UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Livre 2014 Published version Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

# Convocation et provocation de l'éthique : dialogues philosophiques et théologiques

Muller, Denis

**How to cite**

MULLER, Denis. Convocation et provocation de l'éthique : dialogues philosophiques et théologiques. Zurich : LIT, 2014. (Etudes de théologie et d'éthique)

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:166745

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Etudes de théologie et d'éthique
Volume 6

Denis Müller

# Convocation et provocation de l'éthique

*Dialogues philosophiques et théologiques*

LIT

Denis Müller

# Convocation et provocation de l'éthique

# Etudes de théologie et d'éthique

collection dirigée par

Denis Müller
(professeur honoraire
à l'Université de Genève)

Conseil scientifique - Wissenschaftlicher Beirat
Prof. Dr. Frédéric Amsler (Université de Lausanne),
Prof. Dr. Michel Bertrand (Institut Protestant de Théologie, Montpellier),
Prof. Dr. Pierre Bühler (Université de Zurich),
Prof. Dr. Christophe Chalamet (Université de Genève),
Prof. Dr. Denise Couture (Université de Montréal),
Prof. Dr. Jean-Marie Donegani (Sciences Politiques, Paris),
Prof. Dr. Eric Gaziaux (Université Catholique de Louvain,
Louvain-la-Neuve),
Prof. Dr. Martin Leiner (Université de Iéna),
Prof. Dr. Félix Moser (Université de Neuchâtel),
Prof. Dr. François Nault (Université Laval, Québec),
Prof. Dr. Nicola Stricker (Institut Protestant de Théologie, Paris),
Prof. Dr. Christoph Theobald (Centre Sèvres, Paris),
Dr. Marc Vial (Université de Strasbourg),
Prof. Dr. Laurent Villemin (Theologicum, Institut catholique de Paris)

Volume 6

LIT

Denis Müller

# Convocation et provocation de l'éthique

Dialogues philosophiques et théologiques

LIT

Photo: D. Müller

Publié avec le soutien de la Fondation Éthique Planétaire

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-643-80170-8

©LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien,
Zweigniederlassung Zürich 2014
Klosbachstr. 107
CH-8032 Zürich
Tel. +41 (0) 44-251 75 05
Fax +41 (0) 44-251 75 06
E-Mail: zuerich@lit-verlag.ch
http://www.lit-verlag.ch

LIT VERLAG Dr. W. Hopf
Berlin 2014
Verlagskontakt:
Fresnostr. 2
D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20
Fax +49 (0) 2 51-23 19 72
E-Mail: lit@lit-verlag.de
http://www.lit-verlag.de

**Auslieferung:**
Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: mlo@medien-logistik.at
E-Books sind erhältlich unter www.litwebshop.de

# Inhalt

Introduction : parcours généalogique et reconstructif en quête d'une éthique universelle 1

## Première partie : dialogue avec les philosophes

Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4) 9

Cadre immanent, profanation et transcendance 19

Éthique sociale, anarchie et construction 31

Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale 45

De l'obligation morale à la société ouverte 57

La bioéthique et le statut théologique de l'éthique séculière 61

Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle : discussion de la position de MacIntyre 73

« Insaisissable » différence et « nécessaire » égalité 83

Intoxication volontaire ou naissance à risque ? 91

Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ? 95

## Deuxième partie : dialogues théologiques

« Forme de pensée protestante » et « forme de pensée catholique » ? 105

Vérité et liberté 113

Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique 123

Une orthodoxie pas assez subversive pour une radicalité pas assez moderne 135

Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume 149

Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance 163

Transcendance et fragilité des valeurs 179

Vérité intensive et projet universel 189

La loi « naturelle » au risque de l'instabilité évangélique 195

## Introduction : parcours généalogique et reconstructif en quête d'une éthique universelle

Le présent recueil d'articles, destiné à un public européen plus large et publié pour cette raison en Allemagne, réunit des travaux d'éthique philosophique et théologique. Dans cette brève introduction, nous aimerions situer les enjeux de notre parcours réflexif et critique[1].

## Eléments biographiques

Protestant réformé, né à Neuchâtel en 1947, après mes études primaires, secondaires et gymnasiales, j'ai étudié la théologie à l'Université de ma ville natale, jusqu'au doctorat, consacré à la théologie de Wolfhart Pannenberg, et soutenu en 1981 (après des études à Bâle, Paris, Tübingen et Munich). Consacré au ministère pastoral en 1971, j'ai dirigé le Centre de formation d'adultes du Louverain, aux Geneveys-sur-Coffrane, de 1977 à 1986. En 1988, je suis devenu professeur ordinaire d'éthique à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, puis en 2009 également à la Faculté autonome de l'Université de Genève, dont je suis professeur honoraire depuis le 1er août 2013.

## Le projet d'une éthique généalogique, critique et reconstructive (1992–2005)

Dès les débuts de mon professorat lausannois, je me suis trouvé, comme beaucoup de collègues en Europe et en Amérique, devant l'obligation d'enseigner l'éthique théologique dans son ensemble, aussi bien dans ses liens fondamentaux avec l'éthique philosophique que dans ses structures théologiques de base, tout en m'engageant sur les terrains de l'éthique appliquée, de l'éthique sociale, économique et politique à la bioéthique.

Dans le contexte francophone, je me suis assez vite rendu compte de la nécessité de repenser de fond en comble la discipline même de l'éthique théologique. Elle se trouvait dans un état de stagnation alarmant, se contentant de répéter les acquis dogmatiques des années 60 à 80, avec un risque double et symétrique de conservatisme larvé ou de libéralisme à l'ancienne. C'est ainsi qu'est né mon projet d'une éthique généalogique, critique et reconstructive, à partir du recueil intitulé *Les lieux de l'action* (paru en 1992) et culminant dans mon ouvrage le plus important à mes propres yeux. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique et reconstruction* (1999) ainsi que dans le recueil complémentaire intitulé *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves* (2000). Deux monographies essaient de relire les classiques de la tradition protestante à la lumière de cette nouvelle théorie, mon essai sur Jean Calvin (en 2001) et mon introduction à Karl Barth (2005), un ouvrage

[1] Le lecteur trouvera un portrait de l'auteur, une discussion critique de certaines de ses idées et sa bibliographie 1975–2013 dans le recueil de mélanges édité par Dimitri Andronicos, Céline Ehrwein Nihan et Mathias Nebel, *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines*, Genève, Labor et Fides, 2013.

de commande, émanant d'une maison catholique française, mais qui fut l'occasion rêvée pour moi de mesurer l'écart entre mon barthisme de jeunesse (tel qu'il s'exprimait dans la deuxième partie de ma thèse sur Pannenberg en 1983) et mes positions actuelles.

En quoi réside selon moi l'apport original de la méthode décrite comme généalogique, critique et reconstructive ?

Le *premier moment, généalogique*, est décisif pour comprendre le malaise que j'éprouvais le plus fortement au début des années 90 à l'encontre des *sources* de l'éthique protestante. Aussi bien le retour massif à Luther ou à Calvin qu'à la théologie et à l'éthique de Karl Barth ou de Dietrich Bonhoeffer (pour me limiter à ces quatre exemples décisifs) me paraissaient en effet entachés d'un conservatisme que l'on pourrait qualifier d'anti-moderne. Il urgeait de comprendre comment la post-modernité (que je préférais désigner comme un geste méta-moderne, afin de ne pas céder aux sirènes de la chronologie linéaire) donnait à la fois lieu et occasion de repenser la réflexivité de notre rapport à la tradition. Pour faire, j'avais non seulement besoin de l'idée d'un *retour critique sur le passé*, mais également celui d'une interrogation prenant sa source *dans le présent*. C'est ainsi que le regard théorique sur les classiques (dont David Tracy avait remarquablement mis en évidence la fonction stratégique et critique) devait se nourrir désormais, dans une libre reprise de Nietzsche et de Foucault, d'une radicalité généalogique : loin de ressasser les sources de la pensée, il s'agissait, en débat critique avec Charles Taylor, de *forer les puissances contemporaines de la réflexion et de l'expérience* : Calvin, Luther, Schleiermacher, Barth ou Bonhoeffer, à l'instar du rôle que jouaient dans d'autres traditions Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, Spinoza, Hegel ou Kierkegaard, n'étaient plus des références faisant autorité, mais des sources à interroger et à féconder *à partir de nos questions présentes. Un revivalisme protestant*, tel que celui, très tentant en francophonie, d'un retour trop docile à Jean Calvin, en devenait fragile et quasi impossible, à moins de s'aveugler sur la radicalité de l'expérience moderne et méta-moderne de l'existence et de la pensée[2].

*Le second moment, critique*, était plus habituel à qui fréquentait comme moi, depuis des années ou tout récemment, Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann et Paul Tillich. Mais ce moment ne pouvait plus se confondre avec la théologie libérale, dont nous étions justement en train d'apprendre ou de redécouvrir les linéarités plurielles et parfois contradictoires. Nous faisions l'expérience des effets de symétrie dont la tradition théologique libérale n'était pas non plus indemne : le retour dogmatique et conditionnel à Schleiermacher, à Harnack, à Troeltsch, à Albert Schweitzer, à Bultmann ou à Tillich pouvait s'avérer tout aussi empreint de nostalgie et de classicisme a-critique. C'est ainsi que l'anti-trinitarisme unitarien, dont beaucoup de libéraux semblaient avoir fait définitivement la pierre angulaire de leur lecture théologique de la vérité et de la réalité, se révélait lui aussi entaché de dogmatisme, alors que des relectures audacieuses de la Trinité – comme par exemple celle du Tillich américain – pouvaient représenter des sources d'inspiration généalogiques très fécondes pour penser la question de Dieu en lien avec les notions de personne, d'amour et de justice.

C'était donc bien dans son *troisième moment, reconstructif*, que notre méthode de réinvestissement herméneutique des traditions chrétiennes entendait se déployer et se mettre à l'épreuve. La plupart de nos travaux d'éthique fondamentale et appliquée, dès 1999, peuvent se comprendre comme la mise en œuvre théorique et pratique d'une telle reconstruction.

---

[2] Voir mon intervention sur le MOOC, http://www.denismuller.ch/article-mooc-calvin-un-classique-controverse-121439800.html (consulté le 5 décembre 2013).

## Les enjeux théologiques, philosophiques et oecuméniques contemporains

En organisant le présent recueil en deux parties, nous avons souhaité expliciter à quel point la méthode généalogique, critique et reconstructive, est dépendante d'une lecture croisée des philosophes et des théologiens. Non qu'il s'agisse de subordonner la théologie à des présupposés philosophiques totalement autonomes, comme tendent parfois à nous l'imputer des critiques insuffisamment étayées. Le dialogue avec les philosophes non seulement fait partie intégrale de la réflexion éthique moderne et contemporaine, mais il nourrit ou allume, selon le cas, notre propre labeur théologique. Certains auteurs manquent dans cette liste, alors qu'ils sont présents de manière constante à notre esprit : que ce soit l'apologétique d'Origène (philosophe tout autant que théologien), la généalogie incisive de Nietzsche, l'ironie mordante et libératrice de Kierkegaard, le sens dialectique et spéculatif de Hegel (qu'on retrouve, aujourd'hui, dans l'imposante œuvre de philosophie de la religion qu'est en train d'édifier notre cher ami Jean-Marc Ferry[3]).

Précisons le rôle de notre débat permanent avec les philosophes. Se mesurer aux auteurs les plus critiques à l'égard de l'éthique et de la religion (par exemple un Alain Badiou, un Ruwen Ogien ou un Peter Sloterdijk), mais aussi à des auteurs qui construisent de nos jours une voie nouvelle vers une éthique reconstructive (Jean-Marc Ferry, Charles Taylor, Michael Walzer) ou vers une nouvelle théologie politique (Giorgio Agamben) oblige la théologie et l'éthique à constamment s'interroger sur l'articulation dialectique qu'elles entretiennent avec la pensée la plus critique et la plus exigeante. Inversement, la théologie, pas plus que l'éthique, ne peut s'installer de manière définitive et auto-centrée dans une certitude monolithique. La théologie et l'éthique doivent se questionner radicalement de l'intérieur, afin d'éviter le dérapage autoritaire des rethéologisations ou des moralisations indues. C'est pourquoi nous ne cessons de discuter avec des auteurs comme Alasdair MacIntyre, Tristram Engelhardt, John Milbank ou Stanley Hauerwas.

Ce débat continuel peut sembler déstabilisant, notamment chez tous ceux qui aimeraient pouvoir se reposer sur des certitudes définitives et sur des orthodoxies radicales. Notre temps bascule entre le relativisme et l'absolutisme. Nous pensons nécessaire de tracer un troisième chemin, celui d'une intensification de la recherche de la vérité. Ainsi nos contemporains pourront-ils être aidés à comprendre que l'engagement en faveur de la vérité et des valeurs, loin de conduire à de nouveaux dogmatismes ou à des raidissements idéologiques, constitue le gage et la promesse d'une société plus ouverte et d'une délibération éthique et interreligieuse plus féconde et plus confiante.

## Bibliographie sélective de l'auteur

### *Livres*

*Parole et histoire : dialogue avec W. Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983 (Lieux théologiques 5).

*Les lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992 (Le champ éthique 22).

*L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999 (Passages).

*La morale*. Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999 (Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme 42).

[3] Voir tout récemment encore la belle synthèse offerte dans Jean-Marc Ferry, *Les lumières de la religion* (entretien avec Elodie Maurot), Paris, Bayard, 2013.

*Les passions de l'agir juste : fondements, figures, épreuves*, Fribourg (Suisse)-Paris, Editions universitaires – Cerf, 2000 (Etudes d'éthique chrétienne 88).
*Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, Michalon, 2001 (Le Bien commun).
*Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005 (Initiations aux théologiens).
*La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Berlin-Münster-Wien-London-Zürich, Lit Verlag, 2012 (collection Etudes de théologie et d'éthique, vol. 1).
*La droite, la gauche et l'éthique. Jalons protestants et oecuméniques face aux défis de la laïcité*, Paris, Le Cerf, 2012 (Parole présente).

## *Ouvrages collectifs*

« Les nouveaux chemins de la théologie. », *Foi et Vie* 93, Paris, juillet 1994/3.
Guest editor, *Is Theological Ethics Relevant for Philosophers ? Ethical Theory and Moral Practice* 4/4, 2001.
*Religion, éthique et démocratie (autour de Marcel Gauchet)* RThPh 133, 2001/IV.
Avec Jean-Daniel Causse et en collaboration avec Dimitri Andronicos, *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir* Genève, Labor et Fides, 2009 (Le champ éthique 51).
Avec Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza et Dimitri Andronicos éd., *Où est la vérité ? La théologie au défi de la* Radical orthodoxy *et de la déconstruction*, Genève, Labor et Fides, 2012 (Lieux théologiques 45).
Avec Laurent Lemoine et Eric Gaziaux dir., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

## *Recueil d'hommages*

Dimitri Andronicos, Céline Ehrwein Nihan et Mathias Nebel éd., *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines*, Genève, Labor et Fides, 2013 (Le champ éthique 60) (voir bibliographie de l'auteur, p. 277–302).

## *Remarques sur l'édition de ce volume*

Les textes figurant dans ce recueil ont été relus par l'auteur. Certaines notes de circonstance ou les résumés des textes ont été supprimés. Des annotations nouvelles ont été insérées entre [ ].

Que les revues ou maisons d'édition de la première parution soient ici remerciées pour leur autorisation de reprendre ces textes.

L'auteur remercie chaleureusement la Fondation pour l'éthique planétaire (*Weltethos*), à Tübingen et Zürich, pour le subside accordé ; il en va de même pour d'amicaux donateurs privés.

## *Référence des premières parutions*

« Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4) : La possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben », *Sciences Religieuses* 30/1, 2001, p. 51–63.
« Cadre immanent, profanation et transcendance. Agamben et Taylor aux prises avec le reste théologique de la pensée », in : Adnen Jdeye-D. Müller dir., *Giorgio Agamben. Repenser le théologico-politique*, volume en préparation.
« Éthique sociale, anarchie et construction. L'éthique d'Alain Badiou et ses catégories de Bien, de Mal, de vérité, d'événement, de fidélité et de sujet », *Ethica* 13/2, 2001, p. 29–52.
« Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale. Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry », *Ethica* 13/1, 2001, p. 59–79.
« De l'obligation morale à la société ouverte : remarques sur la place singulière de la morale et de la démocratie dans les *Deux sources* d'Henri Bergson », texte inédit présenté lors d'une table ronde sur Bergson à l'Université de Lausanne le 24 février 2009.

« La bioéthique et le statut théologique de l'éthique séculière. A propos d'un livre récent de H. Tristram Engelhardt, Jr », *Recherches de Science Religieuse* 82/4, Paris, 1994, p. 547–564.

« Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle : discussion de la position de MacIntyre », *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 50, 1994/3, p. 499–509.

« 'Insaisissable' différence et 'nécessaire' égalité. Quelques défis des études genre et des éthiques féministes pour une éthique renouvelée », texte inédit présenté lors du colloque Différence et/ou égalité. En dialogue avec Luce Irigaray, Université de Lausanne, 18–19 novembre 1999.

« Intoxication volontaire ou naissance à risque ? A propos de l'affaire Sloterdijk », *Le Nouveau Quotidien*, 28 décembre1999.

« Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ? Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer », *Revue de Théologie et de Philosophie* 140/2008, II–III, p. 185–192.

« 'Forme de pensée protestante' et 'forme de pensée catholique' ? Le débat autour d'une théologie christocentrique intégrative et vraiment dialectique », *Communio* XXXVI, 2011/3, p. 37–46.

« Vérité et liberté. Par-delà les dangers symétriques du relativisme et des tentations identitaires. Remarques à propos de Stanley Hauerwas »*Etudes Théologiques et Religieuses* 2012/2, p. 171–182.

« Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique. Discussion critique avec William Cavanaugh », *Recherches de Science Religieuse*, 100/2, 2012, p. 255–270.

« Une orthodoxie pas assez subversive pour une radicalité pas assez moderne » in : Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza, Denis Müller et Dimitri Andronicos éd., *Où est la vérité ? La théologie au défi de la* Radical orthodoxy *et de la déconstruction*, (Lieux théologiques), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 331–350.

Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume, *Recherches de science religieuse* 99/3, juillet-septembre 2011, p. 395–413 (traduction italienne : « Precarietà della Chiesa, radicalità del Regno », *Il Regno, Attualità* 18, 2011, p. 636–643).

« Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », in : Michael Sherwin, Nathalie Maillard et Craig Steven Titus éd., *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 59–78.

« Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle, pluraliste et démocratique », *Revue d'éthique et de théologie morale* RETM 240, septembre 2006, p. 61–74.

« Vérité intensive et projet universel. Légitimité et limites des processus de ré-identification », *Revue d'éthique et de théologie morale* RETM, Hors-Série, septembre 2012, p. 83–92.

« La loi 'naturelle' au risque de l'instabilité évangélique. Prescriptum protestant à un concept en miettes », *Revue d'éthique et de théologie morale*, RETM Hors-Série 7, 2010, p. 13–30.

# Première partie :
# dialogue avec les philosophes

# Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4)

## La possibilité d'une éthique messianique d'après Giorgio Agamben

La dialectique de la Loi et de l'Évangile est un thème classique de l'éthique théologique, en particulier dans l'espace protestant.

L'interprétation de la théologie paulinienne de la Loi représente à cet égard une difficulté singulière. Elle se noue autour de plusieurs textes de l'épître aux Romains. Que veut dire exactement l'apôtre Paul quand il affirme que le Christ est la fin, le *telos* de la Loi (Rm 10,4) ? Comment comprendre l'anéantissement ou l'affranchissement radical de la Loi découlant de la manifestation en acte de l'Évangile (Rm 7,6) ? Comment, surtout, mettre ces assertions en relation avec le rappel, par le même auteur, de la sainteté inconditionnelle et illimitée de la Loi (cf. Rm 7,12) ?[1]

Dans son récent commentaire de l'épître aux Romains intitulé *Le temps qui reste*[2], le philosophe italien Giorgio Agamben propose une solution originale et qui nous paraît assez convaincante à ce dilemme ancien. Dans l'essai qui suit, nous entendons présenter les grandes lignes de son interprétation, puis tenter d'en tirer quelques enseignements plus personnels pour l'éthique théologique.

### Une approche philosophique de la théologie paulinienne

Giorgio Agamben voit dans les épîtres de Paul un texte messianique fondamental pour l'Occident (9). Qu'entend-il par cette expression ? Personne, selon lui, ne pourrait leur dénier cette qualité messianique. Et pourtant, deux mille ans de christianisme et de lecture de la

[1] C'est une question traitée de manière superbe mais à vrai dire très unilatérale par R. Bultmann en 1940, cf. « Christ fin de la Loi », trad. fr., *Foi et Compréhension**, Paris, Le Seuil, 1970, p. 409–437. Bultmann présuppose de part en part que dans l'expression *telos tou nomou, telos* est à comprendre exclusivement au sens de "terme", d'anéantissement. Dans son Commentaire du *Römerbrief* (1919, 1922), Karl Barth, traduisant *telos* par *Ziel* et non par *Ende*, balisait un autre chemin. F.-J. Leenhardt, synthétisant de fait les deux approches, traduira ainsi le verset 4a : « Christ est cependant *but et terme* de la loi » ; son commentaire ne laisse pas de doute : reliant 10, 4a à 10,3, Leenhardt souligne que les Israélites « n'ont pas pu comprendre comment cette justice-là *préparait* l'Évangile de Jésus-Christ, ni comment le Christ Jésus donnait à la loi son *couronnement* et la *suspendait*. Christ est la fin de la loi, parce que la loi témoigne de la foi comme voie de la véritable justice » (*L'épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 151 ; c'est moi qui souligne). Agamben ne semble pas connaître Leenhardt ; il aurait pu s'appuyer sur lui. Sur les différentes interprétations de Romains 10,4, on consultera U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI,2, Zurich, Cologne, Einsiedeln-Neukirchen, Benziger-Neukirchener Verlag, 1980, p. 221–224. Tout en notant que l'interprétation bultmannienne de *telos* comme fin est partagée par la majorité des exégètes, Wilckens traduit néanmoins *telos* par « Endziel » (un tel but final incluant un accomplissement), mais sans oser risquer une lecture créative, comme le fera justement Agamben.

[2] Trad. de l'italien par Judith Revel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ce livre.

Bible semblent avoir effacé toute trace de messianisme – et l'idée même de messie – du texte paulinien. Dans la suite des questionnements juifs, Agamben constate qu'il n'est pas facile, pour les chrétiens, d'avoir le messie derrière soi. Mais c'est encore bien plus délicat de l'avoir devant soi. Comment une institution messianique – c'est ainsi qu'Agamben envisage l'Église – peut-elle vivre le temps présent, le *kairos*, dans une tension aussi folle entre l'avant et l'après, la mémoire et l'espérance ?

Pour Agamben, ce n'est pas seulement un problème chrétien ; c'est aussi un problème juif : on ne peut effacer le messianisme de Paul, son judaïsme, en le sortant de son contexte messianique d'origine (11).

Dès ses premiers pas dans le texte de l'épître aux Romains (Rm 1,1), Agamben note la trace messianique du geste paulinien, le changement de nom (= métanomasie) Saul/Paul traduisant le passage d'un statut royal à un statut d'esclave, de la souveraineté à l'abaissement : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, séparé pour l'Évangile de Dieu » ; c'est la première traduction littérale d'Agamben, annonce d'une subversion exégétique féconde, libre des chapelles historico-critiques, mais tout aussi éloignée de certaines surinterprétations psychanalysantes ou hébraïsantes que nous impose une certaine coquetterie contemporaine. Agamben lit le texte à partir de sa position de lecteur, sans postuler une quelconque certitude du sens[3] ; il sait voir des liens systémiques, dans l'histoire de la lecture, sans céder à un quelconque fétichisme du sens.

Ainsi, la désignation de Paul comme esclave ouvre sur sa vocation d'appelé (*klètos*), un terme qu'Agamben met immédiatement en relation avec la célèbre interprétation du *Beruf* ou du *calling* chez Max Weber. Comment s'opère la sécularisation de la vocation messianique de l'apôtre dans sa traduction luthérienne par le terme de *Beruf* ?

Agamben se bat ici avec la catégorie d'« indifférence eschatologique » appliquée par Weber non seulement à Luther, mais à Paul lui-même. La vocation messianique est, pour Agamben, la *révocation* de toute vocation (44). Beau jeu de mot ! Nous voilà bien loin des habituelles platitudes protestantes sur la vocation transformée en métier, par une sorte de coup de baguette magique. La sécularisation, nous donne à entendre Agamben, occulte la charge messianique du message paulinien, charge résumée sans concession dans le fameux *hos mè* (= comme si ne pas) de 1 Corinthiens 7,29–32 : il nous faut vivre dans le monde « *comme si* » nous n'en étions pas ; il nous faut habiter la vocation en la hantant, comme si le choc de son appel nous dispensait d'en faire métier ! La vocation messianique a un caractère d'urgence, elle annule et anéantit la vocation prise en son sens faible, car la vocation messianique agit en toute vocation comme une charge explosive, qui la subvertit de fond en comble.

Je note d'ores et déjà, par la biais d'une remarque rétrospective, anticipant le livre dans son entier, qu'Agamben introduit dans sa lecture dialectique de la vocation le mécanisme même de la relève, de l'*Aufhebung* qui va constituer le nerf de son interprétation messianique de la subversion de la Loi.

Le *hos mè* paulinien est un « tenseur de type spécial » (45) : éloigné de toute indifférence, de toute fuite dans un ailleurs, il introduit de la tension, de la tension typiquement messianique et eschatologique, entre le faire et le non-faire, au cœur même de notre agir-au-monde. Nous devons vivre désormais dans le « comme non », faisant passer le monde, ses schémas, ses habitudes (cf. 1 Co 7,31), les menant, précisément, à leur fin (*telos*). Comme instruit magnifiquement par Nietzsche et sa critique des arrière-mondes, Agamben affirme avec ju-

[3] Je me sens proche de son attitude ; voir le chapitre 5 de mon *ouvrage L'éthique protestante dans la crise de modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999.

bilation : « Le messianique n'est pas une autre figure, un autre monde ; c'est le passage de la figure de ce monde » (46).

## L'usage du monde, ou la dépossession

Filant le texte paulinien, Agamben glose encore un instant sur l'usage du monde tel qu'il résonne dans le déploiement du *hos mè* en 1 Corinthiens 7,30–31. Abandonnant Luther en faveur de la « majorité des interprètes » (*sic*), notre auteur comprend *chrêsai*, faire usage, non comme l'usage souverain émanant d'une liberté, mais comme l'usage auquel recourt l'esclave, un usage de non-possédant :« Etre messianique, vivre dans le messie signifie la dépossession » (48). Le geste franciscain en sera la meilleure traduction économique (49) ; la *fictio legis* du droit civil romain, permettant à l'esclave de vivre comme s'il était libre, ou plutôt comme non esclave, en sera la concrétisation la plus parlante (50)[4].

Agamben va encore plus loin dans ses audacieux rapprochements (qui nous rappellent les meilleures inspirations d'un Jacques Derrida) : il ajoute que, chez Marx, la *klèsis* paulinienne, au lieu de coller à l'état statique du *Stand* (« restez dans l'état où vous avez été appelés », cf 1 Co 7,20), se mue en *Klasse* (51s), la *classis* désignant, à l'origine, ceux des citoyens qui sont appelés sous les armes (selon une étymologie probablement fantaisiste de Denys d'Halicarnasse signalée par Weber). Pour Marx, la classe, apanage de la bourgeoisie, puis du prolétariat, est justement la *transformation* de tous les états, acte révolutionnaire par excellence. D'où, on le devine, la « fonction rédemptrice » et, pour tout dire, messianique que le prolétariat occupe dans la pensée politique de Marx.

La lecture d'Agamben est comme hantée par la méditation de l'œuvre de Walter Benjamin, en particulier de la vision matérialiste que ce dernier a donnée, dans sa dernière période, celle du fragment « sur le concept d'histoire »[5], de la catégorie du messianique. Preuve en soit la caution qu'Agamben donne juste après à l'interprétation benjaminienne du concept marxien de société sans classes comme sécularisation de l'idée du temps messianique (54).

L'Église elle-même, se demande alors Agamben avec la belle liberté de l'iconoclaste, doit-elle être comprise comme une société sans classes, autrement dit comme une société renonçant à détenir la juste doctrine et l'infaillibilité ? Doit-elle, au contraire, faire coïncider la vocation et la doctrine, perdant toute distance critique et toute force d'interpellation messianique ? Suivant Jakob Taubes et Walter Benjamin, Agamben préfère une lecture anarcho-nihiliste de la question, plus proche selon lui de la pensée paulinienne, et jouant sur « l'indistinction absolue de la révolte et de la révolution, de la *klèsis* mondaine et de la *klèsis* messianique » (58). Agamben oppose frontalement ici la pensée de Paul en 1 Corinthiens 7, sinon à Romains 13,1–7 comme tel, du moins à la lecture conservatrice que l'Église a majoritairement faite de ce dernier texte, en y voyant une caution de l'autorité absolue de l'Etat. Se démarquant par ailleurs d'une exégèse proposée au début des années 1920 par Heidegger[6], il refuse de comprendre le *comme si ne pas* de 1 Co 7, 20–31 dans le sens d'une appropriation : le sujet messianique n'est pas défini par des propriétés, il ne peut se posséder lui-même, fût-ce sous la forme d'une décision authentique ou d'un être-pour-la-mort (60).

---

4 Admirons au passage le renouvellement de l'exégèse que nous offre ici Agamben, en surmontant implicitement l'opposition trop commode entre l'interprétation socio-historique et la généalogie reconstructive wébérienne.

5 *Œuvres* III, trad. fse, Paris, Gallimard 2000, p. 427–443.

6 *Gesamtausgabe*, LX, I : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, dir. M. Jung, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995, p. 117–119.

## Le Christ, relève de la Loi

### *L'aporie de la Loi chez Paul*

La lecture philosophique que Agamben propose de la pensée paulinienne joue entièrement, on l'a noté, sur la conception benjaminienne du messianique et prend ses distances on ne peut plus nettement par rapport à « l'impotentialité » de la dialectique négative telle qu'elle apparaît chez Adorno. Selon Agamben, Adorno continue de penser la rédemption comme une fiction, au sens d'un idéal sans puissance, alors que Benjamin envisage le messianique comme la rédemption effective du passé. L'intuition philosophique de Benjamin rejoint, selon Agamben, l'intuition théologique de Barth dans le *Römerbrief* (71s), à cette différence près que Barth n'aurait pas osé interpréter le messianique lui-même comme l'*Aufhebung* du *comme si* et du *comme si ne pas.*

Lorsqu'il en vient à traiter des rapports entre l'Évangile et la loi chez Paul (141ss), Agamben note d'entrée de jeu que le traitement paulinien de la foi et de la promesse (termes immédiatement impliqués dans la notion d'Évangile) est étroitement lié à la critique de la loi. Et Agamben n'y va pas quatre chemins, quand on pense aux contorsions de certains exégètes modernes : les thèses de Paul sur la loi ont un « caractère aporétique » (146), comme Origène l'avait reconnu après « deux siècles de silence énigmatique » (*sic*, 147).

Le mérite d'Agamben est d'oser tabler sur l'obscurité du discours paulinien sur la loi et de tirer pour ainsi dire un profit maximal des complications ajoutées par Origène à cette obscurité. D'une part, l'antithèse entre le pôle constitué par la promesse et par la foi et celui constitué par la loi semble « opposer deux principes absolument hétérogènes » (149) ; d'autre part, l'Évangile et la loi sont totalement imbriqués l'un dans l'autre. La vraie question est de distinguer la figure normative de la loi de sa figure non normative. Cela suppose de reconnaître l'équivocité du concept de *nomos* utilisé par Paul. Mais surtout, Agamben détourne la question, en focalisant l'attention sur le verbe *katargeo*, qu'on traduit généralement par anéantir, dés-activer, rendre inopérant. 26 des 27 occurrences du terme se trouvent dans les épîtres pauliniennes. Dans *katargeo*, il y a d'abord l'adjectif *argos*, qui signale le fait d'être privé toute œuvre (*a-ergos*). Dés-activer, c'est mettre complètement à bas l'illusion de l'œuvre, cette œuvre qui fait résolument barrage au surgissement du Royaume. Le vocabulaire du *katargein* s'oppose clairement, chez Paul, à celui de l'*energein*. L'Évangile dés-active le croyant par rapport à la loi (Rm 7,5–6) et, ce faisant, le place en position de faiblesse (*astheneia*), c'est-à-dire au lieu même où peut s'activer la puissance (*dynamis*) de l'Évangile (cf. 2 Co 12,9) (155).

D'une certaine manière, Agamben voit dans cette fonction de dés-activation l'outil messianique par excellence : « Pour Paul, la puissance messianique ne s'épuise pas dans son *ergon*, mais demeure puissante en lui sous la forme de la faiblesse » (155). Nous avons ainsi à faire à une inversion messianique du rapport philosophique entre la puissance et l'acte, inversion qui a pour résultat de dés-activer la loi.

Les remarques d'Agamben sont ici précieuses, en ce qui touche notre problématique théologique de départ. L'Évangile, comme puissance messianique de transformation, a un effet sur la sphère de la loi, non pas en ce sens que l'Évangile nierait ou annulerait la loi, mais dans l'optique bien plus subversive et déstabilisante qu'il la dés-active. La loi demeure, mais elle perd sa puissance, son pouvoir. Elle est suspendue, non comme expression de la volonté sainte, juste et bonne de Dieu (Rm 7,12), mais comme puissance anti-messianique, comme pouvoir de non-transformation. « Le messianique n'est pas la destruction, mais la désactiva-

tion de la loi et son 'inexécutabilité » (156). Sous l'effet de la *katargèsis* messianique, la loi apparaît à la fois comme suspendue et accomplie (165). Lorsqu'on la considère dans son état d'exception, la loi se révèle inexécutable, au point que « l'inexécutabilité est la forme originaire de la norme » (167). La suspension messianique de la loi chez Paul présente une structure analogue aux situations politiques d'exception dont même le penseur anti-messianique par excellence, Carl Schmitt, a dû reconnaître, en plein nazisme, la radicalité messianique, le *kairos* propre. Paul nous fait penser le paradoxe et l'aporie d'une justice sans loi (Rm 3,21, 169), la justification par la foi seule apparaissant comme le véritable « principe messianique de l'inexécutabilité de la loi » (170). Dans l'état d'exception – ce *Zwischen den Zeiten* (entre les temps) cher à la première théologie dialectique –, nous ne parvenons pas à distinguer l'observance et la transgression de la loi (166). Seule compte, en somme, la brèche messianique, gage de changement et de transformation, rupture de l'ordre établi et de la stabilité normative de l'histoire.

On retrouve ici la critique radicale de l'usage : tous ont été rendus incapables de faire usage de la loi (Rm 3,12). Non sans ingénuité, je dirais même avec un certain génie herméneutique, Agamben nous donne à penser la généalogie protestante du discours sur les usages de la loi, avec son ancrage dans la justice passive ou hors-la-loi[7] : on ne peut parler proprement des usages de la loi qu'à la condition, au départ, de suspendre tout usage de la loi et de se reconnaître comme n'usant pas du monde et de ses schèmes, si proches de la normativité massive d'une loi absolue.

Le verdict philosophico-exégétique d'Agamben est assez péremptoire : « On s'est demandé – en réalité avec peu d'intelligence – si *telos* voulait ici dire 'fin' ou 'accomplissement'. Ce n'est que dans la mesure où le messie rend inopérant *le nomos*, le fait sortir de l'œuvre et le rend ainsi à la puissance, qu'il peut en représenter le *telos*, c'est-à-dire à la fois la fin et l'accomplissement » (156). La solution est simple, en effet, et Agamben ne l'a pas inventée à lui tout seul (nous la lisons notamment dans le commentaire de Leenhardt). Cependant, sa manière de dénouer la difficulté est convaincante et éclairante, comme l'est sans doute aussi le parallèle qu'il établit avec 2 Co 3,12–13, où il est justement question du *telos tou katargoumenou*, autrement dit « de la fin et de l'accomplissement de ce qui a été dés-activé ».

## *De Romains 10,4 à l'Aufhebung hégélienne*

N'étant ni exégète, ni historien, je ne prétendrai nullement juger de l'originalité de la lecture de Paul proposée par Agamben. Cette lecture m'instruit cependant davantage que la majorité des commentaires qu'il m'arrive de consulter. L'extraordinaire liberté herméneutique de Giorgio Agamben (comme déjà celle d'Alain Badiou dans son livre sur la théologie de Paul) encourage de la part du lecteur une indépendance d'esprit supplémentaire. Il est très frappant, en effet, que le philosophe italien, sitôt exposée sa lecture stimulante de la dés-activation de la loi, jette un pont hardi, via l'histoire des effets de Romains 10,4, sur le destin philosophique et théologique de la catégorie de l'*Aufhebung* (158–161). Les exégètes historico-critiques n'osent que rarement – pour ne pas dire jamais – ce genre d'extrapolation créatrice.

---

[7] Voir l'exposé succint de cette question dans mon ouvrage *La morale*. Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides 1999, p. 21–39. Ma lecture suppose que le rôle positif de la Loi chez Calvin soit constamment corrigé par son rôle critique chez Luther. Sinon, on demeure écartelé entre moralisme et laxisme.

Agamben note d'abord que Luther lui-même traduit *katargein* par *aufheben* (ou parfois par *aufrichten*), en tirant parti du double sens du verbe allemand. Hegel, en faisant de l'*Aufhebung* le ressort de sa dialectique spéculative, avait de son côté parfaitement conscience de l'ancrage théologique d'un tel concept. « Un terme d'origine purement messianique, qui exprime la transformation de la loi sous l'effet de la puissance de la foi et de l'annonce, devient ainsi le mot clef de la dialectique », note Agamben, non sans un certain empressement (158s).

On connaît le dilemme classique de toute interprétation de la spéculation hégélienne : faut-il comprendre la transposition ou la sécularisation de la représentation (*Vorstellung*) en concept (*Begriff*) comme une trahison ou comme une chance ? Agamben ne doute pas un instant, pour sa part, que Hegel a appliqué à la théologie – « non sans une certaine ironie » – une arme qu'elle contenait en elle-même et qui recelait un extraordinaire pouvoir messianique de subversion (159). Toute la question, au-delà du contexte historique et spéculatif de l'œuvre de Hegel, n'est-elle pas justement de savoir ce que la pensée occidentale post-hégélienne pourra faire de la relève ? Cette relève sera-t-elle la captation possessive, la stérilisation du messianique, ou le véhicule de sa charge explosive, comme le pense Agamben ?

Cette question philosophique, pour indécidable qu'elle soit (au sens derridien du terme) est lourde d'enjeux pour la théologie chrétienne, du moins pour le genre de théologie qui entend demeurer en prise avec le procès et les généalogies de la modernité, sans se couper de sa propre contextualité et de sa propre historicité, mais sans se dissoudre non plus dans une adaptation non critique au monde et à l'histoire.

Agamben souligne avec beaucoup de netteté que si sa généalogie de l'*Aufhebung* est correcte, alors c'est toute la modernité elle-même qui « est engagée dans un corps à corps herméneutique avec le messianique » (159). Non seulement en effet les concepts-clefs de la modernité doivent être reconnus comme « des interprétations et des sécularisations plus ou moins conscientes d'un thème messianique » (*ibid.*) ; mais j'ajoute qu'il faut se demander (et sans doute de manière encore plus systématique que Agamben) quel est le statut proprement philosophique d'une telle généalogie de le pensée. Tant il est vrai que la généalogie n'est, à mes yeux, qu'un premier moment dans le mouvement systématique conduisant, via la critique rationnelle, à la reconstruction[8].

Une ouverture en direction d'un tel questionnement systématique est néanmoins bien présente chez Agamben, lorsqu'il introduit le catégorie du *temps* messianique et se fraie ainsi un passage vers une compréhension non spéculative de l'histoire (160, voir déjà 104ss, 114ss, 120ss). Ce temps messianique doit être pensé comme un « temps opératif » (108s), introduisant une brèche et produisant un décalage dans l'histoire linéaire. « Dans la *katargesis* messianique, insiste Agamben, la *Torah* est rendue inopérante et n'est pas différée à l'infini ; elle trouve bien plutôt son *plerôma* » (160).

