

# Où en sommes-nous aujourd'hui? : Quel refus de l'absolu pour quelle intrigue au cœur du phénoménal

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 3-4: **Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583836>

## **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.

## OUÛ EN SOMMES-NOUS AUJOURD'HUI ?

### QUEL REFUS DE L'ABSOLU POUR QUELLE INTRIGUE AU CŒUR DU PHÉNOMENAL

PIERRE GISEL

#### Résumé

*Ce texte reprend et sanctionne la rupture qu'avec d'autres Pierre Thévenaz a opérée à l'égard des visions générales tant onto-théologiques que spiritualisantes, validant une existence constitutivement exposée au monde où la raison (toute la raison, mais la raison seule) a à rendre compte de ce qui lui arrive et qui déstabilise ses prétentions visant l'absolu. Mais le présent texte se démarque en même temps d'une position de radicalité qui, déployée dans cette conjoncture, en a appelé à une instance en forme de pure altérité et a refusé, pour cela même, de proposer des prises en charge constructives du monde spécifiquement déterminées et ainsi opérantes. En contraste de cette position, l'auteur s'appuie sur certains des traits qui ont fait le profil propre de Thévenaz (un rapport à soi assumé et une consistance du monde) et permettent d'ouvrir sur le champ des ripostes données à l'expérience de déstabilisation selon un axe où l'on répond de soi et du monde au travers de déploiements positifs différenciés et non neutralisés.*

#### **1. Retour sur un moment-charnière en philosophie et en théologie protestante, le milieu du XX<sup>e</sup> siècle**

##### a) *Une rupture quant à ce à quoi est assignée la pensée*

Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, Pierre Thévenaz participe d'une mutation dans l'histoire de la pensée qui s'avérera déterminante dans les décennies suivantes, tout en plongeant ses racines dans l'après 1914-1918 déjà<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Au plan local, Pierre Thévenaz, avec Pierre Bonnard, Édouard Mauris, J.-Claude Pignet et Gabriel-Ph. Widmer, est en 1951 un acteur marquant d'un changement de ligne et d'équipe éditoriales à la *RThPh*, cf. P. GISEL, B. RORDORF, «Introduction», in : «Gabriel Widmer : Dette et reconnaissance» (Id. éds), *RThPh* 145, 2013/II, p. 105-108, n. 5 ; pour l'arrière-plan intellectuel de cette mutation, cf. J.-C. FIGUET, G. WIDMER, *Le renversement sémantique. Dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, Lausanne (Cahier de la *RThPh* 16), 1991.

Sur le terrain de la théologie protestante, cette mutation prend la forme de la «théologie dialectique», ici de modalité plus spécifiquement barthienne et née dans les années 1920. Sur le terrain de la philosophie, elle passe par une référence à la phénoménologie remontant, elle aussi, aux années 1920.

En théologie sont alors mises en avant une *discontinuité* entre l'ordre de Dieu – ou l'ordre de la vérité selon Dieu ou «devant Dieu» – et l'ordre du monde et de l'humain, et, corrélativement, un *refus des constructions intégrantes du monde*, de l'humain et de Dieu visant totalité (constructions dites «métaphysique»). Les motifs-clés d'une «théologie de la croix» et d'une altérité de Dieu comme «différence qualitative infinie», sur fond d'ébranlements des synthèses antérieures, s'annoncent ici typiques. S'y sanctionne une *non-immédiateté* dans le rapport à Dieu, dont il convient de souligner d'entrée qu'elle vaut non seulement dans le rapport entre Dieu et le monde *séculier*, mais également *au cœur même de la voie religieuse* en cause, ici chrétienne, ou au cœur de l'«économie croyante».

Historiquement, la posture adoptée se comprend comme rupture à l'égard d'une position libérale rationalisante, alors dite idéaliste et de fait volontiers spiritualiste. Elle vaut tout autant rupture à l'égard d'orthodoxies supranaturalistes ou de formes de théologies se déployant sur le sol de l'évangélisme, ces dernières étant à nouveau très présentes aujourd'hui, et souvent selon un profil accusé.

En philosophie est à l'œuvre une modification du penser, qui ne se trouve plus assigné à la production et à l'évaluation de «visions du monde», mais à un «retour aux choses», avec validation possible de la *contingence* ou de la *factualité* (non des «idées», ni des principes généraux), du *corps* ou de la *chair*, ainsi que du *monde* en son extériorité et sa consistance. La raison y est «en situation». Se cristallise là une rupture avec une position de la raison et du sujet travaillant à partir d'eux-mêmes et de leur clarté intrinsèque (à recouvrer), et de fait en situation de surplomb<sup>2</sup>, une position qui était alors assignée à la critique des «opinions» (la *doxa*) et des croyances (le religieux), validant de fait et de droit l'universel sur le particulier, enracinement et traditions compris ou en première ligne.

#### b) *Un penser réflexif et en position seconde*

Suite à la rupture indiquée, le penser se fait, sur les deux terrains, théologique et philosophique, d'abord *réflexif*, et non d'abord constructif à partir d'un fondement valide ou à valider, neutre et pouvant être «absolu» (atteignable alors asymptotiquement seulement et au gré de précautions méthodiques touchant les possibilités et les limites de la raison), un penser du coup en position *seconde* par rapport à une donne «incarnée» et intra-historique. S'y

<sup>2</sup> «En survol», dit P. Thévenaz (par exemple dans *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, Baconnière, 1960, p. 99), qui parle aussi, de manière équivalente et pour la récuser, de «raison point de vue», *ibid.*, p. 96, 116.

fait voir une attention accordée à une *condition* donnée, dont répondre plus que devant être maîtrisée. Et s'y noue une radicalisation dans la manière même d'entrer dans une *finitude foncière*, y compris, en sous-main, ce qui peut s'y avérer prometteur des corps à corps qui s'y livrent ou peuvent s'y livrer.

Le «penser sans absolu» de Thévenaz est à comprendre dans cette conjoncture d'ensemble, non donc comme l'expression d'une sécularisation, d'un doute sceptique, d'un retrait ou d'une résignation (sage par exemple, ou «éclairée» et rationnelle). Le refus de l'absolu, c'est, ici, le refus de tout renvoi à un fondement qui serait premier et dernier et qui, en même temps, récapitulerait tout étant. Techniquement, c'est le refus de toute perspective «onto-théologique».

c) *Une nouvelle voie à valider*

Le refus indiqué va avec une nouvelle voie à emprunter et à valider. Qui est à mon sens à poursuivre. Mais, ici comme ailleurs, la voie ouverte peut receler des ambivalences et, de fait, on a pu en «user»<sup>3</sup> de manière diverse. Reprendre ou poursuivre dans la voie ouverte suppose dès lors qu'on s'explique à ce propos. Concrètement : qu'on prenne la mesure de certains de ses effets, voulus ou non. On le fera en outre sur fond de déplacements à enregistrer, environ six décennies plus tard.

Pour commencer, et à titre d'exemple, viser un «penser sans absolu» peut effectivement sanctionner, au plan religieux et théologique, un simple programme de «sécularisation». Or ce n'est pas dans cette direction que tend Thévenaz, même si le «penser sans absolu» va bien avec une *affirmation du monde* comme tel, dans son *donné*. Il faudra donc entrer dans diverses précisions et différenciations. D'autant qu'on doit enregistrer que la posture théologique liée à la mutation signalée a de fait pu – et parfois de manière délibérée – se lier à une validation unidimensionnelle de la sécularisation, hors déploiement suffisant de critiques internes.

Il y aura tout particulièrement à s'expliquer à propos de ce qu'il en est là du *donné* qu'est le monde. Concrètement, l'affirmer conduit-il à valider les moments d'enracinement, d'antécédence et d'appartenance, au risque de résorber tant ce qui fait la *singularité* de sujets que la *diversité* des postures et traditions qui traversent le monde et lui donnent formes et figurations, au gré de processus de constructions et de médiations différents, pouvant en outre attester de différends instructifs ? C'est sur cet axe qu'il y aura à reprendre un travail de raison, discriminante et à déployer en rationalité publique, et que se trouvera notamment relancée la question d'une différenciation – et, alors, laquelle et en quoi ? – ou d'une articulation – voire d'une intégration, mais

<sup>3</sup> Un vieux mot augustinien et un mot certalien, à chaque fois lourd d'enjeux, et que reprennent dans le présent contexte F.-D. SEBBAH, J.-M. SALANSKIS, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris, Sens et Tonka, 2008.

que sera-ce alors à dire, des deux côtés ? – entre un travail de *philosophie* et un travail de *théologie*.

