽¹⁾.

A mon sens, il faut en tout état de cause distinguer dans la raison, telle qu'on la comprend aujourd'hui, deux activités qui en fait ne se séparent jamais complètement ; l'une est le pouvoir de déduction, l'autre le pouvoir appréciatif.

Le pouvoir de déduction, considéré en lui-même, fait l'objet d'une science appelée la logique. Cette science met en lumière les formes d'implication, de déduction, etc. qui caractérisent l'activité de la pensée. Ces formes nous renseignent sur le possible, sur la structure logiquement pensable du réel, lorsqu'il existe, mais non pas sur l'existence de fait. Le profond logicien qu'est Wittgenstein termine ainsi son *Tractatus logico-philosophicus* : « Le lecteur qui m'a suivi et compris doit rejeter au loin l'échelle dont il a gravi les échelons ; car de la réalité en soi on ne peut rien dire et de ce dont on ne peut rien dire mieux vaut se taire » ⁽²⁾.

Le pouvoir appréciatif de la raison porte au contraire sur ce qui se présente comme réel. Il établit des valeurs d'existence. Et cela pose alors le grave problème du contenu sur lequel s'exerce ce pouvoir appréciatif. Pour les uns (tendance idéaliste), la raison ne fait que s'explicitier à elle-même une réalité implicite qu'elle porte en son sein ; pour les autres (tendance réaliste), elle reçoit d'un existant, qui du dehors la pénètre, des éléments qu'elle assimile. Mais de toutes manières, que le contenu soit implicite ou reçu du dehors, il se présente d'une façon différente de ce qui constitue l'idéal explicite.

Il y a donc opposition entre ce que l'on peut nommer le monde du réel et le monde idéal, celui-ci cherchant à saisir et à comprendre celui-là au moyen de la raison.

Je crois dans ces conditions qu'il est possible de définir la vérité de la façon suivante : il n'y a vérité que par l'activité implicite ou explicite de juger. Le jugement lui-même peut être défini comme une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis d'une position de réalité. Il y a jugement vrai, et vérité par conséquent, lorsque la position

(1) Au moyen âge, par exemple, intelligence et raison étaient dans une position sensiblement inverse de celle que nous leur attribuons. L'intelligence était capacité de comprendre et d'apprécier avec nuances. La raison (*ratio*, rapport) n'établissait que des rapports tels que le géomètre en établit entre grandeurs calculées ; elle ne voyait que les relations superficielles. — (2) Cette affirmation est trop catégorique. Par le fait que la logique étudie les conditions auxquelles est soumis le réel, s'il existe, la pensée du logicien pour établir ces conditions a dû forcément être en contact avec un réel véritable et non pas simplement supposé existant.

fonctionnelle de la pensée vis-à-vis de son donné se révèle unique relativement à ce donné⁽¹⁾. Par exemple, soit un donné mathématique $2 + 2$, le jugement $2 + 2 = 4$ est vrai, parce que la seule position de pensée qui corresponde à la position $2 + 2$ de réalité mathématique est précisément marquée par ce jugement. Quant au faux, et c'est ce qui le distingue du vrai, il est représenté par une multiplicité de jugements : $2 + 2 = 3$, ou 5, ou 6, ou etc.

Cette définition qui ne sépare pas la pensée de son objet est valable pour toute conception de la vérité, même dialectique ; car la position fonctionnelle unique qui est la marque du vrai peut caractériser une réalité qui se manifeste par des propriétés opposées. Par exemple, le jugement : « L'électricité est de nature positive et négative à la fois » est vrai. Le nier serait être dans le faux, à moins que l'on ne puisse faire la preuve de cette négation. A ce propos une remarque s'impose : les « opposés » sont fréquemment pris par les barthiens dans le sens de « contradictoires ». Mais c'est là une erreur ; les positions antithétiques ne doivent pas être interprétées comme étant logiquement contradictoires. En effet, la contradiction logique dénie tout rapport possible entre le *ceci* et le *non-ceci*. Dès qu'on affirme l'existence d'un lien, même inconnaissable, entre les deux termes, on quitte le plan de la contradiction purement logique pour se placer sur celui de l'expérience vécue.