Agamben se sépare ainsi de la philosophie spéculative de l'histoire à la Hegel, qui pense le plérôme comme « le résultat dernier d'un processus global » au lieu d'y voir « la relation qui existe entre chaque instant et le messie » (*ibid.*). Mais il prend également ses distances par rapport à Derrida, soupçonné d'effacer la consistance du messianique en faveur d'un renvoi à l'infini de l'histoire à sa propre absence. C'est ce point qu'il nous faut maintenant évoquer.

[8] Cette précision me paraît importante pour lever un malentendu qui a pu naître dans certains esprits au sujet de mon projet de reconstruction de l'éthique protestante (*op. cit.*, 1999). La généalogie ne constitue en aucune manière, dans un tel projet, le dernier mot du travail de reconstruction ; ce serait en effet céder à une surinterprétation amarchiste et nihiliste de type foucaldtien, allant bien au-delà même de la généalogie nietzschéenne, dont le front anti-nihiliste ne saurait justement être sous-estimé.

## Le défi messianique et l'universel

### *Débat avec Derrida*

Jusqu'ici, la position d'Agamben pouvait en effet nous sembler très proche de celle de Derrida, d'autant plus que ce dernier cultive depuis longtemps la traduction de *Aufhebung* par *relève*. Une lecture plus attentive montre cependant que la lecture que le philosophe italien propose du thème de la relève, en lien avec Paul, le conduit à une interrogation critique portant sur la place même du messianique dans la pensée du philosophe français (161–164).

En quelque sorte, nous dit Agamben, le plérôme hégélien, dans son lien à une *Aufhebung* spéculative, jouait sur le mode de la saturation, du trop plein. A l'inverse, l'interprétation derridienne de la relève semble nous ramener au « degré zéro » du messianique, c'est-à-dire à une sorte d'expulsion du messianique hors de l'histoire même. De plus, si cette lecture est juste, l'enjeu n'est pas purement limité à un débat philosophique ; il interpelle l'effectivité même de la christologie, en régime théologique chrétien.

La critique derridienne a très tôt porté sur le primat de la présence et signifié, mais, objecte Agamben, Derrida n'a pas été jusqu'à *interroger la signification comme telle* (163). La trace demeure chez lui l'objet d'une *différance* infinie de la signification, sans que jamais la signification ne fasse vraiment place au messianique : « La trace est de ce point de vue une *Aufhebung* suspendue qui ne connaît jamais son plérôme. La déconstruction est un messianisme bloqué, une suspension du thème messianique » (164). En insistant de manière unilatérale sur la critique de la fondation et de l'origine, comme lieux de la présence métaphysique, Derrida, selon Agamben, en aurait oublié le mouvement d'*accomplissement* par lequel advient le messianique.

> *Ce que vise à mon sens Agamben, dans la foulée de Benjamin, c'est la structure messianique profonde qui permet à la théologie de penser le christologique comme effectivité et non comme simple fiction. Le messianique, dans cette perspective, ne serait pas la simple nomination juive de la christologie, mais sa condition même de possibilité et donc, en définitive, la condition de possibilité du christianisme comme subversion permanente de l'histoire.*

On a ici confirmation du fait que la critique d'Agamben envers Derrida n'est pas uniquement d'ordre philosophique ; elle a l'audace de bousculer Derrida de manière théologique, en s'interrogeant sur la structure messianique du christianisme comme tel. Agamben témoigne à nouveau d'une belle liberté, par son effort de surmonter les séparations académiques reçues entre « le » philosophique et « le » théologique ; de même, il refuse de soustraire le christianisme à une évaluation proprement philosophique.

### *Débat avec Badiou*

Sur l'autre face de la problématique, Agamben met en cause la trop grande symétrie entre modernité et christianisme.

C'est pourquoi il entre en débat avec Alain Badiou et sa thèse de la fondation de l'universalisme chez Paul. Agamben reproche en substance à Badiou de penser l'universel paulinien – le messianique, en définitive – comme simple production du même[9], comme fabrication d'identité et de propriété (87). Est en jeu, pour Agamben, la *possibilité même de l'universel*,

[9] Voir Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 117.

du moins, dirais-je, d'un universel coupé de toute coupure, d'un universel croyant pouvoir faire coïncider le sujet avec lui-même, au lieu que soit reconnue l'impossibilité de tout sujet, juif ou chrétien, de coïncider avec lui-même. Je reviendrai un peu plus bas sur cette nuance.

La contestation qu'Agamben apporte à Badiou est tout aussi bien le procès de « l'opération paulinienne de l'universalisme moderne » (87s), laquelle voudrait penser une humanité abstraite de l'être humain, permettant de constituer un point de vue de Sirius, dominant les différences et produisant de la tolérance. C'est bien cette « indifférence tolérante aux différences » (une formule de Badiou, p. 106 de son ouvrage) que récuse Agamben. Si l'être humain, selon la splendide mais terrible formule de Maurice Blanchot, « est l'indestructible qui peut être infiniment détruit » (89), alors l'humanité de l'être humain n'est pas une essence en surplomb, mais simplement ce qui reste. « L'homme est ce reste » (89).

Je laissais entendre plus haut qu'Agamben ne récuserait probablement pas toute forme d'universalisme. En voici l'attestation formelle : « Vous comprenez pourquoi, ajoute-t-il, cela n'a pas beaucoup de sens de parler d'universalisme à propos de Paul – tout au moins tant que l'universel est pensé comme un principe supérieur aux coupures et aux divisions et l'individuel comme la limite ultime de chaque division. Chez Paul, il n'y a ni principe, ni fin : il y a seulement (…) la division de la division – et puis il y a le reste » (89).

S'il y donc néanmoins une possibilité de penser l'universel chez Paul, Agamben ne la voit que dans une conception *paradoxale*, qui reconnaît le travail, au cœur de la pulsion vers l'universel, d'une division infinie laissant surgir le reste, comme seule définition du sujet aux prises avec l'histoire et la contingence. Qu'Agamben rattache ensuite cette notion de reste à la théologie paulinienne d'Israël, dans Romains 11,1–26, n'a rien d'étonnant, pourvu qu'on évite, ici aussi, d'enfermer juifs et chrétiens dans l'étanchéité de deux identités closes, c'est-à-dire dans la logique d'une appropropriation mortifère. Car la visée ultime d'Agamben est politique : tout peuple demande à être compris comme un reste, comme une fondamentale non-coïncidence avec lui-même (95s)[10].

## D'un débat classique à un enjeu théo-éthique et politique

Dans les analyses précédentes, je n'ai retenu que quelques-uns des thèmes centraux de la problématique dégagée par Agamben du corpus paulinien. Je n'ai guère insisté, par exemple, sur les développements très pertinents qu'il consacre à la performativité de la parole ou de la promesse dans lesquelles s'annonce historiquement l'Évangile (cf. 202ss, 205ss). Ce qui m'intéresse avant tout, c'est de prolonger la lecture messianique d'Agamben, afin de *comprendre la possibilité même du théologique au cœur des raisons philosophiques*[11].

Dans la conclusion de l'ouvrage, Giorgio Agamben en revient, une fois de plus, à Walter Benjamin (215ss), notamment à la première thèse de « Sur le concept d'histoire », ce texte énigmatique et magnifique souvent considéré comme le testament de Benjamin. La théologie, « petite et laide » (!) y est comparée à un nain bossu caché sous un échiquier – l'histoire –,

[10] Voir dans un sens semblable la manière dont Jean-Marc Ferry oppose les mécanismes identitaires à la construction démocratique et postnationale du politique, La question de l'Etat européen, Paris, Gallimard, 2000. J'analyse quelques aspects de cet ouvrage dans un article à paraître : « Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale. Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry » [cf. dans ce volume p. 47–57].

[11] Voir certains des travaux réunis dans mon ouvrage *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires – Le Cerf 2000.

mais assurant la victoire du pantin mécanique déguisé en Turc et figurant le matérialisme historique.

Lecture grandiose, lucide et ironique du marxisme et de ses sources messianiques ? Sans doute. Mais que faire, aujourd'hui, de ces vaticinations admirables, si difficiles à recontextualiser dans notre monde et dans notre histoire ? Quelle « bataille théologique décisive » (215) travaille donc l'échiquier de nos textes et de nos contextes postmodernes ? Comment transposer Benjamin dans notre actualité, en évitant de faire de sa pensée un fétiche snob et inopérant ?

Ce qui donne à penser, c'est que, prolongeant des intuitions de Jakob Taubes, qui avait mis en relation le « Fragment théologico-politique » de Benjamin avec Romains 8,19–23, Agamben lit Benjamin à la lumière de Paul ! Oui, vous avez bien lu ; et cela aurait bien plu à Karl Barth, soit dit en passant.

La force messianique, à qui Benjamin confie la rédemption du passé (ce beau thème exploité par Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry), est en réalité une force faible, selon la logique messianique (foncièrement kénotique, faut-il ajouter) de 2 Corinthiens 12,9–10 (218). Or cette logique messianique, accomplissement de la force dans la faiblesse, reconnaît dans la figure de l'ange le surgissement et l'annonce d'un texte nouveau, subvertissant la crise. D'une certaine manière, le théologien bossu n'est autre que Paul, mais c'est, en même temps, Benjamin lui-même, écrivant et marchant à sa fin. L'écriture fait se rejoindre à deux mille ans d'existence deux textes messianiques (226) et deux styles d'accomplissement de la force dans la faiblesse, non pour en occulter la différence, mais pour en mesurer l'extraordinaire et touchante résonance.

L'identification narrative de Benjamin avec Paul ne saurait nous servir de modèle à imiter, pas davantage que nous ne souhaitons, dans l'espace imaginaire chrétien, passer trop vite du Christ au disciple ou au croyant. Peut-être même la posture benjaminienne, suggérée finement par Agamben, doit-elle trop à Kierkegaard et au jeune Barth, posture sautant à pieds joints par-dessus les temps pour s'installer dans une immédiateté opérative et anhistorique ?

Trois axes se dégagent cependant à nos yeux, balisant la complexité de notre propre lecture théologique du monde et de notre propre insistance dans l'essai de devenir chrétien.

a) D'abord, nous devrions réapprendre que l'éthique théologique, loin de se fonder sur la normativité massive d'une loi saturant toute justice, renaît sans cesse du tremblement d'une *instabilité* créatrice et transformatrice[12]. Que cette loi, juste, bonne et sainte, demeure pourtant le terme et le lieu génériques d'une équivoque fondamentale, ouvre un espace de transgression responsable, conjurant la « tentation de faire le bien » ou l'illusion d'un « comment faire pour bien faire » purement instrumental et légaliste. *« Le Christ, relève de la loi » est puissance de résurrection sur nos chemins de croix*. Son Évangile n'est pas le dépassement banal d'un mal trop vite récusé, mais la prise sur soi de la terrible violence du monde, au prix d'une faiblesse subversive, faisant advenir la rédemption du passé par là même et la brèche du futur. Autrement dit, il nous faut en finir avec une compréhension des lieux théologiques comme de simples chiffres du vrai ; est en jeu la *puissance transformatrice* – messianique – de la promesse au cœur du monde, de la vie, de nos combats, de nos souffrances, de nos doutes. Est en jeu la *subversion* même de notre rapport aux choses et aux êtres.

[12] Dans mes travaux récents, j'ai développé la catégorie *d'instabilité normative*, comme clef de lecture, en fait, de la dialectique plus traditionnelle de la Loi et de l'Évangile. Voir en particulier « Déconstruction de la maîtrise théologique et nécessité éthique de l'instabilité normative », *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément* 210, 1999, p. 115–129.

b) Ensuite, nous avons à redécouvrir la *structuration messianique de l'histoire* dont la christologie, justement, est porteuse. Les différentes généalogies juives du messianique – de Benjamin à Levinas, à Derrida et à Agamben – sont sources bienfaisantes de tension au cœur des christologies chrétiennes, trop souvent satisfaites d'une *Aufhebung* plate et saturante, déniant le surgissement du reste et de la brèche.

c) Enfin, ce que nous pourrions appeler la théo-éthique de la subversion messianique a des *implications politiques*, dans le sens de la résistance assurément. Nous n'en sommes justement plus au temps des théo-politiques, qui, de droite ou de gauche, entendaient récupérer le devenir séculier et le sens téléologique de l'histoire en une synthèse théologale. Si nous parlons seulement de théo-éthique, c'est pour indiquer la possibilité mais aussi la nécessité d'une interprétation théologique de l'éthique ; en ces temps où dominent l'éthiquement correct et l'idéal bien-pensant d'un consensus éthique laïc aussi plat qu'imprévisible, mieux vaut annoncer la couleur, et provoquer le plus énergiquement possible les géants riches et beaux qui, du haut de leur science, toisent les petits bossus pauvres et laids que nous autres théologiens semblons condamnés à incarner et surtout à re-présenter (car la théologie n'est la plupart du temps qu'avocate, substitution vouée au culte pratique du faible, de l'opprimé, du muet). Mais la distance critique de la théologie envers toute absolutisation anti-messianique de l'éthique n'a nullement pour but d'installer l'éthique théologique dans le splendide isolement d'une morale chrétienne satisfaite de la « splendeur » de ses petites vérités ; en libérant l'éthique de ses démons totalitaires et moralisateurs, en subvertissant sa bonne conscience et sa normativité a-problématique, la force du messianique nous expose à un rendez-vous inéluctable avec la faiblesse écrasante dans laquelle la politique entend nous étouffer.

Il me devient alors loisible, non tellement de conclure, que d'évoquer des issues, créatives et risquées, entrouvertes par le commentaire de Giorgio Agamben :

« Comme » Walter Benjamin, nous aurons nos chemins de Port-Bou ; « comme » saint Paul, nous aurons à tomber de cheval sur le chemin de Damas. Mais en tous ces cas, nous aurons à vivre bien plus encore « comme si nous n'étions ni l'un ni l'autre » (*hos mè*), comme si nous n'étions que des sujets résolument singuliers, fragiles, assujettis à la *klèsis* la plus dangereuse, parce que révoquant nos vocations tranquilles et nous arrachant au train-train d'un monde hostile au messie. Nous aurons à devenir nous-même, par le biais d'une relève transformatrice, recréant dans chaque histoire inimitable le mouvement résurrectionnel d'une authentique promesse. Ce sera, peut-être, la subversion messianique de nos éthiques trop enclines à se croire arrivées. Ce sera, peut-être, une arrivée d'éthique nouvelle, fulgurante.

# Cadre immanent, profanation et transcendance

## Agamben et Taylor aux prises avec le reste théologique de la pensée

### Introduction : l'argument principal en cause

Une bonne partie des débats théologiques actuels butte sur la question centrale de la signification de la religion dans la constitution d'une dogmatique adaptée à la situation culturelle du temps présent. Cette question n'est pas nouvelle. Elle est devenue plus aiguë et plus épineuse à l'époque des Lumières et de la prégnance toujours plus grande du rationalisme, comme on peut le constater à la lecture de l'ouvrage classique de Friedrich Daniel Schleiermacher sur la religion[1]. En s'adressant de manière explicite aux personnes cultivées allergiques à l'idée même et à la pertinence spécifique de la religion, le « père de la théologie protestante moderne », comme on l'a parfois appelé, a clairement indiqué le front apologétique de sa démarche. Il ne nous est plus possible, en ce début de 3e millénaire, d'en revenir simplement aux présupposés philosophiques et théologiques de Schleiermacher, mais, pour reprendre la thématique qu'il nous a léguée et la mettre au goût du jour, il nous est nécessaire de réfléchir sur le nouveau contexte socio-culturel et spirituel qui conditionne la possibilités des croyances religieuses aujourd'hui. C'est ce que fait de manière exemplaire le philosophe catholique canadien Charles Taylor de nos jours, et c'est pourquoi nous pensons que la perspective analogue entrouverte par les travaux de Giorgio Agamben ne peut que gagner à une comparaison avec les thèses implicites ou explicites de Taylor. C'est en tout cas ce que nous allons tenter au moins de manière sélective dans ce chapitre.

« En ôtant Dieu du monde, non seulement la modernité n'est pas sortie de la théologie, mais elle n'a fait, en un certain sens, que mener à son terme le projet de l'oikonomia providentielle », écrit Agamben en forme de résumé de sa pensée la plus profonde, à la fin d'*Homo sacer* 2[2].

Nous aimerions interroger la manière étrange dont deux philosophes contemporains abordent le théologique, en lui donnant un sens philosophique, singulier, dont la retranscription originale présente le double intérêt de vivifier le débat philosophique et de renouveler la réflexion proprement théologique. Nous essayerons de risquer, en fin de parcours, une proposition en faveur d'une révolution culturelle susceptible de changer la donne de l'actuel enlisement social et intellectuel dans lequel se trouve la modernité tardive et ses éventuels retards, invétérés ou accélérés

Ce travail s'inscrit dans la suite de notre réflexion depuis plus de vingt ans[3] ; nous aimerions aujourd'hui sortir de la relative prudence généalogique dans laquelle nous nous sommes

---

1 *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, traduction nouvelle de Bernard Reymond, Paris, Van Dieren 2004.

2 *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, trad. fse, Paris, Editions du Seuil, 2008, p. 44 (ouvrage cité RG).

3 *Les Lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992, *L'Éthique*

tenu pour une part, afin de mieux formuler la proposition critique et reconstructive que ce parcours portait en lui dès le commencement.

## Questions en provenance de Giorgio Agamben

Nous reprendrons ici sur mode réflexif quelques éléments centraux de la théorie agambenienne de la transposition philosophique du christianisme dans l'espace politique public de la modernité[4].

Reconnaissons-le d'entrée de jeu : nos projets respectifs ne sont pas les mêmes. Le philosophe italien essaie de rendre compte des conséquences de la généalogie théologique du politique, alors que nous tentons, comme théologien, de nous interroger sur un *nouveau statut possible* pour la théologie et l'éthique théologique dans l'espace public et réflexif *contemporain*. Il ne fait pas de doute, à nos yeux, qu'un passage doit être possible entre les deux approches ; deux difficultés majeures cependant semblent entacher l'élaboration d'un tel passage : 1) le philosophique peut-il être transposé et repris en théologique *par la théologie* elle-même, et pas seulement par le discours philosophique ? 2) Une telle transposition ne court-elle pas le risque de majorer un aspect du débat (la question du statut public de la théologie) au détriment de ce qui apparaît être la question centrale d'Agamben, à savoir celle du *pouvoir comme tel* ?

Pour la première question, nous verrons que la perspective des points de vue singuliers, loin de rendre le problème obscur ou même insoluble, contribue au contraire à l'aiguiser de manière particulièrement aiguë et pertinente ; pour la deuxième question, nous serons obligés de penser la question du statut de la théologie sur le double axe du *sens* et du *pouvoir*.

### *De la transposition du théologique ; autrement dit, du sens théologique permanent de la généalogie du pouvoir*

La thèse centrale d'Agamben est ici que le politique contemporain, comme le politique classique, ne se laisse pas appréhender hors de son enracinement théologique. Plus précisément, il conteste la double réduction opérée successivement par Eric Peterson et Carl Schmitt. Peterson n'a rien voulu d'un fondement proprement théologique (au sens de l'économie) à sa conception du politique – pour lui, une théologie politique chrétienne est impossible – il limite de ce fait la distinction entre le règne et le gouvernement au sein du judaïsme et de l'hellénisme (RG 122) ; Schmitt, lui, avait pour cible la conception libérale moderne de la division des pouvoirs ; Hitler était pour lui le seul, dans sa *Führung*, à joindre l'*auctoritas* et la *potestas* dans une nouvelle figure de gouvernement-règne (RG 125). Par cette réunion forcée de concepts antérieurement séparés, Schmitt amène ainsi à penser le côté *pastoral* de la *Führung*, un côté autoritaire qui, semblable à celui de l'Église catholique, empêche toute transcendance en se déclarant lui-même comme origine et épuisement du sens (RG 126).

*protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides 1999 ; *Les Passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Paris-Fribourg, Le Cerf – Presses Universitaires, 2000 ; *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005 ; *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Berlin-Zurich, Lit Verlag, 2012 ; voir encore récemment notre essai plus circonstanciel *La gauche, la droite et l'éthique. Jalons protestants et oecuméniques face aux défis de la laïcité*, Paris, Le Cerf, 2012, ainsi que nos diverses contributions au *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (Laurent Lemoine, Eric Gaziaux et Denis Müller dir.), Paris, le Cerf, 2013.

4 Voir déjà notre étude plus ancienne « Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4) : La possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben », *Sciences Religieuses* 30/1, 2001, p. 51–63 (cf. ch. 1 de ce volume).

Deux thèmes connexes doivent dès lors être pensés pour parvenir à la racine de la compréhension chrétienne de la théologie politique : le thème de l'ordre, typique de la théologie chrétienne médiévale, et celui de la providence, que Michel Foucault aura tant de peine à intégrer dans sa propre théorie de la gouvernementalité (RG 177).

## *Une question de sens et de pouvoir*

Notre réflexion sur le sens permanent du théologique dans l'espace public contemporain nous a conduit à admettre que le théologique ne prenait jamais simplement la forme d'une assertion confessante ou confessionnelle, qui se limiterait, selon un communautarisme potentiellement sectaire, à la seule congrégation ou communauté religieuse de destination pratique ; le théologique, dans sa logique propre, se comprend toujours aussi comme une prétention à la vérité, de visée universaliste et profane. Cette affirmation n'est pas le résultat contraint d'une analyse sociologique de la sécularisation ou de la laïcisation, mais on peut démontrer qu'elle dépend de manière interne de l'auto-compréhension du christianisme en modernité[5]. Mais comment saisir ce paradoxe, en vertu duquel l'économie sous-tend la théologie politique alors que la théologie elle-même peine à penser le pouvoir en son propre sein, dans l'aire propre de son déploiement ? Ne serait-ce pas que la théologie, focalisée sur la croix (cette grande oubliée de la généalogie agambienne), est davantage portée à penser le sens de la vie vulnérable que la fonction dominante de la vie glorieuse ?

Mais ce serait sans doute aller trop vite en besogne, en nous retirant sur le moment spirituel de l'éthique et de la théologie. L'enjeu est tout autre : c'est en parcourant et en expérimentant l'épreuve du pouvoir que la vérité devient effective et convaincante. Essayons de le vérifier, en tenant compte des deux niveaux du pouvoir mentionnés : le pouvoir politique et le pouvoir religieux.

a) Touchant le pouvoir proprement politique, la vérité se situe dans une relation paradoxale qu'elle ne peut gérer victorieusement que sur un mode dialectique : la vérité ne dominera et n'orientera le pouvoir qu'à la condition d'en traverser les opacités et les ambiguïtés. La vérité subvertit le pouvoir en le traversant, en le transmuant. C'est la seule manière d'échapper à la simple juxtaposition adversative du pouvoir et de la vérité. Mais c'est cela aussi, justement, qui fonde une conception démocratique du pouvoir, selon une économie descendante et différenciante, (RG 215) : le pouvoir n'est plus verticalité monarchique, mais gouvernement, selon une logique vicaire.
b) La vérité expérimente, dans sa subversion du pouvoir, la propre atteinte que la tentation même du pouvoir suscite et soulève en elle. Dire la vérité, ce n'est pas seulement la chercher ou l'indiquer comme balise d'orientation, c'est aussi s'installer potentiellement dans une logique de pouvoir, celle-là même que Michel Foucault s'est efforcé de détecter et de déconstruire dans sa problématique du bio-pouvoir comme marque du discours idéologique.

[5] Le modèle classique de cette démonstration se trouve, en protestantisme, dans l'ouvrage de Friedrich Gogarten, *Destin et espoir du monde moderne : la sécularisation comme problème théologique*, trad. fse, Paris, Casterman, 1970, qui découlait lui-même l'une relecture approfondie des acquis de Dietrich Bonhoeffer dans ses lettres de captitivité.

### *Une résistance de l'immanence à toute forme de transcendance ?*

Cette reprise d'Agamben se heurte pourtant à sa lecture de l'immanence chez Deleuze et Heidegger[6]. Agamben tire la philosophie contemporaine du côté de l'immanence, en s'appuyant sur l'interprétation deleuzienne de Spinoza. *Ici l'immanence signifie ni plus ni moins que l'exclusion de toute transcendance*. Deleuze, note Agamben, se démarque sur ce point de Husserl et de toute la tradition phénoménologique, encline selon lui à souligner « le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même » (RG 442, citant *Qu'est-ce que la philosophie ?)*. On pourrait croire et craindre que cette perspective ne soit pas entièrement cohérente par rapport à l'analyse théo-politique du sacré dans les travaux plus personnels d'Agamben. Cela serait à vérifier à l'interne par les spécialistes de sa pensée. Ce qui me paraît clair, c'est qu'Agamben souligne ici la position *à la limite* de Deleuze, attiré, dans sa lecture de Spinoza, par le *vertige* philosophique de la fusion de l'immanence et de la transcendance *dans l'immanence même* (RG 443). Le seul *orient*, selon la lecture d'Agamben, serait ce vertige, comme si, ajouterai-je, l'immanence n'avait plus de quoi *s'orienter* sur un autre qu'elle-même. C'est là que le travail de reconstruction de la modernité opéré par Taylor me paraît éclairant et qu'il sera intéressant de sonder comment un point de vue agambénien pourrait être clarifié sous cet angle. D'une manière générale, je ne pense pas qu'une lecture de l'immanence comme exclusion de toute forme de transcendance soit légitime, ni d'un point de vue sémantique ou logique, ni sur le fond.

L'immanence est-elle condamnée à la fermeture ou ouvre-t-elle sur une possible transcendance ? Dans les termes d'Agamben, quelle est la signification exacte de la profanation du sacré ? S'agit-il d'une immanentisation du sacré ou plutôt, comme je le crois, d'une transposition du sacré dans l'ordre du profane et donc d'une interprétation de la transcendance-dans-l'immanence ?

## La reconstruction généalogique de l'âge séculier chez Charles Taylor

Dans une publication plus ancienne, je me suis interrogé sur la pertinence de l'approche taylorienne pour notre propre reconstruction théologique et éthique[7]. Certains auteurs s'y sont essayés de manière approfondie[8]. Dans cet article, je m'intéresse à certains aspects de son ouvrage sur l'âge séculier[9], dans l'optique des questions évoquées jusqu'ici.

### *La vie ordinaire, à l'intersection de la théologisation et de la sécularisation*

Lorsque nous considérons la manière dont Taylor thématise la vie ordinaire, nous découvrons *deux formes de radicalisation* qui s'opposent pour ainsi dire de manière symétrique : à la suite de Max Weber, Taylor souligne que le puritanisme (dans le droit sillage de Calvin et du calvinisme, peu étudiés comme tels dans les *Sources du moi*) a inversé le cours des choses

---

6 *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, trad. fse, Paris, Rivages, 2011, p. 440ss.

7 *Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste*, Sherbrooke (Québec), Productions G.G.C., 2002, p. 1–34. Egalement paru in *Laval Théologique et Philosophique* 58/2, juin 2002, p. 341–356.

8 Thomas Kreuzer, *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion des hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1999 ; Luc Terlinden, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Rome, Editiones Academiae Alfonsianae, 2006. Voir aussi l'intéressant article d'Emile Perreau-Saussine, « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre », *Revue française de science politique* 55/2, 2005, p. 299–315, que m'a aimablement signalé Dimitri Andronicos.

9 *L'Age séculier*, trad. fse, Paris, Seuil, 2011. Cité AS.

en plaçant l'accent sur la valorisation de la vie ordinaire : ce à quoi il faut renoncer devient en même temps le centre de l'attention et de la valorisation (AS 283), là où la pensée grecque et le stoïcisme relativisaient l'ordinaire en faveur du Bien ou de la nature. Mais en même temps cette insistance sur la vie ordinaire est le lieu d'une extraordinaire déthéologisation, d'une inversion radicale en faveur d'un principe d'immanence, comme dirait Agamben.

La méthode de Taylor n'est pas d'abord historique, mais plutôt généalogique. Par cette différence conceptuelle, j'entends souligner que la méthode poursuivie dans *Sources of the Self* comme dans *The Secular Age* vise à reconstruire une vision de la religion qui fasse sens pour le monde contemporain. Même si le style de son écriture ne le pousse pas spontanément à s'exprimer de manière assertorique ou thétique, Taylor ne se contente pas, dans l'ensemble de son oeuvre et en particulier dans ce que l'on peut considérer comme ses deux ouvrages majeurs, d'une *description* de la diversité des sources ayant conduit à la formation de l'identité moderne ; en les classifiant, il les ordonne aussi selon une logique plus systématique, qui laisse entrevoir ses propres préférences normatives. Cela nous paraît d'autant plus important à relever que certains auteurs sont enclins soit à le tirer unilatéralement du côté d'un communautarisme catholique moderniste, soit de voir en lui un allié des conservatismes voire des fondamentalismes. Notre hypothèse de lecture va dans un sens bien différent : la modernité catholique[10] a certes la préférence de Taylor, mais cet oxymore le protège aussi bien de toute tentation ou esprit réactionnaire que d'une adaptation non critique à la fatalité du modernisme. Ni traditionaliste, ni moderniste, Taylor essaie de situer la pluralité possible des sources de l'identité moderne dans la perspective d'une réinterprétation méta-moderne et reconstructive de cette dernière.

Certes, la radicalisation toujours plus grande de l'intériorité, dans la reconstruction généalogique proposée par Taylor, est susceptible de deux interprétations totalement contradictoires. Dans un cas de figure, l'intériorisation devient immanentisation radicale, ne laissant aucune place à aucune formulation même formelle de transcendance ; c'est la victoire non dialectique du modèle de Feuerbach, comme retournement anthropologique et anthropocentrique de la référence théologique. Dans l'autre cas de figure (plus proche des intentions de Taylor, mais aussi d'Agamben et de Jean-Marc Ferry nous semble-t-il), l'intériorisation ne résulte pas de la substitution de la transcendance par l'immanence, mais d'un déplacement pluraliste radical du siège de la vérité. L'intériorité est ici comprise comme l'inscription radicalement individuelle de la conviction dans le cheminement de la singularité. Le soi n'est certes pas désengagé ou désencombré, mais son engagement est totalement dépendant de sa singularité et de son expressivité. En même temps, aucune confusion n'est ici opérée entre le siège ou le site intérieur de la transcendance et la source elle-même de la subjectivité engagée.

Une mise en question virulente de toute interprétation de la catégorie de transcendance peut se lire aujourd'hui par exemple dans la sociologie du fondamentalisme et du créationnisme de Joan Stavo-Debauge[11]. Si cette approche est utile pour mieux cerner les limites évidentes du créationnisme, elle procède par contre à des amalgames un peu rapides entre ce courant de pensée (liée à la notion d'*Intelligent Design*) et la position philosophique de certains auteurs comme Alvin Plantinga (que je laisserai ici de côté), Jürgen Habermas et Charles Taylor. A force de souligner que le créationnisme, dans son assaut contre la modernité et contre l'espace public, contamine toutes les philosophies de la transcendance, l'auteur

[10] Voir son essai de 1999 « A Catholic Modernity ? », repris dans son recueil *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge MA-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 167–187.

[11] *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides, 2012.

en perd le sens de la relativité : Habermas et Taylor ne seraient finalement que des défenseurs d'un post-modernisme entaché d'un « tournant théologique » (p. 9, à propos de Habermas).

Concernant Habermas, l'auteur se trompe, car à aucun moment le philosophe et sociologue allemand ne procède à un « tournant théologique ». Il essaie plutôt de comprendre quelle pourrait être la signification philosophique et politique des ressources religieuses dans l'espace public, ce qui est tout autre chose qu'une théologisation indue de la philosophie ou de la démocratie. On pourait montrer la même chose concernant les réflexions, en Belgique et en France, d'un auteur comme Jean-Marc Ferry[12].

Le type de pensée binaire développé ici par Stavo-Debauge témoigne d'un manque de dialectique malheureusement fréquent dans l'espace public et médiatique actuel[13]. Sa lecture des liens supposés entre le créationnisme et la pensée de Charles Taylor résulte d'un malentendu au sujet de l'intention philosophique de Taylor, dont l'insistance sur la vie ordinaire (notamment dans le chapitre des *Sources du moi* intitulé « Dieu aime les adverbes », où est valorisée l'approche séculière du puritanisme) va dans un sens diamétralement opposé à celui esquissé par cet auteur. Stavo-Debauge me semble avoir une certaine tendance à amalgamer toute position religieuse nord-américaine au courant fondamentaliste, ce qui procèderait d'une réduction idéologique et sociologique peu défendable, si du moins c'est bien son intention.

## *Cadrer l'immanence ?*

Dans un chapitre particulièrement intéressant de *L'Age séculier*, Taylor essaie d'interpréter la situation spirituelle du temps présent à l'aide de la notion de « cadre immanent » (AS 915–1006). La description de la sécularisation, nous l'avons vu, peut se lire aussi bien en termes d'individualisation à outrance que de responsabilisation, mais aussi de développement d'un sens plus fin et plus subtil de l'intimité. La question centrale est bien celle-ci : dans quelle mesure le cadre immanent peut-il rester ouvert ? (AS 923).

Taylor voit très bien les oscillations du monde moderne, parfois enclin à la clôture sur l'immanence, parfois capable de s'ouvrir sur la transcendance. Le développement des pèlerinages atteste que nous ne sommes pas aussi modernes que nous le croyons (AS 927). Le désenchantement n'a pas nécessairement tué l'émerveillement. Mais il faut éviter l'erreur de confondre la religion et l'enchantement : Max Weber lui-même n'y a pas toujours échappé, et Taylor voit bien qu'il existe, dans les spiritualités chrétiennes de la modernité, des modes de défense de la vie ordinaire contre les enchantements fallacieux de la « religion » (on pourrait citer Dietrich Bonhoeffer ou Johann-Baptist Metz). Il s'agit donc de trouver une interprétation à la fois plus large et plus flexible des « variations de la religion » en régime de modernité, selon les axes opposés de rotation constitués par l'ouverture ou la clôture. Certes, le cadre de l'immanence pousse assez naturellement à la clôture, mais d'une manière générale il crée plutôt de la tension, du balancement, de l'oscillation : nous sommes tiraillés ou déchirés entre l'ouverture et la fermeture. C'est en cela que résident en somme la nouveauté et la spécificité du cadre immanent : non pas dans une option statique, mais bien dans une posture incertaine. En extrapolant, nous pourrions peut-être dire que, pour Taylor, le propre de l'âge séculier tout entier, comme cadre immanent, est de provoquer et de favoriser une telle incertitude ou ce

[12] Voir son livre *La religion réflexive*, Paris, Le Cerf, 2010.

[13] J'ai développé quelques éléments de ce que j'entends par une telle dialectique dans mon article récent « Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique. Discussion critique avec William Cavanaugh », *Recherches de Science Religieuse*, 100/2, 2012, p. 255–270 (cf dans ce livre le chapitre 13).

que nous avons désigné parfois nous-même comme une « instabilité normative ». En effet, d'un point de vue substantiel, « le cadre immanent n'est jamais tout à fait neutre » (AS 942).

Taylor introduit dans ce chapitre une différence qui nous paraît capitale entre l'aspect *formel* du cadre immanent et son aspect *vécu* ou expérientiel. Dans sa forme, le cadre semble pousser dans la direction de l'agnosticisme et de l'athéisme, qui en ont reçu une sorte d'évidence rationnelle (AS 944) : de même que la croyance est devenue impensable, la modernité semble développer de manière exclusive des axes horizontaux ou des mondes fermés. C'est le déisme qui ne va plus de soi.

Taylor procède à une courageuse tentative de déconstruction de l'interprétation de la modernité à partir de la « mort de Dieu ». Il n'essaie pas de déduire de cette déconstruction critique une quelconque affirmation positive au sujet de Dieu, encore moins une quelconque « preuve » de l'existence de Dieu. Taylor ne se situe aucunement à mon point de vue – contrairement à ce que semble inférer le sociologue Stavo-Debauge – dans une optique fondamentaliste entendant recourir à la théorie de l'*Intelligent Design*. Son propos est clairement généalogique et reconstructif et donc très peu « dogmatique », du moins si on entend cette expression au sens d'un dogmatisme a-critique. Mais il combat – à juste titre selon moi – une conception *soustractionniste* de la modernité (AS 973), qui reviendrait à dépouiller progressivement les structures du monde de toute possibilité de croyance religieuse. Pour Taylor, le soustractionnisme combine matérialisme, scientisme et utilitarisme. Il est rationaliste de part en part. Même s'il reconnaît que cette version du cadre immanent a pour elle une vérité phénoménale (cf. la note 2, AS 977), il entend lui opposer sa propre version, plus ouverte. Cette version est en débat critique, selon Taylor, avec le narratif kantien d'une *Aufklärung* conjuguant l'audace du savoir à la critique de l'illusion métaphysique ou religieuse (AS 979). Pour Taylor, les structures du monde fermé (SMF) se déclinent selon des facettes complémentaires (majorité, soustraction, autonomie, etc.) qui ont davantage le statut d'axiomes indiscutables que d'arguments rationnels (AS 1001). En fait, si la lecture sécullariste « est loin d'être une invention », « elle est également loin de résumer toute l'histoire » (AS 985). On le voit : la perspective de Taylor n'est pas de tout ramener à sa vision préférentielle de l'histoire de l'âge séculier, mais de plaider pour une *cohabitation formelle* d'au moins deux récits contradictoires, selon une logique de variété et de diversité légitimes.

A la fin de son fascinant chapitre consacré au cadre immanent, Taylor insiste sur le paradoxe suivant : alors qu'une lecture purement diachronique des SMF tend à saisir l'âge séculier comme une rupture définitive avec l'âge religieux (on reconnaît ici le schéma positiviste de Comte), la dialectique synchronique de la fermeture et de l'ouverture et donc de l'immanence et de la transcendance nous oblige à considérer l'espace culturel contemporain comme un champ de tensions et de pressions transversales (cf. AS 1001–1007). Les chapitres suivants de *L'Age séculier* vont confirmer cette dynamique culturelle : l'athéisme se nourrit de manière permanente et nécessaire de son opposition aux différentes formes de foi cohabitant dans le même espace. Encore une fois, Taylor, pas plus qu'Agamben, ne tire de cet argument *a negativo* une quelconque thèse assertorique et normative en faveur de la religion et de la foi. Il se contente pour ainsi dire d'affirmer la coexistence à la fois historico-culturelle et systématique de ces formes antagonistes de croyance.

## Propositions en faveur d'une révolution culturelle : une nouvelle théopolitique et une nouvelle approche de la doctrine chrétienne ?

### *La crise des formes religieuses et la déprise de nos pouvoirs socio-politiques*

Deux modes d'existence du religieux ont échoué à ce jour dans l'espace culturel européen occidental auquel nous appartenons. Nous les appellerons le mode ecclésiastique traditionnel et le mode sécularisé radical. Comment sortir de ce Charybde et de ce Scylla afin de penser et d'articuler la vérité théopolitique occidentale du XXI[e] siècle ?

Je formule ainsi l'hypothèse envisagée : le religieux contemporain résulte de la réponse individuelle la plus singulière face aux défis du non-sens, de la mort sans espérance et du sexe sans amour.

La difficulté actuelle du christianisme institutionnel résulte à nos yeux d'une certaine dissociation entre le sens universel de la révélation chrétienne et le particularisme ecclésiologique éclaté qui risque sans cesse de subsituer l'expérience communautaire à l'expérience humaine.

Mais cette insistance sur le sens ne doit pas nous faire retomber dans les illusions spiritualisantes par lesquelles le sens devient un attribut de l'expérience apolitique de l'individu humain. Ce que nous avons développé à partir d'Agamben doit également produire ses effets dans notre débat avec Taylor : loin de nous évader ici dans une « spiritualité laïque » (Luc Ferry)[14] ou dans une « religion laïque » (Vincent Peillon), deux notions abstraites servant uniquement à justifier une posture de laïcité, nous pensons qu'un effort spéculatif et systématique beaucoup plus exigeant est requis : c'est de la signification religieuse globale du monde et du sujet qu'il est question, dès lors qu'on se sépare de l'immanentisme radical et qu'on accepte que l'immanence elle-même appelle sa propre transcendance, avant même toute qualification religieuse spécifique des formes de transcendance envisageables.

De ce point de vue, la logique du projet généalogique agambénien peine à convaincre, sans doute faute d'une lisibilité systématique : sa mise en lumière du théo-politique n'arrive pas à se défaire d'une absolutisation paradoxale de l'immanence : que signifie véritablement une « immanence absolue »[15], hors d'une clôture tautologique sur le même, dans laquelle Gilles Deleuze semble avoir enfoui sans retour l'ontologie de Spinoza ? Peut-on en rester au simple constat d'un vertige indépassable ?