Dans cette perspective, le dossier peut être instruit à partir du champ de la théologie de ces dernières décennies et de ce qui a pu s'y nouer. Il peut aussi être instruit, parallèlement, à partir du champ de la philosophie, et tout particulièrement en lien avec ce qu'il en est ou ce qu'il a pu en être de la phénoménologie<sup>4</sup>.

Au total, revisiter aujourd'hui le moment qu'a représenté la pensée de Pierre Thévenaz au milieu du XX<sup>e</sup> siècle passera donc par une interrogation touchant la diversité des manières qu'on a ou qu'on a eues d'habiter ou de se réclamer de la mutation ici profilée<sup>5</sup> et ce, en vue de relancer le travail de la réflexion. Et d'abord pour faire face à notre situation présente, qui n'est pas en tout point la même qu'il y a plus d'un demi-siècle<sup>6</sup>.

## 2. Sur le fond de la disposition rappelée, l'agencement propre de la pensée de Thévenaz

Je vais me concentrer sur deux motifs qui sont à la fois centraux dans la pensée de Pierre Thévenaz<sup>7</sup> et que je sélectionne en fonction du contexte socio-culturel d'aujourd'hui, avec, à l'arrière-plan, une sensibilité attentive aux effets qui ont pu se développer à partir de la conjoncture globale dont participait la mutation que signalait mon point 1 mais dont, justement, on peut répondre de manière diverse.

<sup>4</sup> En philosophie, *cf.*, pour n'évoquer ici que les entreprises qui sont non sans interface avec une pensée théologique ou religieuse, P. Ricœur bien sûr, mais aussi E. Levinas ou M. Henry, et, même si un déplacement peut y paraître plus grand, J. Derrida et la mouvance de la «déconstruction» ; à l'arrière-plan, on ne pourra en outre pas ne pas penser à M. Heidegger ainsi qu'à, alors moins strictement philosophique et sur terrain plus directement religieux, M. Éliade.

<sup>5</sup> En théologie, on doit prendre acte des manières différentes, et qui ont pu s'opposer fortement, de renvoyer à la «théologie dialectique» (le microcosme de la scène protestante francophone en a fourni des illustrations ces dernières années).

<sup>6</sup> En théologie toujours, l'empreinte de la «théologie dialectique» a fait place à de toutes autres postures, pouvant valider par exemple une veine «évangélique» (de provenance anglo-saxonne), mystique (et alors non sans variantes fortes), interculturelle (pouvant intégrer des *Subaltern Studies*, des études postcoloniales ou autres processus de minorisation, tels le genre, la race), se développer à partir de *Religious Studies* ou de sciences dures (la *Neurotheology*, etc.) ou se replier sur ou faire retour à une tradition (la *Radical Orthodoxy* ou, autrement, G. Lindbeck et l'École de Yale), à quoi on peut ajouter un travail en connexion avec la philosophie analytique ou, autre encore, avec les pensées du *Process*.

<sup>7</sup> À l'arrière-plan se tiennent, tous posthumes, de P. THÉVENAZ : *L'homme et sa raison*, I : *Raison et conscience de soi*, et II : *Raison et histoire*, avec «Bibliographie» (précédé d'une «Préface» de P. RICŒUR : «Pierre Thévenaz, un philosophe protestant», I, p. 9-26), Neuchâtel, Baconnière, 1956, et *La condition de la raison philosophique*, *op. cit.*, ce dernier tout particulièrement : c'est le texte que je vais suivre de près.

a) *Une radicalité dans le rapport à Dieu*

La pensée de Thévenaz se donne à l'enseigne d'une «radicalité», dans le rapport à Dieu pour commencer (il y a aussi «radicalité» dans le rapport au monde), un Dieu ici *extérieur* et qui *conteste* la raison, la frappant même de «folie».

C'est là le premier des motifs que je me propose de reprendre. Qu'il n'aille pas sans ambiguïté possible, nous y sommes immédiatement sensibles à un moment d'affirmations unilatérales de l'instance religieuse primant sur le monde et ses raisons séculières, des raisons au surplus déployées sur un fond pluraliste dans les références mises en avant. De telles affirmations unilatérales donnent en effet aujourd'hui forme à ce que des sociologues, des politologues ou autres observateurs du religieux appellent la «radicalité religieuse», dont, emblématiques, l'évangélisme de provenance étasunienne, sur terrain protestant – mais non sans connexion avec une part du catholicisme –, et l'islamisme salafiste ou porté par les Frères musulmans, sur le terrain de l'islam<sup>8</sup>.

En matière de radicalité dans le rapport à Dieu, il convient, d'abord, de bien cerner ce qu'il en est chez Thévenaz. Dont la position n'est pas assimilable – n'est assimilable en rien – aux radicalités religieuses que je viens d'évoquer. Et il conviendra de voir, ensuite, comment le contemporain invite à reprendre le motif ici en cause, à en préciser le statut et à en lever du coup des équivoques, ou à se garder de certains de ses usages.

Le propos de Thévenaz se déploie à l'enseigne d'une «expérience-choc», qui est «facteur de radicalisation philosophique» justement. Cette «expérience-choc» doit réveiller d'un «sommeil dogmatique», dit Thévenaz, évoquant Kant, mais alors non en renvoyant à une capacité de la raison qui serait à réveiller (comme si la raison était «une instance au-dessus de l'expérience», ce qu'elle «aimerait» bien être au demeurant, p. 36<sup>9</sup>), mais bien à une «morsure du réel», posée à l'encontre de «chevauchées dans les nuages» (p. 13).

<sup>8</sup> Pour les premiers, je renvoie aux travaux de Ph. Gonzalez: *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides, 2014; «La Manhattan Declaration, ou "l'œcuménisme des tranchées". Catholiques conservateurs et évangéliques dans la Droite chrétienne américaine», in: *Évangile, moralité et lois civiles / Gospel, Morality and Civil Law* (J. FAMERÉE, P. GISEL et H. LEGRAND, eds), Berlin, Lit, 2015; écrit avec J. STAVO-DEBAUGE, «Politiser les évangéliques par le "mandat culturel". Sources, usages et effets de la théologie politique de la droite chrétienne américaine», in: *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (J. EHRENFREUND et P. GISEL, eds), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 241-276; *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* (J. STAVO-DEBAUGE, Ph. GONZALEZ et R. FREGA, eds), Paris, EHESS, 2015. Pour l'islam, et toujours en lien avec le présent contexte de débat, cf. les deux contributions de M. BORRMANS, «Éthique, loi divine et lois civiles en pays d'islam» et «Sharī'a et lois civiles en cohabitation: tensions et conflits?», in: *Évangile, moralité et lois civiles / Gospel, Morality and Civil Law, op. cit.* Voir aussi mon «Introduction: Quelle articulation de l'instance religieuse aux lois communes du vivre en humanité?», in: *ibid.*

<sup>9</sup> Dans mon texte et pour les alinéas qui suivent, je renvoie à *La condition de la raison philosophique, op. cit.*

On notera que le penser – ici, la philosophie – est, pour Thévenaz, foncièrement «contestation» (p. 16 *sq.*) et que ce penser est appelé à se déployer hors toute référence, même ultime et selon accès graduel, à une vérité qui serait «absolue», «suffisamment solide, permanente et fondée pour échapper à la contestation et à la critique» (p. 17). En même temps, et non sans lien, l'instance qu'est la *raison* n'a pas à se considérer ou à se vouloir «inconditionnelle», sauf, ajoute significativement Thévenaz, à «s'hypostasier pour se donner une assise ontologique» ou à «s'assurer la garantie extrinsèque d'un Dieu parfait», avant de conclure : «il lui est impossible d'établir son propre fondement dans l'être» (p. 24). Précisons : «impossible», parce qu'illusoire (néant)<sup>10</sup>, mais pas désirable non plus, parce que trompeur quant à la condition de l'homme et de ce qui peut dès lors être pour lui vérité, ou de ce qui peut être sa vérité.

Précisons que la «contestation» qu'est principalement la tâche du penser ne donne pas lieu, chez Thévenaz, à une «hypertrophie du négatif», mais ouvre sur un processus «rénovateur» et «libérateur» (p. 19). Et que la raison, contestée dans ses prétentions spontanées et son apparente stabilité n'«abdique» pas (p. 20 et 38), mais *relance autrement son travail*, selon un déplacement et une posture tierce, par-delà l'opposition des «dogmatismes» («absolutistes») et du «scepticisme» (p. 22 et 24, 37, 65 *sq.*, 152). On fait «place à une philosophie désabsolutisée» (ou, précise Thévenaz, «qui dit progressivement adieu à l'absolu», un adverbe qui, à mon sens, a son poids), mais sans tomber en «relativisme» (p. 22). En jeu : une «condition de la raison» (p. 25).