Seulement, si la vérité est positivité unique en tant que rapport fonctionnel de la pensée avec son donné, il y a divers types de vérités suivant les positions de réalité ou objets que l'on envisage et suivant les procédés de vérification qui leur sont propres. En particulier, les procédés de vérification par lesquels on s'assure que la position fonctionnelle de la pensée est vraie, c'est-à-dire unique, exigent que l'on soit devenu familier avec l'objet du jugement. Cette condition va de soi dans le domaine religieux ou moral. Quelqu'un qui n'a jamais pratiqué la charité, la justice, est incapable de savoir en quoi elles consistent vraiment. Mais même dans le domaine des sciences exactes il n'en est pas autrement. Celui qui n'a jamais fait d'exercices de calcul différentiel et intégral pourra répéter exactement la définition de la différentielle et de l'intégrale, mais il ne saura pas ce qu'elle signifie. De même celui qui n'a jamais pratiqué

(1) A. REYMOND, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*. Paris, Boivin, 1932, p. 259. L'unicité du vrai a été également mise en lumière par R. DUPRÉEL, *Les deux racines de la valeur du vrai*. Bruxelles, 1935, p. 182.

un laboratoire de physique ou de chimie ignore en quoi réside exactement la vérité de ces disciplines. Il accorde trop ou trop peu à la portée de leurs lois.

Le pouvoir appréciatif de la raison dépend ainsi de certaines conditions qui, si elles ne sont pas remplies, peuvent le fausser. La passion, la déchéance morale en particulier le diminuent dans son intégrité et c'est en quoi la raison peut être dite, non pas corrompue, mais égarée par le péché.

Quoi qu'il en soit, et en vertu des conditions que nous venons d'énoncer, le vrai pour la raison conserve toujours un caractère plus ou moins hypothétique ; car étant donnée l'interdépendance fonctionnelle de la réalité et de la pensée, prises en elles-mêmes ou dans leur rapport, on n'est jamais assuré que la position fonctionnelle unique soit atteinte.

Pour la raison, le vrai s'exprime toujours par une implication de propositions $p \supset q$, c'est-à-dire que la proposition impliquée q est vraie, à moins que la proposition p qui l'implique ne soit fausse. $2 + 2 = 4$ est vrai, si les définitions données de 1, de l'addition et de l'égalité sont valables. Un raisonnement ne crée rien ; il démontre, c'est-à-dire montre « à partir de » et, pour la raison, cet « à partir de » reste toujours justiciable du « plus ample informé ».

La foi chrétienne au contraire admet comme certainement vraies des affirmations que la raison laisse en suspens jusqu'à plus ample informé.

Dieu, c'est-à-dire quelqu'un, un être conscient de lui-même, puisqu'il est le créateur de toutes choses, agit en vertu de sa puissance souveraine et de son amour infini. Il a parlé et il parle ; il s'est manifesté en Jésus-Christ pour sauver l'humanité pécheresse et il consommera son œuvre dans l'*eschaton* d'une économie future. La foi chrétienne affirme ces choses comme absolument certaines.

Ce caractère d'affirmation se retrouve du reste ailleurs que dans le domaine religieux. La science pose invinciblement un monde objectif distinct du savant et qui existerait en soi, alors même qu'il n'y aurait aucun savant pour l'étudier. Cette affirmation, le philosophe, si même il l'accepte, la tient suspendue à « un plus ample informé ». Et s'il en est ainsi, c'est que la philosophie est une vision du monde dans sa totalité, une *Weltanschauung*.

Comme le dit H. Gouhier, « elle n'est ni la religion ou synthèse des

religions, ni la science ou synthèse des sciences ; mais son élan vital est d'origine scientifique ou religieuse ». (1)

* * *

Mais il est temps de marquer, si possible, les rapports exacts entre la philosophie et la théologie.

D'après Thomas d'Aquin ces rapports peuvent être établis de la façon suivante : les vérités que la raison découvre par ses seules forces et les vérités révélées par la foi constituent les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie. Il y a cependant une région commune (théologie naturelle) renfermant des vérités — l'existence de Dieu, par exemple — qui, directement accessibles à la raison, appartiennent en même temps à la foi. Dans ces conditions la raison peut prouver l'existence de Dieu, mais non les vérités révélées qui concernent sa nature, telles que la Trinité, l'Incarnation (2).