Comment pouvons-nous formuler les conséquences des pratiques d'un tel modèle ? L'homme d'aujourd'hui n'est plus un animal ecclésiastique, mais un animal socio-spirituel : dans le contact avec l'autre – l'humain, d'abord, la nature et le monde, ensuite – il cherche un sens qui transcende la banalité et la fugacité de sa vie. La forme exacte de son inscription religieuse est devenue secondaire par rapport à la radicalité de son interrogation et des lieux liquides et fluides de sa réalisation. En tant qu'*homo socio-religiosus*, il cherche l'accomplissement de sa vie et le sens de sa mort. Mais la violence de sa solitude peut être telle qu'il succombe au désespoir, à la violence, à la fuite en avant dans le consumérisme ou dans la banalisation informatique.

---

[14] La discussion que mène Taylor au sujet de Ferry, dans *L'Age séculier* (1041ss et 1201ss), porte davantage sur le problème méthodologique du sens du mot "sens". Taylor nous paraît plus prudent que Ferry dans la validation d'une forme ou d'une autre de spiritualité. Comme théologien, chrétien, nous nous sentons moins tenu que Taylor a une telle prudence méthodologique et notre critique des thèses de Ferry a forcément un caractère plus frontal, lié à des divergences « substantielles » et non plus formelles. Pour nous, le différend avec Ferry ne porte pas sur l'expressivisme (comme le veut Taylor) mais sur le contenu même des croyances.

[15] *La puissance de la pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 431ss.

Il est donc temps de revenir sur la tension entre hétéronomie et théonomie qui caractérise la culture actuelle, sur un mode exacerbé pouvant virer au tragique comme nous le montre la vie quotidienne dans ce qu'elle a de plus ordinaire. La vie ordinaire semble être devenue le lieu de l'extériorisation radicale des « dispositifs » (Agamben)[16]. Le propre du dispositif moderne est de ne plus pouvoir être profané. Il devient un rite absolu, une extériorité obligatoire et incontournable, un dispositif dont il n'est plus possible de se passer (l'iPhone). Le rite religieux libérateur, au contraire, peut en tout temps être profane, subverti, reconverti dans un autre rite. La religion n'est plus aliénation ou opiacée, mais exercice spirituel de libération[17].

Développer le lien psycho-culturel et sociétal entre l'ascèse et la religion, autrement dit entre l'exercice spirituel et la contemplation, ouvre des perspectives nouvelles pour la compréhension de la fonction de la religion dans l'espace public. L'accent ne porte en effet plus en priorité sur la délimitation des espaces prétendus privés des religions établies dans l'espace public, la question n'étant ici que celle d'un partage des territoires, mais sur la pertinence pratique de la religion pour la formation de l'identité personnelle et de l'expressivité sociale du sujet. En conjuguant librement l'apport d'Agamben et celui de Taylor sur la sécularisation, on pourrait dire que la caractéristique de l'âge séculier, loin de revenir à une diminution de l'influence religieuse et donc à une *soustraction*, culmine dans l'ouverture du séculier lui-même à une forme libératrice de transcendance. Dans cette optique, que j'estime féconde également du point de vue théologique, les religions établies ou officielles n'ont plus alors comme finalité première de protéger leur espace privé de célébration et de réunion (lequel demeure garanti par ailleurs), mais de participer à la construction d'un espace public ouvert à la transcendance. Je ne parlerai pas ici de mon côté d'une spiritualité laïque (comme le fait Luc Ferry) ou d'une religion laïque (à la manière de Vincent Peillon)[18], car ces expressions trahissent une réduction laïciste de la pluralité culturelle et de la richesse substantielle des différentes formes de religion ou d'accès à la transcendance dans nos sociétés démocratiques. Ce n'est pas à l'État ou à la société supposée unitaire d'imposer leur formalisme aux religions et aux spiritualités, leur rôle doit se limiter ici à permettre et à arbitrer formellement l'éclosion et la cohabitation des diverses religions et spiritualités. Mais l'âge séculier lui-même n'échappe pas pour autant à la confrontation substantielle des croyances entre elles.

La solution technique de Charles Taylor est pour le moins astucieuse ; plutôt que de s'enfermer dans une compétition binaire et finalement violente entre le cadre immanent et les croyances religieuses, Taylor propose de recourir à la notion de « pressions transversales », seule à même, selon lui, d'élucider la signification des différents dilemmes qui caractérisent la situation du monde actuel. C'est la culture elle-même, dans son ensemble, qui subit ces pressions transversales, « éprouvées plus vivement par certaines personnes et dans certains milieux, mais [qui] se traduisent, dans l'ensemble de la culture, par un grand nombre de positions intermédiaires qui ont puisé des deux côtés » (AS 1010s). Ainsi, la fragilisation et l'instabilité typiques de notre époque ne nous condamnent pas à des choix cornéliens, mais nous permettent une *variété* et une *diversité* de positions plus souples, qui résument bien

16 *Qu'est-ce qu'un dispositif* ? trad. fse, Paris, 2006.

17 Sur l'importance des exercices dans les nouvelles formes de spiritualité voir Peter Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie*, trad. fse, Paris, Sell, 2011. Ce n'est pas par hasard que ce livre iconoclaste a été démoli par le jésuite Paul Valadier dans la RETM (264/2, 2011, p. 117–119) : les exercices proposés par le philosophe de Karlsruhe sont par trop à l'opposé de la tradition jésuite et de sa structuration classique. Mais peut-être y a-t-il justement un pont jeté entre les deux que seul le premier semble pouvoir entrevoir…

18 Voir ici mon livre *La gauche, la droite et l'éthique. Jalons protestants et oecuméniques face aux défis de la laïcité*, Paris, Le Cerf, 2012.

la situation spirituelle des hommes et des femmes contemporains, souvent caractérisée de « bricolage » ou de « recomposition des croyances » par les sociologies des religions.

Néanmoins, il faut bien voir la fonction stratégique, dans la pensée de Taylor, de l'idée de pression. Les pressions transversales ne sont pas exercées à hue et à dia, par hasard, mais surgissent pour ainsi dire de manière nécessaire du cadre immanent lui-même : « Un des choix fondamentaux que nous soumet le cadre immanent est de croire ou non dans quelque source ou pouvoir transcendant » (AS 1019). La question de la vérité, comprise comme recherche de la source fondamentale, est donc en un certain sens identique à une question de pouvoir, non pas certes dans l'acception directement théologico-politique du concept, mais néanmoins dans l'idée d'un pouvoir-être ou d'un pouvoir-signifier. Et Taylor de poursuivre sa reconstruction des tensions inhérentes à l'âge séculier en se concentrant sur la problématique de la plénitude et de la totalité, comme carrefour où se joue le « débat houleux » entre l'incroyance et les croyances (AS 1020), objet central du livre.

## *Conséquences pour la reformulation des doctrines chrétiennes*

Quelles seront alors les conséquences des réflexions précédentes sur la constitution et la formulation d'une doctrine chrétienne aujourd'hui ? Poser cette question, c'est évoquer la problématique déjà présente, au XVIII[e] siècle, avec l'écart représenté, chez Schleiermacher, entre ses discours sur la religion et sa *Glaubenslehre*[19], ou, un siècle plus tard, chez Ernst Troeltsch s'interrogeant, à la fin de ses *Sozialehren*, sur la structure dogmatique de l'éthique chrétienne[20]. Une dogmatique traditionnelle, se contentant de décliner l'ordre du credo, n'est plus plausible aujourd'hui, même pas comme discours interne aux Églises ou à la théologie chrétienne. La plausibilité de la formulation doctrinale de la foi passe, aussi bien à l'intérieur des communautés religieuses que dans l'espace public, par une reconfiguration des rapports entre la religion, la croyance, la raison et la foi. Les réflexions que nous avons émises ci-dessous ressortissent davantage d'une théologie fondamentale, c'est-à-dire d'une analyse des conditions de possibilité culturelle et rationnelle de la religion y compris sous ses formes chrétiennes, que d'un exposé de la doctrine chrétienne. Mais on aurait tort de considérer ces prolégomènes comme une *méthodologie pure et désincarnée, qui n'attendrait que d'être dépassée et « remplie » par le discours dogmatique enfin parvenu à sa substantialité*. Ainsi que le montrent, sous des modalités différentes, mais convergentes, les approches d'Agamben et de Taylor, le statut de la foi théiste dépend aujourd'hui de sa mise en situation et en contexte. La foi n'est pas sans l'histoire et sans la culture. Une foi incarnée, à la différence d'une foi excarnée, procède à une inculturation permanente de sa visée. Ainsi, nous pouvons conclure, de manière certes seulement programmatique, mais néanmoins précise, que la foi chrétienne est *la forme radicale d'un théisme personnaliste appelant à une éthique de responsabilité au cœur même de l'âge séculier et de la profanité du politique*. La foi profane le réel[21] et, de cette manière, subvertit les structures du monde fermé (SMF) en les maintenant en permanence ouvertes à la possibilité d'un dépassement, d'un appel d'air de la transcendance au sein des clôtures naturelles de la raison et du monde.

---

[19] *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelische Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830–31[2]), éd. M. Redeker, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1960.

[20] Voir nos analyses à ce propos dans *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 208ss et 216ss.

[21] Voir Giorgio Agamben, *Profanations*, trad. fse, Paris, Rivages, 2005.

Nous sommes aux antipodes, avec un tel modèle, des retours nostalgiques et réactionnaires à des formes de néo-orthodoxie antimodernes et antirationnelles[22]. Nous ne donnons pas non plus le moindre gage à une forme même voilée de fondamentalisme double d'un néo-scientisme et d'un néo-rationalisme du type de l'*Intelligent design*. Nous nous tenons strictement dans l'ordre de la proposition doctrinale singulière, comme appel à une liberté séculière et à une spiritualité incarnée au cœur de la profanité.

Taylor le dit clairement : nous partageons tous le cadre immanent, qui est devenu pour nous un ordre quasi naturel, au sens de l'intra-mondain chez Weber. Comme tel, ce cadre immanent peut être saisi indépendamment de toute référence au surnaturel ou au transcendant (AS 1010). Il a donc une fonction équivalente à ce que la tradition théologique, d'Augustin à Luther et à Calvin, désigne comme le royaume terrestre ou séculier. Dans l'ordre terrestre de la Raison et de la Loi morale, point n'est besoin de faire appel à une transcendance (même si, dans la doctrine théologique classique des deux règnes, il s'agit bel et bien toujours du règne *de Dieu* !). En ce sens-là, non seulement Dieu n'est pas nécessaire (Jüngel), mais il se donne à nous sur le mode de la pure gratuité, au niveau de notre liberté humaine la plus totale. Mais précisément, rien ne nous interdit, déjà philosophiquement, d'orienter nous-mêmes le cadre immanent dans le sens d'une ouverture, « dans le but d'une explication ultime, d'une transformation spirituelle ou d'une construction finale de sens » (AS 1010).

D'une autre manière, Giorgo Agamben souligne que ces transpositions du théologique passent nécessairement par la médiation du politique. L'*usus politicus legis* de la tradition protestante ne suppose donc pas seulement une *légitimation de la rationalité séculière* comme outil de la compréhension du monde et de l'humain, il implique aussi une *incarnation théo-politique de l'agir humain* en sa sécularité la plus profane. Mais, comme le relève sans cesse dans son oeuvre Charles Taylor, cette profanation, loin de pouvoir être univoque ou imposée par une quelconque autorité, prend dans notre ère individualiste un tournant radicalement *expressiviste*[23] : chacun devient libre de donner sa propre interprétation existentielle de la valeur qu'il entend reconnaître au cadre immanent commun ou à la profanité. Cela ne signifie pas que la doctrine doive renoncer à toute substance, mais que ses contenus sont devenus pour nous clairement inséparables de ses expressions subjectives, intersubjectives et culturelles. Autant dire que le travail d'interprétation est infini et passionnant.

---

[22] Voir les travaux réunis dans l'ouvrage collectif *Où est la vérité ?, La théologie au défi de la* Radical orthodoxy *et de la déconstruction*, Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza, Denis Müller et Dimitri Andronicos éd., Genève, Labor et Fides, 2012, en particulier l'introduction et le dernier chapitre. Dans ce livre, voir le chapitre 14 sur Milbank.

[23] Charles Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, trad. fse, Québec, Bellarmin, 2003, p. 91ss.

# Éthique sociale, anarchie et construction[1]

## L'éthique d'Alain Badiou et ses catégories de Bien, de Mal, de vérité, d'événement, de fidélité et de sujet

Dans son remarquable essai intitulé *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Monique Canto-Sperber discute avec vivacité la critique de l'idéologie éthique proposée par Alain Badiou[2]. La perspective de l'éditrice bien connue du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*[3] s'inscrit dans le jugement fort sévère qu'elle émet sur l'état de la philosophie morale en France[4]. Mais on doit bien reconnaître que la manière dont elle traite Badiou témoigne d'une lucidité mordante, que nous estimons pour notre part aussi courageuse que légitime. C'est ce que nous aimerions dans cet article, conçu peu de temps avant la lecture effective de l'ouvrage de Canto-Sperber, mais dont l'intention nous semble d'autant plus confortée par après.

Le projet éthique de Badiou s'inscrit dans le sillage d'une critique des éthiques contemporaines du bien-pensant et de l'éthiquement correct. Dans un premier temps, nous examinerons certaines des critiques radicales et stimulantes formulées par Badiou. Puis nous nous interrogerons sur les promesses et les problèmes de sa conception positive de l'éthique. Cela nous conduira à faire le partage entre le moment anarchique et le moment constructif de toute éthique sociale consistante.

## Une critique des éthiques traditionnelles

L'ouvrage succint consacré par Badiou à l'éthique en 1993[5] peut sembler constituer un hors-d'œuvre secondaire par rapport à l'intention philosophique centrale de cet auteur. Il en constitue en fait une clef décisive, comme permettra de le vérifier une brève incursion dans l'ouvrage plus récent consacré à Saint Paul[6]. Mais arrêtons-nous d'abord à cette « petite éthique ».

---

1 Texte remanié d'un exposé présenté au groupe de recherche Ethos, Université du Québec à Rimouski, mercredi 19 septembre 2001. J'exprime mes remerciements en particulier à Simonne Plourde, André Mineau et Guy Giroux pour leur accueil et leur contribution au débat.

2 Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 15ss.

3 Datant de 1996, cet ouvrage monumental vient de paraître en une troisième édition augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 2001. [Voir la 4e édition de 2004, en deux volumes, dans la collection Quadrige, chez le même éditeur],

4 Voir la réaction de Paul Ricœur, « Vie examinée, vie justifiée. Monique Canto-Sperber et l'actualité de la pensée morale », *Esprit*, octobre 2001, p. 120–135.

5 *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1993. Les chiffres entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

6 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

D'entrée de jeu, Badiou annonce la charge contre l'éthiquement correct : non seulement l'éthique désigne aujourd'hui « un principe de rapport à 'ce qui se passe', une vague régulation de notre commentaire sur les situations historiques » (5), mais « l'inflation socialisée » de l'éthique conduit à un « véritable nihilisme » et à un « menaçant déni de toute pensée » (*ibid*.).

Notons deux catégories qui vont imprégner la vision positive de Badiou : ce qui se passe renvoie à son idée de l'événement, et conduira à un « autre sens » (6) de l'éthique, soit à une éthique centrée sur la situation et non sur l'abstraction ; quant à la critique appuyée du nihilisme, elle signale la quête d'une éthique d'inspiration post-nietzschéenne, refusant, comme Nietzsche, le nihilisme de l'humanisme ambiant.

## *Un triple adversaire : l'humanisme, l'altruisme et le nihilisme*

a) Dans le sillage de Heidegger, d'Althusser, de Lacan et de Foucault, Badiou instruit premièrement le procès de l'humanisme, entendu au sens de l'humanisme abstrait de l'éthique des droits de l'homme, postulant un sujet humain doté de droits en quelque sorte naturels (7). L'adversaire classique visé est, de manière tout à fait explicite, l'éthique de Kant, dont Badiou dégage ainsi le noyau dur : c'est une éthique présupposant un sujet humain général (cf. la visée d'universalité, objet du livre sur Paul), subordonnant le politique à l'éthique, déduisant le Bien du Mal et comprenant les droits de l'homme comme des droits au non-Mal (11).

   Ne nous voilons pas la face : à bien des égards, la charge au vitriol de Badiou vise bien davantage que le modèle kantien ; c'est toute l'éthique contemporaine, de Lévinas à Habermas en passant par Ricœur, qui semble mise en demeure, en son *inconsistance* même[7]. Par inconsistance (12), Badiou désigne l'écart somme toute hypocrite entre l'évidence d'une telle éthique et les contradictions cinglantes du monde historique réel dans lequel nous vivons : égoïsmes, précarité des politiques d'émancipation, violences ethniques, universalité de la concurrence sauvage (*ibid*.).

   Badiou met ainsi le doigt, avec ce qu'il faut bien appeler une extrême lucidité, sur l'inefficacité du discours éthique dominant face à la violence du monde réel (je relis ce texte au lendemain des attentats terroristes du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis) Mais, comme nous le verrons, cette critique est porteuse d'un autre projet éthique (comme c'était déjà le cas chez un Michel Foucault[8] et comme on peut le vérifier différemment chez un Jacques Derrida[9]), projet positif, mais qui devra, lui aussi, rendre compte de son efficacité sociale et historique et ne pas se contenter d'offrir des marges anti-nihilistes de rébellion.

b) Badiou s'en prend non seulement à l'humanisme ; il s'attaque aussi à une autre figure dominante de l'éthique contemporaine, représentée par l'éthique de l'altérité de Lévinas. Badiou reproche à Lévinas de destituer la philosophie au profit de l'éthique et de conduire ainsi à un radicalisme éthique (19). Il admettra un peu plus loin que sa critique vise davantage l'idéologie du droit à la différence que l'intention philosophique de Lévinas

---

[7] Philosophe, Badiou ne s'en prend qu'aux philosophes. Sa discrétion sur les éthiques théologiques s'explique sans peine : c'est déjà aux éthiques philosophiques qu'il reproche d'être quasi-religieuses et crypto-théologiques.

[8] Voir les discussions que j'ai menées avec le modèle de Foucault : « Éthique et sujet. A propos de Michel Foucault », *Le Supplément* 170, 1989, p. 181–194 ; *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 10–16.

[9] Cf. récemment Andreas Peter, *La justice in/finie. Une étude sur la méthode, la décision, le sujet, la responsabilité et la justice chez Jacques Derrida*, mémoire de spécialisation en éthique, Lausanne, Université de Lausanne, Faculté de théologie et Institut romand d'éthique, septembre 2000.

(21)[10]. Peu importe ici. Badiou finit par attaquer Lévinas lui-même, accusé de dissoudre la philosophie dans la théologie, l'Autre n'étant que la forme laïque de Dieu. Badiou ne craint pas d'extrapoler : Lévinas manifeste qu'en son fond, toute tentative de mettre l'éthique à la racine de la pensée et de l'agir serait forcément d'essence religieuse (23)[11]. Au passage, Badiou explicite son choix ; l'éthique ne tiendra la route qu'à condition de dépendre, à la manière grecque, du théorique, et non de virer, à la manière judéo-chrétienne, en une « catégorie du discours pieux » (*ibid.)*. On reconnaît, en arrière-fond, la méfiance heideggerienne envers les penseurs religieux quels qu'ils soient (Heidegger visait Kierkegaard, Badiou vise Lévinas).

Badiou développe ici son alternative personnelle (28) : il ne soutient pas l'idée d'*une* éthique, d'essence religieuse, centrée sur l'Un, mais l'optique selon laquelle il existe *des* « éthiques-de » (de la politique, de l'amour, de la science, de l'art, de la psychanalyse) s'ajustant sur un mode événementiel à des sujets qui adviennent et non pas à des sujets qui sont ou qui subsistent : il s'agira donc toujours d'une éthique événementialiste et non d'une éthique essentialiste ou ontologique.

c) En quoi, dès lors, l'éthique critiquée par Badiou est-elle nihiliste ? En ce sens, premier, qu'elle désigne l'incapacité du monde actuel à nommer et à vouloir un Bien (29). Le succès actuel de l'éthique n'est en somme que le symptôme d'une résignation devant ce qui arrive, d'une acceptation de la fatalité. C'est en sens qu'elle est proprement nihiliste, acceptant les pouvoirs de la destruction, s'inféodant à une volonté de néant que Badiou dénonce à la suite explicite de Nietzsche (un Nietzsche clairement et justement lu comme adversaire et non comme suppôt du nihilisme).

L'éthique devient alors, dans cette vision, la servante de la nécessité, l'économie occupant la place centrale dans ce dispositif. Badiou s'en prend à la logique du Capital. On mesure à quel point le discours de Badiou, en 1993, anticipe les critiques du néolibéralisme et rejoint les préoccupations des anti-mondialisations de Seattle à Gênes[12]. Un commentaire s'impose en effet ici, en guise d'actualisation, mais aussi parce qu'il rend compte du statut de notre lecture de Badiou. Quand je lis Badiou, je crois entendre certains de mes collègues, spécialistes de sciences sociales ou d'histoire sociale, dont le scepticisme envers l'éthique établie, loin de signifier la mort de l'éthique, nous appelle vigoureusement à une éthique plus efficace et moins hypocrite. C'est aussi en pensant à ces collègues et à leurs arguments que je me suis engagé dans cette présentation et dans cette discussion de l'opuscule de Badiou. Mais peut-être aussi devrai-je, en fin de compte et par cohérence, leur adresser des critiques analogues à celles que je dirigerai envers Badiou. Car il me semble que leur critique décidée et souvent radicale de l'éthique existante, tout en présupposant la possibilité d'une éthique positive plus consistante, davantage crédible au plan pratique et davantage plausible au plan culturel[13], s'arrête en

---

[10] Il reconnaît plus loin que Habermas représente l'autre versant, tout aussi critiquable à ses yeux, de l'éthique contemporaine (p. 46, note 11). Badiou oppose son éthique des vérités au projet d'une éthique de la communication.

[11] Cf Michel Vanni, *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, thèse, Université de Lausanne, Faculté des lettres, Lausanne 2001 [= Paris, CNRS, 2004]. Cet auteur rapproche Lévinas de Kierkegaard et, sur ce point, ne me paraît pas répondre complètement aux objections que pourrait lui adresser Badiou.

[12] Voir Susan Georges, « L'ordre libéral et ses basses œuvres », *Le Monde diplomatique*, août 2001.

[13] Je développe ces notions de crédibilité et de plausibilité dans « Why and how can Religions and Traditions be Plausible and Credible in Public Ethics Today ? » à paraître dans *Ethical Theory and Moral Practice*, Dordrecht, Kluwer, Spring 2002 [D. Müller éd., *Is Theological Ethics Relevant for Philosophers ? Ethical Theory and Moral*

chemin, n'osant pas aller jusqu'au bout d'une reconstruction scientifique et réflexive d'une éthique sociale occupant sa place dans le concert des sciences humaines et de la philosophie. J'y vois un reste de préjugé anti-religieux voire anti-clérical qui ne me paraît pas digne d'une attitude académique ouverte et différenciée.

L'éthique idéologique dénoncée par Badiou ne peut être, on le comprend aisément, qu'une éthique d'accompagnement (30), soumise à cette logique du marché. Elle se satisfait d'apporter un supplément d'âme au consensus, mais renonce, de ce fait, à opposer son propre projet au projet supposé neutre de l'économie. L'éthique de l'humanitaire et la bioéthique ne sont, aux yeux d'un Badiou déchaîné, que des formes de ce nihilisme, orienté sur la mort et non sur la vie. Elles ne sont que des suppléments d'âme et n'ont rien d'une supplémentation critique, au sens de la fidélité créatrice et interruptrice chère à Badiou.

## Une éthique positive de la vérité, du sujet singulier et de l'événement

Badiou met en œuvre des catégories novatrices et déstabilisantes, qui ont à la fois pour but de congédier les illusions transcendantales de l'éthique et de relancer une dynamique éthique plus performante. Nous nous interrogerons sur trois des catégories centrales introduites par Badiou : la vérité, la fidélité, le sujet et l'événement. Nous verrons qu'une optique de la singularité préside à la réinterprétation de ces catégories.

Nous l'avons dit : la déconstruction critique radicale de l'éthique idéologique conduite par Badiou ne vise pas à révoquer en doute toute éthique possible, mais à proposer l'éthique en un autre sens, et dans l'optique d'une véritable prise sur la réalité et sur l'histoire. Le seul « concept admissible » (78) de l'éthique sera, pour Badiou, celui d'une éthique respectueuse de l'acte même de penser et totalement opposée à l'idéologie éthique. Cette éthique honorera les concepts de vérité, de fidélité et de sujet. Elle sera une éthique de la fidélité, orientée sur la perpétuation insistante et courageuse d'un « Continuer », d'une fidélité. C'est cela qu'il nous faut examiner maintenant.

### *Quelle vérité et quel sujet ?*

D'emblée, reprenant ses réflexions antérieures[14], Badiou va assigner à la vérité un statut pluriel, lié au caractère circonstanciel de l'événement que constitue toute vérité (37). Dans l'émergence d'une vérité, il y a un « supplément événementiel » (38), supplément qui est de l'ordre de la fidélité, une catégorie essentielle pour Badiou, qui va lui donner un sens spécifique. La supplémentation vient commenter et compléter ce qu'elle présuppose, telle est sa fidélité. La fidélité, dans cette optique, n'est pas du tout répétition, mais invention et même rupture (rupture immanente, précise Badiou), puisqu'il s'agit d'instruire un rapport totalement neuf à l'ancien. Etre fidèle à une nouvelle situation, amoureuse par excellence, c'est modifier ma manière ordinaire d'habiter ma situation, c'est effectuer une rupture qui se tienne à hauteur du défi. « La fidélité événementielle est rupture réelle (pensée et pratiquée) dans l'ordre propre où l'événement a eu lieu » (39). La vérité, dès lors, n'est autre que cette fidélité à l'événement. On peut appeler à bon droit cette approche une conception événementaliste de la vérité, à condition de toujours précisée qu'il s'agit d'une événementialité

*Practice* 4/4, 2001, p. 329–348].

[14] *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

interprétée en terme de fidélité créatrice. On pourrait même dire qu'il s'agit d'une conception productionniste de la vérité :en fait, c'est la fidélité elle-même qui *produit* la vérité, dans chaque situation nouvelle.

La rupture ainsi décrite est immanente à la situation : il n'y a pas de Ciel des vérités, pas de transcendance. Badiou est ainsi aux antipodes de ce qu'un Engelhardt attend aujourd'hui d'une bioéthique chrétienne, et il confirme, d'une certaine manière, le verdict impitoyable prononcé par l'éthicien de Houston sur la bioéthique séculière, refermée sur sa seule immanence et repliée sur un projet purement humain[15]. La perspective de Badiou est humaine, totalement humaine, seulement humaine. C'est ce qui la rend fascinante et d'apparence simple.

On comprendra que chez Badiou, comme chez Foucault, le sujet, contrairement à son étymologie classique, n'est pas soumis ou subordonné à la vérité, dans un rapport passif de réception et de domination : il advient littéralement dans le processus de vérité, il est ce processus même, comme subjectivation sans cesse recommencée et profondément décapante de la vérité advenant.

## *Le caractère décisif de l'événement et son lien à la fidélité. De la consistance.*

Tout porte l'ancien maoïste qu'est Badiou à une vision événementielle de la vérité, lisant la fidélité comme une rupture, une « trouée » (39) au sens de Lacan, trouée traversant et dissolvant les savoirs et faisant éclater la Loi. Dans le livre sur saint Paul, il sera souligné sans cesse que l'Un, comme vérité, relève de la modalité de l'événement et non de la subordination à la Loi : l'événement lui-même, en conséquence, sera saisi comme l'expression par excellence de la « contingence illégale »[16]. Les événements, comme singularités irréductibles, sont, littéralement, des « hors-la-loi des situations » (40). On comprend le paradoxe inéluctable qui pousse Badiou à penser la fidélité à la vérité comme un processus produisant « des ruptures immanente à chaque fois entièrement inventées » (*ibid*.).

Badiou nous donne à penser le lien systématique qui réunit cette vision événementielle de la fidélité à la vérité et son idée de consistance. Nous avons vu plus haut le reproche d'inconsistance adressé à la quasi totalité de l'éthique contemporaine. Qu'est donc la consistance à laquelle il est ainsi fait appel en creux ? Badiou ne peut y voir qu'une « loi de l'insu » (42), en tant que le sujet, pour demeurer et devenir quelqu'un, une personne authentique, se voit obligé de persévérer dans l'être, sur un mode post-événementiel, et donc sans se laisser déchirer ou désintégrer par la rupture qu'il traverse et provoque à la fois.

La notion de persévérance dans l'être renvoie à Spinoza et à son concept de *conatus*. L'enjeu en est la conservation de soi, mais non dans le sens d'un statisme. C'est qu'en effet la consistance suppose une surimposition du sujet, comme processus de rupture continuée ne se contentant pas de reproduire la simple continuité de l'être. Une telle « consistance subjective » (*ibid*.) transcende la répétition du même, elle n'est pas un redoublement de l'ontologie mais un engagement de la singularité. Ne pas céder sur son désir, selon la belle formule de Lacan, signifie bien cette disponibilité à l'insu, à la surprise, à l'avènement même de l'événement imprévisible, qui donne sa consistance au sujet et lui permet de persévérer dans un être par le moyen d'un « véritable détournement » (48) de cette persévérance dans l'être, avec lequel il ne fait pas nombre au départ ni même par la suite.

---

[15] Voir dans cet ouvrage notre chapitre 6 consacré à la pensée de H. Tristam Engelhardt Jr.

[16] *Saint Paul. La fondation de l'universalisme, op. cit.*, p. 85.

Cette consistance subjective donne forme à la consistance éthique elle-même, cette consistance éthique annoncée d'entrée de jeu par Badiou comme l'objet de sa quête critique. Les deux exemples qu'il avance ici (44ss) permettent 1) de marquer la distance par rapport à l'utilitarisme : les intérêts de l'être humain, cet animal mortel et prédateur centré sur sa survie, doivent être sans cesse dépassés en direction d'un fondamental désintérêt, d'une gratuité, seule possibilité de continuer à penser ; 2) de marquer la distance par rapport à la tyrannie des opinions, dont la communication en général et l'éthique communicationnelle en particulier de demeurent captives (46). La communication des opinions est sans vérité aucune. Elle suspend l'irruption de la vérité, elle interdit la rupture, elle occulte la rencontre avec le réel (au sens de Lacan). Continuer, c'est aimer l'unique, « ce que jamais vous ne croirez deux fois »[17] : tout le contraire, donc, d'une soumission à la *doxa*, au mimétisme des opinions et de la communication (48).

Nous avons clairement affaire ici à une éthique privilégiant l'écart, le renoncement, le détournement : une éthique asociale (49), décrochée de la socialité animale des intérêts et des opinions.

## Le refus d'une ontologie transcendantale du mal

Cette éthique de la vérité et du sujet, axée sur une persévérance paradoxale et débouchant sur une invention asociale, se donne comme processus de fidélité et comme événement de la vérité, sans antécédence. Elle ne présuppose ni un Bien comme fondement, ni un Mal comme obstacle. Même si elle récuse la priorité du Mal sur le Bien, qui serait par trop religieuse, elle ne place pas non plus le Bien dans un Ciel des vérités. Elle vise plutôt à confronter le Mal comme une possibilité du chemin vers le Bien.

Comme Ricœur, Badiou se propose en effet de penser le mal à partir du bien, mais la comparaison s'arrête là. L'éthique selon Badiou engage en effet un tout autre rapport au mal que celui auquel nous sommes habitués en régime post-chrétien et post-kantien.

### *Penser le Mal à partir du Bien*

Penser le Mal à partir du Bien, un tel projet suppose que le Mal soit une dimension possible des vérités (54) et que chaque « éthique de » puisse devenir aussi une éthique rencontrant le mal qui lui correspond. Il n'y aura pas, pour Badiou, de reconnaissance a priori du mal, ni dans l'ordre transcendental d'un mal radical (Kant), ni dans celui d'une extermination historique (Lévinas). Le thème du Mal absolu, en écho au thème du Tout-Autre, est un thème religieux. Il importe de s'en défaire (57).

Mais qu'est-ce alors que le Mal ?

Les affirmations de Badiou à ce sujet sont parmi les plus elliptiques et les plus intrigantes de son éthique. On voit bien, en effet, le front critique qui l'anime : son refus du Mal absolu prend distance, fort rapidement d'ailleurs, avec le concept de totalitarisme, jugé médiocre, car peu propice à favoriser la pensée du singulier. Par-dessus tout, il craint l'amalgame déhistoricisant et déresponsabilisant, voyant un nouveau Hitler derrière chaque configuration politique criminelle, oubliant que Hitler est mort et que toute production du mal obéit à une logique politique irréductiblement neuve et singulière. « Il est probable que la politique nazie n'était

[17] Badiou renvoie à son livre plus ancien : *Théorie du sujet, Paris*, Seuil, 1982, où il pense avoir développé une éthique du sujet « il est vrai orientée un peu différemment de ce qu'on trouve ici » (48, n. 12).

pas un processus de vérité » (59), se risque-t-il à dire. La formule n'est guère éclairante. La queston éthique n'est en effet pas de savoir si la politique nazie était, au sens de Badiou, un processus de vérité, mais comment le bien visé s'y transformait en mal. Etant donné qu'un processus de vérité est lié, selon Badiou, à l'émergence du sujet comme un authentique quelqu'un (comme une personne), il paraît évident que la politique nazie, hostile à ce devenir de tous comme un quelqu'un, n'était pas un processus de vérité. Ou alors on admet que la politique nazie, visant l'advenir du sujet comme personne seulement chez quelques-uns ou dans une partie de l'humanité (les Aryens), était éthique aux yeux de ses partisans. Ce qui est sans doute vrai du point de vue subjectif et historique, mais ne constitue en rien une vérité éthique objective et normative, à moins de céder à la confusion et à la barbarie, ce qui n'est certainement pas le propos de Badiou. Le tremblement de l'énoncé semble ici trahir une hésitation de la pensée.

De toute façon, nous touchons du doigt une difficulté déjà notée plus haut : une éthique purement événementielle, découvrant le mal sur le chemin de la quête du bien, dispose-t-elle de critères permettant de distinguer le bien du mal, et de dire quelle vérité du sujet mérite d'être appelée éthique ?

## *Analyse critique*

Une analyse des postulats de Badiou au sujet du Mal (59–60) permet de saisir l'impasse dans laquelle il s'est à notre avis enfermé sur ce point.

1. Il pose que le Mal existe (59). Il s'agit d'uns simple affirmation, sans justification aucune. Qu'est-ce qui justifie d'apposer une majuscule au Mal ? Qu'est-ce qui nous permettra ensuite de distinguer le mal extrême et le mal normal ? Et que signifie cette existence massive d'un Mal nullement défini ?
2. Certes, Badiou distingue deuxièmement ce Mal de la violence comme simple effort de la persévérance dans l'être (*ibid*.). Cela nous permet d'anticiper que le mal résulte d'une posture du sujet et non d'une qualité de l'être, comme nous avons déjà pu le deviner à propos de la différence entre la persévérance dans l'être et la consistance subjective.
3. Il répond partiellement à notre première objection, en récusant toute idée de Mal radical, et donc en refusant de poser un critère absolu de différenciation (60) – encore que tout lecteur de Kant sait très bien que l'idée de mal radical n'a rien d'une critère empirique décisif.
4. Quatrième présupposé : Badiou répète que le mal ne peut être pensé qu'à partir du Bien, c'est-à-dire dans la mesure où quelqu'un est saisi dans un processus de vérité. L'affirmation en devient tautologique, si le Bien n'est pas défini au préalable.
5. Le mal est dès lors une catégorie du sujet et non de l'animal humain. Le propos est ambigu, car le bien, lui aussi, est une catégorie du sujet. Rien ne semble distinguer le bien du mal. Ils partagent la même formalité mais ne possèdent aucune différence matériale.
6. Plus difficile encore est le pas suivant accompli par Badiou. « Il n'y a le Mal qu'autant que l'homme est capable de devenir l'Immortel qu'il est » (60). Il convient de regarder d'un peu plus près ce que Badiou entend par le concept d'Immortel. L'Immortel semble synonyme du sujet (voir 50) : c'est l'exact contraire de l'animal socialisé. Presque au début de son texte, Badiou avait opposé l'humanité mortelle et prédatrice, comme espèce animale, à la singularité immortelle de l'être humain (13). Banalement, l'homme est autre que mortel. Mais plus en profondeur, c'est un résistant : « Un immortel ; voilà ce que les pires situations qui puissent lui être infligées démontrent qu'est l'Homme, pour autant

qu'il se singularise dans le flot multiforme et rapace de la vie » (14). Si Badiou s'oppose à l'idéologie des droits de l'homme, c'est de peur, précisément, que soient perdus de vue les droits de cet Immortel et de cet Infini, les droits de l'homme singulier et non de la généralité abstraite des hommes cédant sur leur désir de sujet. « Dans tous les cas, la subjectivation est immortelle, et fait l'Homme » (*ibid.*).

On voit donc bien en quoi cette immortalité constitue un fait de la raison, comme la liberté chez Kant par exemple. Mais il nous faut alors reprendre la question du lien entre le sujet et le mal, où nous l'avions laissée. Il n'y a le Mal, dit Badiou, qu'autant que l'homme est capable de devenir l'Immortel qu'il est. Le Mal existe dès l'instant qu'il y a reconnaissance de la subjectivation. La majuscule s'explique fort bien. Ce qui définit le Mal, à la différence de la violence, c'est qu'on se tient rigoureusement au plan du sujet et non à celui de l'animal socialisé. Le mal est une catégorie de la subjectivité. Mais le débat continue. Car le Bien est strictement sur le même pied. Ce que nous dit Badiou, de manière assez classique et même banale, c'est que les catégories éthiques du Bien et du Mal supposent la transcendance de la liberté humaine. Mais il ne nous permet en rien de comprendre ce qui différencie le Bien et le Mal. La liaison du Mal et du sujet demeure formelle. Elle ne semble pas avoir de portée normative.

7. La dernière notation de Badiou nous permet-elle de résoudre la difficulté ? L'éthique des vérités, axée sur la fidélité du Continuer, « est ce qui tente de parer au Mal que toute vérité singulière rend possible » (60). On apprend que l'éthique des vérités s'oppose ainsi au Mal. Le Mal se définit, négativement, comme hostile au processus de vérité et de fidélité et donc sans doute comme en rupture totale (et non pas continuée) avec le « devenir quelqu'un » du sujet. C'est déjà plus clair. Mais la suite de la proposition brouille la compréhension. S'il est vrai que toute vérité singulière *rend possible* le Mal, quel est toutefois le sens de cette condition de possibilité ? La vérité singulière, à nouveau, n'est-elle que la condition de possibilité formelle du mal (comme la liberté morale est ce qui permet de saisir le sens du mal) ou, à la différence de ce qui se passe chez Kant, la vérité singulière est-elle lieu matérial et normatif de production du mal, auquel cas, soit on ne saisit plus la différence du bien et du mal, soit on serait obligé de prêter attention aux spéculations de Schelling sur la double relation de la liberté et de Dieu lui-même au Bien et au Mal comme deux possibilités symétriques.

Nous trouvons quelque réponse à nos questions dans la suite du texte de Badiou. Reliant le mal aux notions cardinales de vérité, de fidélité et d'événement (60ss), il décline les trois noms du mal : terreur, trahison et désastre (63). La terreur, c'est vouloir retrouver le plein de la situation antérieure, succomber au piège du simulacre au lieu d'accepter le risque de la fidélité innovatrice. La trahison, c'est renoncer à être l'Immortel que l'on est et se laisser déchoir au rang de l'animalité sociale, contre toute fidélité et toute vérité. Le désastre, c'est d'identifier une vérité à la puissance totale. Dans les trois cas, la contingence du sujet est niée.

Le test critique de l'éthique de Badiou va donc s'opérer dans cette concrétisation de la terreur, de la trahison et du désastre.

## La terreur, la trahison et le désastre

Avec ces trois formes du mal, nous rencontrons de la manière la plus tangible la concrétisation événementielle de l'éthique.