De bout en bout se tient, à l'arrière-plan, le fait que «le rapport de la raison à la vérité ou à la réalité ne s'établit pas simplement et directement», et qu'«il ne suffit pas que la raison droite ait établi une vérité rationnelle», sauf à «admettre que la raison est la substance même de l'univers et de la réalité et que [...] l'accord entre la raison droite et la réalité ne fait pas problème» (p. 23).

Concrètement, l'«expérience-choc» est ici l'«expérience chrétienne» (p. 27 et 29), «un fait et un événement» que «nous rencontrons dans l'Évangile» et, notons-le, «où il est question de nous et où nos vies se trouvent en question». Qui a provoqué un «témoignage de vies changées» (p. 28). Cette expérience est «totale» (et elle touche l'homme en son «entier», p. 29, 168), mais elle n'est pas «universelle» (p. 28). Sa scène est chrétienne, en ce sens particulière, mais elle ouvre une «faille» (p. 30) ou un «abîme» (p. 33) qui touche au cœur de ce qu'il en est de chacun. Au gré de sa particularité même, transie d'histoire et d'énigme situées, cette scène donne à voir, en termes d'intrigue justement, autre chose que la «sagesse de ce monde» (p. 33) et autre chose que l'ordre du «sens» (p. 35, 50, 64), faisant dès lors, à son «occasion» (p. 67<sup>11</sup>), regarder et vivre autrement le monde, ce que récapitulent ou font apparaître le moment de la croix (p. 37) et l'échec que de fait elle sanctionne et dévoile.

<sup>10</sup> Il y a, écrit P. THÉVENAZ, à «faire triompher le réel sur l'apparence, la vérité sur l'illusion», *ibid.*, p. 20.

<sup>11</sup> Pas plus, mais pas moins non plus, et qui «a donné *indirectement* le branle». Pas question donc, aura précisé THÉVENAZ, de laisser «des vérités bibliques se juxtaposer subrepticement aux vérités que la raison philosophique va établir peu à peu», p. 85.

On l'aura perçu, la contestation qui naît ou qui sourd ici n'est pas «formelle» (p. 30), réglable au plan de «méthodes» à mettre au point ou d'«erreurs» à corriger (p. 30, 35, 44, 55). Cassant un certain ordre du monde – ou l'ordre du monde spontané ou à assurer –, elle ouvre une existence et un exercice de la raison que Thévenaz dit, dans un intertitre, «à découvert» (p. 38, 152, 159) ou «exposée» (p. 40, terme souligné).

Notons-le bien, la raison n'est pas ici «étranglée», ni ramenée à des «bornes» ou à des «limites» qu'elle aurait «outrepassées» (p. 44 *sq.*, 141). Ce qui est en cause ne relève en effet pas d'un «problème», que la raison aurait à résoudre, mais est «intérieur» à la raison qui se trouve «déroutée» et qu'il y a dès lors à prendre *ainsi* sur soi, «hors boussole» (p. 42). En ce sens, Thévenaz se tient à mille lieues d'une opposition entre raison de Dieu et raison de l'homme, posées terme à terme et sur un même plan, alléguant seulement des fondements et des légitimités ou des justifications respectivement autres. «Aussi [la raison] ne demande-t-elle rien aux autres, ni à Dieu» (p. 43). Pas de «*sacrificium intellectus*» donc (p. 40, 141, que Thévenaz qualifie au passage de «fantôme», proposé par des «cervelles échauffées», p. 45)<sup>12</sup>, ni répudiation de la conscience, aussi vrai que, écrit Thévenaz, si se fait bien jour la «conscience d'une aporie», celle-ci «*n'est pas une aporie de la conscience*» (souligné dans le texte). Une conscience de soi, propre à une raison en régime d'exister «à découvert», peut dès lors «s'explicitier», et «à l'infini», se tenant au cœur de la «nouvelle aventure» qui s'ouvre et qui, en tant que telle, n'est pas aporétique (p. 46).

J'aimerais tout particulièrement souligner un point, qui prend place dans la disposition esquissée. D'autant qu'il aura son importance dans ce que je reprendrai plus loin, en lien avec un usage de la phénoménologie et de ce qui est y fait du monde ou du rapport qu'on y établit. Ce point, c'est que Thévenaz entend assurer – fût-ce dans la perspective ouverte, et la raison étant bien foncièrement inscrite dans le monde et «à découvert» – un «rapport à soi»<sup>13</sup> qui, précise-il, est «tout aussi fondamental dans la question de la vérité que le rapport au vrai ou à la réalité» (p. 56). Ou encore, écrit-il peu après : «une vérité s'accompagne d'un rapport à soi. Et si ce rapport à soi n'est plus explicite, il s'altère et devient corrupteur de la vérité elle-même».

À l'arrière-plan, et dans la ligne de ce qu'on a parcouru jusqu'ici, se tient la rupture qui veut qu'il n'y ait pas, pour Thévenaz, à simplement déployer «un

<sup>12</sup> Cf. aussi le refus du *credo quia absurdum* propre à ceux que THÉVENAZ appelle les «irrationalistes» (Chestov, Fondane), p. 66.

<sup>13</sup> Ce point est aussi celui auquel s'attache P. Ricœur dans sa «Préface» à *L'homme et sa raison*, *op. cit.* ; il se trouve également repris par B. HORT, *Contingence et intériorité. Essai sur la signification théologique de l'œuvre de Pierre Thévenaz* (préface de P. Ricœur), Genève, Labor et Fides, 1989 (du même, voir aussi «Pierre Thévenaz et le problème de l'humanisme», in : *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes* [P. GISEL et I. ULLERN, édts], Paris, Hermann, 2011, p. 23-41). Pour les textes de THÉVENAZ, cf. «La notion de transcendance vers l'intérieur» (1944) et «Intériorité et méthode réflexive» (1945), in : *L'homme et sa raison I*, *op. cit.*, respectivement p. 29-55 et 57-83.

monde toujours plus sensé», mais à questionner ce qu'il en est *qu'il y ait du sens*, comment et en quoi – ou à interroger «le sens du sens» –, ce qui passe par une «*epochè*», «radicale», celle qui aura justement mis «*entre parenthèses le sens*», le «sens du monde» et le «sens de la raison» (p. 59, 63, 82). Mais cela conduit à un déplacement quant à l'espace et à l'ordre de ce qui se tenait derrière la question du sens, non au transfert d'un sens classiquement objectivé dans une ontologie du monde, en fin de compte rapportée à Dieu, à un sens désormais rapporté à un sujet investi comme en étant la source. C'est qu'«il ne suffit pas de tuer Dieu [...] pour se débarrasser du divin». On pourrait en effet n'avoir fait que «séculariser une raison divine» et laissé la «raison humaine» témoigner du «même autisme» (une dénonciation récurrente chez Thévenaz) : «elle se conserve tous les apanages de la raison divine [...], restée [...] divine malgré ses protestations d'athéisme» (p. 100).

Or, la mise en avant d'un «rapport à soi» (qui intègre le jeu d'une «distance», p. 93), un rapport à soi ici nécessaire et fructueux, empêche ce simple transfert, sanctionne le déplacement de terrain du penser et indique que, sur ce nouveau terrain, il y a du processus, du «cheminement» et de la complexité, qui vont appeler et permettre un travail en raison différencié, non de l'auto-affirmation, finalement univoque. Est ici en jeu un être «en chemin», qui «n'est pas en chemin vers lui-même, ni non plus venant de lui-même», mais qui se saisit comme «rapport à soi» justement (p. 125), à partir d'une condition «donnée», contingente<sup>14</sup>, que la conscience «assume» et transforme ainsi en entreprise «sensée» (p. 102-104). Hors la «tendance invétérée à considérer que la radicalité du questionnement consiste à s'interroger sur le commencement premier [...] ou sur la fin [...], le *telos*» (une tendance qui peut se fait jour au cœur de la phénoménologie, de la «théologie dialectique» aussi); en investissant au contraire, délibérément, «l'entre-deux entre le commencement et la fin», ou «ce milieu entre l'infini et le néant» qui est «le lieu même de l'homme» (p. 128).