Ces distinctions sont lumineuses, à condition d'accorder à l'Aquinat qu'il y a des vérités ou propositions premières qui s'imposent comme se suffisant à elles-mêmes dans l'ordre du sensible, dans celui du rationnel et dans celui du révélé ; or ce n'est pas le cas. Le pouvoir appréciatif de la raison intervient dans les faits de tout genre, physiques, intellectuels, religieux, qui se présentent à la perception extérieure ou interne. L'entente rationnelle peut se faire sans doute sur l'usage technique, si l'on peut dire, des propositions premières qui, une fois acceptées, permettent l'explication scientifique d'un certain « donné », qu'il soit mathématique, physique ou religieux. Mais, sitôt qu'il s'agit de rechercher quel est le fondement dernier de ces propositions premières, les avis divergent suivant les opinions métaphysiques et religieuses du penseur et du savant. La cause première sera conçue différemment et, suivant le choix qui sera fait, le rationnel et l'irrationnel comme le suprarationnel seront répartis différemment. Par exemple, pour une philosophie matérialiste les affirmations faites par les religions positives sont irrationnelles et par conséquent illusoires. Une philosophie spiritualiste, au contraire, déclarera toujours irrationnelle la prétention de faire sortir par évo-

(1) *Digression sur la philosophie, à propos de la philosophie chrétienne*. Recherches philosophiques, III, p. 211-237. — (2) E. GILSON, *Le thomisme*. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1923.

lution la conscience et le moi à partir d'atomes matériels, inconscients et soumis au mouvement.

Ainsi, en vertu de l'universalité de son objet, chaque philosophie se heurte à des irrationnels « pour autrui » qu'elle accepte cependant, parce qu'ils sont pour elle source de rationalité ; quant à l'accusation d'irrationnalité dont on l'accable, elle reste convaincue que cette accusation tombera par la force des choses devant une connaissance plus approfondie de la réalité.

Dans ce sens il peut donc y avoir une philosophie chrétienne, c'est-à-dire un exposé systématique prouvant que la raison d'être de la vie humaine et de l'univers ne peut se comprendre sans le « révélé chrétien ». Mais ce dernier postulat reste toujours soumis « au plus ample informé » et par suite sujet à révision, puisque son caractère transcendant pourrait se résoudre en une immanence mieux comprise.

A ce propos, M. Brunschvicg soulève au sujet de la philosophie de Malebranche un problème des plus significatifs. A ses yeux Malebranche est le représentant type de la philosophie chrétienne parce que, ne pouvant dans l'ordre spéculatif et l'ordre pratique joindre le monde intelligible et le monde sensible, il a recours pour cette union au Verbe chrétien, Logos increé et incarné. Il attribue toutefois plus d'importance au fait que le Logos est siège des essences éternelles qu'à celui de son Incarnation et c'est en quoi, d'après M. Brunschvicg, sa philosophie, si elle tend à la rationalité, s'éloigne du christianisme véritable. Mais dans le cas où, comme le dit Heidegger, l'essence de l'être est temporalité, Malebranche aurait tort précisément sur le point où il est approuvé par M. Brunschvicg. Ce qui est certain, c'est que la position centrale adoptée par le philosophe chrétien, comme par tout philosophe du reste, commande et colore tous les postulats qu'il pose, alors même qu'il estime les avoir établis d'une façon indépendante. Lorsque Charles Secrétan raisonne sur l'être, la volonté, la liberté, il charge ces notions d'un sens chrétien, même quand il croit ne pas le faire⁽¹⁾.

En regard de la philosophie chrétienne, la théologie tient le « révélé » non pour un postulat, mais pour la vérité même. Il y a pour elle,

(1) Voir sur ce point la thèse nourrie et pleine de promesses de M. ANDRÉ BURNIER, *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*. Neuchâtel, Attinger, 1934.

comme nous l'avons déjà indiqué, une révélation de Dieu dont la Bible nous donne le témoignage et qui se maintient comme une preuve vivante dans l'Eglise au travers des siècles. Cette Révélation qui est acte et parole de Dieu est distincte de la Bible en tant que recueil de documents historiques ; elle est distincte aussi de la tradition (dogmes, institutions) qui a constamment cherché, en l'explicitant, à se l'appropriier et à la défendre contre l'hérésie.

Outre la Révélation qui au sein du peuple d'Israël s'est manifestée dans sa plénitude, plusieurs théologiens, en s'appuyant sur les textes bibliques, estiment que Dieu n'a jamais cessé de faire sentir sa présence dans le reste de l'humanité et de s'y révéler en quelque mesure. Il y a ainsi pour eux deux sphères de la Révélation, l'une qu'étudie la théologie naturelle en s'appuyant sur l'histoire des religions et l'autre qui fait l'objet de la théologie chrétienne, plus spécialement de la dogmatique⁽¹⁾.

Ainsi conçue la Révélation doit être acceptée comme telle par le théologien. Le fait qu'il y a eu Révélation n'est pas et ne peut pas être soumis au « plus ample informé » ; car « les cieux et la terre passeront, mais la Parole de Dieu subsiste éternellement ».