## *La terreur et le simulacre*

La terreur érige le particularisme, et non l'universel, en vérité : on le voit aussi bien dans le communisme que dans le nazisme. Badiou est cette fois très clair au sujet du nazisme, qui n'a vécu que d'un simulacre de la vérité, ne laissant aucune place à l'immortalité du sujet, à sa capacité de fidélité honorant l'universel. Le nazisme n'a été fidèle qu'au simulacre, au lieu d'être fidèle au sujet et à sa vérité. Le nazisme a écrasé l'événement par la force anonyme du général et de l'abstraction.

La force du simulacre, c'est justement de singer la vérité, de mimer un processus de vérité (67). C'est bien là le dérapage qui menace : là où l'éthique nazie, si l'on ose risquer ce rapprochement, mime la militance en désignant le juif comme ennemi, au nom d'un ensemble fermé (la substance, la communauté, la race, etc.), l'éthique des vérités, elle, suscite une militance qui désigne bien des adversaires et ne craint pas de nommer des ennemis, mais afin que puisse éclore la singularité du sujet.

Si Badiou se donne tant de mal à dénoncer le lien entre la terreur et le simulacre, au point de se croire obligé de démarquer l'éthique des vérités et de la militance de l'éthique du simulacre nazi, c'est que, pour lui, le Mal est, par excellence, « le processus d'un simulacre de vérité » (69), en termes bibliques l'ange des ténèbres déguisé en ange de lumière. D'où le passage puissant de la critique de la terreur à la critique de la trahison.

## *La trahison de la fidélité*

La trahison est liée à la crise de la fidélité (70). L'enjeu anthropologique est ici l'unité du sujet, en proie à des crises d'identité. Le processus de vérité soumet le sujet à l'épreuve de sa réalisation authentique. Il y va de sa persistance éthique, de sa capacité à continuer. Mais on se tromperait en pensant que, chez Badiou, la fidélité tiendrait en quelque sorte de la magie. La fidélité se scinde au contraire en une terreur envers soi-même et en une éclosion en vérité. D'une certaine manière, le lien de la fidélité et de la vérité expose le sujet au choix terrible entre la soumission au Mal – via la gestion des simulacres – et la fidélité vraie. La fidélité vraie est réalisation de l'Immortel, alors que la trahison a pour caractéristique de manquer cette réalisation, de ployer sous le poids de la mortalité. La vraie fidélité est rupture avec la rupture, dénonciation du simulacre et, ce de fait, continuité dialectique par delà toute rupture.

## *L'Innommable face au désastre*

De la terreur puis de la trahison, nous passons à la reconnaissance de l'innommable (71). C'est la question de la puissance des vérités, de leur force de transformation. On sort du règne de l'opinion (*doxa*) pour entrer dans celui de la nomination. Les codes de communication en sont profondément ébranlés. On n'est plus dans l'illusion animale du langage de la situation objective, comme voudrait nous le faire croire une conception descriptive de l'éthique, mais on a véritablement passé au niveau de la langue-sujet (73), celle de l'artiste, du militant, de l'amoureux, du chercheur. Il y a chez Badiou une forte délimitation de l'humanité par rapport à l'animalité, selon une logique qui paraît ici très kantienne, tant elle correspond à la distinction radicale d'une nature et d'une liberté et rompt avec tout positivisme. Certes, « l'Immortel n'existe que dans et par l'animal mortel » (75), et l'innommable de la vérité a toujours besoin de transpercer le tissu des opinions. Nous sommes en pleine immanence. Badiou infléchit Kant en repliant le pôle transcendantal sur sa fonction historico-mondaine : il n'y a pas de trans- ou de sur-histoire, aucune eschatologie ne transperce ce monde d'en haut. « Il n'y a

pas de monde à venir » (*ibid*.) et il n'y a donc pas lieu non plus d'espérer une quelconque victoire du bon principe sur le mauvais. On voit à nouveau ce qui sépare Badiou de Kant et combien, par ailleurs, les récupérations théologiques trop rapides de la pensée de Badiou sont dérisoires et superficielles. Ce qui compte n'est pas la cohérence du Bien mais la consistance du sujet, sa persistance dans la vérité transformatrice. « Le Bien n'est le Bien qu'autant qu'il ne prétend pas rendre le monde bon » (*ibid*). La seule puissance de la vérité tient en sa singularité, non en sa domination. L'adversaire de l'innommable est le désastre, c'est-à-dire l'absolutisation de la puissance et le déni sur l'impuissance singulière. Le mal devient désastre quand l'opinion s'essaie à circonscrire l'innommable, à l'inscrire dans le réel au lieu de le penser dans le symbolique : vouloir nommer la jouissance sexuelle, la non contradiction ou la communauté, c'est enfermer l'amour, confondre calcul et mathématiques, démoniser le politique. Il y a de l'innommable dans la décision et de l'indécidable dans l'action. Badiou transpose visiblement en termes séculiers et agnostiques la dialectique paulinienne de la sagesse et l'impuissance, telle qu'elle s'exprime dans I Corinthiens 1–2

Les figures du Mal sont donc contenues dans ce trépied : le simulacre, la trahison, le désastre, qui croit pouvoir forcer l'Innommable.

## Lacan et saint Paul

Ne pas céder sur son désir (Lacan) impose une autre conception de l'homme, comme sujet confronté à la Loi. La lecture athée ou agnostique de Paul proposée par Badiou est l'esquisse d'un universalisme éthique d'un nouveau type. Dans son ouvrage sur Paul, qui date de 1997[18], Badiou reprend le cœur de ses perspectives éthiques de 1993. Les deux axes centraux en sont constitués par les thèmes de la division du sujet et de la critique de la Loi. Autrement dit se voit esquissé ici le lien entre une anthropologie du sujet-événement et de rupture avec la Loi.

Pas de mystère : pour Badiou, le front critique de Paul, dans sa double opposition au discours juif et au discours grec, est celui de la *maîtrise* (45). La logique de Paul récuse toute maîtrise, aussi bien du salut que de l'éthique, qui viendrait de la Loi ou du cosmos. Elle le fait au nom de l'événement, illégal par nature. Badiou joue aussi, non sans audace, sur la différence entre la figure du Père et celle du Fils : la logique légaliste est la logique de l'obéissance au Père, tandis que la logique événementialiste est celle de l'universalité, dans la suivance du Fils. Lecture freudienne, on s'en doute : après avoir montré que, dans le scénario jamais tourné du film de Pasolini sur Paul, l'actualité de Paul découle de sa sainteté intemporelle et illégale, aux antipodes du traître Luc, qui fait de Paul un prêtre (38–41), Badiou explore les rapports du fils à la Loi du Père, rapports dans lesquels il voit, à la suite de Freud, la clef du christianisme (46). Paul, apôtre sans légitimité historique, ne vient d'aucune mémoire : il table sur l'événement à l'état pur et sur le changement radical des rapports entre le possible et l'impossible. Le Christ paulinien est avènement de l'événement, et nullement médiation. Il est totalement en excès par rapport à la Loi et à la prescription (60). Cette hétérogénéité envers toute Nature et toute Loi est ce qui caractérise le mieux la dimension événementielle du Christ. Elle traverse le sujet, opérant sa division centrale entre la chair et l'esprit, qui n'ont rien à voir, comme on sait, avec le dualisme du corps et de l'âme. Certte division du sujet est pour Badiou la signature de l'abolition radicale de la sagesse philosophique, détrônée par la folie.

[18] *Op. cit.* Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

Badiou reconnaît fort bien le lien qui tisse, chez Paul, la pure événementialité de la grâce – la justification par la foi seule (67) – et la rupture avec la Loi (79ss), comme avec tout particularisme (aussi bien le particularisme chauvin de Nietzsche que le particularisme du judaïsme ou des droits de l'homme). Paul vise selon Badiou un universalisme qui transcende tout particularisme, en laissant advenir la vérité du sujet comme une gratuité littéralement indue, non due, sans dette. La loi provoque la transgression, tandis que l'événement (traduction, chez Badiou, de l'Évangile paulinien) adoube le désir.

Aucune morale, forcément arrimée à la Loi et à la lettre, ne peut justifier l'existence du sujet (91). Tel est bien l'antagonisme de base sur laquelle Badiou construit non seulement sa lecture de Paul, mais sa reproduction, en elle et par elle, de sa théorie illégaliste et événementialiste du sujet.

Certes, Badiou concède que, chez Paul, existe une loi trans-littérale, la loi de l'esprit et de l'amour. L'amour fait loi, mais d'une manière non légaliste. Avec l'idée de la loi de l'amour, Paul nous donne à penser la « puissance universelle de la subjectivation » comme « fidélité événementielle » (95). Articulation d'une subjectivation et d'une consistance dont nous avons vu qu'elle constitue, dans l'éthique de Badiou, la dialectique centrale.

Badiou interprète-t-il le texte paulinien, ou ne fait-il qu'y retrouver sa propre philosophie ? En tout cas, la cohérence est frappante entre le texte sur l'éthique et le texte sur Paul. On pourrait même dire que la lecture de Paul a rendu encore plus radicale la subversion de la Loi qu'on observait dans la petite éthique. L'éthique universaliste qui s'en dégage est, en effet, une éthique de la rupture. La question de son application se pose d'autant plus. Est-elle consistante jusque dans la possibilité de son application, ou sa consistance demeure-t-elle une pétition de principe ?

## Cette éthique peut-elle s'appliquer ?

La subversion de l'éthiquement correct proposée au forceps par Alain Badiou débouche sur une mode non moins contemporaine et à notre avis purement symétrique, celle qui tend à se défaire de la pointe sociale de l'éthique pour en récupérer seulement les effets de sens religieux. Il n'est pas étonnant, dès lors, de voir des théologiens, qu'ils soient d'obédience lacanienne ou qu'ils nourrissent un certain scepticisme devant l'éthique appliquée, se rallier un peu trop précipitamment à la pensée de Badiou.

Jouer l'éthique uniquement sur le versant anarchique, en en occultant le versant constructif et opératoire, c'est se satisfaire trop facilement, à mon sens, de la dimension aporétique de l'éthique. Comment ne pas voir qu'une insistance unilatérale sur cette dimension aporétique pourrait bien arranger les affaires d'un retour du religieux, d'allure finalement assez bourgeoise et bien-pensante, au lieu de maintenir la pointe critique – sociale, éthique et politique – au cœur du penser lui-même ? Le paradoxe de la position défendue par Badiou n'est-il pas de s'installer dans la rupture, sans voir que cette installation génère un nouveau conformisme et prive la pensée elle-même de son aiguillon éthique ?

Il convient donc de retourner partiellement la critique de l'éthiquement correct émise par Badiou contre une certaine forme de dandysme post-maoïste qui transparaît dans son propos. Autant il nous semble approprié de détecter dans une certaine tendance éthique actuelle une paresse et une mollesse de la pensée critique, autant nous ne voyons pas pourquoi, en retour, la pensée elle-même devrait s'enferrer dans un solipsisme anarchique, incapable de produire

des pratiques politiques et sociales organisées et durables. Nous aurions ainsi affaire à une fidélité de type institutionnel, dépassant les limites de la fidélité purement événementielle.

Comment une telle éthique, tout en surmontant les apories des éthiques de la simple résistance du sujet, peut-elle déboucher sur une posture sociale et politique du sujet ? Telle est en effet notre principale interrogation critique.

## La tentation de l'anarchie

Une éthique événementialiste, plus anarchique qu'efficace, voilà ce que nous apparaît en fin de compte l'éthique positive de Badiou.

L'angle d'attaque principal de Badiou était, nous l'avons vu, de dénoncer l'hypocrisie et l'inconsistance des éthiques inaccessibles. La critique présupposait une thèse positive favorable à l'efficacité. Or force est de constater que, sous ses couverts séduisants, l'éthique proposée par Badiou est davantage une éthique de la rébellion et de la résistance du sujet, dans la situation chaque fois différente de l'événement, qu'une éthique opérative, socialement et politiquement efficace.

Ce moment anarchique, culminant dans la rébellion et dans la résistance, nous paraît certes incontournable. On le retrouve, dans des postures et sous des argumentations différentes, chez un Derrida par exemple. Mais ce moment est-il suffisant pour répondre aux légitimes espérances suscitées par la critique et par la reconstruction instruites par Badiou ? Nous en doutons.

A lire Badiou, on peut avoir parfois l'impression que toute éthique sociale opérationnelle émarge au soupçon d'idéologie. Badiou n'est pas parvenu à montrer d'une manière philosophiquement convaincante que sa critique de l'inconsistance éthique pouvait déboucher sur une éthique événementialiste qui ne se limite pas au moment de la résistance et de la rébellion, mais qui se déploie dans une éthique de la politique et de l'histoire capable d'affronter dans la durée et de manière structurellement consistante les lourdeurs et les défis du monde.

A notre avis, l'échec partiel de Badiou tient à la *surdétermination existentialiste et anarchique* de ses catégories d'événement, de fidélité, de vérité et de sujet. De ce fait, son éthique demeure l'antichambre négative d'une éthique efficace, une sorte d'éthique négative qui n'est encore que le porche d'une véritable éthique positive. Cela nous permet aussi de mieux comprendre l'effacement ou tout au moins la neutralisation du politique et de l'économique dans le discours de Badiou.

On comprend mieux le succès, voire la mode, qui entoure d'un halo de prestige la pensée de Badiou dans notre époque. De vieux anarchistes, parvenus au faîte du pouvoir, ou de néolibéraux, pas encore frottés complètement au réel, se rejoignent dans une fascination ambiguë pour une pensée qui célèbre la rupture en termes de fidélité sans penser jusqu'au bout la fidélité comme pause nécessaire de la rupture et comme installation dans la responsabilité. Il est bien beau de dénoncer la mode de l'éthiquement correct. Se satisfaire de la dénonciation ou de l'ironie, comme Badiou ou Rorty, n'est-ce pas se complaire, par un autre conformisme, dans la mode de l'inachevable ?

S'arrêter au milieu du gué est peut-être la marque d'un nécessaire inachèvement de l'éthique, mais cette demi-mesure n'honore pas jusqu'au bout les critiques souvent injustes adressées aux autres éthiques. Il faudrait donc que ce projet éthique aille jusqu'au bout de sa propre logique critique et se salisse davantage les mains dans le cambouis de l'histoire. Que dire face à la corruption, à l'exclusion, au terrorisme, à la violence urbaine ? Que dire de

la violence provocatrice du néolibéralisme, des sommets de Davos, de Seattle et de Gênes, après la chute brutale des tours du World Trade Center ? Pour paraphraser Jeffrey Stout dans le langage de Badiou : « Quelle éthique consistante après Babel ? »

Nos questions ne signifient pas que l'interpellation radicale de Badiou n'ait pas atteint l'un de ses buts. Les antinomies pratiques auxquelles Badiou aboutit nous paraissent en vérité assez proches de celles que nous avons à affronter en tous nos projets éthiques, si nous acceptons de faire preuve d'honnêteté et de lucidité envers nous-mêmes. Les critiques de Badiou nous auront donc touchés quelque part. Elles nous renvoient à l'inconsistance et à l'inefficacité de toute éthique, même quand elle se prétend sociale, politique et critique[19]. Il nous reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour que l'éthique et nos expériences historiques trouvent des intersections réelles et consistantes.

## Références

Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1993.

Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Jean-Daniel Causse, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999.

Pierre Gisel, « Comment et pourquoi relire le passé en postmodernité. Plaidoyer pour une perspective généalogique », *Science et Esprit*, 53/1, 2001, p. 167–188.

Voir aussi le numéro de la revue *Etudes Théologiques et Religieuses* (Montpellier), tome 75, 2000/3 (textes de Badiou et Causse).

[19] Voir notre ouvrage *Jean Calvin, puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.

# Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale

## Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry

Dans son dernier livre intitulé *La question de l'État européen*[1], Jean-Marc Ferry noue la gerbe de réflexions qu'il mène depuis un certain nombre d'années sur une politique et sur une éthique des relations internationales dans leur lien systématique avec le thème de la reconnaissance et des relations intersubjectives. Le grand mérite de son projet me paraît être de conjoindre une théorie politique de réelle envergure avec un plaidoyer pour une Europe sociale et culturelle fort éloignée des actuels enlisements bureaucratiques et technocratiques de la Communauté européenne. Au prix d'une dialectique rigoureuse, Ferry met notamment en relation l'avenir du cyberspace, le nouvel espace public, la nécessité d'une économie sociale créative et les motifs éthiques d'une refondation démocratique et sociale.

J'aimerais examiner ici en particulier comment le philosophe français comprend la justification éthique de son propos. Je ne me sens pas en mesure et je n'ambitionne pas, en effet, de jauger la pertinence sociale, politique et économique de ses propositions philosophiques, qui me paraissent unir au demeurant une dose légitime et équilibrée d'idéalisme et de réalisme ; n'est-ce pas la vertu de la pensée quand elle ose mêler de l'utopie modérée et de l'espérance patiente à l'affrontement du réel ?

À plusieurs endroits, Ferry s'interroge sur les justifications socio-éthiques des propositions qu'il émet, aussi bien au sujet des relations internationales, de l'articulation du droit des États, du droit des gens et du droit cosmopolitique que de l'allocation universelle.

La méthode suivie dans cet article sera la suivante : dans un premier temps, je tenterai de saisir comment Ferry se situe par rapport au projet éthique d'autres auteurs, en particulier de John Rawls d'une part, du communautarisme et de l'utilitarisme d'autre part [1]. Dans un deuxième temps, je mettrai en évidence les traits caractéristiques de la conception de l'éthique qui se dégage des critiques adressées par Ferry à ces auteurs [2]. Ensuite, je m'interrogerai sur la fonction de l'éthique dans le discours de philosophie politique proposé par Ferry et j'en mesurerai certaines implications pratiques [3]. En fin de parcours, j'évaluerai, dans ma perspective propre, la systématique des rapports que cette éthique entretient avec la thématique de la religion [4], rapports qui intéressent au plus haut point mon activité dans le domaine de l'éthique théologique.

---

[1] Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2000. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

## L'éthique du libéralisme politique, l'éthique communautariste et l'éthique de l'utilitarisme économique : trois projets limités

### *Critique de l'éthique minimaliste et conservatrice de Rawls*

La principale critique que Ferry adresse à Rawls est de faire preuve d'un *manque flagrant d'innovation* ; se contentant de répéter le principe d'égale liberté, il résiste à l'idée d'interpréter le deuxième principe de justice, le fameux principe de différence, dans les termes d'un principe de solidarité, principe qui, selon Ferry, devrait permettre de recourir à la médiation d'un État mondial (92). Rawls présuppose certes, derrière la construction idéale du droit des gens, « le réquisit d'un minimum partagé de *droits* de l'homme » (95), mais cette visée d'une société *politique* des nations justes, dépassant le simple niveau de la société civile, demeure par trop *implicite* et *minimaliste*. Or Ferry construit l'arc de son éthique, tout au cours de l'ouvrage, sur la *quadripartition du civil, du politique, du social et du moral* (cf. 110, 184). Au civil correspond l'intégrité ; au politique, la participation ; au social, la solidarité ; au moral, la personnalité. Seule la prise en considération de cet arc dans sa totalité est selon lui de nature à redynamiser les puissances créatrices de la liberté et, par une « ruse libérale » singulière, de surmonter les impasses du libéralisme politique de type minimaliste. La critique de Rawls, on le comprend, sert à mesurer l'intention innovatrice de Ferry lui-même.

C'est en effet par le jeu des deux libertés cosmopolitiques, la liberté de l'individu et celle de l'État national, que peut advenir, selon Ferry, une véritable innovation, cet « élément de vitalité » (111) si bien pensé par Hegel, un auteur que Ferry ne cesse de discuter, depuis plusieurs années déjà. L'obstacle visé par Ferry, c'est la sclérose administrative et bureaucratique, avec ses tendances uniformisantes, contre laquelle il convient notamment d'activer la société politique européenne.

D'une certaine manière, le double reproche de conservatisme et de minimalisme formulé à l'encontre de Rawls vise, davantage que ce penseur lui-même, l'usage qui est fait de sa théorie de la justice et son libéralisme politique dans une stratégie européenne trop frileuse. Car, notons-le d'emblée, la critique adressée à Rawls au plan systématique se retrouvera de part en part au plan stratégique, tant dans la dénonciation de l'immobilisme européen que dans le plaidoyer de Ferry en faveur d'une redynamisation des potentialités créatrices des jeunes générations.

Je note aussi que la critique de Ferry à Rawls porte sur la solution purement libérale que ce dernier propose à la crise résultant du « recoupement » entre *communauté légale* et *communauté morale*. À trop écarter la communauté légale de la communauté morale et de la dynamique qui sous-tend cette dernière, on risque en effet d'ériger la communauté légale en résultat d'un pur décisionnisme de la liberté. C'est précisément ce problème qui, d'un autre côté, va provoquer la réaction communautarienne ou communautariste.

### *Critique de l'éthique exclusiviste du communautarisme*

Se référant en particulier à l'essai de Mark Hunyadi sur Walzer[2], Ferry englobe l'ensemble des communautaristes – ou plutôt la position communautarienne dans son idéal-type – sous une critique centrale (17s) : ce qui est en cause pour lui, n'est autre que le principe du recoupement *maximal* entre communauté légale et communauté morale, principe tendant à confondre les normes et les valeurs, et donc le juste et le bien.

[2] *L'Art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 2000.

Ferry prolonge les objections provenant de Habermas. Alors que le libéralisme est conduit à oublier la liberté positive au nom d'une liberté négative étroitement conçue – nous avons vu que le libéralisme politique de Rawls n'échappe pas à ce reproche –, le communautarisme, sous toutes ses formes semble-t-il, érige la liberté positive en critique si radicale de toute liberté négative qu'elle en devient facteur d'exclusion. C'est bien, en effet, la confusion potentielle de la société civile, avec sa communauté légale, et de l'univers substantiel des valeurs et des visions du bien qui est la source de l'exclusion, parce qu'elle remet en question les effets libérateurs et émancipateurs du désenchantement du monde.

Le point fort de la critique conduite par Ferry et par Habermas avant lui, c'est de récuser l'antagonisme trop simple entre le libéralisme et le communautarisme. Le républicanisme proposé comme troisième terme de l'alternative s'en prend en effet aussi bien au libéralisme, accusé de mettre le droit au-dessus de la loi et la décision au-dessus des institutions, qu'au communautarisme, soupçonné de préférer l'identité à la loi (20). L'enjeu n'est autre que le « patriotisme constitutionnel », présupposant une identité politique à la fois « statonationale » (sic) et postnationale, reliée aux principes de l'État de droit démocratique et adhérant aux valeurs universelles (21).

La critique du communautarisme par Ferry n'est cependant pas aussi absolue et radicale qu'il paraît. S'il réfute *a priori* « l'art de l'exclusion » (Hunyadi) auquel conduirait l'imposition communautarienne d'une communauté morale substantielle et homogène (19), il semble n'en reconnaître pas moins implicitement que l'adhésion aux principes abstraits de l'éthique universelle suppose un enracinement traditionnel (voir la manière dont Ferry discute les objections de Dominique Schnapper et de Pierre Rosanvallon, 21).

À mon avis, une certaine confusion, dans l'argumentation ferryenne, provient de la superposition du principe communautarien avec le principe national. C'est un fait que les auteurs français auxquels il s'oppose ont tendance, eux, à réunir communautarisme et nationalisme. Mais ce lien systématique n'est pas fatal, et, à ce qu'il nous semble, il n'est pas postulé par les auteurs nord-américains les plus progressistes qu'on a l'habitude de considérer (non sans amalgame abusif) comme communautaristes, je pense surtout ici à Michael Walzer et à Charles Taylor. Mais, quoi qu'il en soit de la pensée de ces derniers auteurs et de leur portée politique exacte et réelle, un fait au moins me paraît devoir être souligné ici : affirmer, comme je le pense légitime et nécessaire, que tout universalisme éthique requiert un ancrage critique dans la pluralité conflictuelle des traditions[3] et des communautés morales, est non seulement compatible avec la visée fondamentale de Ferry, mais en représente à mon avis la médiation indispensable pour quiconque entend éviter les impasses de l'universalisme abstrait.

La radicalité de la critique formulée envers un idéal-type réducteur du communautarisme rend à mon avis difficile la formulation, chez Ferry, d'une théorie véritablement intégrative de l'éthique. Il faudrait que sa louable intention de surmonter le libéralisme et le communautarisme, telle qu'elle est énoncée dans les termes politiquement convaincants du patriotisme constitutionnel, du républicanisme et de la souveraineté démocratique, trouve encore sa traduction dans le dépassement de l'alternative éthique systématique entre l'universalisme abstrait et le communautarisme, ce qui suppose, à mon avis, le recours à une conception critique renouvelée des idées de tradition et de communauté morale. Nous reviendrons sur cette question plus loin, lorsque nous présenterons et discuterons la manière dont Jean-Marc Ferry envisage les relations entre l'éthique et la religion.

[3] Voir mon essai en ce sens dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides, ch. V, 1999.

### *Critique de l'éthique comptable et conditionnaliste de l'utilitarisme économique*[4]

La critique de l'utilitarisme s'exprime à deux endroits stratégiques, si je vois bien, dans la démonstration impressionnante de Ferry, démonstration à laquelle je souscris pour l'essentiel : d'abord, quand il s'agit de confronter les avantages et les désavantages respectifs du communautarisme, de l'utilitarisme et du constitutionnalisme, touchant les critères d'inclusion et d'exclusion de l'Union européenne (169ss). Ensuite, quand il s'agit de faire valoir les justifications éthiques plaidant en faveur du revenu primaire inconditionnel (RPI), contre l'argumentation utilitariste dominante du calcul comptable des coûts-bénéfices et des conditions sévères que ce calcul entraîne (220ss).

a) Touchant le premier point, Jean-Marc Ferry souligne que le calcul utilitariste des risques arrive aux mêmes impasses que l'option communautariste, mais pour de tout autres motifs. Confrontée à l'hypothèse de l'inclusion des Turcs ou des Marocains à l'Union européenne, l'option communautariste tend à lui opposer les critères d'une identité chrétienne et culturelle empêchant toute vraie reconnaissance (170). « Le critère utilitariste fait valoir, quant à lui, le risque d'un solde négatif des avantages-coûts attendus de l'accueil des populations étrangères à la CE, telle que celle-ci est actuellement composée » (*ibid.*). Ce qui est déterminant dans cette optique, ce sont les intérêts de l'association et le motif déterminant l'équilibre comptable sur lequel repose la société. « Tandis que le communautarisme pense la communauté comme une sorte de grande famille, l'utilitarisme voit la société comme une sorte de grand club » (*ibid.*). L'utilitarisme apparaît, en Europe, comme un « protectionnisme du bien-être », autrement dit comme une défense des intérêts des mieux lotis contre ceux des mal lotis[5].

b) Touchant le second point, sur lequel je reviendrai plus en détail dans la suite de cet article, qu'il suffise de souligner ici à quel point le caractère *inconditionnel* du RPI s'oppose, pour Ferry, au caractère à la fois *comptable* et *conditionnaliste* de la logique utilitariste instaurée en paradigme dominant de l'économisme mondial[6].

## La conception de l'éthique chez Ferry et sa fonction intégrative[7]

### *Une conception graduée de l'éthique*

À plusieurs reprises dans son ouvrage, Ferry change explicitement de niveau, passant des analyses politiques, historiques, sociales, culturelles ou économiques à leur justification éthique.

Dans un passage qui me paraît crucial, il balise ce que j'aimerais appeler sa conception graduée de l'éthique :

---

4 Voir mon étude « Utilitarisme et christianisme », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 139, 1998/IV, p. 385–397, reprise dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Éd. Universitaires – Le Cerf, 2000, p. 69–80.

5 Comme citoyen helvétique, je suis bien placé pour savoir combien la frilosité de la Suisse envers la CE repose sur un tel protectionnisme du bien-être et sur son arrière-fond d'utilitarisme cynique et à courte vue.

6 Ferry me paraît rejoindre en cette critique le meilleur de l'apport théorique d'Amartya Sen. Voir en particulier son ouvrage *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2000.

7 Voir par exemple les propositions d'éthique intégrative développées en Allemagne par Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. 1992.

> « Maintenant, l'application *exclusive* du critère constitutionnaliste présenterait elle-même de graves inconvénients, car elle impliquerait que l'on néglige les considérations de cohésion culturelle et axiologique ainsi que de compatibilité économique et sociale, portées sous la lumière des approches respectives du communautarisme et de l'utilitarisme » (177, c'est moi qui souligne).

Admettons que, pour Ferry, le critère constitutionnaliste incarne le moment déontologique de l'éthique, sous l'angle de ce qui est juste ; dans cette phrase, on perçoit que ses critiques pointues du communautarisme[8] et de l'utilitarisme (surtout économique), exposées plus haut, ne prétendent cependant pas en finir avec la part de vérité que ces doctrines contiennent à ses propres yeux. Ainsi que nous l'avons relevé au passage, à propos de chacune des critiques considérées, il nous semble postuler un modèle « gradué » ou « complexe » de l'éthique, 1) partant de la priorité lexicale du juste, 2) pour prendre en compte, en un stade intermédiaire, les données culturelles liées aux valeurs du bien, 3) avant d'envisager, dans une optique conséquentialiste modérée, les implications économiques et sociales de la doctrine du juste et de ses médiations culturelles.

Les concrétisations pratiques proposées par Ferry – notamment dans le domaine de l'informatique, de la presse et de l'économie (cf. la reprise du thème de l'allocation universelle) – nous paraissent attester avec force du caractère *intégratif* du projet éthique de l'auteur.

À d'autres endroits stratégiques de son argumentation, Ferry note son désaccord avec certaines oppositions duelles, comme par exemple celle qui tend à séparer absolument « démocratie procédurale » et « démocratie substantielle » (37). Nous voyons dans de telles remarques l'indice d'une volonté plus large de dépassement de l'opposition héritée de Habermas entre le juste et le bon, le déontologique et le téléologique, la morale et l'éthique. Malheureusement, Ferry ne va pas jusqu'au bout de cette inclinaison, comme s'il demeurait paralysé ou du moins fasciné par la dualité première sur laquelle Habermas et la plupart de ses disciples continuent à répartir les deux ordres du discours éthique.

D'une certaine manière, cette contradiction peut être lue comme une irrésolution théorique ou comme une inconséquence normative, mais elle tend à s'estomper au fur et à mesure que Ferry met en œuvre ses présupposés éthiques dans la confrontation instruite et tenace avec la réalité de la crise sociale, culturelle, politique et économique de notre temps.

C'est pourquoi, faute de trouver, au moins provisoirement, une réponse théorique pleinement satisfaisante dans les développements ferryens, nous nous tournons maintenant vers leurs implications pratiques et politiques, que nous réunissons pour notre part sous le label et le programme d'une éthique intégrative.

## *La fonction intégrative de l'éthique*

On le sait, Jean-Marc Ferry s'est engagé de manière profilée dans la question de l'allocation universelle[9]. Il reprend ses propositions antérieures, en les plaçant dans le contexte et à la lumière de la théorie plus englobante développée dans l'ouvrage que nous discutons ici.

Nous avons vu ce qu'il y avait lieu d'entendre lorsque Ferry emploie le langage de la justification socio-éthique. Touchant l'allocation universelle, il commence par distinguer, de manière classique, le droit au travail comme droit-créance ou comme droit-liberté. Dans l'optique d'un droit-créance, le droit au travail impliquerait une obligation de l'État de fournir un

[8] Pris dans son idéal-type ; nous avons vu que Ferry ne parvenait pas à rendre justice à toute forme de communautarisme, sa critique n'atteignant que faiblement Walzer et pas du tout Taylor.

[9] *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1995.

emploi à tout un chacun. L'État est alors soumis à l'idéologie de l'État-providence. Dans l'optique du droit-liberté, le droit au travail en appelle à l'État libéral et s'appuie sur la liberté négative (207). Ce qui est garanti par l'État, c'est la liberté du contrat de travail, soit une égalité formelle des individus sur le marché du travail. Notons que, dans cette conception, on ne parlera pas de travail obligatoire, mais de liberté de travailler ou de refuser de travailler. On pourrait même dire que dans l'optique du droit-liberté, le droit au travail est avant tout le droit de l'individu de refuser un travail qui ne lui convient pas.

Ferry n'est cependant pas lui-même un libéral, du moins pas au sens où il refuserait toute liberté positive. Il pense au contraire, sur la base de sa théorie de l'allocation universelle ou du revenu primaire inconditionnnel (RPI) que le droit au travail, loin d'attester l'hypocrisie d'un État social se contentant de promouvoir la liberté négative, gagne à être compris comme la liberté *positive* de choisir son activité (208).

Or sur quoi Ferry se base-t-il pour apporter une justification socio-éthique de l'allocation universelle ? Sans le développer de manière absolument systématique, il fonde toute son argumentation sur l'idée d'autonomie « symbolique *et* substantielle » (209) des individus dans le monde social d'aujourd'hui. Cette notion d'autonomie a une double fonction, si je vois bien, dans la stratégie argumentative de Ferry : d'une part, elle est la traduction du primat lexical de la liberté (sur ce point, Ferry suit Rawls) ; d'autre part, par le biais de l'allocation universelle, cette liberté lexicalement première trouverait un début d'effectuation et contribuerait ainsi de manière réelle à la transformation du paysage social (nous avons vu la distance critique que Ferry a prise face au conservatisme de Rawls ; par ailleurs, la notion d'effectuation, parallèle à celle de reconnaissance, porte la marque de l'influence hégélienne, ce qui nous paraît constituer une des clefs de la pensée de Ferry aujourd'hui).

## L'idée d'économie sociale et la redynamisation des pouvoirs créatifs de la jeunesse

### *Cyberspace et économie sociale*

Le livre de Ferry est traversé par une analyse très actuelle sur le développement du cyberspace. Or les considérations qu'il émet à ce sujet à plusieurs endroits (60ss, 209ss) attestent la fondamentale ambivalence de l'évolution sociale et culturelle contemporaine. D'un côté, Ferry situe le déploiement du cyberspace, de la société de l'information plus largement, sur le pôle de l'intelligence ; d'un autre côté, les limites de cette conception de l'intelligence sont patentes ; à la société de l'information manque la profondeur du projet humaniste (66), alors même que ce projet humaniste demeure la plupart du temps inféodé à l'idéal cybernétique et peine à faciliter la véritable formation d'un esprit commun.

Plus concrètement, Ferry voit bien, avec d'autres, que la société de l'information comporte le risque d'une désaffiliation des exclus, comme des économies végétatives, précaires ou souterraines (210). C'est pourquoi il propose une économie sociale, d'une manière qui me paraît très proche de celle de l'éthicien protestant Arthur Rich dans son *Éthique économique*[10], mais qui a l'avantage supplémentaire de s'inscrire dans un *projet de remotivation de la jeunesse*, via l'idée-pilote d'un secteur quaternaire d'activités.

En effet, cette économie sociale n'est pas pour Ferry une économie tournée vers l'assistance – laquelle résulte trop souvent d'une attitude et d'une éthique paternalistes –, mais, à la

[10] Genève, Labor et Fides, 1994, trad. fse, avec une introduction de Roland J. Campiche et Denis Müller.

différence de l'économie mondiale, une économie reposant sur des « activités socialisantes » et donc orientée sur le secteur quaternaire (211).

Ces activités socialisantes propres au secteur quaternaire, loin de se superposer aux secteurs primaire, secondaire et tertiaire, doivent renvoyer aux trois autres secteurs, mais l'essentiel est qu'elles soient toujours regardées comme des activités « personnelles et autonomes » (212). Dans deux importantes notes portant sur les deux adjectifs, Ferry précise que dans ces activités, la production porte la marque de son auteur (elle est personnelle, non impersonnelle) et que les agents de ces activités en sont en même temps et vraiment les auteurs.

Le *réalisme* de Ferry, à mes yeux, est d'accepter que ces deux conditions éthiques – pouvoir choisir son style d'activité et le faire comme acteur – ne sont pas complètement et continuellement présentes dans le reste de l'économie, dans l'économie à la fois normale et mondiale, pour ainsi dire. Son *idéalisme*, attaché à la proposition d'allocation universelle, est de parier sur le fait que cette protection des exclus, leur restituant les valeurs éthiques les plus fortes (la personnalité et l'autonomie), pourrait jouer le rôle d'effectuation et de transformation non seulement pour les individus concernés, mais pour la société dans son ensemble.

## *Le revenu primaire inconditionnel, une chance pour les jeunes*

Ferry donne donc une place charnière, dans son projet de redéploiement d'un État européen créatif et anti-bureaucratique, à sa théorie de l'allocation universelle, repensée dans les termes d'un revenu primaire inconditionnel. Je laisserai de côté les aspects techniques, notamment financiers, de la question, que je me sens bien incapable de discuter de manière compétente. Ce qui me frappe dans le texte de Ferry, c'est la plasticité très convaincante avec laquelle il rend compte de la plausibilité et de la crédibilité éthiques de sa proposition. Cela ne vaut pas seulement pour les aspects macro- et méso-économiques du RPI, mais aussi et peut-être surtout pour ses dimensions de redynamisation personnelle, culturelle et sociale.

Les exclus dont il parle ne sont pas seulement les marginaux, les pauvres, mais la masse grandissante des acteurs sociaux, des jeunes en particulier, qui se voient de plus en plus exclus de la grande production, à savoir des services primaires, secondaires et tertiaires (211).

En amont, Ferry mène avec une rare vigueur une critique sociale des mécanismes de « désincitation », de mauvaise redistribution et de « démotivation[11] » qui signent la crise, voire la faillite du système économique capitaliste (224s), et qui trouvent leur traduction dans la sclérose bureaucratique, une maladie bien typique de l'Europe communautaire (215).

On retrouve ici la ligne de force anti-utilitariste de l'éthique ferryenne : le principal mérite de l'allocation universelle ou RPI, c'est le « caractère *inconditionnel* du *droit* au revenu de base » (216), qui s'oppose aux conditionnements macro-économiques et aux conditions paternalistes que le système dominant tend à ériger en autant de fatalités sur le chemin de l'acteur social. Les aides sociales sélectives et conditionnelles ont un effet inhibiteur envers toute volonté active d'insertion ou de réinsertion. La conditionnalité utilitariste de l'aide sociale vient en fait conforter la « répression caractéristique du *Workfare* » (217), ce nouvel instrument de quadrillage social.

Ferry adopte une approche idéaliste, certes, mais son idéalisme se veut *imaginatif* : plutôt que de sans cesse arrimer le possible aux conditionnements du déjà vu et aux calculs d'utilité et de réalité prétendus infaillibles et nécessitants, il envisage une nouvelle dynamique sociale, libératrice d'énergies créatrices, notamment pour les jeunes de 18 à 25 ans, qui semblent avoir

[11] Les termes employés par Ferry me font penser à la théorie de la désaffiliation de Robert Castel.

besoin d'une « médiation sociale objective » (219) entre les tutelles familiales et scolaires d'une part, l'entrée dans la vie professionnelle d'autre part. L'enjeu, on le voit, dépasse la seule catégorie des jeunes de 18 à 25 ans : il s'agit de relancer l'économie sur une base sociale et créative, de manière à créer une émulation et de redonner vie à des « mediums conventionnels de socialisation » (220) en perte de puissance.

Ferry reconnaît, à ce stade, que les arguments spécifiquement *éthiques* en faveur d'une telle relance concernent surtout « l'amélioration de la vie », de manière à surmonter le sentiment existentiel d'« inutilité » et la « crise d'identité » associée (220s). Mais il ne pense pas que la justification du RPI doive se limiter à des considérations éthiques relatives à la « vie bonne » (221) ; il estime nécessaire une « justification systématique » plus large du RPI, nous faisant passer au niveau de « justice politique », autrement dit de l'éthique à la morale, selon la distinction habermassienne usuelle.

Nous buttons sur une difficulté, attenante à cette distinction même. Est-il possible, telle est notre question, de séparer aussi nettement le plan de la motivation et celui de la justification systématique ? Le propos de Ferry n'est-il pas justement de montrer que c'est le redéploiement des énergies créatrices des jeunes – rendu possible par le seuil d'inconditionnalité du RPI – qui constitue la condition réelle d'une nouvelle justice politique ? Certes, il appartient à l'État de droit et à la société démocratique de fournir les conditions-cadres d'un tel redéploiement ; mais ces conditions-cadres ne sont-elles pas elles-mêmes dépendantes, dans leur effectivité, de la nouvelle disposition psychique des acteurs ? La morale, organisée autour de la justice politique, peut-elle se passer de l'éthique, qui en constitue pour ainsi dire le carburant ?