On se déploie ici dans le règne du consistant et de l'«opacité» (p. 108), y compris d'une «opacité à soi-même» (p. 119, 139, 159), un monde de l'autre aussi (p. 90-93, 110), hors toute raison «transparente» et «translucide» (p. 107 *sq.*, 143), où rien n'existe de soi et en soi (l'opération de Thévenaz est de «désubstantialisation», ici p. 106, 109, et de «désabsolutisation», ici p. 116), mais où la raison va se faire «coextensive» (p. 124, 137) à l'homme concret, particulier et fini, et alors «croyant, sentant, imaginant, vivant» (p. 122). «Exposé» à la «morsure» du réel et l'ayant éprouvée, l'homme répondra du réel en s'y inscrivant toujours plus avant, tout en répondant, là, de lui-même, et dans le même geste. C'est dire que, pas plus qu'il n'y a de rapport direct au réel, il n'y a de «rapport immédiat avec soi» (p. 108)<sup>15</sup>, à l'encontre d'une

<sup>14</sup> Sur ce terme, cf. p. 76, et «L'historicité de la raison» (1954), in: *L'homme et sa raison II*, op. cit., p. 159-176, ici p. 172-175, et B. HORT, *Contingence et intériorité*, op. cit.

<sup>15</sup> «Il n'y a pas d'en soi du soi», écrit THÉVENAZ, p. 106.

tentation de «restituer une sorte d'absolu de la conscience en tant que sujet actif» (p. 110)<sup>16</sup>. Être embarqué en «condition» est radical, et entraîne tout pour une autre aventure ou un autre «mode d'être» (p. 106). On aura compris que c'est là justement ce qu'a mis à découvert la «réduction» opérée par Thévenaz, qui ne s'inscrit pas dans le simple prolongement de la réduction phénoménologique, mais s'en démarque (p. 81 *sq.*, 102 *sq.*). «La réduction phénoménologique dévoilait la conscience transcendentale donneuse de sens», alors que «la réduction radicale de la raison point de vue» dévoile une «condition» ou, dit équivalamment Thévenaz : «la conscience en situation ou la condition de la conscience ou la conscience de soi explicitée» (p. 96). La première réduction était d'une certaine manière trop «épistémologique», en ce sens dans la ligne de Descartes ou de Kant, alors qu'avec ce que met en avant Thévenaz, on en revient à ce qui nourrissait la «métaphysique» (p. 117), même si les problématiques vont s'en déployer dans un tout autre régime. Où l'«aporie» n'est plus un «problème» à résoudre, ni une donne à dépasser, mais une «condition» *dont* vivre et à habiter (p. 127). En *en* répondant et, justement, en *y* répondant, aussi, *de soi*.

On le voit, on aura eu beau en appeler à un Dieu hors raison (irréductible et non assimilable) et valider un ordre des croyances (un donné de fait, lui aussi irréductible et non fondé en raison : l'homme croit, comme il sent, aime, imagine, vit), on ne se trouve pas pour autant en parenté avec les radicalités religieuses qui occupent aujourd'hui une part du contemporain. Le refus d'une «philosophie chrétienne», avec contenus propres et référence extrinsèque<sup>17</sup>, le confirme, *a fortiori* au vu de l'argument. C'est que, dans ce contexte de discussion, Thévenaz souligne sans réserve qu'une philosophie ne peut qu'être «aventure de la raison et de la raison seule». Il est certes requis de produire «un décentrement et un déplacement des centres vitaux de la philosophie» (toute l'entreprise de Thévenaz y est vouée), mais c'est justement autre chose qu'en «restreindre le domaine» (p. 129), la question n'étant notamment pas de «tracer des zones d'influence où, sous forme réduite, foi et raison pourront garder leur absoluité sans être contestées l'une par l'autre» (p. 141). La raison doit certes être «désabolitisée», pour être «consciente de sa condition», mais elle s'exercera, là, comme «une raison illimitée» (p. 142 ; *cf.* aussi p. 148, 169).

Thévenaz parle souvent de «répondre». Mais c'est à un appel à «déchiffrer» au cœur de l'«expérience humaine», Thévenaz précisant que «la conscience de soi ne reçoit aucune révélation, aucun message transcendant, aucun appel direct». Il y a donc ici à bien reconnaître «où est vraiment l'appel» et «en quoi il consiste pour la raison», et sachant que la «vocation» de la raison est

<sup>16</sup> On notera une démarcation à l'égard de Sartre, ainsi p. 107, une démarcation qui revient, je le soulignerai, à propos de la présentation que Thévenaz fait de la phénoménologie.

<sup>17</sup> Le refus d'une «philosophie chrétienne» s'inscrit dans le prolongement de ce que j'ai indiqué plus haut touchant le *statut* imparti ici à l'Évangile (la particularité, contingente, d'une scène de l'humain) et le *mode* sous lequel Thévenaz en dit l'opération (liée à une «occasion»).

et doit demeurer, de bout en bout, de «philosopher» (p. 145). Cette vocation même «ne vient pas à la raison directement de Dieu», mais «de l'expérience»<sup>18</sup>, fût-elle «l'expérience humaine du croyant»<sup>19</sup>, puisqu'est ici en cause «l'expérience totale à laquelle la raison se sent intimement liée par sa conscience de condition» (p. 146). Il y a «appel», et «à se dépasser»; mais il ne s'y agit pas de «s'élever à Dieu» ou d'«entrer en rapport direct avec lui» (ni de «se dépasser vers une surhumanité»). C'est en réalité «dans l'humain et vers l'humain que [la raison] est appelée à se dépasser» (p. 147), en «immanence» (p. 113), et selon accroissement, amplification ou dilatation de «densité humaine»<sup>20</sup> (p. 148).

Au total sous-tend bien l'ensemble de ce régime d'existence et de penser une «conversion», mais c'est une «conversion de la raison à l'humain». Thévenaz précise: «c'est une réelle conversion: mais elle n'ouvre à la raison aucune région nouvelle [...], ne lui dévoile aucun objet nouveau et ne lui enseigne aucune méthode nouvelle» (p. 166). Est en cause une «conversion à l'humain» qui est «rapport à soi» (de style augustinien, en travail et activement), «reprise de l'humain» ou «“répétition” de l'humain» (p. 167). Mais il aura fallu passer par la désabolutisation de la raison, qui ouvre ce régime humain, autonome et fait d'une confiance en soi rendue possible et assumée (p. 170 *sq.*).

b) *Une affirmation principielle du monde dans son donné propre*

Le second motif annoncé, c'est le *face-au-monde*. Il est directement appelé par le premier, la non-immédiateté avec Dieu, avec autrui, avec soi, avec l'appel qui me requiert. La discontinuité Dieu / monde – ou la non-immédiateté de Dieu – pouvait se faire simple diastase, du coup permettre une référence arbitraire (pour ceux qui «y» croient), alors que, chez Thévenaz, elle provoquait un changement de terrain où l'ensemble des cartes se trouvait redistribué. La même diastase peut en même temps laisser le monde à lui-même, dans son simple donné de départ, sa contingence et son historicité. On peut alors l'investir de

<sup>18</sup> P. THÉVENAZ parle de la «médiation de l'expérience» comme «condition de la raison humaine», p. 169 (et *cf.* p. 170).

<sup>19</sup> *Cf.* aussi p. 136.

<sup>20</sup> On notera au passage qu'à la foi n'est pas «proposé [...] un "objet" nouveau», p. 148, ce qui, à mon sens, doit toujours être rappelé, en perspective chrétienne, mais qui est théologiquement classique (on en trouvera des explicitations dans les deux collectifs que j'ai dirigés [ou, pour le second, co-dirigé, avec S. MARGEL]: *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2009, et *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, Tournai, Brepols-EPHE, 2011). P. THÉVENAZ aura aussi écrit: «la foi et la raison» ne sont pas à considérer comme étant toutes deux des «modes de connaissance», p. 149; ou: la foi n'est pas «tournée vers Dieu [...], mais vers l'homme», p. 163, ce qui, là encore, est classique, la foi ouvrant un type de rapport au monde: voir – ou recevoir – le monde *sub ratione Dei* (le «théologal» de la «vertu de foi» ne renvoie pas un objet sur le mode des objet du monde, Dieu supposant au contraire la médiation des objets du monde et étant en cause au cœur de leur manière d'être expérimentés ou vécus).

manière très différente, entre de l'enracinement originaire à habiter, de l'espace traversé à l'infini de multiplicités à célébrer, du donné positif à simplement connaître dans ses divers composés peu ou prou juxtaposés. Du coup ont pu se déployer, greffés sur une mondanité ou une sécularisation sanctionnée pour elle-même et sans autre, des renvois, arbitraires et juxtaposés, à des expériences ou à des traditions de différentes provenances, permettant de s'installer voire de se conforter en ce monde, alors que le changement de terrain visé et mis en œuvre par Thévenaz devait au contraire permettre de porter, *sur le terrain du monde* et à *propos du monde*, un questionnement critique opératoire, subversif et ainsi renouvelant, en corps à corps.