Je crois qu'il est capital à ce propos de distinguer entre la théologie et le théologien, entre la philosophie et le philosophe. Si, en droit, il n'y a qu'une seule théologie, il y a en fait plusieurs théologies qui expriment chacune la foi de telle ou telle Eglise et qui se distinguent par des conceptions quelque peu différentes du révélé. Sur un point cependant toutes ces théologies sont unanimes : il y a eu un révélé et celui-ci n'est pas justiciable du « plus ample informé », en ce sens que le « plus ample informé » ne pourra jamais que confirmer et éclairer plus vivement le « révélé » authentique. Le théologien qui a lui-même reçu de Dieu un appel direct et qui se sait entre ses mains ne peut faire autrement que de partager cette certitude. Si par ses recherches il en arrivait à une conception du révélé que son Eglise jugerait inacceptable, il ne lui resterait qu'à quitter celle-ci ou tout au moins à abandonner l'enseignement qu'il y professe. Quant à l'Eglise et à la théologie, elles ne sauraient, sous peine de se renier, admettre que le « plus ample informé » puisse jamais faire évanouir ou même atténuer le « révélé », c'est-à-dire l'action du Dieu vivant

(1) Il va sans dire qu'une théologie appartenant à l'une des grandes religions positives autres que la religion chrétienne jugerait le révélé chrétien moins parfait que le sien ; le rapport que nous avons établi serait alors renversé.

et conscient, qui s'est manifesté et se manifeste de telle et telle manière et dans telle circonstance.

Le philosophe, s'il est chrétien, accepte comme vrai le fait de la Révélation parce que ce fait est pour lui source de rationalité, et il l'incorpore dans l'essai d'explication universelle qu'il tente de donner de l'homme et de l'univers. Il est convaincu du reste que son essai explicatif n'a rien à redouter du « plus ample informé », de même qu'un philosophe professant le matérialisme estime que ses vues seront de plus en plus justifiées par le progrès des sciences.

Mais l'existence de la philosophie n'est pas liée à cette notion d'un « révélé » que « le plus ample informé » ne ferait que mieux éclairer et confirmer, et c'est en quoi une philosophie, même chrétienne, sera toujours distincte, sinon en *fait*, du moins en *droit*, d'une dogmatique. Celle-ci, en effet, relève directement et en droit de l'existence et de la primauté du révélé biblique posé par la foi comme donnée première et indiscutable, tandis qu'une philosophie chrétienne est toujours soumise en droit à un critère rationnel ; elle ne peut se référer au postulat du révélé qu'indirectement et comme à une condition de rationalité qui philosophiquement peut toujours être contestée au nom d'un rationnel plus amplement et complètement informé ⁽¹⁾.

Si ces distinctions sont justifiées, la théologie, la dogmatique en particulier ont alors pour tâche de dégager la Révélation dans sa pureté, de la saisir dans sa signification profonde, en laissant tomber les éléments caducs qui, en raison des conceptions de telle ou telle époque, l'ont surchargée ou obscurcie. Ce travail les laissera peut-être en face d'affirmations antithétiques. Elles les maintiendront cependant si leur suppression avait pour conséquence d'anémier et d'éteindre la vie de l'Eglise et du croyant.

Pour toute théologie chrétienne il y a donc un « survenu » intangible et grâce auquel théologie catholique et théologies protestantes peuvent s'éprouver, se comparer les unes aux autres. A ce point de vue la discussion de K. Barth sur la foi réformée comparée au luthéranisme et au catholicisme est des plus intéressantes ⁽²⁾.

(1) On le voit : en déclarant que le croyant « ne peut être croyant, puis philosophe ou en même temps philosophe et croyant », M. Pierre Maury applique au penseur comme tel des séparations qui ne valent que pour la dogmatique et la philosophie envisagées dans certains de leurs rapports. — (2) *Parole de Dieu*, p. 222-262.

Il va sans dire que le « survenu » ne peut devenir objet de foi que dans la mesure où, sous une forme ou une autre, il s'explicité en éléments notionnels qui en aucun cas ne doivent le nier. Seulement, comment s'opère cette explicitation ? Là est le problème redoutable entre tous. Dieu fait-il surgir en propositions précises et infaillibles sa Parole dans la vision intellectuelle du prophète ou de l'apôtre chargés de la transmettre ? Ou bien, comme nous le pensons, est-ce par une intense réflexion intérieure, dans laquelle le pouvoir appréciatif de la raison est guidé, mais non despotiquement, que l'appelé de Dieu voit se dégager en son esprit la formule la plus adéquate pour traduire ses expériences et l'inspiration reçue de Dieu ?