Plaidant pour la dissociation de l'inconditionnalité du RPI des mécanismes forcément conditionnels du fisc et du revenu, Ferry souligne « ce que recèle de *violence* et d'*injustice* la prétention de l'État à maintenir, voire intensifier la conditionnalité d'une ressource minimale d'autonomie » (223, je souligne). Le RPI dresse en quelque sorte un îlot idéal ou une zone franche de non violence et de justice, qui fait barrage contre l'envahissement brutal de l'économie mondiale avec son utilitarisme impitoyable. *Or cette zone franche n'a-t-elle pas, justement, un caractère transcendantal dépassant l'opposition de l'éthique et de la morale, de la vie bonne et de la justice politique ? N'excède-t-elle pas les possibilités du politique, n'est-elle pas en amont d'une justification systématique, comme le présupposé même de toute justification ?*

Cette interrogation quant à la relation de l'éthique et de la morale rejaillit à vrai dire sur l'articulation de l'éthique (comme théorie incluant la morale) et de la religion. C'est la question même des limites de l'éthique et de la morale, de ce qui porte la justification de toute éthique et de toute morale. Non pas, certes, que la religion doive être pensée comme le fondement de l'éthique et de la morale ; mais, au minimum, parce qu'il appartient à l'éthique et à la morale de reconnaître ce qui les justifie, par delà toute justification purement systématique, et qu'une telle reconnaissance implique une capacité de faire place à la religion (d'autres diront : au messianique) dans la pluralité des instances légitimatrices de l'éthique.

## Éthique et religion[12]

Toutes les pistes parcourues avec brio et courage par Ferry dans son admirable ouvrage non seulement convergent vers une conception généreuse, lucide et responsable de l'éthique, comme j'ai tenté de le souligner dans les quelques remarques précédentes, mais elles balisent aussi une conception renouvelée et approfondie des relations entre l'éthique et le religion. Cela me paraît valoir sur le plan théorique comme sur celui des conséquences pratiques et politiques, tant il est vrai que le projet ferryen se veut porteur de nouvelles dynamiques sociales et culturelles, susceptibles de motiver les jeunes générations.

Eu égard à certaines notations que j'ai cru bon de faire plus haut, je dois reconnaître que l'impression d'irrésolution théorique dans la conception même de l'éthique s'est pour une bonne part dissipée, à considérer l'articulation fine établie par Ferry entre sa critique sociale, ses postulats politiques, son projet de redynamisation sociale et culturelle des acteurs et la traduction de ce projet dans une proposition économique crédible.

Qu'en est-il, sur l'autre flanc de la problématique, de l'interaction de l'éthique et de la religion ?

Jusqu'ici, je dois avouer que je n'étais pas parvenu à saisir quelle était la véritable pensée de Ferry au sujet de la religion ; cette dernière m'apparaissait dans son œuvre, la plupart du temps, comme un reliquat et comme une concession, n'accédant jamais à un statut épistémologique et éthique consistant. Je ne suis pas loin de penser, à la lecture de *La question de l'État européen*, que Ferry y accomplit une avancée importante dans la problématique énoncée. Cela tient à mon avis à deux facteurs externes nullement négligeables : d'une part, il est parvenu à s'élever au-dessus de certaines contraintes franco-françaises qui entravent souvent la pensée des philosophes de l'Hexagone ; d'autre part, mais en lien avec le point précédent, sa concentration intense sur la question européenne semble lui avoir ouvert des portes que ni la vision française dominante de la laïcité, ni la problématique états-unienne de la sécularité ne pouvaient à elles seules signaler.

Je crois saisir le point de départ des considérations de Jean-Marc Ferry sur les rapports d'un nouveau type entre éthique et religion dans ce qu'il écrit, dès l'introduction de son livre, sur la différence entre la logique de la perte de sens et celle du gain d'intellection (32). Suivant Marcel Gauchet, il établit un parallèle à mon sens décisif entre une interprétation novatrice du thème de la mort de Dieu et une réinterprétation critique du thème de la mort de l'État « à la française ».

Il faut bien voir, en effet, que la France n'est plus, pour Ferry, le phare des peuples (26ss) : c'est un intellectuel français qui nous le dit, avec son expérience de la vie intellectuelle allemande et, si j'ose dire, depuis son « exil » belge[13][14]

---

[12] Voir aussi l'article du même titre publié par Ferry dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 132, 2000/IV, p. 325–344.

[13] Cette liberté admirable de Ferry lui permet aussi de donner sa juste place à la Suisse dans la construction de l'Europe, ce dont nous lui sommes infiniment reconnaissant ! Jean-Marc Ferry enseigne à l'Université Libre de Bruxelles où il dirige le Centre de théorie politique. [Dr *honoris causa* de l'Université de Lausanne (2001), il est aujourdui titulaire de la chaire de philosophie de l'Europe à Nantes]. Or il y a à mes yeux un lien systématique profond entre la déconstruction de la vision « gallocentrique » du monde qu'ose mener Jean-Marc Ferry et la reconstruction qu'il nous propose d'une intellection créatrice du rôle de la religion au coeur de l'éthique des relations internationales et de la solidarité sociale.

[14] Ce néologisme est de moi ; il me paraît traduire assez fidèlement l'iconoclasme bienvenu de Ferry et rejoindre les préoccupations de nombreux pro-Européens désireux d'en finir avec les provincialismes de type nationaliste qui stérilisent la construction créatrice d'une Europe rénovée. Le jugement de valeur assez général émis, fin 2000, sur l'arrogance de la France lors du Sommet de Nice, était l'expression plutôt violente d'un tel malaise touchant

Je m'explique : tant que l'auto-compréhension gallocentrique du monde nourrit l'illusion d'une identification entre la prétendue mission « messianique » de la France, phare des peuples et gardien de la Révolution universelle, et la conception idéologique d'une laïcité fermée, il ne sera pas possible, ni en France, ni dans le dialogue intra-européen, d'accéder à une intellection créatrice et libre du rôle des religions dans l'espace public. La mort de Dieu signifiera alors l'avènement d'une « société athée » – agnostique serait sans doute préférable – pouvant parfaitement être constituée de citoyens croyants (entre autres) ; le désenchantement du monde ne consacre pas la fin de la religion vécue, mais seulement la fin de la religion comme ciment social univoque et obligatoire.

Dans ce nouvel espace public de responsabilité où les êtres humains et les citoyens, devenus adultes, acceptent le jeu des argumentations séculières (y compris lorsqu'elles portent sur leurs convictions religieuses[15] !), le monde lui-même apparaît comme un lieu de construction commune. La raison d'État, pensée par Hegel, au XIX$^{e}$ siècle, comme manifestation suprême de la moralité objective, cesse alors d'être une raison verticale, pour devenir une raison publique, exposée sans cesse à une critique elle-même publique et « civilisée par l'éthique de la discussion » (227).

L'époque qui prend fin (telle qu'elle a été inaugurée par les Révolutions française et américaine et établie au XIX$^{e}$ siècle en ses principes) voit ainsi s'écrouler avec elle l'alliance des absolus – l'État et Dieu. La mort de l'État et la mort de Dieu sont les deux faces d'un même processus de désabsolutisation des totalités et d'émergence de nouvelles contingences, où l'autonomie du sujet et la souveraineté démocratique reçoivent leur authentique reconnaissance. D'une manière qui me paraît finalement très proche de celle de Marcel Gauchet, Jean-Marc Ferry voit dans cette sortie des absolus (mort de l'État, mort de Dieu) une sortie de la religion d'État et de l'état de religion, mais nullement de l'expression religieuse des individus dans l'espace public.

Jean-Marc Ferry, nous l'avons vu, préfère envisager cette transformation du statut de la religion comme un « gain d'intellection » plutôt que d'y voir une « perte de sens » (32). La question suivante et décisive, pour nous, est de savoir, justement, quelles sont *les implications sociales, culturelles et politiques* de ce gain d'intellection, dans la mesure (que je crois réalisée) où Ferry n'entend pas enfermer l'expression religieuse des individus dans la sphère privée.

Nous aimerions proposer ici une analogie entre ce que dit Ferry de la liberté positive et ce qu'il convient de mieux penser encore de la religion dans l'espace public. Dans certains développements de Ferry, on croit entendre des restes de la vieille critique (anticléricale) de la religion, s'appuyant sur Lucrèce, sur Helvétius et sur Voltaire pour dénoncer la « terreur superstitieuse » (33) et l'infâme. La construction citoyenne de l'espace public par le moyen de la critique et de la discussion ne semble pouvoir s'appuyer que sur une conception négative de la liberté, appelée à se défendre sans cesse et de toutes parts contre l'emprise de cette religion aliénante. *Or, de même que, chez Ferry, la liberté négative suppose, pour se réaliser pleinement au niveau de la raison publique, la redynamisation de la liberté positive, il paraît indiqué de reconnaître que les argumentations séculières peuvent et doivent faire place à une*

---

la forme franco-française de ce provincialisme nationaliste. »

[15] À sa manière, le théologien Dietrich Bonhoeffer avait reconnu cette nouvelle dynamique lorsque, dans ses fameuses *Lettres de prison*, il avait esquissé les linéaments d'une interprétation non religieuse des concepts religieux, sur l'horizon d'un monde devenu majeur (*mündige Welt*). Voir *Résistance et soumission*, trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1973$^{2}$ [cf. la nouvelle édition critique, Genève, Labor et Fides, 2006].

*vision plus éclairée et plus libérale de la religion dans la pluralité critique de ses processus réels*.

Il est à peu près certain à mes yeux que le débat avec Ferry suppose, en amont, un débat avec Hegel. Ferry note avec à propos la supériorité de Hegel sur Marx, touchant le statut accordé à ces « excellentes choses » (sic, 34) que sont la croyance, les mœurs simples et la religiosité, et qu'elles demeurent, malgré la montée en puissance de l'individualisme moderne. En même temps, fidèle à sa théorie spéculative-rationaliste[16] de la dissolution des représentations dans les concepts, Hegel ne parvient pas, selon moi, à accorder à la religion un statut d'autonomie, obligé qu'il est de l'opposer à la conscience de soi des modernes. Ferry est bien conscient des limites historiques et de la contingence contextuelle de la philosophie de Hegel, mais sur ce point précis, il me paraît passer à côté ou tout au moins ne pas suffisamment prendre la mesure du changement qualitatif que la raison publique implique pour toute compréhension actuelle de la religion. Ce changement qualitatif suppose d'abandonner le cadre spéculatif-rationaliste hégélien et de reconnaître les expressions religieuses comme des expressions parmi d'autres de la raison publique autonome.

> *La question n'est donc plus, comme au XIX^e^ siècle, de comprendre le divin, globalement et linéairement, comme un divin à lire dans le monde profane (35), mais de comprendre le monde profane lui-même comme le lieu de rencontres conflictuelles entre des prétentions de vérité qui s'expriment aussi et notamment dans des croyances religieuses*. La transposition directe et totale du divin dans le monde demeurait en effet chez Hegel conditionnée par un schème rationaliste et spéculatif, réduisant les représentations judéo-chrétiennes, joachimites et augustiniennes du temps, de l'histoire, de la fin du monde, de la Providence, etc. au concept englobant d'un savoir absolu se réalisant progressivement dans les moments clés de l'histoire profane.

La conjonction de la mort de l'État et de la mort de Dieu, si finement interprétée par Ferry, n'entraîne-t-elle pas la nécessité d'en finir avec ce schème réducteur, et de donner véritablement place à la religion dans la pluralité critique des expressions publiques de la raison ?

Telle est la question centrale que Jean-Marc Ferry nous donne à penser. Je dirais qu'il nous la donne à penser, sans la penser vraiment jusqu'au bout de son côté. Peut-être est-ce cela la marque d'un don véritable, qu'il nous reste aussi encore quelque chose à penser *par nous-mêmes*, dans le dialogue respectueux et exigeant que l'amitié et la complicité cosmopolitique permettent ?[17]

---

[16] J'introduis ici à dessein ce double adjectif, afin d'exprimer mon propre point de vue critique sur le traitement hégélien de la religion.

[17] [Relisant ce texte de 2001 en vue de sa réédition dans le présent volume, je tiens à souligner que les questions ouvertes ici ont largement trouvé réponse dans les travaux plus récents de Jean-Marc Ferry ; voir en particulier *La religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010 et *Les lumières de la religion*. Entretien avec Elodie Maurot, Paris, Bayard, 2013. J'ai invité Jean-Marc Ferry à plusieurs reprises dans mes séminaires de recherche à Lausanne puis à Genève, en 2001, 2008 et 2010. Voir son texte dans le recueil de Mélanges qui m'a été récemment offert, « Entre *Schwärmerei* évangélique et formalisme juridique : réflexions d'hommage à Denis Müller pour développer avec lui le dialogue philosophique », in : D. Andronicos, C. Ehrwein Nihan et M. Nebel éd., *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 76–86. Sur l'œuvre de Ferry, cf. Guy Jobin, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004 ; Graziano Lingua, *Il principio ricostruttivo. Communicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa, Edizioni ETS, 2012].

# De l'obligation morale à la société ouverte

## Remarques sur la place singulière de la morale et de la démocratie dans les *Deux sources*[1]

### Hypothèse

Un certain déséquilibre tend à occulter le rôle de la morale dans le projet bergsonien, déséquilibre rédactionnel dans la construction même de l'ouvrage et de la démarche, mais dont je pense qu'il pourrait bien tirer son origine d'une a-symétrie volontaire de la morale et de la religion, voire d'une faiblesse proprement politique.

Anthony Feneuil a analysé avec finesse cette asymétrie et proposé sa propre solution[2]. Elle me paraît rendre compte du problème fondamental de l'interprétation des *Deux sources*.

### Le sens de l'entrée par l'obligation morale

L'obligation morale a un sens précis chez Bergson, sens qui me paraît conditionné par un a priori négatif envers la notion même d'obligation. Bergson oppose l'obligation et la vie, comme aussi plus loin il nous oblige à choisir entre le dressage et la mysticité.

Dès les premières pages des *Deux sources* (DS)[3], l'obligation est placée sous le signe de l'interdiction, liée au thème hébraïque du fruit défendu (1). L'arrière-fond est donné par les *Confessions* d'Augustin, l'interlocuteur-clé, c'est Durkheim. Bergson adopte le ton d'un Nous universel, et son argument suit une logique temporelle : nous vivions sous le commandement, voire sous la société, alors qu'il s'agit de reconnaître, enfin, que nous sommes dans une autre logique. La critique envers Durkheim est limpide, son fonctionnalisme social s'exprime sous la forme d'un organicisme.

La question est donc d'emblée la suivante : l'obligation morale est-elle issue de volontés libres, y a-t-il, comme diront plus tard Nabert et Ricœur, une intention éthique originaire, un dynamisme éthique *suis generis*, ou l'éthique se résume-t-elle à la fonction morale d'une société close ?

J'ai le sentiment que deux trames se tissent dans la démarche de Bergson, sans qu'elles parviennent jamais à se rejoindre. D'une part, contre l'organicisme social de Durkheim, il ne cesse de souligner le caractère libre et volontaire de la constitution d'une société : « Une société humaine est un ensemble d'être libres » (3), et l'obligation morale elle-même, si elle est nécessité, l'est dans l'exacte mesure où elle s'accompagne « d'intelligence et de liberté »

---

1 Exposé présenté lors d'une table ronde sur Bergson à l'Université de Lausanne, le 24 février 2009.

2 In Ghislain Waterlot dir., *Bergson et la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 355–377.

3 Je suis l'édition Quadrige-PUF 2008. Les chiffres entre parenthèses, précédés de l'abréviation DS, renvoient à cet ouvrage,

(93) ; mais, sur un autre plan, qui finit par l'emporter, « toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique » (103), selon la célèbre formule qui conclut le chapitre premier.

On saisit l'ambiguïté ou l'indécision pour le moins de la position de Bergson, à cette manière même d'assimiler l'*aspiration* morale à une *pression*, même si, en fin de compte, dans la synthèse spirituelle proposée par l'auteur, cette pression émanera du souffle de vie (3) ou de l'élan vital lui-même. Une des questions centrales est bien de savoir comment de 1908 à 1932, l'auteur de *L'Evolution créatrice* est parvenu à donner à cette notion d'élan vital un sens proprement métaphysique, dans le sens d'une fondation de la liberté humaine et de la société ouverte. Je note en tout cas que Bergson n'a pas abandonné l'idée de s'en tenir aux faits de la biologie (DS 272).

En d'autres termes, le biologisme et le vitalisme bergsoniens, dans leur effort de surmonter le positivisme, le scientisme et l'intellectualisme du premier tiers du XX$^{e}$ siècle, débouchent-ils sur un renouvellement de la morale et de la politique, dans le sens indiqué par Frédéric Worms valorisant l'effort institutionnel et politique « d'inverser la pente de la nature et de la clôture »[4] ou sur une fuite en avant dans un spiritualisme mystique déconnecté de la question sociale, ainsi que cela a souvent été objecté à Bergson ?

Tout à la quête d'une nouvelle compréhension de l'obligation, Bergson s'efforce de se détacher aussi bien du fonctionnalisme durkheimien que de l'intellectualisme ou du rationalisme néo-kantien. C'est en effet d'une « obligation élémentaire » (19) qu'il s'agit pour lui, autrement dit d'une obligation plus fondamentale et plus originaire, mais également plus intuitive. Bergson n'hésite pas à écrire qu'un impératif absolument catégorique est « de nature instinctive ou somnambulique » (20) ; mais il ajoute aussitôt que le « tout de l'obligation » ne pourra que conjuguer instinct et intelligence.

Nous nous mettons alors progressivement à saisir le lien qui unit, dans la vision holistique de Bergson, la nécessité et de la liberté, la vie et l'intelligence. Ce passage en donne la meilleure des formulations, en même temps qu'il relance l'interrogation : « Un être ne se sent obligé que s'il est libre et chaque obligation, prise à part, implique la liberté. Mais il est nécessaire qu'il y ait des obligations ; et plus nous descendons de ces obligations particulières, qui sont au sommet, vers l'obligation en général ou, comme nous disions, vers le tout de l'obligation qui est à la base, plus l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté » (24).

On voit bien ici ce qui constitue la base, pour Bergson, et l'objet le plus central de sa recherche : une nécessité vitale, opérant sur le mode téléologique, par le moyen de la liberté. La phrase elle-même n'est pas totalement claire, puisqu'on croit comprendre que c'est la nécessité qui exige la liberté, et non directement la vie…

## Le problème du mal

La définition de l'obligation morale est étonnamment peu reliée par Bergson à la question du mal. Il n'aborde en fait le mal que par le biais de la souffrance et de la douleur (DS 276ss), de même qu'il ne parlera plus loin des guerres qu'à partir de la surpopulation (307), sans affronter directement la question de la violence : Bergson s'arrête typiquement à l'idée d'un instinct guerrier, mais n'accède pas au niveau proprement métaphysique et moral de la question. La méfiance de Bergson est viscérale envers toute métaphysique de type spéculatif,

[4] « Présentation », DS, p. 14.

ainsi que le montre sa rapide mise à l'écart des questions de théodicée posée par Leibniz (277).

## La société naturelle et ses défis

La césure menant au chapitre IV ramène en fait Bergson à étoffer sa vision de la société, dans les relations complexes qu'un tel concept entretient avec ceux de nature d'une part, de démocratie d'autre part. Autant il est clair que l'option bergsonienne pour l'ouvert implique sa préférence pour la démocratie (299), autant il est incertain de savoir quelles seraient les conséquences réelles de la mystique pour une construction pratique de cette démocratie.

## Le danger d'une prétendue solution mystique de la politique

La fascination de Bergson pour le concept de mysticisme ou de mystique le pousse à lui attribuer un rôle fondateur et utopique : d'une part, « le mysticisme est incontestablement à l'origine des grandes transformations morales » (310), d'autre part il tient lieu d'idéal transcendant, comme « mysticisme vrai » (332). Mais le domaine de la nature, entre deux, est renvoyé à une logique essentiellement mécanique, dès lors que l'ouverture mystique vient à lui faire défaut. La question est donc double : dans la logique mystique, comment l'ouvert en vient-il à défaire la clôture mécanique de la nature ? et ne faut-il pas déjà admettre, hors de toute référence à la mystique, que la nature possède en elle-même une capacité d'ouverture et de progrès ?

En fait, il me semble que la dialectique de Bergson demeure binaire, sans jamais parvenir à s'élever à une vraie dialectique, nouant les trois termes d'une nouvelle synthèse, où le clos s'ouvrirait du dedans et où l'ouvert travaillerait à l'extérieur de lui-même. C'est donc aussi la simple opposition du dressage et de la mystique, de la pression et de l'aspiration, qu'il faudrait surmonter. Je ne m'explique que par ce manque l'échec patent du chapitre IV des DS. Et je me demande forcément si cet échec est dû à un excès d'écriture, ou à un problème de fond, dont les apories rebondiraient sur l'ensemble du projet.

J'entends bien les plus enthousiastes des nouveaux lecteurs de Bergson souligner, tel Frédéric Worms[5], que les « brefs aperçus » (321) du chapitre IV des DS entrouvrent des « trouées très brèves de lumière » (320) dans un tableau bien sombre ; mais s'ensuit-il que ces simples « traces de l'ouverture parmi les hommes » (321) fournissent vraiment « une orientation *décisive* pour lutter contre la clôture » (*ibid*., je souligne) ? J'en doute, ou plus exactement la perspective ici esquissée d'actualisation de la vision bergsonienne me paraît davantage relever d'une incantation spirituelle que d'une opérationnalité éthique – à l'instar de cette formule généreuse mais théologiquement et politiquement trompeuse par laquelle Bergson affirmait en 1932 que « la démocratie est d'essence évangélique et (qu') elle a pour moteur l'amour » (DS 300, cité par Worms p. 320).

Je pensais aussi à Derrida, *Force de loi*, Paris Galilée 1994, p. 29, et sa discussion au sujet du fondement mystique de l'autorité, qui renvoie à Montaigne, *Essais* III, XIX, « De l'expérience », lui-même cité par Pascal). Dans la méditation de Derrida sur la déconstruction de la justice et sur la déconstruction *comme* justice, il y a un double fait, apparemment contradictoire : les lois ou l'État de droit reposent sur un fondement impossible (mystique), qui à

[5] *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 320s.

la fois les fonde mais risque de les anéantir. Nous avons besoin, autrement dit, d'un idéal de la limite, d'une utopie, mais cet idéal ne doit pas nous déconnecter du réel, au contraire il importe qu'il reflue sur le droit et les lois, qu'il soit la source d'une reconstruction et d'une validation opérationnelle de notre rapport politique au monde. J'ai l'impression que là où la déconstruction derridienne appelle à un fondement mystique opérationnel et reconstructif de l'autorité et de l'éthique, le dualisme bergsonien se contente d'un utopisme de l'ouvert, sans réouverture rétroactive et pratique du clos.

# La bioéthique et le statut théologique de l'éthique séculière

## A propos d'un livre récent de H. Tristram Engelhardt, Jr[1]

### La généalogie complexe de la bioéthique

Science relativement récente, la bioéthique a conquis ses lettres de noblesse sur le plan académique, au point d'apparaître parfois comme l'organon nouveau récapitulant l'ensemble des problèmes traditionnellement dévolus à l'éthique, qu'elle soit médicale, sociale, philosophique ou théologique[2].

L'observation minutieuse de la généalogie du discours et des pratiques bioéthiques permet de comprendre les raisons de cette percée épistémologique. On peut en effet ramener cette dernière à quatre facteurs principaux.

a) La bioéthique naît tout d'abord des développements foudroyants des *sciences de la vie* et des *techniques de pointe* dans le domaine biologique et informatique notamment. D'une certaine manière, l'éthique traditionnelle se voit obligée de se complexifier et de se spécialiser à la mesure même des développements scientifiques. La bioéthique a donc nécessairement un caractère secondaire et réactif ; c'était déjà le cas dans la problématique éthique antérieure, mais l'accélération des processus de la recherche et la dimension souvent irréversible des options engagées contribuent à intensifier encore plus le flux de l'information et à réduire sans cesse le temps de la réflexion. La bioéthique en retire sans aucun doute un prestige croissant, mais elle est de ce fait même exposée à des dangers nouveaux ; l'hyperspécialisation interne à la recherche bioéthique accentue l'étanchéité des savoirs et des expertises ; elle risque de faire exploser la cohérence interne des principes et des critères moraux ; elle succombe souvent, par ailleurs, aux pièges de la médiatisation liés à l'urgence.

b) Le geste de naissance de la bioéthique, indiqué en 1971 par Van Rensselaer-Potter : « utiliser les sciences de vie pour améliorer la qualité de la vie »[3], n'était pas seulement

---

1 [Pour mon dialogue ultérieur avec Engelhardt, cf. « The Original Risk : Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7–23 ; et ma réponse à sa propre réplique, « Open 'Laicity' and Secularity Versus Ideological Secularism : Lessons from Switzerland », *Christian Bioethics* 2009/15, 2009, p. 74–85].

2 Cf. D. Roy, « Promesses et dangers d'un pouvoir nouveau », in *La bioéthique*, Cahiers de bioéthique 1, Québec, Presses Universitaires de Laval 1979, p. 81–102 ; A. Dumas, « Fondements bibliques d'une bioéthique », *Le Supplément* 142, 1982, p. 353–368 ; G. Durand, *La bioéthique*, Paris, Cerf 1991 ; M.-H. Parizeau éd., *Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université 1992. Cf. aussi. M.-L. Lamau, « Le développement de la bioéthique en Europe », in R. Bélanger-S. Plourde, *Actualiser la morale* (Mélanges René Simon), Paris, Cerf 1992, p. 137–163. [Voir D. Müller, « Bioéthique », in P. Gisel-L. Kaennel dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006$^2$, p. 135–15].

3 Cité par K. Danner Clouser., art. « Bioethics », in W. T. Reich éd., *Encyclopedia of Bioethics I*, Londres-New York, The Free Press-Macmillan 1978, p. 118.

conditionné par une sorte de redoublement optimiste du biologisme ambiant. Il signalait aussi les impasses auxquelles semblait être parvenue, aux yeux de beaucoup, l'éthique médicale moderne, construite sur les bases classiques de la médecine hippocratique, restructurée autour de la vision judéo-chrétienne de l'existence et finalement ébranlée par les coups-de-boutoir à double tranchant de la modernité.

La bioéthique contemporaine ne s'est pas encore tout à fait remise du traumatisme de cet arrachement. Doit-elle, dans la droite ligne de Van Rensselaer-Potter, mener à terme la révolution engagée, au risque de subordonner l'éthique médicale elle-même, dans son sens restreint, aux principes radicalement nouveaux d'une bio-génétique englobante, potentiellement totalisante et holistique ? Si elle s'engage sur cette voie, il ne lui reste semble-t-il qu'à choisir entre le rationalisme illimité, forme séculière et finalement athée de l'autototalisation (la science et la technique servant ici de modèles à l'éthique, et la bioéthique n'étant plus que la traduction normative des développements biotechnologiques et industriels incontrôlés), et, à l'autre extrême, le gnosticisme séduisant de l'écologie profonde[4]. Ne serait-elle pas mieux inspirée de reconnaître ses propres limites épistémologiques et philsophiques ? Pour y parvenir, il me semble que la bioéthique doit satisfaire à trois conditions interdépendantes ; tout d'abord, il lui faut reconnaître à l'éthique médicale sa légitimité singulière et son autonomie relative ; plutôt que de lui imposer un cadre démesuré, elle doit prendre acte de son caractère institutionnel et prudentiel spécifique. Ensuite, la bioéthique devrait admettre qu'elle n'a pas le monopole de l'approche sociale en éthique ; plus précisément, consciente des enjeux éthico-sociaux des questions bioéthiques, elle serait bien inspirée de recourir à la méthodologie de l'éthique sociale en tant qu'elle constitue une approche irréductible à la bioéthique ; enfin, elle est amenée à reconnaître des principes éthiques qui la transcendent et qui, comme tels, ne relèvent pas de la bioéthique, mais d'une approche plus large et plus universelle du champ éthique. Cette triple relativisation de la bioéthique (par en bas, si l'on part de l'éthique médicale, transversale, si l'on part de l'éthique sociale, et transcendante, si l'on réfléchit aux fondements éthiques de la bioéthique) conditionne la clarification et la libération d'une activité bioéthique bien comprise et bien formée.

c) La bioéthique prétend remédier à ces dangers en mettant en oeuvre une méthodologie *interdisciplinaire*, impliquant en particulier sciences, techniques, médecine, droit, sociologie, philosophie et théologie. Jusqu'à présent, ce pari en faveur de l'interdisciplinarité est souvent demeuré le fait d'une juxtaposition collégiale et bienveillante, principalement axée sur la complémentarité des savoirs positifs et sur le respect mutuel des compétences et des expertises en jeu. Or l'interdisciplinarité, d'un point de vue intellectuel rigoureux, demande davantage que cette addition hybride ; elle exige, en dernière instance, la mise à l'épreuve commune et réciproque des présupposés et des principes implicitement ou explicitement engagés dans chacune des disciplines constituant l'organe du savoir contemporain. Loin de pouvoir se limiter à des considérations méthodologiques et épistémologiques relatives à l'étude des cas, la bioéthique doit nécessairement s'interroger sur ses propres fondements ; elle ne pourra le faire qu'à la condition de se réinterroger sur

[4] S'il fallait une preuve tangible de la symétrie entre ces deux options, on la trouvera sans doute dans l'ouvrage de Luc Ferry : *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset 1992. Ferry s'oppose en effet avec d'autant plus de véhémence à la *deep ecology* (dans laquelle il inclut Hans Jonas et Michel Serres et qu'il impute à l'influence anti-technicienne de Heidegger et de Jacques Ellul) qu'il s'enferre lui-même dans un rationalisme laïc et républicain potentiellement totalitaire. Sur les limites de l'approche sécullariste de Luc Ferry, cf. le chapitre IV de mon ouvrage *Les lieux de l'action (Éthique et religion dans une société pluraliste)*, Genève, Labor et Fides 1992 (Le champ éthique 22).

les conditions de possibilité de l'éthique, c'est-à-dire, finalement, sur la légitimité même d'un organon de principes communs, passibles d'un consensus social et d'une mise en oeuvre démocratique. La question n'est donc pas seulement celle des fondements internes d'une science particulière nommée « bioéthique »[5], mais, bien plus profondément, celle de l'inscription d'un tel savoir dans une conception globale de l'existence, qui soit à la fois éthique, culturelle et symbolique. On le voit, en ouvrant généreusement la porte à une interdisciplinarité qui ne saurait être de pure coexistence formelle, la bioéthique en appelle, sans nécessairement en être consciente, à une synthèse nouvelle qui la dépasse infiniment[6].

d) Enfin, la bioéthique s'est constituée à la fois sous l'impulsion de et en réaction à l'éthique théologique, qu'elle soit catholique ou protestante. Plus largement, elle tend à se comprendre comme une éthique séculière, susceptible d'offrir un cadre de référence commun à l'ensemble des partenaires du débat éthique contemporain. La question demeure ici de l'articulation possible entre une éthique séculière et une éthique religieuse au sens large.

## Une bioéthique séculière

C'est le mérite indéniable de l'éthicien nord-américain H. Tristram Engelhardt, Jr. bien connu par son maître-ouvrage sur les *Fondements de la bioéthique*[7], d'avoir rouvert ce dossier des relations entre l'éthique séculière et l'éthique religieuse. Son dernier livre, intitulé *Bioéthique et humanisme séculier*, porte comme sous-titre « La recherche d'une éthique commune »[8]. Dans les lignes qui suivent, je vais tenter de résumer la thèse centrale d'Engelhardt, avant d'en indiquer la pertinence et d'en discuter la portée.

Tout en estimant impossible et non souhaitable, sur le plan rationnel et démocratique, d'ordonner l'éthique séculière à un fondement religieux particulier, Engelhardt se bat prioritairement contre ce qu'on pourrait appeler une vision sécularisteou anti-cléricale de l'éthique. Son adversaire principal n'est pas du tout le traditionalisme religieux sous toutes ses formes (cette cause paraît entendue), mais l'idéologie rationaliste de l'Humanisme Séculier. Engelhardt distingue ici deux types d'humanisme séculier : l'Humanisme Séculier (avec majuscules), comme idéologie athée et anti-religieuse, et l'humanisme séculier, comme base de discussion facilitant la recherche d'une éthique commune (cf. p. 90).

Engelhardt prend tout d'abord acte de deux évidences sociologiques : d'une part, ce qu'il appelle le développement de la sécularité, conséquence, on le sait, du processus de sécularisation ; et d'autre part le développement de l'humanisme, sur les ambiguïtés duquel il va attirer notre attention.

---

5 Sur les difficultés internes à la constitution de la bioéthique comme discipline qui se veut en même temps interdisciplinaire, cf. les pertinentes analyses de G. Bourgeaut, « Qu'est-ce que la bioéthique ? », in M.-H. Parizeau, *op. cit.*, p. 27–47.

6 [Voir les précisions apportées dans mon article ultérieur « La bioéthique au péril de Dieu. Pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », *Revue de théologie et de philosophie*, 134, 2002, p. 327–340].

7 *The Foundations of Bioethics*, New York-Oxford 1986, [1996$^2$, seconde édition profondément modifiée, le principe de permission remplaçant la notion d'autonomie].

8 *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*, Londres-Philadelphie, SCM Press-Trinity Press International 1991 (Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage). Cf. la réaction de Paul Kurtz, principalement visé par les critiques d'Engelhardt, « The Case for Mutual Respect », *Hastings Center Report* 22/4, 1992, p. 40.

La question de la sécularisation a donné lieu à de nombreuses théories contradictoires[9] ; Engelhardt ne nous en donne à vrai dire qu'un aperçu fort sélectif et, à bien des égards, assez rudimentaire. Mais l'essentiel n'est pas là. L'intérêt de la problématique philosophique proposée par Engelhardt réside surtout dans l'aval donné à la différenciation interne des convictions (religieuses et morales) découlant de la sécularisation. La possibilité d'une référence unique, faisant autorité en la matière, nous est désormais soustraite ; telle est la principale conséquence, en apparence négative, dont la réflexion éthique doit tenir compte. Engelhardt y voit un trait distinctif de l'âge post-moderne.

Cette dissémination, pourtant, possède son côté positif. Loin de nous renvoyer à la pure hétérogénéité des convictions et des engagements, elle appelle au contraire une base commune susceptible de fonder l'éthique séculière. A la thèse descriptive : "Nous sommes devenus les uns pour les autres, du point de vue éthique, des étrangers (*moral strangers*)", s'ajoute une thèse normative : "Pour vivre ensemble dans ce pluralisme absolu, nous devons disposer d'une référence formelle susceptible d'unifier le champ de nos débats". Ce n'est pas un hasard si, à cet endroit de la démonstration, Engelhardt tire un parallèle assez étonnant entre l'humanisme séculier et la notion de loi naturelle. Il est en effet, comme d'autres philosophes de cette fin de siècle (pensons seulement ici à Habermas, à Rawls, à Höffe, à Ricœur et à Jean-Marc Ferry) en quête d'une universalité formelle ou d'un principe de délibération communément ratifié. Chez Engelhardt, l'envers positif de la sécularisation conduit progressivement à la détermination d'un tel principe, par lui désigné comme "cadre neutre de référence" (*neutral framework*).

Jusqu'à présent, nous avons saisi l'intention d'Engelhardt comme une tentative d'exploiter au maximum les avantages du processus de sécularisation. Mais pourquoi Engelhardt ne s'en tient-il pas, comme Habermas, au "discours philosophique de la modernité" pour rendre compte de ces avantages ? Le fait qu'il désigne à mainte reprise le monde séculier comme un âge foncièrement post-moderne n'est-il pas l'indice d'une certaine oscillation, dans sa pensée, entre l'affirmation positive de la sécularisation et la nostalgie irrépressible d'un temps où l'unité demeurait garantie ?

A la différence des communautaristes néo-aristotéliciens qui, à la suite d'Alasdair MacIntyre ou de Hans-Georg Gadamer, cherchent dans la Tradition comme telle la réponse à l'insupportable éclatement provoqué par la modernité[10], Engelhardt constate le rôle pluriel des traditions et des visions morales ; dans un premier temps, il semble même en déplorer les effets dévastateurs ; l'adhésion doctrinale ou morale, si elle unit les personnes d'une même tradition par delà le temps et l'espace, sépare en fait les humains, les pousse les uns contre les autres ; la « guerre des dieux » annoncée par Max Weber déploie son venin. Le monde nous apparaît ici comme fragmenté, déchiré entre des métaphysiques et des axiologies rivales ; ni les doctrines religieuses ou philosophiques, ni les systèmes éthiques, dans la matérialité de leurs propositions, ne sont à même d'unifier l'humanité.

Or c'est justement de cet éclatement que naît la nécessité principielle et normative de trouver une plateforme commune, susceptible de procurer aux « moral strangers » le moyen de résoudre rationnellement les controverses éthiques (cf. p. 15–16).

Pareille quête pose naturellement, par ricochet, la question du statut philosophique de cette *communality* qui, pour être toute formelle, n'en fait pas moins référence à la tradition

---

[9] Cf. à ce sujet l'ouvrage d'O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz 1992.

[10] [J'ai moi-même développé une vision constructive et critique du rapport de l'éthique théologique aux traditions et à la traditionalité dans mon ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides 1999].

de l'humanisme séculier. La question, on le sait, se pose globalement dans les mêmes termes touchant l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas. Karl Popper se l'était déjà posée au sujet du rationalisme critique : l'option rationnelle ne présuppose-t-elle pas la foi suprarationnelle ou prérationnelle en la rationalité, et, par voie de conséquence, la reconnaissance d'une tradition rationaliste ?

La discussion est de taille, non seulement pour la compréhension philosophique de l'option rationnelle, mais, plus largement, pour les bases les plus fondamentales d'une philosophie de la religion capable de jeter des ponts en direction de l'approche religieuse des réalités séculières. Engelhardt balise en effet une voie moyenne entre le Charybde de l'hétéronomie religieuse et le Scylla de l'autonomie sécularisteet laïciste. Ne se satisfaisant pas de l'élimination pure et simple des éthiques religieuses, il s'efforce de leur redonner place de manière indirecte et seconde, par le biais de sa théorie du *neutral framework*.

Pour parvenir à ses fins, il emprunte le détour d'une étude minutieuse des avatars conceptuels et idéologiques auxquels ont donné lieu les notions de sécularité et d'humanisme. Par rapport aux rationalistes français contemporains (un Luc Ferry par exemple), obnubilés par le refus de toute Tradition religieuse, Engelhardt déplace le problème : il ne s'agit plus de supprimer la tradition pour faire place à l'argumentation, ou de substituer la raison athée à la foi irrationnelle, mais de fixer, par mode rationnel, les limites constitutives de l'humanisme séculier lui-même. Engelhardt s'en prend centralement aux tenants d'un Humanisme Séculier absolutisé et idéologisé, délibérément athée et anti-religieux, pour leur montrer au contraire que le véritable humanisme séculier laisse place à une pluralité de visions philosophiques, religieuses et morales : non pas, dit-il avec force, « une bioéthique séculière comme rivale et remplaçante possible de la bioéthique religieuse », mais bien « une bioéthique séculière comme cadre de référence neutre rendant possible la négotiation de bioéthiques religieuses variées » (p. 18).

Par une telle position méthodologique, Engelhardt peut sembler bien en deçà des ambitions kantiennes d'une auto-limitation rationnelle de la raison ; il se situe certainement, de ce point de vue, plus près de l'optique pragmatique de Habermas que de l'approche transcendentale de Apel ; son scepticisme à l'égard d'un fondement éthique a priori, tenant lieu d'autorité morale unitaire, se nourrit en effet d'un pari décidé en faveur d'un espace de délibération rationnelle. De ce fait, Engelhardt tente, au moins en intention, de surmonter les impasses d'un communautarisme principiel qui se satisferait de la légitimité particulière et distincte de chaque tradition communautaire ; il accepte le défi d'un espace universel de rationalité susceptible de baliser la voie d'une éthique commune. Pourtant, sa démarche diffère de celle de Habermas sur un point fort intéressant : plutôt que de remédier aux divisions du monde vécu en faisant appel à la notion d'agir communicationnel, *il affronte d'entrée de jeu, de manière plus terre à terre, la contradiction de fait des bioéthiques religieuses*. Sa compréhension spécifique de la bioéthique séculière veut surmonter les effets pervers de la guerre des dieux, mais sans faire l'impasse sur le conflit des interprétations inhérent à la coexistence effective des visions religieuses et morales.