Au moment d'aborder le premier motif – la discontinuité Dieu / monde –, j'avais signalé une zone d'ambiguïté possible. Une même zone se retrouve ici. Un face-au-monde oui, mais qu'entendre par monde ? et qu'est-ce que lui faire face, ou comment lui faire face ? À cette ambiguïté, nous sommes rendus particulièrement sensibles à un moment où le fait prime et prime seul, le reste étant renvoyé aux convictions et autres auto-affirmations, du coup aux jeux de positionnement des acteurs et aux groupes de pression. Qui peut ici très bien s'accommoder – quel espace d'argumentation intellectuelle et de régulation sociale l'empêcherait-il ? – d'un appel possible aux traditions, sans mise en perspective critique différenciante et hors toute procédure de jugement (on ne s'y croit pas autorisé<sup>21</sup>).

Cette zone d'ambiguïté, qui fait couple avec la première, est lourde d'une perte<sup>22</sup>, et du coup de menaces, dans le champ religieux, comme dans le champ sociétal. Notons en outre, en lien avec ce qui nous retient ici à l'occasion d'une relecture de Thévenaz, que l'interface d'un travail entre philosophie et théologie – voire l'intégration d'un penser critique de type philosophique à l'exercice même de la théologie ou, réciproquement, la prise en charge *en raison philosophique* des questions portées par la théologie – apparaît en retrait ou quasiment débranché. La philosophie ne sait le plus souvent que faire de la théologie ou s'en préserve, méfiante, et la théologie tend à n'être plus que justification de croyances données, au plan de leurs textures mêmes,

<sup>21</sup> Instruire un tel type de critique serait inconvenant ou «malvenu», parce que pas assez respectueux (je l'avais pointé sur mode critique à la fin de ma «Préface» à *La Suisse des mosquées* [C. MONNOT, éd.], Genève, Labor et Fides, 2013, p. 15, et ce même retrait symptomatique a pu être observé le 17 novembre 2014 dans une réponse de l'État de Vaud donnée dans le cadre d'une explication touchant les procédures de «reconnaissance de communautés religieuses d'intérêt public»); par-delà, c'est aussi, plus radicalement, qu'on n'a pas l'espace intellectuel qui en permettrait un déploiement argumentable en raison (on est du coup condamné à osciller entre acceptation tolérante et critique externe, globalisante, de type rationaliste ou de pure affirmation de laïcité unidimensionnelle et homogénéisante).

<sup>22</sup> Perte liée à la seule mise en avant, au plan intellectuel, de faits sur mode plus ou moins positiviste et, au plan social, de fonctionnements technicisés, avec, pour le reste, en friche ou «dénié», renvoi à l'arbitraire subjectif ou à l'auto-affirmation de la conviction.

plus attachée aux doctrines et propositions positives avancées qu'à ce qu'on appelle, en vocabulaire catholique depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, «théologie fondamentale»<sup>23</sup>.

À propos de la question du monde, de sa mise en avant et des manières qu'on a alors de l'investir ou de s'y installer, revisiter ce que Thévenaz dit de la phénoménologie, ce qu'il y valide et en quoi il se démarque d'usages qui en sont faits<sup>24</sup>, peut être éclairant.

Chez Husserl, «hanté par la question des fondements» (p. 29<sup>25</sup>), une question par ailleurs en «crise», Thévenaz souligne sans surprise la révolution opérée, qui invite à quitter les méthodes simplement «descriptives» de données prises pour elles-mêmes, qu'elles soient du côté de l'objet ou du côté du sujet (p. 43), pour ouvrir, par l'effet de la «réduction phénoménologique» (p. 44 *sq.*), sur «le monde vécu» (p. 54, 67, 79), fait d'une «liaison» (p. 46) du sujet et de la phénoménalité (un «*ego-cogito-cogitatum*»), un monde qui est à la fois réel *et* sensé (p. 47). On a affaire là à un «“empirisme radical”» (p. 54), de deuxième degré dirais-je, qui offre le terrain d'une philosophie alors située dans une «“*dimension nouvelle*”» (p. 49) et qui est désormais le visage et le lieu d'une «“philosophie première”», en ce sens «métaphysique» (p. 53 *sq.*), selon non seulement des *formes* nouvelles, mais au gré d'un *statut* entièrement repensé.

L'ensemble de cette conjoncture, ici repris de Husserl, me paraît sanctionné chez Thévenaz, même s'il va vouloir faire un pas de plus. Mais la même révolution, ou le même déplacement, peut ouvrir sur autre chose. Ainsi, chez Heidegger. Où le sujet va finalement disparaître, au profit de l'appartenance au monde et de l'être qui s'y découvre. Bref, plus une ouverture au «sens de l'être» (p. 61) que l'attention accordée à un sujet, singulier et propre, qui y inscrit son aventure historique concrète. Du coup, c'est un abîme (ou un «vide», dit Thévenaz), «sans fond» (p. 62), qui s'impose au terme du chemin de radicalité emprunté, la pure «“ouverture de l'ouvert”» (p. 64). Et Thévenaz de conclure : «nous relevions la primauté du monde vécu chez Husserl [...], nous voyons maintenant chez Heidegger le rapport entre l'homme et l'Être se renverser [...], au lieu que l'homme dévoile l'Être, c'est l'Être qui *s'ouvre* et se donne lui-même» (p. 67). L'«existentiel» et l'«anthropologique» s'y trouvent

<sup>23</sup> Touchant ce type d'entrée dans le travail requis et sa nécessité (qu'on peut ou a pu nommer autrement : métaphysique, spéculatif, théorie de la religion, du social ou de l'humain), souvent symptomatiquement plutôt en retrait aujourd'hui, cf. mon *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 103 *sq.*

<sup>24</sup> Il y en a divers usages, et d'effets différents, cf. F.-D. SEBBAH, *Usages contemporains de la phénoménologie, op. cit.*, et *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2001, ainsi que *Nouvelles phénoménologies en France* (C. SOMMER, éd.), Paris, Hermann, 2014.

<sup>25</sup> Je suivrai ici, de P. THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (1952), Neuchâtel, Baconnière, 1966 (dans mon texte, les paginations indiquées y renvoient).

sacrifiés, au profit d'une «puissance obscure et cachée» (p. 68); en même temps, la patience et les détours des méthodes vont se trouver abandonnés (p. 68) au profit d'une méditation directe, proche du «poète» ou de l'«oracle» (p. 71 *sq.*), en ce sens du religieux (il y a «frisson sacré»), mais d'un religieux *non médiatisé*, tout ouvert à la *donation*. On est ici «sans nom» (p. 73), et le monde, remis en première ligne chez Husserl – mais comme monde vécu, donc traversé d'aventures de l'humain –, devient sans autre «"demeure"» et «"patrie"» (p. 74). De Husserl à Heidegger, Thévenaz parlera du passage d'un «implicite» ou d'un «latent» à un «mystérieux», un «sacré», un «numineux» (p. 76 *sq.*), alors que, «réfléchi», la «plénitude de sens» était, chez Husserl, «la rationalité même» (p. 78).

Autre avatar, ou autre «usage» de la phénoménologie, Jean-Paul Sartre. Qui donne consistance, pour Thévenaz, à l'autre risque, inverse et lié, qui se cachait derrière les ambiguïtés possibles de la nouvelle posture que sanctionnait la phénoménologie, mais une posture qui se trouve aussi plus largement inscrite dans notre socioculturel présent. Non plus ici un aboutissement du côté de l'être anonyme du monde (hors les subjectivités qui s'y inscrivent, médiatement certes), mais du côté du pur surgissement du sujet (tout «arrachement» au monde et pure «liberté» de décision ou de «projet», p. 88 *sq.*). Un sujet finalement sans «moi» (p. 82), où il n'y a place ni pour une «réflexion» (chez Sartre, la réduction n'ouvre pas sur une conscience réflexive, mais sur une conscience «néantisante»), ni pour une «conversion d'intentionnalité» (p. 85). Est validé, par réduction – une réduction de tout ce qui nourrit de la «mauvaise foi», p. 94 –, une «pure existence» ou un «absolu d'existence» (p. 86). «Rien n'est donné, conclut Thévenaz, si ce n'est ce à quoi il faut s'arracher» (p. 90). Pas de «déjà-là» (p. 94), ni d'altérité autre qu'adverse (p. 95), qui serait à reprendre, dont se décaler et dont répondre, en différence certes, mais en «rapport» en même temps. Il n'y a qu'«action» (p. 91), et elle est «rupture» (p. 88)<sup>26</sup>, ne connaissant que le «présent» (p. 93)<sup>27</sup>, toute entière focalisée contre un «enlèvement» ou un «engluement» (p. 91 *sq.*)<sup>28</sup>.