Quelle que soit la solution adoptée, chaque théologie chrétienne doit prendre conscience de ce qu'elle est et, forcément, dans le travail de comparaison où elle s'éprouve elle-même, elle utilisera toutes les disciplines scientifiques et philosophiques qui l'aideront dans sa recherche. S'il en est ainsi, c'est qu'elle ne dispose pas d'un critère unique qui, posé mécaniquement comme une grille sur les pages de la Bible, permettrait de déchiffrer les textes sacrés et de séparer une fois pour toutes ce qui est Parole de Dieu et ce qui est parole humaine.

Quant à la question posée par M. Gilson on pourrait, semble-t-il, y répondre maintenant de la manière suivante :

En ce qui concerne les rapports de Dieu avec l'homme, on constate chez K. Barth deux conceptions qui ne sont jamais nettement distinguées et qui chevauchent l'une sur l'autre.

Suivant la première, les positions antithétiques découlent aussi bien de la nature finie de l'homme que du péché originel en présence des perfections infinies de Dieu ; elles sont présentées comme contradictoires au sens logique, tout en étant l'expression même de la réalité, et cela tient au fait que malgré la conversion et la grâce de Dieu la raison humaine reste chez le croyant impuissante et entachée du péché originel. Toutefois, bien que cela soit impossible, un lien existe entre les contradictoires réalisés ; mais ce lien, malgré le nom de Dieu que lui donne K. Barth, n'est en somme pas autre chose que l'*Un* plotinien, insondable et indéterminé, avec cette aggravation qu'il ne peut pas être connu, même indirectement et par ses effets, comme c'est le cas dans la philosophie de Plotin. Cependant ce Dieu à jamais inconnaissable est déclaré entrer en communion intime avec le croyant auquel il se révèle dans la plénitude de

son être : « La Révélation n'est rien de moins que Dieu lui-même ». Sur de pareilles bases, non seulement toute philosophie, mais toute théologie est impossible.

D'après la deuxième conception les positions antithétiques se révèlent sur le terrain de l'expérience vécue et plus spécifiquement chrétienne. Elles ne sont pas des contradictoires logiques, mais de fortes oppositions. Dieu sans doute reste inconditionné dans son être dernier, puisqu'il est *causa sui* ; mais il se laisse connaître par nous et relativement à nous, en vertu même de l'acte créateur qu'il a librement accompli. La liberté humaine et les conséquences possibles de son usage, la justice et la sainteté divines, le pardon en Jésus-Christ, etc. ont leur racine dans l'amour de Dieu, amour qui est cause de la création et qui n'a pas à s'expliquer lui-même, puisque Dieu est l'être inconditionné.

On le voit : pour qu'une théologie dialectique soit possible, il faut pour le moins distinguer un domaine où sans la foi les positions antithétiques se poseraient comme logiquement contradictoires et le domaine où grâce à l'expérience de la foi vécue le lien véritable qui les unit apparaîtrait, à savoir : Dieu est amour. Il n'y a plus alors des contradictions au sens logique, mais des oppositions qui sont en fait surmontées.

K. Barth, me semble-t-il, mélange fréquemment les deux points de vue ci-dessus esquissés et c'est pourquoi sa pensée reste obscure. Ce qui manque à sa théologie, c'est une étude approfondie du problème de la vérité. De là cette oscillation constante entre un intuitionnisme pragmatiste et un logicisme transcendantal, qui anéantit la réalité du rapport vécu « toi-moi ». E. Brunner, le professeur de Zurich, respecte d'une façon plus vraie, à mon sens, les conditions du problème.

Quant à une philosophie chrétienne, il semble bien que K. Barth en nie l'existence possible, crainte de voir le révélé soumis au « plus ample informé ». Si parfois il hésite à maintenir catégoriquement cette négation, c'est, je crois, pour la raison suivante : nier la possibilité même d'une philosophie chrétienne, c'est ébranler du même coup la dogmatique chrétienne ; car c'est interdire au théologien de raisonner sur les problèmes les plus vitaux de sa foi, tels que celui-ci : ou la création du monde par Dieu est l'acte le plus arbitraire et monstrueux qui soit et d'un pareil Dieu l'humanité n'a que faire,

ou bien elle est un acte d'amour et, de même que la Révélation, elle se justifie sur le plan de l'amour. Sitôt que l'on accorde au théologien la permission de raisonner sur de semblables questions, on ne saurait interdire au penseur chrétien le droit de chercher, en prenant le « révélé » pour base, à construire une philosophie qui sera, comme toute philosophie, justiciable du « plus ample informé ».

Arnold REYMOND.