## Les limites d'une bioéthique fondée sur la seule autonomie du patient

Quel est alors concrètement le point de partage ou le tournant critique où apparaît la scission entre la vision d'Engelhardt et l'Humanisme Séculier dont il dénonce le caractère clos et stérile ? Il est clair que la réflexion d'Engelhardt s'inscrit avant tout dans le contexte de

la bioéthique nord-américaine ; elle nous intéresse dans la mesure où cette bioéthique exerce une influence non négligeable, mais pas toujours consciente et réfléchie, sur la bioéthique européenne. Or la bioéthique nord-américaine a souvent mis en avant de manière unilatérale la notion d'autonomie du patient. Engelhardt lui-même, dans ses *Foundations of Bioethics*, avait antérieurement insisté sur une dialectique à deux termes entre le principe d'autonomie et le principe de bénévolence ; d'autres auteurs (notamment T. L. Beauchamp et J. F. Childress[11]) argumentent à partir de la dialectique ternaire réunissant les principes d'autonomie, de bénévolence et de justice. Par delà ces nuances, certainement importantes, le principe d'autonomie semble demeurer prioritaire, non seulement chronologiquement, mais normativement. Dans *Bioethics and Secular Humanism*, Engelhardt constate en toute lucidité que le principe d'autonomie et son corollaire, la notion cardinale de "consentement libre et éclairé", servent souvent d'alibi à la réflexion bioéthique nord-américaine. On se replie sur le consentement du patient et sur l'exigence de la négociation, à défaut de pouvoir énoncer ce qui est éthiquement requis (*what one ought to do*) ; de fait, le recours au consentement et le respect de l'autonomie se substituent à l'effondrement de toute autorité morale, mais ne produisent pas de nouvelles normes communes (cf. p. 40). Il faut bien admettre en effet qu'on ne saurait construire une éthique sur la seule base de l'autonomie du patient ; s'il n'y a plus que l'autonomie et le consentement, alors, au sens propre, il n'y a plus d'éthique[12] ! Il importe donc de s'interroger sur ce qui fonde l'autonomie. Poser une telle question, c'est admettre, plus largement, que l'éthique séculière ne repose pas sur elle-même, ou sur un sécularisme auto-suffisant ; dans ce cas, en effet, l'autonomie du patient serait fondée sur l'autonomie de l'éthique, et nous aurions à faire à une tautologie mortelle. Toute réflexion conjugée sur l'autonomie du sujet et sur l'autonomie de l'éthique séculière appelle la reconnaissance d'un ordre symbolique de transcendance ; dans les termes d'Engelhardt, l'éthique séculière, à moins de se clore sur un Humanisme Séculier auto-suffisant et idéologique, ne saurait esquiver la question des « buts transcendants » (p. 41) qui la fondent et la motivent. Une éthique commune doit nécessairement s'avérer capable de surmonter la diversité des éthiques particulières ; se replier sur le consentement du patient comme principe unique, ce serait prouver par l'absurde notre incapacité « à justifier en termes séculiers généraux une moralité concrète capable de transcender les controverses qui divisent des visions morales rivales » (*ibid.*).

## L'humanisme : une nouvelle religion ?

Engelhardt semble en avoir terminé avec la notion d'humanisme séculier, sitôt établi le partage entre le *neutral framework* et l'idéologie d'un sécularisme faisant cercle avec une autonomie radicale. Or la question s'enrichit et se complexifie par l'examen plus attentif de la catégorie d'humanisme, laissée dans l'ombre jusqu'ici. Engelhardt ne manque pas de souligner les équivocités d'un concept aussi ambigu que ceux de sécularité et de sécularisation. Mais, à la pointe de la reconstruction qu'il nous en offre, la fonction quasi spéculative du concept d'humanisme apparaît très clairement : à travers ses vicissitudes historiques, l'humanisme n'a en effet cesser de requérir *des valeurs communes comme conditions transcendentales de la culture et de la société*. L'humanisme recueille, au coeur de la sécularité, l'héritage conjoint de la tradition grecque et de la tradition judéo-chrétienne ; telle est la thèse

[11] *Principles of Bioethics*, New York-Oxford, Oxford University Press 1983, nombreuses rééditions complétées ; [traduction française, *Les principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Belles Lettres, 2008] ; cf. aussi T. L. Beauchamp et W. Leroy eds, *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont Cal., Wadsworth 1983[3].

[12] Je reprends ici les termes de Guy Durand, lors d'une conversation orale à Montréal en octobre 1992.

d'Engelhardt. On en vient à se demander, à le lire, s'il ne fait pas des valeurs ainsi liées à l'humanisme le substitut de la religion comme fonction unificatrice de la culture et de la société. Il faut pourtant noter qu'Engelhardt ne voit dans le recours à l'humanisme et aux « humanités » que partiellement une réaction à la fragmentation du monde moderne et post-moderne (p. 74) ; il s'empresse d'ajouter que l'humanisme joue un rôle critique à l'égard de la religion, en la protégant contre la bigoterie et contre le totalitarisme. On peut en dire autant du thème des valeurs, souvent associé, aux Etats-Unis, avec le développement de la bioéthique et de l'éthique des soins. L'association quasi mécanique entre la santé et les valeurs humaines ne résoud guère la question du statut philosophique de ces valeurs. En tout cas, Engelhardt est bien conscient de la solidarité qui existe entre la défense de l'humanisme séculier et celle des valeurs humaines. En Europe, une telle proximité nous obligerait très vite à relever le défi de l'anti-humanisme post-nietzchéen ; Engelhardt évoque en passant les thèses de Michel Foucault, pour se tourner très vite vers ses véritables adversaires : les tenants de l'Humanisme Séculier. Aux Etats-Unis, à en croire du moins l'analyse de Engelhardt, le défi n'est pas tant celui de l'anarchisme que du progressisme rationaliste. Le portrait qu'il nous donne de ces Humanistes-là les rapproche davantage de libre-penseurs technocratiques que de contestataires prométhéens (cf. p. 96).

Au coeur de cet Humanisme Séculier, Engelhardt détecte la présence d'un athéisme principiel ; il ne s'agit pas d'une pensée centrée sur l'immanence, mais d'une pensée qui joue l'immanence, dans sa clôture absolue, *contre* toute prétention de transcendance. L'Humanisme Séculier (Engelhardt s'en prend notamment à Paul Kurtz[13]) exclurait a priori toute prétention de transcendance : c'est bien ce qui lui est reproché. Pour Engelhardt, au contraire, une bioéthique séculière doit se tenir strictement dans les limites de l'agnosticisme ; loin de contester les prétentions de transcendance, *elle les esquive par méthode et les ignore par ascèse*, afin de concentrer ses efforts uniquement sur l'éthique commune des *moral strangers*. La mise entre parenthèses (au sens de l'*épochè* phénoménologique) est méthodologique, et non pas idéologique (cf. p. 97).

A cela s'ajoute, pour Engelhardt, l'avantage social du *neutral framework*. L'Humanisme Séculier a tendance, en effet, à s'organiser en mouvements quasi-religieux, avec des chartes et des manifestes, et à contribuer ainsi au climat général d'intolérance ; l'humanisme séculier de type formel prôné par le philosophe entend, au contraire, surmonter les effets dévastateurs d'une telle rivalité mimétique.

On doit s'interroger sur la thèse centrale d'Engelhardt. Au plan cognitif, elle a toutes les apparences de la sagesse et de la générosité et semble à même de fournir une plateforme opérationnelle pour la quête d'une éthique humaniste commune. Mais peut-elle vraiment satisfaire les différents partenaires en jeu ? La description de l'adversaire (en l'occurrence l'Humaniste Séculier à la Paul Kurtz) respecte-t-il vraiment ses droits fondamentaux ? Plus largement, la tolérance dont fait preuve Engelhardt, dans l'autre direction, envers les différentes éthiques religieuses, ne reste-t-elle pas toute formelle ? Dès lors qu'il s'agit, pour chacun des *moral strangers* engagés dans le débat bioéthique, de donner leur avis et de prendre leurs responsabilités, peut-on si aisément leur demander de faire abstraction de leurs convictions les plus intimes ? La même remarque vaut pour les Humanistes Séculiers et pour les Humanistes Religieux, pour les laïcs et pour les confessants : pour que vrai débat il y ait dans le *neutral framework*, ne faut-il pas que ce cadre de référence serve uniquement à faire respecter les

[13] Auteur de *Forbidden Fruit : The Ethics of Humanism*, New York, Prometheus 1988.

règles du jeu, sans empiéter sur le droit des participants à faire valoir leurs convictions, et à condition bien sûr que ce soit de manière à éclairer le débat commun ?

Mais la thèse demeure aussi problématique quant à sa portée sociale. Engelhardt ne précise guère le statut institutionnel de ce *neutral framework*. Un peu comme chez Habermas, l'organisation de l'espace public semble être le monopole des représentants de la rationalité. Or qui sont ces représentants, sinon les philosophes de métier et, parmi eux, les plus distingués et les plus reconnus ? Ne faudrait il pas s'interroger ici aussi sur la prééminence tacite accordée à cette corporation ? Ne doit-on pas se demander, à la suite de J. Derrida[14], si une telle institutionnalisation privilégiée de la philosophie ne conduit pas à un dépouillement des prérogatives naturelles de l'humanité ?

Engelhardt n'en a pas moins le mérite d'examiner à quelles conditions peut avoir lieu l'échange interhumain sur les questions de bioéthique. L'élucidation du *neutral framework* n'est pas seulement une affaire de méthode, elle découle d'une exigence éthique éminemment pratique, puisqu'elle se propose de faire échec au sourd potentiel de violence contenu dans la situation des *moral strangers*. L'expérience historique de l'humanité a montré les ravages analogues causés par les athéismes (fascisme, nazisme, communisme) et par les humanismes quand ils en viennent à s'affronter sans merci, au nom de la supériorité absolue de leur idéologie. La question philosophique demeure : comment se mettre d'accord, entre humains d'obédiences et de convictions différentes, afin d'éviter l'inhumanité ? Une bonne éducation morale ou le recours aux humanités ne suffisent pas ; n'a-t-on pas pu parler, avec de bonnes raisons historiques, d'une « éthique nazie »[15] (expression paradoxale et abominable aux yeux de beaucoup) comme source d'inspiration des horreurs que l'on sait ? L'éthique séculière exige de reconstruire les bases d'une axiologie rationnelle et universelle (p. 101). Cette opération n'est possible, selon Engelhardt, qu'à la condition de surmonter les apories respectives et symétriques du traditionalisme et du rationalisme des Lumières. Notons ici en particulier la manière dont Engelhardt s'écarte de l'idéal rationaliste de la modernité. L'humanisme des Lumières a cru pouvoir fonder l'axiologie sur la seule raison, sans voir que les choix axiologiques opérés de cas en cas renvoient eux-mêmes à un "sens moral canonique" (p. 105), autrement dit à un système traditionnel particulier. Comment rendre justice à ce cercle herméneutique, sans renoncer pour autant à l'idéal d'une éthique séculière et sans succomber au scepticisme post-moderne ? Engelhardt élimine six tentatives de résoudre cette difficulté ; dans l'ordre, la théorie du choix hypothétique (Habermas), celle de la fiction contractuelle (Rawls), celle de l'appel à la rationalité ou à la moralité comme telles (Kant), l'utilitarisme des conséquences ou des préférences, le recours au concept de nature (Jonas), l'équilibre réflexif entre des intuitions contradictoires. Après avoir écarté ces six modèles, Engelhardt semble n'avoir plus d'autre issue que le nihilisme et le relativisme. Nous voici renvoyés à la case-départ : ou bien se replier sur une vision morale ou religieuse particulière, comme fondement singulier de ma bioéthique personnelle, ou bien admettre que l'idéal méthodologique et pacifique d'un *neutral framework* ne fait qu'ajouter à la cacophonie ; l'humanisme séculier, mené dans ses conséquences ultimes, s'est auto-détruit (p. 111) ; le renversement radical des valeurs naguère proposé par Nietzsche semble se vérifier, consacrant le triomphe du perspectivisme le plus absolu ; bien qu'il cite peu le prophète de Sils Maria, Engelhardt en affronte de toute évidence les défis les plus décisifs, mais au prix d'un paradoxe redoutable. La mise en cause de l'éthique traditionnelle est en effet l'occasion d'une transformation radicale de

[14] *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée 1990.

[15] Cf. Peter J. Haas, *Morality after Auschwitz. The radical challenge of the nazi ethic*, Philadelphia, Fortress Press 1988.

l'humanisme. Mort de Dieu, mort de l'homme, mort de la nature, ce triple affaissement fait place nette à une authentique base rationnelle de l'éthique séculière. L'absence de toute téléologie physico-naturelle soumet par exemple la sexualité aux règles et aux buts purement subjectifs que se fixent les personnes[16] ; la notion même de contenu moral devient obsolète : il en découle une bioéthique foncièrement permissive, au sens positif du terme, c'est-à-dire centrée sur le consentement et l'autorisation des participants à l'expérimentation. Finalement, devant la question ultime que constitue le sens de la souffrance et de la mort, la bioéthique séculière reconnaît la contradiction entre leur survalorisation religieuse et leur banalisation athée ; elle admet la nécessité d'une hiérarchisation des valeurs, mais sans pouvoir elle-même en proposer la formule.

A ce stade, la bioéthique séculière projetée par Engelhardt se caractérise avant tout par son caractère *aporétique*. Au moment même où elle semble déboucher sur une solution métaidéologique, elle s'enfonce dans la dialectique toujours plus subtile d'un scepticisme *ad infinitum*. Or Engelhardt est pleinement conscient de l'inacceptabililité du relativisme. Ne plus pouvoir choisir entre le respect des personnes et des intérêts supérieurs (sécurité, prospérité), ou entre la démocratie et la tyrannie, représente une situation moralement intenable. La quête même d'une hiérarchie des valeurs ou d'un contenu moral participe encore de la guerre des dieux ; elle est source de violence. La *seule* solution morale au dilemme posé est *l'engagement dans le sens de la résolution des conflits et des controverses* (p. 119). En tranchant ainsi le noeud gordien du relativisme post-moderne, Engelhardt semble renouer avec la solution habermassienne ; à cette différence capitale, pourtant, qu'il se situe au plan de l'engagement (*commitment*), c'est-à-dire à ce point où non seulement Dieu, mais la raison humaine elle-même ne parlent plus. *Le point de vue moral adopte la perspective la plus nue, celle qui fait appel au minimum de contenu théorique et au maximum d'engagement pratique* (p. 119). La sortie de l'aporie théorique obéit à un mouvement strictement pratique ; *le fondement de l'éthique, chez Engelhardt, ressortit à une logique de la décision en faveur d'un vivre-ensemble pacifique*. Elle est une éthique volontariste du respect mutuel, puisque la source de l'éthique commune est la volonté commune. Choisir la force plutôt que la négociation, c'est renoncer à règlementer éthiquement la situation des *moral strangers*, c'est se mettre soi-même en position de hors-la-loi moral (*moral outlaw*, p. 120).

Pour Engelhardt, seule la « volonté d'éthique » (*will to morality*) peut surmonter le nihilisme à la fois induit et surmonté, chez Nietzsche, par la volonté de puissance. C'est cette volonté qui constitue le fondement rationnel de l'éthique et la grammaire de notre résolution intersubjective des conflits moraux. Elle rend possible une réelle confrontation des visions religieuses et morales, mais il s'agit toujours, pour l'humanisme séculier, d'une confrontation pacifique, par voie de témoignage et non de coercition. L'humanisme séculier reconnaît pleinement de droit de chacun de vouloir « convertir » l'autre à sa propre vision, puisque la moralité de l'individu dépend de sa volonté d'éthique ; est immorale, par contre, toute volonté de soumettre par la force un individu à la conviction d'un autre individu ou d'un autre groupe, fût-ce la société dans son ensemble. Ainsi, l'éthique d'Engelhardt culmine dans un libéralisme radicalement individuel, même s'il reconnaît au témoignage un rôle décisif dans l'échange moral entre les sujets et s'il engage les individus à participer à des politiques (par exemple dans le domaine de la santé) dont il ne partage pas nécessairement toutes les visées.

Engelhardt compare ce cadre de référence à l'entreprise des postes, qui distribue le cour-

[16] Engelhardt précisera par la suite que son concept d'humanisme séculier culmine précisément dans la *personitas*, et non dans l'*humanitas*, encore trop générale et trop abstraite (cf. p. 125 et 140).

rier quel que soit son contenu idéologique, mais selon des conditions tarifaires égales. Accessoirement, cela n'est pas sans rappeler les justifications des dites entreprises lorsqu'elles se sont mises à desservir le minitel rose ! Le *neutral framework* doit garantir les droits égaux de chacun à diffuser et à recevoir l'information qui lui convient, indépendamment du caractère moral ou immoral du contenu des messages véhiculés. Selon Engelhardt, le système de santé doit fonctionner selon les mêmes critères. C'est la seule manière, dans une société séculière, foncièrement pluraliste, de respecter la diversité des convictions. Ainsi, concrètement, la bioéthique séculière accentuera le consentement éclairé, non pas un concept supérieur de la santé ou des buts idéaux de la médecine ; elle privilégiera le respect de la vie privée et de la confidentialité, plutôt qu'un projet moral totalisant, et la qualité des soins, plutôt que la justice parfaite d'un système de soins sans faille, et, *last but not least*, le marché libre plutôt qu'une régulation égalitariste.

## Questions qui demeurent

L'adversaire central d'Engelhardt est donc l'Humanisme Séculier en tant qu'idéologie particulière, athée et chargée de contenus. Or, comme le fait remarquer lui-même Paul Kurtz dans sa recension, la théorie engelhardtienne du *neutral framework* n'est pas neutre du point de vue axiologique. Elle privilégie un ensemble de valeurs regroupées autour des notions de respect mutuel des personnes, de liberté individuelle et d'auto-détermination[17]. C'est bien la preuve que, pour fonder une théorie du fondement de l'éthique, personne ne saurait échapper au cercle herméneutique de la tradition et de l'argumentation rationnelle. Malgré toute la peine qu'il se donne pour faire droit à l'expression de chacune des traditions en présence dans le débat bioéthique, Engelhardt ne parvient à penser jusqu'au bout ni la charge de contenu philosophique et moral qui affecte son propre discours[18], ni la pertinence systématique (et pas seulement inter-individuelle) des doctrines et des traditions dans la réflexion éthique elle-même. Le recours au témoignage permet de garantir les conditions d'un libre échange d'idées et de convictions, mais le témoignage lui-même, comme le symbole et comme la tradition, donne à penser.

On peut se demander ensuite s'il ne faudrait pas remettre en question ou du moins relativiser la notion de *moral strangers*, si essentielle au dispositif argumentatif d'Engelhardt. Ce concept nous paraît en effet trahir l'ambiguïté même du projet consistant à établir une plateforme neutre pour la délibération éthique. Engelhardt pourrait-il parler d'"étrangers moraux" s'il n'avait pas identifié sourdement la diversité des conceptions morales à la différence irréductible des convictions philosophiques et religieuses ? Ne faudrait-il pas au contraire postuler une autonomie plus rigoureuse de l'éthique et admettre que la possibilité même d'ériger la plateforme neutre tient à une option éthique dont il importe de fonder l'universalité ? Dans ce cas, l'éthique ne serait pas abandonnée aussi fortement au relativisme et à l'éclatement que le prétend Engelhardt ; par contre, elle serait sans cesse à mettre en rapport avec la diversité des convictions et des interprétations qui nous donnent accès au réel et qui conditionnent la diversité même des approches morales.

---

[17] *Art. cit*. p. 40.

[18] La tradition axiologique affecte bel et bien la réflexion éthique, si formelle soit-elle ; mais Engelhardt ne semble pas capable de penser cette affection que sur le mode d'une infection (il parle à plusieurs reprises de faits ou de jugements *value-infected* !

Pour penser cette articulation, on pourra recourir à la distinction proposée par Gert entre principes fondateurs et règles dérivées de l'éthique (*basic and derived moral rules*)[19]. A la suite de Kant, les théoriciens contemporains de la bioéthique se sont efforcés d'énoncer des principes éthiques supérieurs, potentiellement universels (l'autonomie, la bénévolence, la justice). On suppose par là que nous sommes bel et bien liés par une communauté éthique universelle, suspendue en dernière instance à la parole normative et orientatrice des Droits de l'homme. Nous devrions alors nous reconnaître comme des compagnons éthiques, non comme des *moral strangers*, et cela impliquerait en particulier que nous prenions nos distances par rapport à l'"individualisme éthique" d'Engelhardt (cf. p. 135) : décréter comme il le fait la priorité absolue de l'individu sur les théories morales, c'est renoncer trop vite à toute théorie éthique normative - y-compris à une théorie comme celle d'Engelhardt lui-même, faisant de l'individu, au plan théorique, le principe premier de l'éthique ! En d'autres termes, le débat avec Engelhardt exige une discussion serrée de la différence entre individu et sujet, seule à même, selon nous, d'introduire au sein de la théorie éthique la nécessaire réflexion sur l'intersubjectivité et de gérer le problème de la violence, cruciale pour toute fondation de l'éthique. Le libéralisme optimiste et généreux d'Engelhardt reste ici trop en deçà du seuil fondamental où se joue l'éthicité. L'aliénation la plus radicale n'est pas d'abord celle des visions morales antagonistes, mais bien celle qui sépare les sujets et les consciences, dans leur quête d'identité et de communication.

Dans un deuxième temps, on reconnaîtra que les principes premiers de l'éthique (liberté, justice, responsabilité, en tant qu'elles relèvent le défi de la violence interhumaine et sociale), se traduisent culturellement et socialement sous la forme des principes moraux dérivés, structurellement liés aux changements sociaux et aux représentations symbolico-culturelles de l'existence. Ainsi, les principes universels premiers dont font état les Droits de l'homme dans leur interpellation normative s'expriment selon des modalités variables et contradictoires, en fonction des contextes historiques et religieux de leur énonciation. Il appartient à la réflexion éthique de faire la part des choses entre l'universalité rigoureuse des principes premiers et la relativité culturelle indéniable des règles dérivées de l'éthique.

Tout bien considéré, comme *religious strangers* et comme *political strangers*, nous demeurons rattachés à un idéal de communauté éthique universelle. L'éthique n'est pas que la résultante du respect mutuel des personnes, elle est fait de ce respect inconditionnel de l'autre la base d'un éthique sociale et cosmopolitique, qui ne saurait comme telle être indifférente au genre, à la race, à la culture et à l'espèce (contre Engelhardt, p. 140). Engelhardt a bien vu le rôle central du respect inconditionnel des personnes, mais son attachement à la relativité des communautés humaines concrètes aurait dû le conduire à énoncer la dimension sociale et politique des principes premiers de l'éthique, plutôt qu'à en proposer une vision tronquée. Philosophiquement, sa théorie souffre d'un appauvrissement du concept de subjectivité ; éthiquement, elle réduit la justice et la solidarité au critère unique de l'autonomie et de la liberté de l'individu ; théologiquement enfin, on soulignera que l'expérience historique de la violence interhumaine et du mal, dont rend compte le concept de péché, demeure d'un grand secours pour une théorie de l'éthique se situant à la taille de l'homme et au coeur du réel.

Chaque religion authentique vise à la réconciliation du particulier et de l'universel : eschatologiquement, la foi juive et la foi chrétienne visent à la synthèse "messianique" de la religion et de l'éthique, sans jamais faire l'impasse sur l'expérience de la violence et du mal ; d'un point de vue théologique, la religion apparaît bien comme le motif et le sol ultime de

[19] Cité par K. Danner Clouser, *art. cit.*, p. 118.

l'éthique, mais l'éthique demeure, *sub specie historiae et humanitatis*, le correctif critique de la religion et le barrage contre toute folie religieuse mortifère. Ce dernier point est fortement mis en évidence par Engelhardt ; c'est pourquoi l'éthique théologique ne saurait se contenter d'une approche dogmatique du fondement de l'éthique, avec ce qu'une telle approche comporte de violence potentielle. Elle doit poursuivre le dialogue exigeant avec l'éthique séculière ; l'une et l'autre sont d'avis qu'en dernière instance l'éthique est au service de la personne humaine et de sa commune *humanitas*. Le recours religieux à la transcendance ne trouvera ici sa raison d'être et sa pertinence qu'à la condition de demeurer vigilant contre toutes les idolâtries subtiles qui ne cessent de le menacer lui-même de l'intérieur[20].

[20] [Une discussion complète avec la position d'Engelhardt suppose aujourd'hui de prendre en compte non seulement la 2e édition de ses principes de bioéthique, mais également et peut-être surtout son ouvrage plus récent *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse Abingdon, Exton (PA) et Tokyo, 2000. Sur les positions théologiques d'Engelhardt, converti à l'orthodoxie, voir mes propres articles en anglais, cités ci-dessus note 1. C'est à cette strate de l'œuvre engelhardtienne que je fais allusion dans le présent ouvrage quand je m'oppose à une rethéologisation massive et indue de l'éthique telle qu'on peut aussi la détecter à mon sens à des degrés divers chez Stanley Hauerwas ou John Milbank].

# Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle : discussion de la position de MacIntyre[1]

Le renouvellement considérable de la réflexion éthique contemporaine, aussi bien dans le domaine philosophique que dans celui de la théologie, s'accompagne d'une multiplication de théories contradictoires, allant parfois jusqu'à l'incompatibilité, ce qui n'est pas sans effet, on s'en doute, sur le traitement concret des questions éthiques particulières. Dans cette contribution, je me propose de discuter certaines des thèses centrales d'Alasdair MacIntyre[2], afin d'éclairer deux problèmes centraux auxquels, à mon avis, toute théorie éthique finit par être confrontée.

Le premier de ces problèmes concerne le rapport systématique, à la fois formel et matériel, de la *tradition* et de la *raison*. On aura ici à envisager notamment le déséquilibre croissant qui s'est instauré, dans la pensée moderne, entre une conception formelle de la rationalité, saisie d'abord comme démarche ou comme procédure, et une conception matérielle des traditions concrètes, rendant difficile toute réflexion fondamentale sur le phénomène propre de la traditionalité[3]. A cet égard, la position de MacIntyre nous apparaîtra comme symptomatique d'une réaction traditionaliste se situant en deçà d'une approche vraiment ouverte de la traditionalité.

Le deuxième problème peut sembler beaucoup plus étroit et limité que le précédent, sans compter qu'il n'a pas fait l'objet, de la part de MacIntyre, d'une réflexion aussi poussée ; pourtant, il surgit nécessairement dans la foulée d'une réflexion sur le rapport tradition/raison et, de plus, il se tient au cœur des tensions repérables dans le champ éthique actuel ; je veux parler du cas particulier des *traditions religieuses* ou des croyances. De fait, comme nous

---

1 Conférence présentée à la Faculté de philosophie de l'Université Laval (Québec), le 1er septembre 1993.

2 Cf. pour la discussion des thèses de MacIntyre notamment Stephen E. Fowl, « Could Horace Talk with the Hebrews ? Translatibility and Moral Disagreement in MacIntyre and Stout », *JRE* 19/1, 1991, p. 1–20 ; Peter J. Mehl, « In the Twilight of Modernity : MacIntyre and Mitchell on Moral Traditions and Their Assessment », *JRE* 19/1, 1991, p. 21–54 ; Jeffrey Stout, « Virtue Among Ruins », *NZSThRPh* 26/1984, p. 271ss ;*Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988. Pour MacIntyre, je me référerai essentiellement à *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), trad. fse, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, Léviathan (cité *QJQR*), ainsi qu'à *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, 2e éd. (cité *AV*). [*After Virtue* est depuis accessible en français : *Après la vertu. Etude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; sur Mac Intyre, cf. le livre incontournable de Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 ; voir par ailleurs, sur le fond des questions traitées ici, ma contribution plus récente « Rationalité des traditions, instance critique de la théologie et pluralité des éthiques », in : François Bousquet et Philippe Capelle éd., *Dieu et la raison*, Paris, Bayard, 2005, p. 209–225].

3 Pour une analyse éclairante de cette problématique, cf. avant tout Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 318ss. Ce n'est pas un hasard si Ricœur prend ici ses distances (autrement que Habermas) avec une « apologie de la tradition » (322) telle qu'on la trouve chez Gadamer, autre représentant, à côté de MacIntyre, du néoaristotélisme contemporain.

aurons l'occasion de le préciser, ces traditions-là interfèrent dans la reconstruction du raisonnement pratique et des théories de la justice inhérents aux traditions analysées par MacIntyre. Toute la question est de savoir si ce deuxième niveau de traditionalité relève de la même logique que le premier, autrement dit si la religion est réductible à la rationalité à l'œuvre dans chaque tradition, ou s'il ne doit pas plutôt faire l'objet d'un traitement distinct, propre à rendre compte de sa fonction systématique spécifique. Avec l'examen de ces deux questions, nous passerons d'une critique immanente des thèses de MacIntyre à leur mise en perspective externe, sans que ce décrochage corresponde uniquement et entièrement à la différence d'approche de la philosophie et de la théologie. Même si j'interroge ici MacIntyre à partir de mes intérêts de théologien et d'éthicien chrétien, je tiens à souligner, au moins à titre d'hypothèse, que le deuxième problème comporte sa logique philosophique irréductible.

## L'intention philosophique de MacIntyre dans *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (Problème 1)

Précisant et approfondissant la visée systématique d'*After Virtue*, MacIntyre s'efforce, dans *Quelle justice ?*, de penser les implications de sa théorie critique de la modernité en ce qui concerne le rapport de la tradition et de la raison. Qu'il le fasse en suivant le double fil rouge du *raisonnement pratique* et de *l'idée de justice* ne doit rien au hasard, dans la mesure où, mettant les cartes sur la table, notre auteur reconstruit les traditions étudiées en fonction de sa propre vision philosophique. Mais il faut bien voir que, malgré l'importance cardinale attribuée à cette double thématique, le principal problème de *Quelle justice ?* réside davantage dans l'énoncé des rapports formels entre tradition et raison que dans les contenus particuliers qui se nouent au sein de chaque tradition. Il y a là sans doute un certain paradoxe du point de vue même de MacIntyre : la théorie du rapport formel tradition/raison dépend d'une vision matérielle de la vérité rationnelle propre à une tradition privilégiée, mais, en même temps, il est nécessaire de s'élever au niveau « méta-traditionnel » (terme que MacIntyre se garde bien d'employer !) du point de vue de l'universalité, afin d'arbitrer le « match des traditions ». Dans l'optique matérielle, MacIntyre récuse un passage à l'universel de ce type-là, car il reviendrait à nier la théorie de la tradition mise en œuvre dans *After Virtue* et dans *Quelle justice ?*[4] Mais MacIntyre ne peut pas faire l'impasse, du point de vue formel, sur cette question de l'universalité. Dès l'instant où il la traite comme une conséquence de sa théorie de la tradition, c'est cette théorie elle-même qu'il faut donc interroger en priorité. (D'autres théories, notons-le en passant, sont exposées à la difficulté inverse : partir d'une définition purement formelle, procédurale par exemple, de l'universalité, c'est courir le risque de sous-estimer la signification singulière de la traditionalité. En d'autres termes, approche communautariste et approche procédurale souffrent d'un défaut inverse, mais symétrique ; seule une approche « plus riche », prenant en compte la dynamique de la tradition et de l'universalité, est en mesure d'échapper à de tels réductionnismes).

[4] Cf. par exemple la réponse que donne MacIntyre à l'accusation de relativisme que lui apporte Robert Wachbroit : impossible, pour MacIntyre, d'arbitrer les traditions rivales à partir d'un point de vue extérieur ; le seul recours possible serait celui d'une tradition qui, de fait, s'avérerait supérieure dans le débat. MacIntyre croit fermement et ne cache pas que la tradition aristotélicienne est la mieux équipée pour l'emporter (cf. *Postscript to the Second Edition, AV* 276s).

## *La critique de la modernité*

MacIntyre avait opposé de manière frontale, dans *After Virtue*, la tradition, figurée par Aristote, et la modernité, représentée par Nietzsche (« the ultimate antagonist of the Aristotelian tradition », AV 259). Le privilège accordé au modèle aristotélicien était ainsi caractéristique du *néo*aristotélisme de MacIntyre, dans la mesure où ce « retour à Aristote » advenait (de manière typiquement moderne !) sur le front polémique d'une critique de la modernité et de ses deux maladies congénitales, le relativisme et le perspectivisme, dont Nietzsche personnifiait la menace (le kantisme et l'utilitarisme – pourtant fortement combattus par Nietzsche ! – n'en étant que des expressions dérivées). Dans *Quelle justice ?*, MacIntyre se voit contraint de reprendre de débat, mais cela le conduit (nécessairement et même légitimement, de notre point de vue) à une appréciation plus nuancée des problèmes liés au surgissement du relativisme et du perspectivisme.

Que disait en effet MacIntyre dans *After Virtue* ? La vague de fond philosophique exprimée par l'antagonisme Aristote/Nietzsche lui permettait de mettre en relief un autre antagonisme, culturel et pratique celui-là, que MacIntyre avait choisi (en 1981–1984) de placer sous le signe de Trotsky et de saint Benoît. Le message était assez clair : le plus sophistiqué des marxismes était conduit à rompre avec l'optimisme intrinsèque du marxisme et donc avec le marxisme lui-même ; le seul remède offert à la montée de l'individualisme s'avérait divisé de l'intérieur. Dans la mesure où il se référait à la vision bénédictine des communautés locales, MacIntyre en disait à la fois beaucoup et trop peu : il annonçait ainsi la visée communautariste de son projet politique et culturel, tout en entrouvant la porte sur sa dimension religieuse et même explicitement catholique d'un tel projet : l'évocation de saint Benoît signalait, sans le poser vraiment et donc sans pouvoir le résoudre, le passage de ce que nous avons appelé ici le problème 1 au problème 2 (voir la trop brève conclusion de la *Postface* à la seconde édition, *AV* 278 : « The Relationship of Moral Philosophy to Theology »).

La raison d'être du relativisme moderne tient, selon MacIntyre, dans son incapacité à accepter un « set » commun de valeurs ou, en termes plus aristotéliciens, de biens (*AV* 258) ou de principes universels (cf. *Quelle justice ?, passim*). Or MacIntyre n'entend pas du tout surmonter le relativisme par un universalisme de type discursif, comme s'il existait une rationalité neutre (*QJQR* 394). Sur le plan politique, ce que dit MacIntyre dans sa théorie de la rationalité des traditions (*QJQR* ch. XVIII) doit être rattaché à ce qu'il a dit précédemment de la tradition aristotélicienne, où la diversité des biens n'apparaît que dans le contexte d'une cité particulière, de la *Polis* antique ou de communautés (voir par exemple *QJQR* 387s) (sans qu'on apprenne grand chose sur la structure concrète de ces communautés modernes : s'agit-il d'un Etat, d'une ethnie, d'une communauté d'intérêts ?). On comprend dès lors la préférence marquée de MacIntyre, pour résoudre la crise épistémologique, à l'émotivisme plutôt qu'au cognitivisme, et, pour surmonter plus spécifiquement le relativisme, à la quête des biens[5] plutôt qu'à l'infusion du Bien (Platon) ou de la Grâce (Augustin, Saint Thomas).

L'approche de MacIntyre est donc résolument inductive et pragmatique. La solution préconisée au relativisme implique que soit également surmonté le perspectivisme, mais seulement dans la mesure où le perspectivisme serait érigé en dogme (moderne) d'une vérité inaccessible et où, par conséquent, l'éventualité de la victoire d'une tradition sur les autres serait exclue a priori (voir *QJQR* 394). MacIntyre n'a pas de certitudes à offrir, mais il fait confiance en la tradition qu'il s'est choisie. Son pathos pour la vérification a quelque chose de

[5] Cf. *AV* 275 (en réponse à Robert Wachbroit).

religieux et de missionnaire, mais d'une religion et d'une conscience missionnaire fortement sécularisées.

## *La notion de vérité*

Pour élucider sa vision communautariste des rapports entre tradition et raison, MacIntyre est mené à préciser sa conception de la vérité[6]. Il récuse en effet, successivement, différents modèles classiques. La vérité n'est pas de simple correspondance, que ce soit à l'esprit ou au monde, au sujet ou à l'objet ; elle n'est pas non plus de consensus. Son critère décisif, pour MacIntyre, est celui de la cohérence interne à chaque tradition considérée. Soumettre les traditions au « test cartésien », ce serait disposer de vérités évidentes et inattaquables ; MacIntyre s'inscrit en faux contre toute forme de transcendantalisme ou même de quasi- transcendantalisme cognitif. Mais soumettre ces mêmes traditions au « test hégélien », ce serait vouloir les ramener à une convergence ultime, de type téléologique (*QJQR* 387). Pour MacIntyre, le conflit des traditions rivales ne se résout ni transcendantalement, ni téléologiquement ; il ne peut l'être qu'empiriquement et historiquement, dans une sorte de recours « judiciaire ». La vérité ultime des traditions, avec leurs ressources rationnelles propres, est « en procès », même si ce procès a lieu avec une forte présomption d'avantage pour la tradition aristotélicienne.

Ce que MacIntyre ne dit pas, ou pas assez, et dont on a de la peine à savoir s'il le *pense* vraiment, c'est que cet avantage d'une tradition particulière lui apparaît ainsi en fonction de la place qu'il lui assigne ou qu'il lui reconnaît, mais que, si l'on se tient dans une autre tradition, c'est sa propre prétention à la vérité qui semble la plus plausible. Dès lors, la compétition des traditions rivales peut bien apparaître, à maint critique de MacIntyre, comme une version subtile du relativisme et du perspectivisme. MacIntyre ne nous fournit aucun critère universel, commun à toutes les traditions, pour décider de la vérité des assertions avancées de part et d'autre. Il se contente d'appeler chaque tradition à parier sur sa plus grande plausibilité.

Ce qui paraît nouveau, dans l'approche de *Quelle justice ?*, c'est que le diagnostic de relativisme et de perspectivisme posé, dans *After Virtue*, sur l'état dramatique de la morale (*AV* 256 : « in a state of grave disorder ») exige une solution plus radicale. Dans *After Virtue*, on pouvait avoir l'impression que le remède au relativisme et au perspectivisme découlait directement du privilège accordé à Aristote. Dans *Quelle justice ?*, il devient beaucoup plus évident (et cela est dû, notamment, à l'attention extrême portée à la tradition écossaise et à ses liens à la modernité) que pour répondre au double défi posé, il faut s'immerger dans les questions même dont il témoigne. Aucune tradition ne saurait échapper au risque de crise épistémologique (*QJQR* 388ss). Malgré son insistance sur la consistance et la continuité des traditions particulières, MacIntyre n'a cessé de reconnaître en elles (et pas seulement dans le libéralisme) l'émergence d'apories rationnelles, d'impasses et de crises. Faut-il en conclure, se demande-t-il alors, à la vérité d'un relativisme modéré (*QJQR* 393) ? MacIntyre déplace la question. Ou bien la crise surgit de l'intérieur d'une tradition : mais alors, il n'y aucune raison de désespérer des ressources de cette tradition, ressources inventives et créatives (par là, MacIntyre se démarque du traditionalisme. La traditionalité, pour parler comme Ricœur, n'est pas le rabâchage stérile de la tradition). Ou bien, le défi relativiste émane d'un point extérieur à *toute* tradition (*QJQR* 394). Pour MacIntyre, c'est là l'impossible possibilité par excellence. Même le tenant du libéralisme le plus anti-traditionnel pense dans le cadre d'une tradition certes nouvelle, mais néanmoins constituée (voir *QJQR* 351ss : le libéralisme méta-

[6] Ricœur déjà avait relevé la relation entre la problématique de la tradition et celle de la vérité (*op. cit.*, p. 320).

morphosé en tradition). Le relativisme absolu, c'est-à-dire délié de tout lien à une tradition, est donc impensable. Il semble bien que la seule forme acceptable de relativisme, celle d'un relativisme modéré, s'exprime dans la thèse perspectiviste. Or le perspectivisme commet l'erreur de dissocier la tradition et la conception de la vérité, comme si on pouvait changer de conception de la vérité – ou de tradition – comme de chemise. Le perspectivisme n'est possible que pour une personne désengagée, sortie de tout contexte communautaire (*QJQR* 395) et réduite à l'aphorisme (Nietzsche !).

Nous revoilà donc au terme de la boucle paradoxale mentionnée précédemment. MacIntyre a tenté d'approfondir les raisons de la crise épistémologique constituée par le relativisme et par le perspectivisme, mais il finit par constater l'échec de l'un et de l'autre. En même temps, sa propre théorie de la vérité suppose une tension permanente d'indécision. La vérité n'est jamais indécidable, en principe, dans le cadre d'une tradition donnée. Mais elle demeure indécidée. Peut-on aller plus loin ?