En contraste, tant de la voie empruntée par Heidegger que de la voie suivie par Sartre, Thévenaz va valoriser Merleau-Ponty. Chez qui le monde est premier («"le véritable transcendantal"», reprend Thévenaz, c'est le monde,

<sup>26</sup> Il me paraît qu'il y a parallèle de fond avec Alain Badiou, ce qui n'est pas sans actualité aujourd'hui, dans le champ social et politique d'abord, mais aussi dans le champ théologique chrétien où Badiou est parfois loué, non sans unilatéralité à mon sens, en lien à sa lecture – symptomatique ! – de l'apôtre Paul.

<sup>27</sup> Thévenaz écrit, très significativement : la «référence au passé doit être à tout prix maintenue, au moment où la suspension radicale de sens prive la raison de ses appuis les plus naturels et les plus familiers», p. 89.

<sup>28</sup> Notons que le Sartre ici mis en avant n'est pas exactement le même que le Sartre du théâtre, que valorise Thévenaz (*cf.* son texte ci-dessous, p. 371-381) et où l'humain paraît plus inscrit en une dramatique foncière.

et non plus l'être [comme pour Heidegger] ni la conscience [comme pour Sartre])» (p. 108), mais un monde commandant un rapport, constitutif et fécond, un monde «naturel», mais aussi «social» (cf. p. 105 sq.), où «“il y a du sens”» (non «un sens», p. 111 sq.). Dès lors, ici, et il en va de même pour Thévenaz, «la réduction du monde est pour la conscience une façon détournée de l'assumer plus pleinement, de prendre en charge le sens du monde» (p. 116).

c) *Retour sur un usage dans le champ de la théologie*

J'ai choisi ci-dessus deux motifs, la *discontinuité* ou la *non-immédiateté* Dieu/monde et le *faire-face au monde*, sans intermédiaire, sans posture de surplomb non plus, englobante et généralisante. Ces deux motifs se tiennent au centre de la «théologie dialectique» dont Thévenaz a été un des acteurs de son installation en francophonie, plus spécifiquement en Suisse romande. On aura perçu que la manière dont j'ai ciselé l'ambiguïté possible de ces deux motifs et certains des avatars dont se prémunir s'est tissée – en en transposant à peine les termes – dans du vocabulaire et des attitudes volontiers mis en avant ces dernières décennies chez des théologiens marqués par cet héritage. C'est que la «théologie dialectique», dont je suis solidaire quant à une posture de fond mais non quant à la manière de la gérer, s'est souvent nouée, à force de ne s'en tenir qu'à la diastase Dieu / monde et à la dénonciation d'opérations anciennes (une trop grande amplitude et prétention quant aux champs d'exercice de la théologie, ou une «théologie naturelle» non crédible voire illégitime dans ses formes), au gré de phénomènes de *replis* (non forcément voulus comme tels), jusqu'à valider de fait un «positivisme de la révélation», comme l'avait très tôt diagnostiqué Bonhoeffer (Tillich aussi, en d'autres termes), ce positivisme fût-il mâtiné d'herméneutique articulée sur le seul «kérygme».

**3. Penser l'absolu selon un axe transversal, et travailler l'humain et le monde comme lieu d'intrigue**

Je vais esquisser ici sept propositions, sans les développer plus avant. Elles viennent se greffer sur la position de fond qu'avait cristallisée à sa manière Pierre Thévenaz au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, une position qui a globalement marqué son époque et ce qui s'en est suivi. Elles s'inscrivent dans un espace trop souvent laissé en friche aujourd'hui – comme s'il était neutralisé, entre les affirmations de convictions existentielles d'une part, celles de savoirs objectivés de l'autre –, et elles tentent d'y baliser des pistes qui à mon sens s'imposent quant à ce qui est à penser. Concrètement, je le fais ici en prenant appui sur certains des traits qui donnaient à Thévenaz son profil propre, que j'ai soulignés en contraste d'autres usages déployés dans ou à partir de la même conjoncture, et en espérant conjurer des risques inhérents à la position occupée, que plusieurs ont signalés ici même, Isabelle Ullern tout particulièrement.

a) *Sur fond de radicalité, repenser et déterminer la pertinence de l'instance religieuse*

Il n'y a pas à revenir en arrière touchant le geste de radicalité dont Pierre Thévenaz a été l'un des acteurs, un geste qui a coupé avec toute vision générale du monde et de l'humain renvoyant à un absolu surplombant et récapitulatif, et assurant ainsi une position, spontanée mais piégeante, de la raison et de l'humain. Il n'y a pas non plus à revenir en arrière quant au geste tout aussi radical qui s'ouvre et doit dès lors être déployé au cœur du monde et de l'humain. Mais il convient, assurément, de reprendre et d'approfondir *ce qu'il en est de cette radicalité*, et sur les *deux* faces concernées – l'ordre de l'absolu d'une part, la réalité du monde de l'autre –, ce qui, du coup, rouvre la question de leur type d'*articulation* à valider et à mettre en place.

À mon sens, assumer cette tâche conduira, entre autres choses, mais c'est décisif, à ce que soit reprise la question de la *pertinence* qui est celle du *religieux* au cœur du réel, de l'humain et du social, une pertinence à bien spécifier, du coup à limiter, mais, tout autant, à valider, avec ce qui s'y engage.

b) *Reconstruire une généalogie large de notre histoire socioculturelle*

Aller ou poursuivre dans la direction indiquée (en ayant intégré les effets réels, voulus ou non, d'une position majoritairement adoptée au milieu du XX<sup>e</sup> siècle), suppose de construire une *généalogie de notre histoire socioculturelle*, y situant la modernité et ce qui y arrive, à l'encontre d'une focalisation sur le seul présent, une généalogie susceptible du coup de *décaler* les oppositions non médiatisées et aux termes ni assez différenciés ni, en l'occurrence, assez spécifiés, du religieux et du social, de la croyance et de la raison, de la conviction et des savoirs, de la philosophie et de la théologie<sup>29</sup>. En articulation à cette construction de généalogie, on mettra en place une *problématologie*, avec des *motifs* à profiler (dont, pour exemples, mais ici appropriés : extériorité, altérité, transcendance et excès, d'une part, sécularité, autonomie, pouvoirs et destin de l'humain, d'autre part) et à suivre dans ce qui en est fait (au gré de dispositions données et d'agencements divers), ainsi qu'avec des *enjeux* qui y sont à chaque fois liés, alors à expliciter<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Passer ici par une généalogie diversifiée, c'est aussi convoquer une ou des *scènes concrètes* d'histoires, de débats et de différends, ce qu'Isabelle Ullern a revendiqué à sa manière.

<sup>30</sup> J'ai plusieurs fois plaidé dans ce sens, *cf.*, pour exemple, «De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ?», in : *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains* (J. EHRENFREUND et P. GISEL, édés), Lausanne, Antipodes, 2012, p. 301-320.

Vu les données du temps, ce travail se fera le plus souvent en contre-position ou en dissidence des postures le plus généralement adoptées, que ce soit du côté du monde séculier et de la laïcité (il faut faire ré-advenir, *sur* le terrain non religieux et *en fonction* de ce terrain non religieux, des questions *humaines* que le religieux a portées et qui se trouvent aujourd'hui en friche ou, pire, «dénies») ou que ce soit du côté du religieux (il faut contester tant les «cases» qu'il est trop docilement prêt à habiter qu'une propension qu'il a à se penser comme porteur d'une «vision du monde», même quand ce n'est pas pour l'activer comme contre-culture ou contre-société, mais selon «accommodements» et adaptations <sup>31</sup>).

c) *Rouvrir un travail différencié sur le réel du monde et les manières d'en répondre*

Prendre en charge une telle tâche suppose qu'on renoue avec un travail *différencié* – hors les globalisations qui accompagnent trop souvent les postures de radicalité – portant sur le *réel du monde* et sur les *modalités* ou *régimes de raison* qui le traversent. Ce travail portera le fer sur les dispositions historiques et les agencements particuliers qui donnent corps et forme à ce monde et à ses ordres d'intelligence.