## *La compréhension (tradition et traduction)*

MacIntyre est en effet bien conscient de ne pouvoir éluder la question herméneutique soulevée par sa conception de la tradition : comment des traditions rivales, vouées chacune pour soi au principe de cohérence interne, peuvent-elles se comprendre ? Le phénomène de transformation dynamique auquel toute tradition est confrontée ne conduit pas à la constitution d'un espace commun de compréhension, comme le voudrait la perspective hégélienne. L'innovation se heurte à des limites incontournables, et le cas du ralliement aux arguments de la tradition rivale demeure exceptionnel (*QJQR* 397). MacIntyre en arrive dès lors à discuter le problème de la traduction ; il le fait en récusant une conception instrumentale de la langue ; la langue-en-usage, selon lui, demeure liée à un système de croyances particulier, et il n'est pas question de traduire cette langue, en sa totalité, dans « l'une des langues internationalisées de la modernité » (*QJQR* 407).

Pourtant, MacIntyre ne s'en prend pas qu'à la modernité, et à sa conception de la tradition et de la rationalité. Les postmodernes partagent, selon lui, la même illusion que les modernes, puisqu'ils supposent, eux aussi, la transparence principielle de la tradition étrangère, ou, en d'autres termes, la possibilité universelle de la traduction. Les modernes croient à l'adéquation du texte et de la traduction, les postmodernes à l'infinité des interprétations ; mais il ne vient à l'esprit ni des uns, ni des autres, qu'un mode traditionnel de vie sociale ou intellectuelle puisse demeurer *inaccessible* à celui qui essaie de le comprendre (*QJQR* 415).

Pour MacIntyre, il faut donc tenir ensemble ces deux affirmations ; d'une part, chaque tradition tient pour vrai ce qui lui apparaît comme tel dans le cadre de ses présupposés internes, mais, d'autre part, elle admet que, dans toute tradition rivale ou étrangère, demeure une zone d'inaccessibilité la rendant potentiellement supérieure (*QJQR* 416).

Nous avons donc affaire à ce que je pourrais appeler un double effet de surplomb ou de transcendance : alors même qu'à un premier niveau, langage et rationalité sont référés au cadre plus large de la tradition, la tradition elle-même est mise à l'épreuve de l'inaccessibilité.

Le mérite de MacIntyre doit être ici reconnu et mesuré : son refus d'avaliser la logique des Lumières, si contestable puisse-t-il être à l'aune du « discours philosophique de la modernité » (J. Habermas)[7], témoigne d'un légitime souci d'opérer une critique de la rationalité occidentale moderne dans sa prétention totalisante. Le fait que la tradition donne elle-même prise à un redéploiement de la rationalité à nouveaux frais et sur un niveau supérieur atteste

[7] Paris, Gallimard, 1985.

à l'évidence, de mon point de vue, que la critique macintyrienne n'est pas purement réactive ou conservatrice. Elle répond en effet à la nécessité, reconnue par (presque) tous, de surmonter les apories d'une rationalité occidentale fonctionnant en vase clos. La reconstruction des traditions proposée par *Quelle justice ?* contribue indéniablement à révéler le pouvoir de subversion et de dépassement en oeuvre dans l'histoire de cette rationalité.

## Traditions et croyances religieuses : redoublement ou tension ? (Problème 2)

Dans l'économie de la pensée macintyrienne, la tradition a pour fonction de surmonter et d'assumer les apories de la raison, et elle ne peut le faire, nous venons de le voir, qu'au prix d'une butée sur la limite de l'inaccessibilité. Nous touchons ici du doigt le deuxième problème évoqué au début de cette réflexion. La question peut se formuler ainsi : dans quelle mesure le privilège accordé à la traditionalité ne revient-il pas à une sacralisation indue d'une tradition particulière, en l'occurrence, pour MacIntyre, la tradition aristotélicienne ? J'emploie à dessein le terme fort chargé de « sacralisation », pour mieux pointer mon intention. En effet, je ne suis pas loin de penser que, chez MacIntyre, la traditionalité, comme processus formel subordonné à la finalité objective de la tradition aristotélicienne, tend à revêtir un rôle quasi absolu ou quasi religieux. Le pas, dans ce cas, ne serait pas loin qui conduit au traditionalisme, malgré les précautions explicites de MacIntyre pour échapper à cette dérive.

Afin d'étayer mon hypothèse, il serait sans doute nécessaire de passer en revue, de manière exhaustive, chacune des traditions reconstruites par MacIntyre dans *Quelle justice ?*, en se demandant à propos de chacune d'entre elles comment s'y joue le rapport de la tradition et de la croyance. Je me contenterai ici d'une réflexion générale, suivie d'une vérification concrète, limitée à l'une seule des traditions en cause.

### *Remarque générale*

A bien des égards, la lecture de MacIntyre éveille un soupçon : n'aurions-nous pas affaire ici à une identification progressive de la tradition et de la croyance religieuse, ou, dit plus largement et en des termes moins macintyriens, de la rationalité s'exprimant dans les processus traditionnels et de la dimension religieuse de la pensée, dimension irréductible, selon nous, à toute forme de rationalité, fût-celle, purement formelle ou phénoménologique, de la traditionalité ?[8]

Nous avons un premier indice en ce sens dans le *Postcript* de la 2e édition d'*After Virtue*, quand MacIntyre s'interroge, de façon plutôt succincte, sur l'articulation de la philosophie morale (sa discipline à lui) et de la théologie (*AV* 278). MacIntyre se contente ici de concéder à Jeffrey Stout que la reconstruction proposée dans *After Virtue* est incomplète et qu'elle devrait notamment s'intérresser davantage aux interactions historiques effectives de l'éthique et de la théologie. Non seulement, comme il le reconnaît, il eût fallu prendre en compte les réactions protestantes et jansénistes à Aristote, puis celle, bien différente, de Kant ; mais on pourrait s'attendre à ce que MacIntyre prête davantage attention à la manière dont un F. D.

[8] Cf. ici les excellentes analyses de Danièle Hervieu-Léger au sujet de la tradition en modernité, in La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993, p. 121–146. J'en cite notamment la thèse suivante, qui va tout à fait dans le sens qui me préoccupe ici : « *Tout ce qui, dans la modernité, a encore, ou de nouveau, trait à la tradition, n'a pas nécessairement partie liée avec le croire*, et ne relève donc pas nécessairement de la religion » (p. 142, le souligné est de l'auteur).

Schleiermacher, dans ses différentes contributions à l'éthique philosophique et théologique, a renouvelé la problématique de la vertu en lien avec celle des Biens et du devoir[9].

De manière plus fondamentale, on peut cependant noter un glissement progressif par lequel, chez MacIntyre, les croyances (*beliefs*) surgissant au sein des traditions particulières finissent par constituer la substance même de la traditionalité (voir *QJQR* 411), ce qui semble tout à fait cohérent eu égard à la théorie de l'inaccessibilité.

Sur cette tension entre la raison et la croyance, voire la religion, MacIntyre n'est guère explicite, et c'est sans doute aussi pourquoi ses discussions de Kant demeurent rudimentaires. MacIntyre entend ainsi résoudre un problème central de la modernité (notre problème 2) en dévaluant ou en occultant le caractère spécifiquement moderne de sa généalogie. Ce n'est pas pour rien que sa polémique se concentre contre les modernes et les postmodernes et qu'elle prend tout à coup un tour anti- ou même pré-moderne : on ne saurait en effet relever une question inhérente à la pensée moderne en faisant l'impasse sur ses conditions généalogiques. En d'autres termes, seule une démarche méta-moderne[10] peut subvertir la modernité en tant qu'espace indéniable de notre propre questionnement. MacIntyre n'échappe pas davantage à ce destin, puisqu'aussi bien sa mise en cause radicale de la modernité reste suspendue à une généalogie typiquement moderne.

## *La tradition augustinienne-thomiste comme test*

Parmi les trois principales traditions reconstruites (Aristote, la tradition augustinienne-thomiste, la philosophie écossaise ; le libéralisme se métamorphosant après coup et presque à son propre insu en quatrième tradition), il est clair que c'est la deuxième qui est le plus porteuse de la tension entre les éléments laïcs et les éléments religieux (voir *QJQR* 419).

*Quelle justice ?* met en évidence, plutôt que la ligne traditionnelle de la synthèse aristotélo-thomiste, la continuité souterraine et essentielle entre l'héritage augustinien et la somme thomiste (voir les ch. IX–XI). Dans un premier temps, MacIntyre souligne la différence entre Augustin et Aristote : la vision aristotélicienne de la justice s'inscrit dans le contexte de la cité antique, tandis que celle d'Augustin vise l'humanité entière ; en outre, la cité n'est plus d'abord seulement celle des hommes, elle devient *civitas Dei* (*QJQR* 177). Ce renversement théologique est lié à une inversion anthropologique, puisque la psychologie de la raison fait place à une thérapie de la volonté mauvaise. L'écart est donc ici profond et même irréductible. La synthèse thomiste a bien pour but de réunir ces deux traditions rivales, mais, de fait, malgré son recours constant à Aristote, la *Somme théologique*, dans sa structure, est paulinienne et augustinienne : au traité de la la loi divine, tant naturelle que révélée, succède le traité de la grâce (*QJQR* 197). On peut donc parler ici d'une « intégration d'éléments aristotéliciens dans un cadre paulinien et augustinien » (*QJQR* 198). C'est bien le seul cas, ou du moins le cas le plus frappant, où, contrairement à la théorie explicite de MacIntyre, deux traditions rivales et irréductibles entre elles se trouvent réunies, au profit de l'une dans d'entre elles. La démarche revient ici à une absorption, non à une juxtaposition de prétentions indécidables à la vérité. On le voit très clairement à la manière dont, selon MacIntyre, la conception augustinienne de la volonté est introduite dans le système aristotélicien (*QJQR* 206). Bref : chez saint Thomas, c'est « la conception augustinienne de la doctrine chrétienne de la nature

[9] Cf. à ce sujet mes propres considérations : « L'éthique des valeurs et sa reprise théologique », in *Penser la foi. Mélanges J. Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 881–894 ainsi que mon article « Éthique des valeurs et éthique théologique », RHPR 73/4, 1993, p. 409–427.

[10] Cf. mes remarques à ce sujet dans « Éthique et religion : une dialectique méta-moderne », dans mon ouvrage *Les lieux de l'action*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 69–78.

humaine » (*QJQR* 209) qui a le dessus. Cela le conduit notamment à montrer « l'imperfection radicale de la conception aristotélicienne de la téléologie de la vie humaine » (*QJQR* 223).

Selon MacIntyre, les héritiers de Saint Thomas, n'ayant pas compris ce point, crurent bon d'en revenir scolastiquement à Aristote, au moment même où la crédibilité scientifique d'Aristote n'était plus de mise. Le jugement paraît s'imposer. Mais comment se fait-il, alors, que MacIntyre, en philosophe, veuille réintroduire Aristote comme tradition privilégiée ? Cela ne serait-il pas dû à une difficulté, chez MacIntyre lui-même, à penser *pour aujourd'hui* l'articulation des éléments laïcs et des éléments religieux ?

## Conclusions

1. MacIntyre ne s'est pas contenté de postuler un reste d'inaccessibilité au sein des traditions rivales, comme condition de possibilité d'un début d'intercompréhension ; il y a ajouté la nécessité d'un recours positif à « l'imagination conceptuelle empathique » (*QJQR* 425). La clôture de la tradition n'est donc jamais absolue, ni quant aux prétentions à la vérité, ni quant à la situation du sujet et à son contexte communicationnel. Certes, la théorie de MacIntyre met en œuvre une dialectique de l'identité et de l'altérité qui n'est pas aussi fermée que cela à l'intervention créatrice et surprenante de l'altérité ; mais le communautarisme qui lui sert de cadre « politique » (au sens aristotélicien) implique qu'il est très difficile de passer du langage des traditions au langage méta-traditionnel de la rationalité commune et de l'universalité. Le sol traditionnel de chaque sujet semble pour ainsi dire soustrait à toute intégration rationnelle et argumentative (voir *QJQR* 424), comme si le fait de reconnaître mes allégeances à telle tradition particulière me fermait *ipso facto* toute possibilité d'en rendre compte publiquement et rationnellement. Le retour quelque peu massif à la tradition chez MacIntyre s'est opéré au prix d'un divorce abstrait de la tradition et de la raison, ce qui a pour effet, me semble-t-il, d'affaiblir la rationalité de la tradition, mais aussi d'appauvrir les ressources et les assises traditionnelles de la rationalité. Or seule une dialectique beaucoup plus ouverte de la tradition et de la raison est en mesure, à notre sens, de faire place à une théorie spécifique des traditions et des croyances religieuses, de sorte qu'elles ne soient pas un simple appendice ou un redoublement sacralisant de la traditionalité générale préconisée. Ainsi, l'approche du problème 1 conditionne celle du problème 2, et, réciproquement, la prise en compte du problème 2, comme un problème distinct du problème 1, contraint à remettre en cause la rigidité dogmatique de la solution macintyrienne au problème 1. Si l'on accepte de réviser et d'élargir le cadre proposé par MacIntyre, il devient nécessaire de penser autrement les rapports entre l'éthique philosophique et l'éthique religieuse. Plutôt que de les poser en traditions rivales, on pourrait les reconnaître dans leur spécificité, l'une portant sur les motivations rationnelles et pragmatiques de l'agir et de l'existence des humains, l'autre s'efforçant de comprendre cet agir et cette existence dans la perspective d'un Dieu subvertissant l'histoire.
2. L'échec de Mac Intyre à rendre compte de la rationalité des traditions incombe à son refus principiel de penser les conditions spécifiquement modernes d'un dépassement éventuel de la modernité. En fait, la vision des traditions rivales élaborées par MacIntyre suppose et atteste la légitimité d'une forme de pluralisme. Plutôt que de vouloir assumer les chances et les risques d'un tel pluralisme, ce qui implique à mon sens une définition ouverte et non dogmatique de la pluralité des opinions et du conflit des interprétations, MacIntyre recourt à un concept dogmatique de tradition qui représente un recul volontaire en deçà des

conditions même de la pensée moderne. MacIntyre a certes le droit de récuser cette pensée moderne, telle que du moins il croit devoir la reconstruire, mais il ne se rend pas compte, ce faisant, qu'il prétend résoudre un problème typiquement moderne par la négation de ses conditions minimales d'émergence. C'est une erreur rédhibitoire, surtout de la part de quelqu'un qui plaide (à juste titre) pour la prise en compte de l'inscription généalogique et traditionnelle des traditions.

3. Il découle des considérations précédentes qu'à ces objections externes exprimées à l'encontre du projet macintyrien, il est possible d'ajouter des objections internes, touchant à sa manière d'énumérer et de classifier les traditions.
   a) Que devient, dans l'opération reconstructive macintyrienne, une tradition spécifique comme la tradition protestante ? Peut-elle vraiment être ramenée, comme semble le penser MacIntyre, à une simple prolongation théologique de la tradition augustinienne ? La préoccupation organisationnelle et institutionnelle d'un Jean Calvin n'est-elle vraiment à saisir que dans l'héritage du pape Grégoire VII (*QJQR* 173) ? Certes, MacIntyre fait aussi droit à l'influence protestante dans sa reconstruction de la tradition écossaise. Mais ne faudrait-il pas penser, de manière plus élaborée, ce qui, dans la tradition protestante comme telle, se distingue à la fois de l'augustinisme et de l'humanisme de la Renaissance, et ce qui, au cours de son développement spécifiquement moderne, l'a conduite à accepter les conditions de la modernité tout en en discutant les préjugés ? On verrait peut-être alors qu'une telle tradition, dans l'importance qu'elle donne à la théologie, à la spiritualité et à l'éthique, ne se confond ni avec la tradition écossaise, ni avec le libéralisme métamorphosé en tradition.
   b) On peut se demander, par ailleurs, pourquoi MacIntyre, parmi les figures de la modernité, sélectionne le libéralisme, entendue de manière presque caricaturale. Les Lumières, comme réflexion critique de la modernité, ne pourraient-ils pas faire l'objet d'une reconstruction spécifique, ainsi que l'a tenté, notamment, J. Habermas dans son « Discours philosophique de la modernité » ?[11] Comment expliquer le silence de MacIntyre à ce sujet, sinon par une identification abusive et inexacte entre modernité et libéralisme ?
   c) Je n'ai donné ici qu'un exemple, tiré de mon expérience et de ma réflexion de théologien protestant, et un autre, faisant appel à une distinction entre libéralisme et modernité. Il est envisageable, sans doute, d'ajouter d'autres données, susceptibles d'enrichir et de modifier la taxinomie macintyrienne des traditions. Mais la question n'est pas que descriptive ; elle rebondit au niveau des principes. Il se pourrait, en effet, que cette classification – fortement orientée – soit la seule possible dans le cadre des prémisses doctrinales de MacIntyre.

Approfondir et élargir la conception des traditions et de la raison, faire droit aux exigences propres du religieux, en particulier en sa forme judéo-chrétienne, telles semblent être les conditions d'une meilleure compréhension des liens et de la différence entre l'universalité de l'éthique et la singularité de sa configuration chrétienne, sans succomber aux charmes désuets et ambigus du traditionalisme, mais sans non plus emboucher les trompettes d'un modernisme arrogant et stérile[12].

---

[11] [Avec le recul, je suis devenu plus sceptique sur cet ouvrage de Jürgen Habermas, qui ne rend pas justice, par exemple, à la position de Jacques Derrida. Mais de l'eau a coulé sous les ponts depuis et ces deux auteurs, notamment, ont pu se rapprocher. Sur leur dialogue au fil des ans, voir le livre de Pierre Bouretz *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co*, Paris Gallimard, 2010].

[12] [Dans cette conclusion programmatique de ma conférence de Québec, j'annonçais, sans en être pleinement

conscient, la suite de mes travaux, telle qu'on peut la lire en particulier dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité* (1999), *Les passions de l'agir juste* (2000), *Karl Barth* (2005), *La théologie et l'éthique dans l'espace public* (2012) ainsi que dans plusieurs articles du collectif *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (2013)].

# « Insaisissable » différence et « nécessaire » égalité

## Quelques défis des études genre et des éthiques féministes pour une éthique renouvelée[1]

Ce colloque s'est donné pour but de réfléchir sur les liens entre le thème de la différence et celui de l'égalité[2].

Je voudrais tenter de répondre dans mon intervention à trois questions centrales :

1. En quel sens l'égalité et la différence entre hommes et femmes, loin d'être des termes irréconciliables et irréductiblement antagonistes, s'appellent mutuellement ? Comment, en particulier, distinguer un recours maximal et un recours minimal à la différence, selon une distinction d'Anne-Claire Mulder dans sa réception théologique des travaux de Luce Irigaray
2. L'opposition entre le constructivisme et l'ontologie est-elle fatale ?
3. Quel est l'apport de l'éthique comme discipline réflexive, à visée normative ou légitimatrice, dans ces débats ? Ou, plus modestement, que pourrions-nous apprendre de certains débats inhérents aux études genre et aux éthiques féministes pour renouveler l'éthique tout court ?

## La complémentarité entre l'insaisissable différence et l'indispensable égalité

### *Egalité et justice, les deux thèmes centraux des études genre*

Le débat entre Onora O'Neill et Martha Nussbaum est intéressant à plus d'un titre[3]. Il oppose d'une part une tenante de l'éthique féministe d'inspiration kantienne à une représentante de l'éthique féministe néo-aristotélicienne. Il témoigne d'autre part d'une volonté commune de surmonter les oppositions factices, un peu à la manière des travaux de Paul Ricœur sur Kant et/ou Aristote. Il peut donc nous être utile autant pour comprendre les enjeux féministes du débat que ses implications pour le renouvellement de l'éthique en général.

---

1 Exposé présenté en conclusion du colloque Différence et/ou égalité. En dialogue avec Luce Irigaray, Université de Lausanne, 18–19 novembre 1999.

2 [Durant ce colloque, dont j'avais pris l'initiative, il y eut un dur affrontement entre les tenants d'un féminisme de l'égalité et la position personnelle, tout aussi féministe, de Luce Irigaray, connue par ses travaux sur la différence des sexes. J'étais pour ma part persuadé que la tension entre différence et égalité devait être honorée et c'est ce que j'ai tenté d'exprimer dans ce texte de clôture. Ce n'est que plus tard que j'ai pris en compte la pensée de Judith Butler, cf. ch. 19 de ce volume].

3 Voir Onora O'Neill, « Gerechtigkeit, Geschlechterdifferenz und internationale Grenzen », in : Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer éd., *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt/M., 1996, p. 417–450 ; Martha Nussbaum, « Onora O'Neill : Gerechtigkeit, Geschlechterdifferenz und internationale Grenzen. Ein Kommentar », *ibid*., p. 451–468. Les chiffres entre parenthèses renvoient à ces deux articles.

Onora O'Neill a souligné avec force les objections féministes contre les notions abstraites de justice, tout en distinguant, sur une base kantienne, les abstractions des idéalisations, et on peut tout à fait reprendre cela au sujet du thème de l'égalité. Cette auteure note de plus que les discussions sur la justice entre les sexes sont influencées par les divergences d'opinion au sujet de l'étendue et de la signification des différences entre femmes et hommes. Nous touchons bien là du doigt un des problèmes centraux de notre problématique générale.

Selon Onora O'Neill, ce sont les féministes libérales de la première génération, à la suite de Wollstonscraft et de J. S. Mill, qui s'exprimèrent au XIX$^{e}$ siècle contre les thèses différentialistes (421). Mais les féministes libérales ultérieures durent bien constater que les institutions neutres ou impartiales par rapport au genre et au sexe ne parvenaient que faiblement à réduire les inégalités entre hommes et femmes. Elles furent donc obligées d'introduire des éléments de différence dans la théorie de l'égalité, afin de compenser les effets discriminatoires d'une égalité simple.

On est bien, avec ce type d'argument, dans la logique de l'égalité complexe mise en avant par Michaël Walzer. On pourrait parler d'un égalitarisme et d'un universalisme compensés par un différentialisme de second rang.

Les risques concrets de ces mesures compensatoires sont bien connus, par exemple à propos des quotas. L'option préférentielle pour les femmes, comme l'ont souligné les féministes libérales, subordonne la question des compétences à celle de l'appartenance au genre ou à la différence.

En sens inverse, les thèses de Carol Gilligan ont montré les limites du libéralisme abstrait et par conséquent aussi d'un égalitarisme formel. Mais Gilligan, souligne O'Neill, a tort de séparer la justice de la sollicitude (care) et de limiter la deuxième à l'univers des femmes. Elle consacre de la sorte la marginalisation des femmes (423).

Il faut donc surmonter le dilemme, lui-même abstrait et idéologique, entre la libéralisme abstrait le contextualisme radical. Telle est la thèse centrale d'Onora O'Neill, à laquelle je souscris entièrement.

L'accentuation unilatérale de l'égalité et de la justice passe à côté de la pertinence éthique des différences ; inversement, l'accentuation unilatérale de l'éthique de la différence court le risque de sous-estimer le poids des traditions discriminatoires et de conforter l'oppression des femmes.

L'analyse typologique d'Onora O'Neill me paraît judicieuse. Mais il faut se garder des amalgames, en particulier de celui consistant à rejeter toute théorie de la différence du côté de l'anti-féminisme. Dans la suite de mon exposé, j'aimerais tenter de montrer que le « différentialisme » de Luce Irigaray, loin de s'opposer à l'égalité, représente au contraire un apport indispensable à une théorie et à une pratique de l'égalité complexe entre hommes et femmes. Pour le dire à l'aide des catégories quelque peu différentes d'Onora O'Neill, on pourrait le formuler ainsi : c'est parce que la pesée des intérêts non relativiste entre l'exigence de justice et la reconnaissance de la pluralité doit toujours se faire en faveur des acteurs les plus vulnérables (en l'occurrence, des femmes défavorisées, opprimées ou appauvries) que l'égalité complexe suppose toujours aussi la prise en compte de la différence des genres et des sexes. Dans le langage de Luce Irigaray, l'adoption différentialiste de l'horizontalité relationnelle en lieu et place de la verticalité généalogique est la condition de possibilité d'une égalité complexe véritable.

Il est à noter que si le point de départ est différent entre les féministes libérales et les féministes différentialistes, leur point de rencontre est convergent, pour autant qu'elles acceptent une telle dialectique plutôt qu'une opposition abstraite.

Je pense, par ailleurs, qu'il convient de dépasser l'opposition entre une approche minimaliste et une approche maximaliste de la différence (selon la distinction d'Anne-Claire Mulder[4], qui transcrit ainsi l'opposition entre la position minimaliste de Rosemary Ruether et la position maximaliste de Luce Irigaray, touchant le thème de la différence proprement dite. Plutôt que de réduire la différence en faveur de l'égalité ou de craindre une inflation de la différence au détriment de l'égalité, je pense qu'il est plus fécond de concevoir la différence elle-même de manière relative et relationnelle, comme un point de vue nécessaire sur l'égalité et donc comme une contribution féministe à une égalité plus complexe.

## *« Insaisissable » différence ? La vérité du communautarisme et son approfondissement philosophique et théologique*

Dans sa réponse à Onora O'Neill, Martha Nussbaum, tout en reconnaissant que son interlocutrice représente la meilleure exploitation possible de Kant, trouve néanmoins sa base anthropologique et éthique encore trop étroite (455).

Martha Nussbaum, c'est à souligner, n'en appelle pas à une définition métaphysique ou biologique de l'être humain, de ses conditions fondamentales d'existence ou de sa vie. Elle s'interroge seulement sur les valeurs émergeant à la lecture pour ainsi dire phénoménologique de l'existence ou de la condition humaine. Son but n'est pas, comme le veulent souvent les sciences sociales, d'analyser les fonctions ou les rôles des acteurs humains, mais d'ausculter, à un niveau plus fondamental, les représentations et les sentiments qui se manifestent dans l'existence tangible de ces acteurs (456).

En guise de commentaire, on pourrait dire que Nussbaum s'intéresse à la phénoménologie axiologique, symbolique et culturelle de l'existence humaine, tout en ratifiant implicitement les travaux de certains sociologues contemporains en quête d'une sociologie de la culture à visée normative[5].

Cette phénoménologie sociale et culturelle des acteurs implique notamment de prêter une grande attention aux conflits de valeurs qui traversent en permanence la vie des acteurs ou des sujets (456) ainsi qu'aux capacités et aux possibilités (aux charismes, en quelque sorte) de ces sujets (460). C'est à ce point que nous pourrions retrouver, me semble-t-il, la coloration différentielle de la conscience de soi et de l'expression extérieure des sujets et des acteurs. Certes, cette coloration ne passe pas seulement par la différence des sexes et sa construction sociale et culturelle à travers les rôles et les genres. Mais il ne fait pas de doute que la différence des rôles, pour construite qu'elle soit, renvoie aussi à une différence des représentations et des valeurs qui, elle, implique l'entrechoc entre des mondes différents. La différence des sexes ne serait donc pas seulement ni même d'abord une différence à même le corps, biologique et physique, elle serait plus largement une différence entre des mondes et des sphères, entre la cité des hommes et la cité des femmes, si l'on veut reporter le langage classique de Saint Augustin sur des métaphores plus felliniennes. Or, comme le souligne Martha Nussbaum, les qualités traditionnellement attribuées aux hommes ou aux femmes ne sont pas étanches les unes aux autres (462) : elles se complètent, et c'est pourquoi il vaudrait mieux construire une société où femmes et hommes se donnent mieux les moyens, ensemble

[4] « Ueberlegungen zur 'imago dei' : Minimalisierung oder Maximalisierung der Differenz zwischen den Geschlechtern. Eine kritische Lektüre der Anthropologie Rosemary Ruethers im Spiegel des Denkens von Luce Irigaray », in Andrea Günter éd., *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Berlin-Köln, Kohlhammer, 1996, p. 68–87.

[5] Je pense à Michel Freitag, *Le naufrage de l'Université*, Québec – Paris, Nuit Blanche – La Découverte, 1995, ch. II, p. 73ss.

et séparément, d'exercer aussi les qualités de l'autre genre. De toute évidence, la construction d'une telle société passe par la mise en œuvre d'une égalité complexe et d'une égalité réelle.

Sur la base des quelques considérations précédentes, comment renouer le fil de la discussion avec les travaux de Luce Irigaray ?

Pour rendre hommage et justice aux travaux de Luce Irigaray, je voudrais brièvement rappeler la thèse qu'elle défend dans sa contribution sur l'insaisissable différence[6].

Entre les deux genres de l'être humain, entre l'étant d'un genre et l'étant de l'autre genre, il y a bien une insaisissable différence, une irréductible équivocité. Les deux genres ne sont pas univoques, pas plus qu'ils n'entretiennent un rapport vertical ou hiérarchique. Ils sont autres, irréductiblement autres. En même temps, précise Irigaray, entre deux, entre ces deux étants se tient bel et bien un être commun, proprement insaisissable, ou plutôt qui « n'est rien d'immédiatement saisissable » (102).

Elle ajoute : « Si nous reconnaissons l'existence de deux genres dans l'espèce humaine, entre eux, il y a bien une insaisissable différence » (102–103).

Ainsi, dire que cette altérité ou cette différence est construite, comme le répètent les études genre, c'est une chose, mais qui n'atteint pas à la racine anthropologique et ontologique du phénomène de cet irréductible. J'y reviendrai plus bas.

Un autre point était souligné par Irigaray, qui nous intéresse profondément comme théologien au travail avec l'éthique. Luce Irigaray souligne en effet, en 1993, devant ses interlocuteurs théologiens, que cette différence que j'ai nommée anthropologique et ontologique s'appuie sur une autre différence, théologale. Si la différence entre hommes et femmes n'est rien d'immédiatement saisissable, c'est qu'elle ne nous est jamais disponible, que nous n'en avons jamais la maîtrise[7] et que la différence du Dieu Tout-Autre, du Différent par excellence, nous permet de lâcher prise, de renoncer à la saisie violente de l'autre.

Cela conduit Luce Irigaray à préciser sa conception du rapport entre différence et égalité :

> « Or, femme(s) et homme(s) sont bien transcendants l'un à l'autre [… ]. Ils ne sont pas comparables, pas étalonnables au même modèle. Ils ne sont pas pensables comme égaux, *sinon en vertu d'un tiers extérieur à eux auquel ils sont mesurés* : possession de biens, production de travail, étant(s) fabriqué(s) à une époque de l'Histoire, etc. » (103, c'est moi qui souligne).

La nuance est de taille : pour Irigaray, hommes et femmes ne sont pas égaux par nature, pour eux-mêmes, dans une sorte de vis-à-vis solitaire et absolu, ils/elles ne le sont que par rapport à un tiers, tiers social, tiers théologal, deux niveaux distincts et complémentaires.

Ce décentrement de l'égalité naturelle par une égalité plus haute, enracinée dans la reconnaissance de la différence et de la transcendance, est donc tout le contraire d'un refus de l'égalité ou d'un naturalisme de la différence. Je tenais à souligner cela, en dépit des contresens auxquels on prétend ramener la pensée réelle d'Irigaray.

## Transition méthodologique
## Constructivisme et ontologie

A ce stade, je signale un problème trop souvent négligé.

---

[6] « Transcendants l'un à l'autre. Les noces entre le verbe et la chair », in Xavier Lacroix dir., *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p. 101–120. Les chiffres entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

[7] Sur cette nécessaire dé-maîtrise, voir aussi mon article récent « Déconstruction de la maîtrise théologique et nécessité d'une éthique de l'instabilité normative », *Revue d'éthique et de théologie morale* (Le Supplément), 210, septembre 1999, p. 115–129.

La méthode constructiviste des études genre est en effet la plupart du temps opposée à la méthode soi disant naturelle des éthiques de la différence, en particulier de la différence sexuelle. C'est là un total contre-sens.

Dès les premières pages de son *Éthique de la différence sexuelle*[8], Luce Irigaray nous avait mis en garde : penser une telle éthique, c'est accomplir un changement de mentalité, acceptant que l'homme et la femme, dans l'admirable de leur rencontre toujours nouvelle, sont insubstituables l'un à l'autre (19). L'autre que je suis comme homme, comme femme, est toujours aussi l'autre qui diffère sexuellement de moi (20).

La divergence avec les études genre, du moins dans leur version constructiviste la plus radicale, ne porte pas sur l'opposition entre construction et nature, mais sur la portée du vocabulaire du sexe par rapport à celui du genre. Il importe de résister à mon avis à la dissolution de la différence sexuelle dans la simple différence des genres. Les études genre attirent notre attention, légitimement, sur le fait que toute différence y compris sexuelle est une différence construite, généalogiquement, historiquement et socialement transmise et reproduite. Mais on ne doit pas confondre ces formes de médiatisation avec ce qu'elle médiatise, avec leur objet et leur contenu. Luce Irigaray a donc tout à fait raison d'affirmer que la différence sexuelle *demeure à penser*, *comme possibilité d'admiration, donc de séparation et d'alliance* (20), non comme donnée brute de la nature.

« Un sexe n'est pas entièrement consommable par l'autre. Il y a toujours un *reste* » (20) ; reste à penser autrement que sous la forme du neutre, du disponible, du donné ; reste à penser comme ouverture de transcendance, dépassement, chance de la rencontre et de la transformation.

## *Pour une ontologie construite*

Il m'importait de baliser une problématique lourde de malentendus. Même si la différence des sexes implique toujours aussi la connaissance et la reconnaissance des différences biologiques et physiques, elle n'est pas d'abord une différence biologique ou naturelle. Une ontologie, du point de vue de la pensée (tant philosophique que théologique) n'est pas à confondre avec un essentialisme métaphysique et anhistorique. Il nous faut conjurer ici les effets pervers de nos héritages, que ce soit à travers une réception trop peu informée et critique du catholicisme romain, du positivisme scientiste, du naturalisme, de la sociobiologie ou, à l'inverse, du relationnisme et du personnalisme anti-ontologique, maladie souvent congénitale d'un certain protestantisme[9], mais aussi d'un certain nominalisme des sciences sociales.

Tout recours à la notion d'ontologie n'est pas fatalement contraire au respect de la constructivité historique et sociale. Ou pour le dire de manière encore plus ciblée : toute ontologie n'est pas *ipso facto* une construction métaphysique machiste, correspondant au subjectivisme unilatéral des mâles ; toute ontologie du sujet ne signifie pas automatiquement la consécration de la domination d'un sujet sur un(e) autre, mais se doit de penser l'interrelation des sujets libres et autonomies, une intersubjectivité éthique qui ne soit pas une égalité simple, une assimilation violente en un sujet pseudo-universel[10], mais une égalité complexe, tissée de différences.

---

[8] Paris, Minuit, 1984. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

[9] Voir mon article « L'ontologie de la personne et les enjeux du concept de nature en éthique », in : E. Fuchs – M. Hunyadi éd., *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 183–202.

[10] Cela est fort bien souligné par Anne-Claire Mulder, *art. cit*., p. 83.

## Renouvellement souhaitables et possibles de l'éthique

### *La tâche critique des éthiques féministes*

La compréhension, l'étendue et la pertinence des éthiques féministes est largement débattue et discutée, tant au sein des études genre et des éthiques féministes comme telles qu'au sein de l'éthique philosophique et théologique plus largement.

Annemarie Pieper, la philosophe bien connue de Bâle, se demande dans un ouvrage récent s'il existe vraiment une éthique féministe[11]. Elle répond clairement qu'il ne s'agit ni d'une continuation ou d'un complément de l'éthique traditionnelle à partir du point de vue des femmes, ni d'une entreprise parallèle ou concurrente par rapport à l'éthique conduite par les hommes, ni d'une plateforme en vue d'une éthique *féminine (weibliche Moral*) supposée supérieure (24). Pour elle, les études genre démasquent la morale traditionnelle comme une construction androcentrique (25). Il est clair, dès lors, que l'éthique féministe doit se comprendre comme un correctif critique du sexisme de l'éthique traditionnelle ou de l'éthique dominante, et cela, selon Annemarie Pieper, sur la base du constructivisme et de l'antinaturalisme prôné par les études genre. Inutile de dire qu'elle rejette aussi les types de dualisme entre éthique masculine et éthique féminine défendus par exemple par une Carol Gilligan[12].

Cela conduit Annemarie Pieper à proposer une éthique qui surmonte la différence des sexes, une éthique non spécifique par rapport aux sexes et humaine au sens le plus général (116). L'éthique post-féministe qu'elle appelle de ses vœux sera à la fois non androcentrique et universelle (126).

Par son intention, Pieper rejoint la visée des féministes, y compris, en définitive, la visée des éthiques de la différence.

On peut se poser peut-être la question suivante :

L'accentuation de la différence ne représente-t-elle qu'une étape nécessaire, mais incomplète de l'éthique universelle à venir, comme semble le présupposer Annemarie Pieper, ou faut-il soutenir, dans la suite des travaux de Luce Irigaray notamment, que le thème de la différence est un élément constitutif et permanent de toute éthique vraiment universelle et vraiment non androcentrique ?

Conformément au modèle esquissé dans cet exposé, j'aurais tendance à recommander une solution plus différenciée. S'il est vrai, en effet, que la reconnaissance de la différence constitue la condition de possibilité de l'égalité complexe entre hommes et femmes, il n'y a pas lieu de différer l'articulation de l'égalité et de la différence, mais de les conjoindre dialectiquement.

### *L'intégration des éthiques féministes à l'éthique de la différence et de l'égalité hommes/femmes*

Comme l'a montré en particulier Onora O'Neill, la discussion internationale entre les féministes libérales et les féministes différentialistes correspond au débat plus large entre le libéralisme et le communautarisme. Le libéralisme politique est centré sur les droits humains, le communautarisme sur la différence entre les humains et les communautés. Le libéralisme pur est universaliste, le communautarisme pur est contextualiste. Mais nous avons

[11] *Gibt es eine feministische Ethik ?* Munich. Fink, 1998. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage,

[12] Voir G. Nunner-Winkler éd., *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1991.

affaire à deux types chimiquement purs, alors que, dans la réalité, les deux types interfèrent, se croisent, se superposent et se complètent. Seul un dépassement critique et dialectique de l'universalisme abstrait et du contextualisme relativiste permettra d'accéder à un universalisme concret, se tenant au niveau de la vie morale historique et effective, de la *Sittlichkeit* dynamique et vivante[13].

Si je résume la perspective centrale de Onora O'Neill, on pourrait la ramener à la thèse suivante : la justice et l'égalité constituent des principes éthiques fondamentaux, communs aux hommes et aux femmes, et qu'aucune contextualisation ne saurait relativiser ; ce sont certes des principes abstraits, mais, comme tels, ils sont indispensables à la construction d'une éthique normative ; par contre, la différence se situe au niveau anthropologique de l'existence des êtres humains concrets. La justice et l'égalité sont premiers du point de vue éthique, mais la différence, pourrait-on dire, est première du point de vue anthropologique et ontologique, pour autant, comme nous avons essayé de le montrer, qu'on comprenne par ontologie une ontologie construite, renvoyant aux formes fondamentales de toute existence humaine sociale et historique.

Nous sommes donc appelés à une pesée des intérêts non relativiste (0'Neill, 436) entre la justice (ou l'égalité) et la différence, entre l'universalité éthique ou les principes déontologiques d'une part, la pluralité des mondes, parmi lesquels il faut inclure la dualité des genres et des sexes, ou la dynamique communautariste et téléologique, d'autre part.

## *Le nécessaire changement de l'éthique dominée par la généalogie verticale du monde masculin*

Je reprends volontiers ici un des schèmes argumentatifs préférés de Luce Irigaray, lorsqu'elle oppose ou distingue l'approche généalogique des hommes, en sa verticalité, et l'approche horizontale des femmes, moins hiérarchique (voir encore récemment dans son dernier ouvrage, *Entre Orient et Occident*[14], où le point est très accentué).

Accordez-moi un bref excursus sur ce vocabulaire de la généalogie. Le sens du mot généalogique est vertical, dans cette acception, parce qu'il renvoie à la logique masculine, voire machiste, de la filiation et de la transmission générationnelle. Pour ma part, dans mes propres travaux, j'emploie le terme généalogique en un sens plus neutre, moins directement lié à la filiation, mais davantage orienté sur l'historicité culturelle et sur la manière dont nous autres humains, hommes et femmes, nous sollicitons le passé pour comprendre le présent et l'avenir. En même temps, je suis contraint de constater et de reconnaître que la manière même dont je rends compte de ce rapport au passé est teinté de verticalité et que mes exemples proviennent, si j'ose dire, d'une matrice culturelle beaucoup plus masculine et paternelle que féminine et masculine. Mais à la fin de mon ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*[15], au prix d'un acte d'écriture presque automatique, cette généalogie se renverse en faveur d'un point de vue a-généalogique ; est-ce que je rejoins par là, sans le vouloir, l'intention de Luce Irigaray ?