Prendre en charge la tâche indiquée suppose également de mener, parallèlement mais hors symétrie, un travail tout aussi différencié sur le *religieux*, considéré dans son *déploiement effectif*, toujours social et culturel, et ses *traditions historiques*, toutes variées, et chacune traversée de discontinuités et à chaque fois acculturée.

Sur ces deux faces, on a affaire à de l'*instauration*, humaine, et à des *constructions*, à même le monde, non à de l'origine, pure, ni à de l'idée, séparée (ni à un message, à une visée, etc.).

d) *Relire chaque proposition religieuse comme répondant de questions humaines de tous*

Dans l'ordre de questions plus spécifiquement investies par la théologie, on aura fait résonner chaque proposition religieuse considérée, ici, par hypothèse, chrétienne (les propositions, doctrinales, rituelles, institutionnelles et autres), comme *répondant*, de fait, de *questions humaines générales*.

Ces questions sont à expliciter à chaque fois, et il y a en outre à construire un espace permettant de dire *comment* elles sont concrètement assumées, à chaque fois également, ou *comment* on en a répondu, donnant corps à des promesses et à des risques dont elles sont porteuses, par-delà même ce qui a pu être voulu, visé ou affirmé.

<sup>31</sup> Sur cette thématique, cf. mon «Introduction» signalée ci-dessus n. 8.

e) *Penser selon décalage l'ordre de l'absolu et l'ordre des positivités du monde*

Dans l'ordre du penser, on travaillera selon une *dissymétrie* entre l'ordre de l'*absolu* et l'ordre des *positivités*, qu'elles soient celles du monde d'ailleurs ou celles des traditions et concrétions religieuses. En rapport à l'histoire des théologies chrétiennes, la position adoptée ne sera alors pas sans écho à la distinction entre le «théologique» et l'«économique», symptomatiquement souvent «oubliée» au cœur du XX<sup>e</sup> siècle, tant du côté protestant que du côté catholique. Un penser de Dieu sera dès lors conduit, d'une part, selon un «anarchique» inscrit dans l'«originaire» (et non selon fondement onto-théologique, mais pas non plus selon revendication impérieuse ni, à mon sens pire, selon un commencement donné et situé dans le temps et l'espace et valant en tant que tel fondement)<sup>32</sup>, en lien à une refonte de ce qu'il faut entendre sous origine, et, d'autre part, selon une intrigue *transversale* aux divers *déploiements* de l'humain au *cœur du monde* et aux *prises avec ce monde*<sup>33</sup>.

La thématique d'une discontinuité homme / monde et Dieu, ou d'une non-immédiateté de Dieu (avec ce qui s'y noue de posture critique pour ce qui doit faire la tâche de la philosophie comme de la théologie<sup>34</sup>), me paraît devoir

<sup>32</sup> On se trouvera ici proche de ce qu'E. LEVINAS thématise et médite dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, mais déjà dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, cf. à ce propos *Lire Totalité et Infini. Études et interprétations* (D. COHEN-LEVINAS, éd.), Paris, Hermann, 2011, p. 36 (le «surplus», toujours en extériorité), p. 39 sq. («une dimension de l'altérité qui ne s'identifie ni à autrui, ni à une transcendance divine», au gré d'un geste «“intra-phénoménologique”» et ne versant dans aucune «forme de “réalisme”»), p. 43 (le refus d'un «mouvement “transcendant” vers l'altérité du tout Autre», parce que l'«intérieurité» est «constitutive de la possibilité d'une authentique sortie de soi»), p. 44-51 (l'être «séparé» du Moi, en «athéisme», et la «distance», validés, pour que le moi soit «protégé contre la violence de l'infini», souligne-t-on p. 162), p. 92 (une «démésure» commandant «incommensurabilité»), p. 191 (l'Infini comme «structure de l'extériorité», excédant «toute phénoménologie»), p. 194 («la posture philosophique qui vient d'Edmund Husserl et pour laquelle le donné est la mesure de toute chose [quitte à être réfléchi en “donation”] est une question beaucoup plus difficile qu'elle en a l'air»). Pour *Autrement qu'être*, cf. *Relire Autrement qu'être* (D. COHEN-LEVINAS, éd.), à paraître chez Vrin. Pour un «anarchique» (Levinas use du terme) inscrit au cœur de l'origine, voir aussi G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* (2007), Paris, Seuil, 2008, p. 99-101 (et cf. p. 94 sq.), 108 sq., 214 sq., p. 318.

<sup>33</sup> On s'y trouvera proche de ce que Jean-Luc Nancy reprend à l'enseigne d'une «exposition» de l'humain, qui me paraît jouer chez lui comme un «transcendantal», motif lié à une reprise différée de la thématique du «commun» inscrit dans le politique ou plus largement dans l'«être-ensemble» (cf. *Penser en commun ? Un «rapport sans rapport»*. Jean-Luc Nancy et Sarah Kofman lecteurs de Blanchot [I. ULLERN et P. GISEL éd.], Paris, Beauchesne, sous presse).

<sup>34</sup> Posture critique et non de sanction donnée à ce qui est, avec visée de totalisation et renvoi à de l'originaire.

être reprise et reposée dans un *dispositif d'ensemble plus large* et, surtout, *plus différencié* que ce qu'offre le plus souvent la «théologie dialectique». Cela exigera de reprendre ce qu'il en est de la question même de Dieu<sup>35</sup> (et alors non sans *décaléme*nt, donc hors principe en linéarité et hors vis-à-vis en interpellation directe) et permettra en même temps un travail plus circonstancié sur le monde, qui n'est rien sans un *état donné* : le monde tel qu'il est, concrètement, avec ce qui y arrive, concrètement aussi (au cœur de ses «économies», régimes institutionnels compris<sup>36</sup>, et de ce qui s'y construit et s'y déconstruit).

f) *Retravailler les différenciations internes au monde*

Au plan du monde, on retravaillera tout spécialement la question des *instances* diverses qui le traversent (le savoir, le croire, l'esthétique, le moral, le politique et autres), posant et réclamant leur ordre de raison et de régulation. On retravaillera aussi, dans la foulée, la réalité des différents *agencements* qui s'en cristallisent socioculturellement.

Un travail sur les délimitations ici en jeu passera non seulement par une attention attachée à leur validation, mais aussi par une interrogation portant sur les *frontières* qui sanctionnent les instances évoquées et les *espaces* auxquels elles président à chaque fois, avec leur mobilité, leur subversion toujours à l'œuvre et les données de fond dont elles tranchent.

g) *Retravailler ce qui pose la figure même du monde, en ses déterminations et ses limites*

Au plan du monde toujours, on retravaillera ce qui en pose et en tient la figure même, toujours particulière et traversée de singularités, et qui le détache du coup de ce qui le déborde en son donné même et pouvait renvoyer au pur moment de sa donation. En sa figure – ses figures –, ce qui déborde le monde se retrouve comme une limite *interne* – non plus externe, découpant le donné sur le fond d'une totalité plus large et qui l'englobe –, qui y insiste et s'y expose médiatement<sup>37</sup>, appelant ainsi des gestes toujours repris qui font un «monde vécu». Une limite à *éprouver*, et *dont* faire quelque chose.

Une part de l'héritage de la phénoménologie s'y est vouée. Elle y était à vrai dire conduite, à la mesure même de ce qu'elle avait voulu, nativement, couper avec toute opposition sujet-objet et les jeux en alternative qui s'y greffaient, au

<sup>35</sup> La question de Dieu étant par ailleurs une modalité, historiquement située, de la question de ce qui excède ou déborde.

<sup>36</sup> On sait que la «théologie dialectique» y fut peu portée.

<sup>37</sup> C'est là que se greffe la déconstruction derridienne, qui n'est pas désédimentation de couches successives, mais attention accordée à ce qui travaille les textes et les institutions.

profit de leur *liaison de fait*, non sans, du coup, se démarquer d'une affirmation du réel trop massive et pouvant sanctionner son seul fait, avec ses risques d'absorption et d'homogénéisation, à la fois pour la perte de l'humain et le déni de tout excès, en normalisation rampante et neutralisation envahissante.

Le monde se donne certes continûment à voir et à vivre, mais son apparaître même – son pur surgissement – échappe à ce qui s'en présente à chaque fois. Comme le formule François-David Sebbah, s'y éprouve l'«impossibilité d'accéder à la donation pure d'une phénoménalité sans reste»<sup>38</sup>. Le phénomène, ou le réel, se donne imbriqué dans des «“dehors”», d'où des «pôles de résistance», poursuit Sebbah, qui s'avéreront être aussi des pôles de «fécondité». Focaliser sur ce qui échappe au cœur même du monde qui s'offre à l'homme casse le fantasme d'une originarité où se tiendrait ce qui nous institue dans la vie et le réel<sup>39</sup>, tout en ouvrant une promesse de vie au cœur du et aux prises avec le monde dans l'ordre de sens déjà dits, des «traces», propose Derrida, aussi parti de la phénoménologie mais qui a privilégié une «grammatologie» – non une origine au-delà des textes et de leurs histoires –, donc des écritures déployées et des direns en circulation, de toujours et à jamais. Ce que mes propositions finales indiquent s'inscrit dans ce qui s'ouvre alors, et ainsi en démarcation d'autres manières qu'on a eues d'hériter de la phénoménologie<sup>40</sup>, en démarcation aussi du type de radicalité attaché à la «théologie dialectique».

Au cœur du monde, la donne est dès lors la suivante : de l'*excès* toujours en *supplément*, ouvrant une *réserve* qui commande du diachronique, de la patience et de l'endurance, et inscrivant ainsi en *asymétrie* toute économie, toute vie dans le monde et tout ordre de sens qui le transit. On se trouve du coup hors accès direct tant au réel qu'à la vérité, et renvoyé à du *tiers*<sup>41</sup>, ce qui tient le monde ou ce qu'*est* le monde même, un monde de toujours figuré ou médiatisé<sup>42</sup>. S'y donnent moins des signes renvoyant à ce qu'ils désignent que les «traces»<sup>43</sup> d'un travail et d'un passage instaurateurs, comprenant refoulement<sup>44</sup> et sublimation. *Décalés* de toute vérité – en ce sens, «sans absolu» –,

<sup>38</sup> *L'épreuve de la limite, op. cit.*, p. 302.

<sup>39</sup> On sait qu'il y a une «fascination de l'originnaire» inscrite dans la phénoménologie, ou la recherche d'une «pureté de la donation», *ibid.*, p. 305 et 307 (*cf.* aussi p. 3 parlant d'«une *surenchère à l'originnaire*»), une fascination ou une quête qui sous-tend aussi à mon sens la «théologie dialectique».

<sup>40</sup> «La limite interne» dont j'ai fait état est, dit F.-D. SEBBAH, «la limite même de la phénoménologie», *ibid.*, p. 73.

<sup>41</sup> On en sait l'importance chez Emmanuel Levinas, et ce qui est listé ci-dessus en n. 32 *supra* le réclamait.

<sup>42</sup> Bibliquement, on vit à l'ombre de médiations et autres figures, Dieu ne pouvant être vu que «de dos».

<sup>43</sup> Le mot n'est pas cher à Derrida seulement, mais à Levinas aussi (je les lis ici en résonance, comme le font les auteurs de *Levinas-Derrida : lire ensemble* [D. COHEN-LEVINAS et M. CRÉPIN, édts], Paris, Hermann, 2015).

<sup>44</sup> S. MARGEL l'a souligné dans plusieurs de ses textes, et y revient dans «Sauver les phénomènes : Levinas, Derrida et la question du messianisme», *in : Levinas-Derrida : lire ensemble, op. cit.*, p. 15-31, ici p. 23-25.

mais répondant *de* ce qui se donne, le travail à l'œuvre et les passages qui s'y nouent sont *singuliers*, donc constitutivement inscrits dans le *multiple*<sup>45</sup> (Jean-Luc Nancy poursuit dans cette conjoncture et s'emploie à la penser).

On l'aura compris, se donne à voir ici non seulement un «devenir de la phénoménologie française»<sup>46</sup>, mais s'y révèle un motif de fond dès qu'on focalise sur «la manière dont la phénoménologie "gère" [...] son rapport – ou son non-rapport – à l'excès»<sup>47</sup>. Dans la perspective ici ouverte, le regard va porter sur les pratiques effectives, et il faudra que, écrit Sebbah, «la phénoménologie descriptive, déjà relayée par une phénoménologie régressive, soit radicalisée [...] en une phénoménologie constructive»<sup>48</sup>. Ces pratiques sont celles qui font le monde : elles sont provoquées par ce qui en est à la fois la limite et une morsure en excès, et, ainsi articulées aux limites, elles les subvertissent<sup>49</sup>.

Soulignons-le encore une fois, cette disposition d'ensemble est commandée par du tiers<sup>50</sup>, qui empêche un rapport immédiat à l'autre, autrui ou le tout Autre<sup>51</sup>, et préserve ainsi tant le pôle d'un sujet comme Moi assumé que la consistance propre du monde, deux moments auxquels on a vu que Pierre Thévenaz était décisivement attaché. C'est au monde qu'on est «exposé». Autrui s'y présente, mais ce ne sera pour la vie que pour autant que sa présence et sa revendication ne sont pas «excessives», et elles ne le seront pas que si elles sont accompagnées des choses mêmes du monde, un monde irréductible en sa consistance même et traversé de différences diverses, toutes déterminantes. Ne nous y trompons pas : sont ici en cause le *statut* de l'excès (en l'occurrence, ce qui excède *du* monde en son apparaître même) et du coup le *type de rapport* qui en répond (passant, en l'occurrence, par une confrontation à un réel traversé d'énigme, loin donc d'un simple repli sur une positivité donnée, un risque que j'ai signalé et qu'il convient justement de conjurer<sup>52</sup>).

<sup>45</sup> Non le *hors* appartenances (trop «eschatologique») ou, emblématiquement, non le «*ni Juif, ni Grec*», mais un «*et Juif et Grec*» avec, par-delà ou en même temps, le *être de ce monde et d'un hétérogène* (un hétérogène qui, de même que ce qui donne ce monde et le pose, est dans «l'horizon phénoménal du monde», *ibid.*, p. 20).

<sup>46</sup> Ainsi dans l'«Avant-propos» de *Levinas-Derrida : lire ensemble*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>47</sup> F.-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>49</sup> Sur ce complexe, *cf. ibid.*, p. 4.

<sup>50</sup> Par-delà Levinas qui l'a décisivement souligné, c'est aussi à un ordre *tiers* que j'impartis le christologique, *cf.* ma «Réponse à Silvia Mancini», in : *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie* (J. EHRENFREUND et P. GISEL, eds), Paris, Beauchesne, 2014, p. 111-133, ici p. 121-124.

<sup>51</sup> «Avec l'intervention du tiers, ne cesse de se modérer la folle exigence du pour-autrui», D. BREZIS, «Rencontre de l'Autre et face à face avec Dieu», in : *Levinas-Derrida : lire ensemble*, *op. cit.*, p. 47-73, ici p. 48.

<sup>52</sup> Même démarcation chez F.-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 81 («une phénoménologie qui, sous prétexte de rigueur, s'en tient tellement à la chose donnée [...] que, refusant de remonter en amont du "montrable", elle finit, en conséquence avec la

\*

On l'aura compris, les sept propositions ici esquissées s'articulent sur l'axe de la *réponse* humaine à l'ébranlement éprouvé<sup>53</sup>, axe d'une construction opérante, où se déploient et prennent corps des itinéraires individuels et sociaux sensés. Cet axe est strié de *médiations*, qui ne sont nullement des intermédiaires inscrits dans un ensemble où tout se tient – fût-ce en comprenant de la différenciation interne, et alors hiérarchisée –, mais ressortissent à du *tiers*, celui que convoque et instaure une existence exposée au monde, dans son déploiement à *même les corps* et par ailleurs *assumée* comme telle.

radicalité [...] de ce refus, par [...] se rabattre sur un projet positiviste») et 306 («[...] dès lors qu'on oublie qu'il ne sort jamais entièrement de sa réserve – qu'il est toujours déjà pris dans l'horizon de la non-donation – [le phénomène] n'est plus qu'un donné positif»).

<sup>53</sup> S'y trouve repris ce qu'à sa manière cherchait BERNARD HORT dans sa thèse, *Contingence et intériorité* (qu'on a plusieurs fois pointé ici avec réserve et sans qu'il lui soit donné d'y répondre), qu'il caractérisait comme le moment du «retour», un motif constitutif en théologie chrétienne traditionnelle, faisant couple avec la voie «descendante» (de Dieu à l'homme) trop souvent seule privilégiée du début des Temps modernes à aujourd'hui.



Pierre Thévenaz conférencier à Rome en avril 1954