Dans *Le Souffle des femmes*[16], Luce Irigaray ne classe d'ailleurs pas strictement l'horizontalité dans l'entre-femmes ; elle l'inscrit plus largement dans l'entre hommes-femmes :

---

13 [Sous une forme encore maladroite, j'exprime ici une thèse qui traverse la suite de mes travaux, notamment dans l'usage constructif et critique que je fais des apports de Michael Walzer et de Charles Taylor].

14 Paris, Grasset, 1999.

15 Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999.

16 Paris, ACGF, 1996,

« La relation horizontale entre l'homme et la femme, écrit-elle notamment (à propos du rapport entre Marie et Jésus !), peut assurer le passage de la nature à la grâce dans une alliance co-rédemptrice plus accomplie que le rapport généalogique » (p. 187).

Je partage pleinement cette affirmation, pour ce qui touche en tout cas à l'étendue des rapports horizontaux aux deux sexes ou aux deux genres (j'aurais plus de réserve, on s'en doute, sur l'affirmation que Marie et Jésus constituerait une alliance co-rédemptrice, mais là n'est pas le point).

J'ajoute, comme théologien protestant, que l'argumentation de Luce Irigaray se comprend d'autant mieux qu'elle essaie, comme elle l'indique à plusieurs endroits dans cet ouvrage, de se démarquer de la pesanteur hiérarchique de son héritage catholique. L'accent porte sur l'horizontalité, donc, si je comprends bien, sur le fait que la différence bien comprise (cette différence même qui conditionne l'opposition horizontal/vertical) ne s'accomplit que dans l'égalité.

# Intoxication volontaire ou naissance à risque ?

## A propos de l'affaire Sloterdijk

Le cas Sloterdijk, comme on l'appelle désormais (*Information Philosophie*, octobre 1999 ; *Le Monde des Débats*, octobre et novembre 1999), est un puissant révélateur du malaise des intellectuels et des universitaires dans le monde postmoderne. A partir d'une conférence controversée et ambivalente prononcée lors d'un colloque de spécialistes à Elmau en juillet dernier (voir le texte français dans *Le Monde des Débats*, octobre 1999), on assiste à une belle chasse aux sorcières, à de sordides règlements de comptes, à une lutte de prestige et de pouvoir entre philosophes modernes (Habermas) et postmodernes (Sloterdijk).

Après l'affaire Küng et le cas Drewermann, du côté des théologiens, mais surtout dans le sillage d'une relation trouble avec l'héritage philosophique et politique de Martin Heidegger, revoilà l'Allemagne de Bonn et de Berlin aux prises avec ses démons. La France des élites, de son côté, semble raffoler de ces retours de manivelle, qui ont la double fonction de renforcer ses stéréotypes anti-allemands et d'occulter la propre faiblesse publique de ses intellectuels (plus personne ne reparle de la mini-affaire Régis Debray…).

Je n'ai guère d'illusions envers ce qui se passe avec et autour de Sloterdijk. Le scandale d'un texte peu clair, cette conférence d'Elmau, a tôt fait de voiler l'œuvre considérable d'un philosophe original, qui avait reçu naguère, pour sa *Critique de la raison cynique* (traduit en français en 1987 chez l'éditeur Christian Bourgois), l'éloge appuyé de Jürgen Habermas lui-même. Personne, en francophonie, ne dit mot des deux volumes de *Sphères*, parus en 1998 et 1999, et ne semble attendre la parution du troisième tome. Qui a le temps de lire une prose si singulière, à part quelques érudits ou quelques spécialistes ? J'ai commencé le premier à Tübingen l'automne dernier, mais j'avoue avoir calé en route[1].

L'essentiel n'est pas là. Un des rares textes de Sloterdijk parus en français avant l'affaire, si l'on excepte la *Critique de la raison cynique*, contient des entretiens de l'auteur avec un dénommé Carlos Oliveira et s'intitule ironiquement *Essai d'intoxication volontaire* (Calmann-Lévy, 1999). On y découvre une autre manière de faire de la philosophie. Je comprends que des auteurs rigoureux et précis comme Habermas n'y trouvent plus guère trace de l'argumentation rationnelle requise des vrais philosophes. Il me paraît recommandable de lire Sloterdijk avec parcimonie et sens critique.

Le style postmoderne et provocateur de Sloterdijk rappelle celui d'autres dissidents de la pensée unique (pensons à Cioran ou à Badiou). Il a le mérite de prendre les intellectuels au mot et à la gorge, en nous obligeant de nous poser la question pénible de notre propre authenticité d'auteur.

---

[1] Depuis cet article de journal l'oeuvre de Peter Sloterdijk c'est remarquablement étoffée, y compris en langue française. Voir en particulier *Colère et temps*, trad. fse, Paris, Maren Sell, 2007, *Tu dois changer la vie*, trad. fse, Paris, Maren Sell, 2011.

Il ne correspond pas à l'image que le public se fait en général du philosophe. Mais pourquoi faudrait-il que tous les hommes (et donc aussi les femmes) se ressemblent ? Sloterdijk n'est pas le clone de Habermas ? tant mieux. Sloterdijk n'a pas voulu imiter Fukuyama et ses prophéties prétentieuses ? Excellent ! Sloterdijk n'ai pas encore lu Michel Houellebeck ? Et alors ?

J'aime la diversité et la différence des philosophes et des écrivains, ils me rappellent que moi non plus, comme théologien, je n'ai pas du tout envie d'être enfermé dans les stérétoypes de la pensée clonante.

Or il se trouve que parmi les philosophes, ces compagnons dérangeants du théologien, Peter Stloterdijk, avec une acuité singulière, nous invite à relier par des chemins variés un *venir-au-monde* avec un *venir-au-langage*[2]. S'il était allé jusqu'au bout de sa réflexion dans les élucubrations finales d'Elmau, il aurait dû exprimer une distance critique bien plus lucide envers les fantasmes de clonage qui s'opposent au mystère de la naissance !

J'y vois pour la théologie chrétienne une convocation et une provocation salutaires à sortir des chemins battus, à aller à la rencontre des gens, du monde, par une sorte de *résistance insoumise, radicalisant l'exode du dernier Bonhoeffer hors du bien-pensant*. Pour l'éthique, c'est l'occasion de *se déprendre d'une correction insistante*, de *faire brèche et rupture avec l'arraisonnement des morales à l'emporter*.

Ce venir au monde et au langage est toujours aussi un voyage hors des normes, une critique dérangeante des normativités toujours prêtes à nous couper les ailes et à nous assigner résidence.

Cette véhémence me paraît à même de nous déplacer de nos habitus ; comprenez qu'elle voudrait être moins agressive et bien plus invasive, invasive de soi-même, tournée en exigence pour soi, sur soi, plutôt qu'en critique des autres postures, attestant une naissance du sujet et de son dire, un courage de l'acteur social, un pari sur la vie, un retour réflexif sur nos raisons d'espérer.

Il y a dans mon livre *sur L'éthique protestante dans la crise de la modernité* (Passages, 1999), du moins pour qui veut bien consentir à l'effort de la recherche plutôt qu'à la collecte ou au catalogage du connu, des *traces*, bien trop timides sans doute, de cette *libération de la parole*, d'une audace du langage et d'un sujet qui cherche à naître, traces frayées au gré de l'été indien et des solitudes glacées d'un sabbatique québécois, traces que j'ai laissé affleurer sur les flots trop théoriques et massifs de constructions plus austères, traces qui pourraient, en creux, en appeler à une force d'esprit, à des inspirations d'art et de combat. Le livre se termine sur un renversement : le besoin de généalogie, ce combat avec le trace de mon père disparu (à qui je dois ma première religion, le football, et ma quête d'un Dieu de deuxième type), ce corps à corps avec mes maîtres et mes modèles, se retourne en un geste que j'appelle a-généalogique, parce que tourné vers mes enfants et les enfants de nos enfants. La passion philosophique et théologique pour le passé, pour les racines, pour la naissance, doit déboucher sur une nouvelle fécondité, sur la paternité symbolique de pensées et d'actions novatrices, imprévisibles, sans maîtrise des pères sur les filles et des mères sur les garçons.

Ce serait, si vous voulez, la jointure d'une analyse de soi et d'une inspiration *altérante*, la synthèse pratique de la psychanalyse, de la déconstruction et d'une éthique exposée à l'Esprit.

Un mot, encore, venant de Sloterdijk, tant il est vrai que la pensée se frotte sans cesse à la fraternité d'autres penseurs, sorte de protection contre la raison sourde et l'autisme, ces

[2] *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*, Francfort-sur-le-Main, 1988 – le thème de la venue au monde se retrouve dans les écrits plus récents de l'auteur, non sans liens avec une relecture très personnelle des thématiques judéo-chrétiennes (*Essai d'intoxication volontaire* ; *Sphères*).

maladies congénitales du théologien. Et n'attendez pas de moi de justifier la contingence de cette lecture-là, il se trouve qu'il est advenu en ce moment sur mon chemin, comme l'oeuvre d'art découverte par accident, et qui soudainement rayonne au – dedans de vous.

Sloterdijk reprenait naguère une citation du poète Paul Celan, en la traduisant en français de la manière suivante :

> « La poésie ne s'impose pas, elle s'expose »[3].

Belle métaphore, n'est-ce pas, de cette *ethica viatorum*[4] toujours exposée à la rencontre d'autrui comme à une blessure.

De toutes les réactions dont j'ai pu prendre connaissance jusqu'ici sur l'affaire Sloterdijk, c'est celle de Bruno Latour qui m'a paru la plus profonde et la plus juste (*Le Monde des Débats*, novembre 1999). Lui seul semble avoir compris que la vraie question posée par Sloterdijk, au delà de ses provocations, est celle de la *naissance* et de la *généalogie* du sujet, une question également centrale dans l'œuvre si méconnue de Pierre Legendre.

Il faut être bien borné pour croire que ce retour à la genèse et à la généalogie est synonyme de traditionalisme et d'antimodernisme. Ce qui manque aux philosophies et aux théologies de la modernité et de la communication rationnelle, c'est d'avoir pris en compte l'exigence *d'abandon de soi* et de *dé-maîtrise* que supposerait une attitude éthique et politique non dominatrice.

J'accepte ainsi, comme théologien et comme intellectuel, le défi que me lance Sloterdijk de renouer avec la généalogie de ma pensée et de ne pas me laisser embrigader par les systèmes de la pensée unique. C'est bien pourquoi, au nom de cette même exigence de liberté et de dé – maîtrise, je refuse de rendre pieds et poings liés aux diktats et aux coquetteries de Sloterdijk lui-même. Nous n'avons plus besoin de maîtres auxquels nous devrions nous rendre – pas davantage Sloterdijk que Habermas ou Ricœur. Nous avons seulement besoin de maîtres capables de naître à eux-mêmes et de nous laisser naître à nouveau.

Si j'insiste sur le commencement et la naissance, c'est par conviction qu'il nous faut nous placer devant la source vive de l'éthique, cette essentielle déprise de soi, condition de tout agir et de toute responsabilité, cette dé - maîtrise que crée en nous la justice sans mérites et sans œuvres méritoires, la justice passive, disait Luther, en vertu de laquelle le sujet se reçoit précédé et aimé, en vertu de laquelle aussi, en conséquence, l'éthique des chrétiens se reçoit en sa fondamentale et constitutive secondarité, n'étant jamais elle-même, par elle-même et pour elle-même, but, mais seulement moyen, attestation, index, détour de la grâce.

Contre Heidegger et son absence d'éthique, ou, ce qui revient au même, son éthique prométhéenne, donc impuissante et désespérante, Sloterdijk, ce sera ma dernière allusion à cet auteur qui a failli rester inconnu chez nous s'il n'y avait pas eu le dérapage d'Elmau, a appris, je suppose de la tradition chrétienne, qu'on ne peut jamais se commencer soi-même (*sich anfangen*) au sens absolu, qu'on ne peut que devenir sujet, naître à soi en naissant devant et pour les autres, en se recevant d'un Dieu qui nous déprend de nos cages, des lieux, y compris théologiques, où nous nous serions laissé attraper (*sich fangen*), qui nous reconstruit en un incessant travail critique de déconstruction.

---

[3] *Op. cit.*, p. 7.

[4] Voir sur le thème du voyage, Jacques Derrida et Catherine Malabou, *La Contre-allée*, Paris, La Quinzaine-Louis Vuitton, coll. Voyager avec, 1999.

# Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ?

## Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer[1]

### Hypothèses de départ

Nous supposerons à titre heuristique que la question d'une éthique minimale constitue soit une question procédurale soit une question substantielle. De toute évidence, ce présupposé initial est conditionné par un préjugé favorable, de notre côté, envers les thèses de Michael Walzer (discutées dans notre troisième partie) et nous éloigne de ce fait des positions défendues par Ruwen Ogien. Mais c'est un risque que nous assumons de manière consciente et volontaire, tant il est vrai que l'apport d'Ogien s'inscrit lui-même sur le fond d'un débat plus large et ne représente en rien une position vierge de présupposés critiques[2].

Si en effet la question de l'éthique minimale est une question procédurale, la question ne portera que sur les accords pragmatiques des participants à un débat public visant à trouver un plus petit dénominateur commun du point de vue moral.

La question d'un plus petit dénominateur commun peut être une question politique, où la vérité (du bien, du juste) est suspendue, ou bien, de manière plus fondamentale, une question proprement normative, où il y va d'un accord sur un minimum de justice et de bien commun.

Or pour se mettre d'accord pragmatiquement, les interlocuteurs réels ou fictifs du débat doivent nécessairement présupposer une connaissance des prétentions de vérité normative de tous les partenaires du débat.

Une éthique minimale n'est donc pas possible, en amont, sans une discussion *optimale* sur les biens substantiels en jeu dans la discussion.

Il découle de ce qui précède que l'éthique minimale repose déjà, dans sa procédure pragmatique, sur des présupposés substantiels tacites ou explicites.

On peut donner au moins quatre raisons pour justifier la proposition précédente :

1. L'idéal d'un accord rationnel n'est pas seulement une exigence de la raison, mais aussi une exigence morale.
2. L'idéal formel d'une discussion sans violence et sans domination est un idéal normatif qui demande à être approfondi et justifié.
3. L'idéal formel du respect démocratique est un idéal normatif qui demande à être approfondi et justifié.

---

[1] Exposé présenté à la Faculté de théologie protestante de Paris lors d'un cours de master consacré à Ruwen Ogien (17–20 décembre 2007).

[2] Le type d'interrogation rétroactive conduit ici, faisant remonter les présupposés de l'auteur discuté aux conditions plus larges de son contexte culturel et idéologique, s'inscrit dans la continuité de notre méthode généalogique, critique et reconstructive, cf. notre ouvrage *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999.

4. L'idéal d'une Université du savoir autonome, de la science et de la discussion libre présuppose une conception minimale de la vérité.

En vertu de ces quatre raisons, il n'y a donc pas d'éthique minimale sans pari sur une vérité optimale susceptible non seulement de satisfaire les critères de la rationalité, mais également ceux du bien et du juste.

Notre hypothèse de travail est dès lors que seule une éthique optimale, réunissant une base minimale d'approche substantielle, a une chance de satisfaire à la double exigence de démocratie et de vérité.

## Le modèle d'Ogien

Le mérite de Ruwen Ogien est de ne pas se contenter d'une vision minimaliste de l'éthique minimale, mais de postuler trois principes et non pas un seul au fondement d'une éthique minimale complexe ou différenciée[3].

Ces principes ne sont pas pour lui des valeurs, et ils ne demandent pas non plus d'être justifiés par des valeurs. Ils doivent au contraire être formulés de la manière la plus mince ou la plus minimale possible. Dans la nouvelle formulation proposée en 2007[4], ces trois principes sont en effet réduits à la minceur suivante :

a) Le principe de « considération égale de la voix et des revendications de chacun *dans la mesure où elles possèdent une valeur impersonnelle* » (c'est moi qui souligne) – la précision finale ayant pour but d'éviter les dérives paternalistes (p. 155).
b) Le principe d'« indifférence morale du rapport à soi-même » (anciennement principe de neutralité), les conceptions du bien ne concernant que soi-même étant entièrement dépourvues de valeur morale (p. 155).
c) Le principe de « non nuisance » (p. 156).

Comme on le voit, ces reformulations visent à exclure de la morale (au sens où l'entend également Habermas) tout recours à des biens éthiques de nature privée ou personnelle.

Au-delà de ces reformulations qui visent à rendre le « rasoir d'Ogien » (ou son cimeterre, comme dit Nicolas Tavaglione[5]) encore plus tranchant, Ogien se demande surtout ce qui sauvegarde ces principes du danger de *redondance*.

a) D'une part les principes d'indifférence et de non nuisance ne semblent que reformuler en termes négatifs ce que requiert en termes positifs le principe d'égale considération. Ou, à l'inverse, les deux premiers ne font que reformuler le sens de la non nuisance. Ou encore la non nuisance et l'égale considération renvoient à l'indifférence. On tournerait donc en rond.
b) D'autre part chacun de ces principes semblent susceptibles de renvoyer à des valeurs, soit déontologiques (égalité), soit téléologiques (bien), soit utilitariste (le plus grand bonheur). On ne serait donc pas dans une éthique minimale mais dans une éthique complexe et optimale.

Ogien essaie au contraire de montrer la relative consistance et autonomie de chacun de ces principes. On peut défendre l'égale considération et la non nuisance sans nécessairement

---

3 Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 153ss. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

4 Par rapport à celle défendue dans son ouvrage antérieur *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, p. 30.

5 Nicolas Tavaglione, « Le cimeterre d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique », *Philosophiques* 33/2, automne 2006, p. 513–528.

renoncer à faire valoir l'importance morale du respect envers soi (Mill) ; on peut défendre la non nuisance et l'indifférence sans nécessairement mettre en avant l'égale considération (par rapport pour la prostitution ou les minorités sexuelles). L'éthique minimale a donc besoin des trois principes, mais sans les faire nécessairement jouer chaque fois ensemble (p. 158–159).

Mais ces trois principes sont-ils compatibles ? La réponse d'Ogien est ici assez courte. Il se contente de postuler le « fait moral de base » d'une asymétrie morale entre le rapport à soi et à autrui et d'appauvrir par ailleurs le principe d'égale considération en le limitant aux autres (p. 160).

La position d'Ogien nous semble résulter d'un certain raccourci anthropologique : elle postule en effet la mise entre parenthèses du rapport à soi au nom d'une insistance préférentielle pour la protection des autres. Le devoir envers autrui est vidé de tout ce qui, dans l'autre, renvoie au soi. Ce n'est pas une éthique fondée sur une anthropologie du soi-même comme un autre, mais une morale fondée sur une anthropologie de l'autre en dépit de soi. Un tel altruisme radical repose en fait sur un solipsisme transcendantal, reflétant le choix idéologique d'un individualisme privé. Le rapport à soi est exclu de toute considération morale afin de mieux immuniser le rapport à soi de toute main mise de l'autre ou de la société. L'éthique minimale proposée ici revient à un hyper-libéralisme, seulement limité par la contrainte objective et légale de la présence embarrassante d'autrui. La justification permettant de comprendre pourquoi le devoir moral envers autrui est convaincant aux yeux du soi est rendue inutile et impossible, puisque le fondement du devoir est uniquement extrinsèque à la volonté et à la raison du sujet désirant.

Ogien établit une différence très nette entre ce qu'il appelle le minimalisme moral des communautariens (p. 162), attachés selon lui à protéger la conception du juste et du bien des communautés morales contre tout interventionnisme de l'Etat[6], et le minimalisme moral des libéraux, qui se fonde sur la pluralité et la conflictualité des conceptions du bien et du juste (p. 167). La position de Ogien est plus radicale que celle du libéralisme. L'éthique minimale défend une position morale, et non pas politique. Elle s'applique aux relations privées comme telles, et non pas à la régulation étatique libérale de ces relations (p. 167). Elle considère d'autre part que les idéaux de la vie bonne, loin de devoir être régulés par l'Etat, « n'ont *aucune importance morale* dans la mesure où ils ne concernent que le rapport à soi-même » (p. 168).

De notre point de vue, c'est ce dernier présupposé qui constitue le noyau dur de la théorie d'Ogien, en même temps que son maillon faible. C'est donc de lui qu'il nous faut débattre en premier.

## La position de Walzer[7]

Nous soutiendrons ici par comparaison que le modèle de Walzer, ni minimaliste, ni maximaliste au sens d'un communautarisme idéologique, est philosophiquement plus satisfaisant que celui de Ogien. Il est trop simple en effet de prétendre que Walzer serait le tenant

[6] C'est un des mérites d'Ogien, à mes yeux, d'oser reconnaître que la position communautarienne relève elle aussi d'une forme de minimalisme moral, qu'elle résiste à toute identification du Bien à une exigence étatique et qu'elle comporte donc aussi une finalité libérale.

[7] Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, trad. fr., Paris, Bayard, 2004. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient désormais à cet ouvrage. Nous avions déjà présenté et discuté certains aspects de la position fondamentale de Walzer dans *Les passion de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Editions universitaires – Cerf, 2000, p. 103–114 et 115–126.

d'une variante de l'éthique minimale, comme semble le penser Ogien (*L'éthique aujourd'hui*, p. 160). Walzer essaie au contraire de tenir en tension deux types d'argumentation, deux chemins complémentaires, celui de l'éthique particulière et celui de l'éthique universelle, avec les restrictions qu'elle suppose (p. 13–14). Tout se joue dans le rapport complexe et dialectique entre les deux.

Non sans humour, Walzer paraphrase Georges Orwell, qui avait affirmé un jour que dans un gros homme se cache un petit homme. Dans l'épaisseur du substantiel, dans toute morale particulière élargie, propre à une tradition ou à une communauté de pensée, se cache donc pour Walzer la minceur d'une moralité universaliste et restreinte (p. 14). Mais s'ensuit-il que son projet est de réduire et de restreindre l'épais au mince, le maximal au minimal ?

Le projet de Walzer consiste bien plutôt à articuler l'universalisme et le particularisme, de manière à enrichir le minimal et à universaliser le maximal, dans le sens d'une éthique optimale qui soit à la hauteur de l'égalité complexe.

Pour Walzer, la morale minimale est importante, et du point de vue critique, et du point de vue de la solidarité. Elle nous fournit en effet un *cadre formel d'universalité*, afin d'éviter toute dérive particulariste et donc tout communautarisme (!) – Walzer poursuit ici le projet d'égalité complexe qui culminait dans sa critique des tyrannies de toutes sortes, dans le chapitre 13 de *Sphères de justice*. Elle contribue aussi à renforcer la conscience de nos solidarités avec d'autres cultures et communauté. Mais par contre il faut bien voir qu'elle « ne saurait remplacer les valeurs propres à une moralité élargie » (p. 37). « Moindre pensée », limitée à un « minimum délabré » (38), « le minimalisme ne fonde rien » (39). Notre vraie question, pratique, est celle du pluralisme culturel, qui, loin de sombrer dans le relativisme ou le communautarisme, exige une fondation complexe, un élargissement. Il ne suffit pas que nous partagions un minimum aminci à sa plus faible expression, il nous faut savoir d'où nous tenons nos valeurs communes, aux Etats-Unis ou à Prague, en Europe ou en Afrique, etc.

La justice distributive, comprise comme égalité complexe, « relève d'une moralité élargie ou maximaliste » (p. 43). En d'autres termes, si nous devons traiter la question du clonage reproductif dans l'optique de Walzer, nous ne pourrions nous satisfaire du rasoir minimaliste des droits et de l'identité individuelle ; nous devrions nécessairement nous interroger sur les représentations du soi et de la nature humaine qui sont en jeu aussi bien du côté des cloneurs que des clonés potentiels – je parle ici aussi, à la suite de Habermas, de la nature humaine, un pas que Walzer se refuse de faire.

Cela étant, la justice distributive, corrélative aux significations sociales et à la pluralité des biens et des valeurs, a besoin de la restriction minimaliste (et donc de la justice ou de l'égalité simple) pour passer le test de l'universalité. On voit une fois de plus ici à quel point Walzer, loin d'être un communautarien normatif, adhère *sub conditione* (il faudra bien sûr y revenir) aux modèles formels de l'éthique kantienne et de la morale habermassienne (cf. p. 50ss). Ce minimalisme radical de la restriction a une fonction essentiellement critique, il ne parvient pas à gérer la distribution réelle des biens (p. 58). Ainsi se met en place une subtile balance de la restriction et de la distribution, (rappelant le jeu dialectique de l'universalisme de surplomb et de l'universalisme réitératif)[8].

[8] Cf. Michael Walzer, « Les deux universalismes », *Esprit*, 1992, 187, p. 114–133. On oppose souvent une perspective universaliste aux diverses formes de relativisme ou de particularisme. Mais n'y a-t-il qu'une forme d'universalisme ? En réinterprétant la tradition biblique, Walzer met en évidence deux manières d'être universaliste. A la première, qui s'installe d'emblée dans un universalisme de surplomb, il oppose un universalisme de contiguïté, qu'il appelle réitératif, dans la mesure où il réside dans la possibilité de reconduire une expérience similaire d'une culture à l'autre.

La thèse de Walzer n'en devient que plus limpide : « Le minimalisme ne nous éclaire pas sur l'éventail des significations sociales ni sur les formes spécifiques de la complexité distributive. Nous ne saurons dès lors adopter un juste comportement en qualité d'agents distributifs et de critiques-dans-le-détail qu'en adhérant à une moralité maximaliste » (p. 67).

L'analyse que poursuit ici Walzer de sa conception de la critique sociale prend une forme particulièrement éclairante quand il discute le problème des droits de l'homme et de la démocratie en Chine. Il défend les droits minimaux des Chinois, de la même manière qu'il avait défendu naguère ceux des Tchèques à Prague. Mais il se refuse à donner des leçons de morale aux Chinois, quant à la forme concrète, maximale, que la société chinoise devra bien trouver un jour (p. 95). « La mission du critique, lorsqu'il est maximaliste, est aussi de nature locale et particulariste » (p. 96).

Walzer traite explicitement de la question des communautés, sans céder à l'idéologie communautariste : les communautés sont pour lui des processus imparfaits, échappant à tout absolu. C'est en ce sens que je soutiens qu'il n'est pas communautarien au sens normatif du terme.

## Conséquences pour l'éthique théologique

Notre intérêt pour la confrontation des thèses d'Ogien et de Walzer, loin de se limiter à comparer des positions qu'on pourrait penser objectives ou neutres, comporte aussi un ancrage et des débouchés théologiques[9]. En occulter l'origine et les enjeux reviendrait à une dissociation regrettable des élaborations philosophiques et théologiques. L'éthique théologique universitaire comme l'ensemble de la théologie académique me paraît en effet écartelée aujourd'hui entre des velléités fortes de *déthéologisation* et une *rethéologisation* autoritaire et massive qui n'est très souvent que la réponse du berger à la bergère, selon un mode symétrique et mimétique de violence sacrificielle tendant à imposer une maîtrise de type magistériel déguisé[10].

C'est ainsi que l'éthique théologique suppose une discussion constante et rigoureuse des présupposés anthropologiques en jeu dans les questions éthiques ; par exemple, quand on discute du début et de la fin de la vie, ou du clonage reproductif, on ne peut pas mettre entre parenthèses les visions de l'être humain présupposées par les différents protagonistes du débat. Elle reprend ici des éléments de Kant, mais en reformulant la question de la fonction de l'anthropologie en éthique d'une manière plus substantielle.

Or nous avons vu la faiblesse de l'argument de l'éthique minimale consistant à soutenir que les idéaux de la vie bonne non seulement ne concernent que le rapport à soi, mais qu'ils n'ont de ce fait plus aucune importance morale. Cet argument est doublement déficient. D'une part, il postule, en vertu d'une affirmation hyper-libérale de provenance dogmatique et idéologique, que les idéaux de la vie bonne se limitent au rapport à soi (par exemple l'orientation

[9] Pour ce qui est de l'avenir de la théologie, cf. notre article « La question de dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique », *Recherches de science religieuse* 96, 2008/IV, p. 547–566,

[10] Cf. notamment Denis Müller « The Original Risk : Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7–23 et la réponse de H. Tristram Engelhardt, « Why Ecumenism Fails : Taking Theological Differences Seriously », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 25–5, ainsi que la discussion des thèses de Stanley Hauerwas par Bigi Stephen, *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation : A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*, Leuven, Université de Leuven, 2007 ; Denis Müller, « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », in Denis Müller, Michael Sherwin, Nathalie Maillard et Craig S. Titus (éds.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 59–78.

homosexuelle ou le désir de clonage reproductif) ; d'autre part, il postule que le recours au rapport à soi ne relève d'aucune pertinence morale. En fait, il s'agit d'un seul et même postulat, que nous pourrions ramener à la formule suivante : « il existe une forme de rapport à soi chimiquement pur, c'est-à-dire sans interface avec autrui et avec la société et par conséquent sans aucune importance morale, dès lors que la morale est définie comme la réflexion éthique portant sur les devoirs du soi envers l'autre ». Ce postulat s'avère fallacieux, tant du point de vue descriptif que du point de vue normatif. Il est fallacieux du point de vue descriptif. Certes, il existe des cas où le rapport à soi est purement individuel. Ainsi dans le cas de la masturbation solitaire, du moins si elle est pratiquée par un homme ou une femme vivant absolument hors de toute relation sexuelle actuelle. Mais déjà la masturbation solitaire pratiquée par un homme ou une femme vivant en couple engage une réflexion sur le rapport à autrui, hors de tout jugement moral a priori ou global sur une telle pratique individuelle. On pourrait faire le même type de remarque sur le recours individuel à la pornographie, hors de tout lien bien sûr avec des problèmes comme ceux de la pédophilie. A plus forte raison, dans les discussions actuelles ou sujet des couples homosexuels ou du clonage reproductif, on ne peut pas isoler le désir homosexuel ou le désir de clonage du rapport à autrui.

L'analyse qu'a proposée Ruwen Ogien du clonage reproductif est plus subtile qu'il y paraît au premier abord[11]. Autant il est d'avis que les arguments contre le clonage reproductif sont faibles, surtout ceux de provenance kantienne, mais aussi ceux produits par le conséquentialisme, autant il hésite à promouvoir une telle pratique (p. 94–95). De même que chacun de nous a le droit de s'offrir une statue de soi dans son jardin, chacun a bien le droit de désirer se cloner, mais de là à franchir le pas d'en faire un droit pour tous et d'y voir une obligation universelle, il y a un pas qu'Ogien ne franchit pas non plus pour le clonage reproductif. Nous voici rassurés. Mais à vrai dire, l'exemple choisi révèle le manque de cohérence d'une telle position, ainsi que l'auteur se l'avoue à lui-même sans grande difficulté. D'une part, son analyse des objections conséquentialistes est bien plus convaincante que celle des analyses déontologiques, qui mériteraient une discussion anthropologique et substantielle beaucoup plus profonde. D'autre part, et à un niveau plus « minimal », la distinction entre interdire et promouvoir, comme le montre la comparaison avec le jardin privé du statuaire narcissique, présuppose que le désir de cloner ne concernerait *stricto sensu*, sur le plan éthique comme sur le plan psychologique, que le cloneur désirant ou le cloné imaginé. Ogien peut penser que les arguments déontologiques contre le clonage reproductif sont faibles pour cette raison (substantielle) qu'il ne pense l'éthique qu'en termes de droits de l'autre (le cloné). Il ne voit pas ce qui se joue dans le désir de cloner, hors des conséquences pour le cloné potentiel.

Ogien passe comme chat sur braise sur le fait que, dans le désir de cloner, il y va toujours, au plan interpersonnel, d'un jeu d'altérité et de désir de soi et, au plan social et symbolique, d'un jeu avec la filiation. Seuls peuvent donc prétendre que le clonage n'est pas un problème moral les doux rêveurs ou hélas les dangereux manipulateurs pour qui ne se jouerait, dans le clonage reproductif, qu'un solipsisme narcissique et masturbatoire sans portée publique et donc aussi morale.

L'éthique minimale des droits individuels et de l'autonomie est une conception minimaliste de l'homme, donc une réduction indue de l'anthropologie et un choix substantiel mini-

[11] Ruwen Ogien, *La panique morale, op. cit.*, p. 72–95 ; cf. Denis Müller-Hughes Poltier (éd.), *Un Homme nouveau par le clonage ? Fantasmes, raisons, défis*, Genève, Labor et Fides, 2005, notamment Denis Müller, « Jouer à Dieu en se jouant de l'homme. Les illusions symboliques et religieuses du désir de cloner », p. 302–322.

maliste. Sa neutralité est un leurre puisqu'elle tend à imposer un idéal normatif sous couvert de refus de toute normativité[12].

Il ne découle évidemment pas de ce qui précède, sauf à faire preuve d'une mauvaise foi manifeste, que l'éthique théologique veuille imposer sa vision théologique de l'être humain à l'ensemble de la société. Plus modestement, elle se contente de soumettre ses propres propositions normatives en matière d'anthropologie théologique et d'éthique substantielle à une discussion libre et ouverte[13].

[12] [Nos désaccords entre Ogien et moi ne nous empêchent nullement de dialoguer de manière fort courtoise. Je l'ai invité à présenter un exposé dans mon enseignement à Genève le 6 mai 2011 ; nous nous sommes à nouveau trouvés en opposition intellectuelle et éthique, cette fois-ci sur la question de l'inceste, qu'Ogien tend de mon point de vue à banaliser. Pour une présentation et une discussion critique de la pensée éthique d'Ogien, voir le livre de Nathalie Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Genève, Labor et Fides, 2014].

[13] Voir la discussion que mène avec Jean-Marc Ferry le théologien catholique québecois Guy Jobin, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

# Deuxième partie :
# dialogues théologiques

# « Forme de pensée protestante » et « forme de pensée catholique » ?

## Le débat autour d'une théologie christocentrique intégrative et vraiment dialectique

### Sens et visée de la notion de *Denkform*

Je suis heureux et honoré d'être convié, comme protestant et comme Suisse, à un dialogue au sujet du très grand livre de Balthasar sur Barth, ces deux géants de la théologie suisse !

Je le suis d'autant plus que mon initiateur à ce dialogue fut mon professeur de dogmatique et de morale à Neuchâtel le pasteur Jean-Louis Leuba, qui fut étudiant de Barth à Bâle en 1936–1937, puis pasteur de l'Église française de Bâle de 1940 à 1954 et ne cessa de discuter avec Barth et Balthasar comme on en trouve des traces directes dans le *Barthbuch* de Balthasar et indirectes dans *L'humanité de Dieu* en 1956 (il n'est pas bon d'inverser l'ordre de l'événement et de l'institution, y affirme Barth contre la thèse de Leuba de 1950)[1].

Mon questionnement initial, lorsque j'ai annoncé cette contribution « protestante » au sujet du livre de Balthasar sur Barth, était le suivant : en quel sens Balthasar parle-t-il de *Denkform* au sujet de Barth ? Et quelles sont les retombées dans son dialogue avec son illustre ami protestant – retombées non seulement pour la comparaison entre différents types de *Denkformen* (catholique ou protestante, philosophique ou théologique, substantielle ou formelle)[2], mais, plus largement, pour une reprise et une reconstruction chrétienne, œcuménique et fondamentale, par delà les rideaux et les murs qui balisent et parfois clôturent le territoire des confessions et les exclusivismes confessionnels ?

Ma question, à la lecture plus serrée du chef-d'œuvre balthasarien, n'en est devenue que plus complexe et plus ardue, au point que mon intervention doit garder la marque d'une fragile esquisse en attente de différenciations plus fines et plus ciblées.

---

1 Voir à ce propos Denis Müller, « Jean-Louis Leuba : Transcendance et dialectique », in Stephan Leimgruber et Max Schoch (éds.), *Gegen die Gottesvergessenheit* (Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert), Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1990, 546–560.

2 Sur la notion de *Denkform* et ses différents sens possibles, voir l'étude de Son-Tae Kim, *Christliche Denkform : Theozentrik oder Anthropozentrik ? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*, Fribourg, Universitätsverlag, 1999 et les remarques de Vincent Holzer, « La réception de la théologie de Hans Urs von Balthasar », 8 mai 2002, www.catho-theo.net/spip.php?article35, 3–4 (consulté le 9 septembre 2009). Pour un exposé approfondi de la pensée de Balthasar en comparaison avec Rahner, voir Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995. L'étude la plus approfondie au sujet de la réception catholique de Barth est désormais celle de Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen, Mohr Siebek, 2010 ; voir ma présentation de cet ouvrage ; « De Przywara à Balthasar : La réception catholique de Karl Barth en perspective germanophone. Étude critique », RETM 263, 2011, 97–109.

La question fondamentale, en effet, n'est pas tant celle de la différence confessionnelle des formes de pensée que celle, plus dense, de la compréhension même d'une théologie originale et responsable, devant le forum de la culture contemporaine, compte tenu des trajectoires de la Tradition plurielle, certes, mais aussi de l'exigence d'une pensée libre. Balthasar et Barth, par delà tout ce qui les sépare, se comprennent, à cette époque au moins, comme des *hétérodoxes* et non comme des paléo- ou des néo-orthodoxes. Il ne s'agit pas pour eux de retourner à la vérité traditionnelle, mais de s'ouvrir, *hic et nunc*, à la vérité agissante de la révélation évangélique.

Au chapitre XII de la traduction française (257ss), Balthasar effectue un tournant particulièrement important. L'intention, *das Anliegen* (181), voilà ce qui est en jeu dans cet éclairage (*Anleuchtung*), un éclairage latéral par lequel l'auteur va se situer face à Barth, le questionner, en se décentrant par rapport à lui. Il le précise : ce n'est pas d'abord une critique, mais un éclairage.

La différence qui justifie ce déplacement, ce décalage, est celle de la matérialité (*Materialität*) et de la forme. Balthasar, soulignons-le, lie étroitement l'idée de forme à celle de l'intention, *Absicht*. Atteindre à la forme, et, spécifiquement, comme il va le développer plus avant à la forme de pensée, ce n'est pas quitter le sol solide du contenu en faveur de considérations formelles de méthode, c'est, tout au contraire, s'intéresser à la visée la plus profonde de Barth, à sa *tiefere Absicht*.

À peine a-t-il annoncé ce programme – la reconstruction, en somme, du projet fondamental de Barth – que Balthasar recourt immédiatement à une comparaison musicale, celle-là même qui, nous semble-t-il, va constituer le leitmotiv de sa lecture. Du *Römerbrief* à la *Dogmatique ecclésiale*, nous passerons en effet du « coup de cloche retentissant » à la symphonie. Le son du *Römerbrief* est littéralement un *Klang*, un coup. Un coup prophétique qui se laisse définir comme un zèle dévorant de Dieu, une jalousie et une envie (*Eifer*) du vrai Dieu. La « différence qualitative infinie », concept célèbre s'il en est, repris de Kierkegaard, pourra bien être retirée vu son évident raccourci théologique, elle continuera cependant à donner le ton, on pourrait dire comme une basse continue (métaphore que Balthasar n'emploie pas comme telle)[3].

Avant même d'exposer la *Denkform* de Barth, puis de la comparer et de la confronter à la *Denkform* catholique (qu'il y en ait une ou plusieurs [283], mais on verra que Balthasar, fondamentalement, pense qu'il n'y en a qu'une) – Balthasar fait un détour essentiel, qui permet de saisir sa compréhension profonde de la notion de forme de pensée, et de toucher du doigt qu'il ne s'agit en rien ici d'une formalité de type méthodologique ou néo-kantien : le chapitre XIII sur la *praedestinatio gemina* est probablement la clef fondamentale, à la fois méthodologique et substantielle du livre, en ce qu'il établit cette prédestination double, ou plus exactement cette prédestination jumelle et dialectique de type moniste, comme nous verrons, en clef herméneutique et dogmatique de la pensée de Barth.

L'interprétation de Balthasar est d'une audace et d'une originalité extrêmement remarquables : il soutient en effet que la manière dont Barth, dans son traité de l'élection (II/2), renverse la doctrine calvinienne de la double prédestination, relève d'un monisme hétérodoxe, d'une réduction christocentrique sans précédent, puisque, comme on sait, chez Barth le sauvé et le réprouvé se croisent complètement et uniquement en la personne de Jésus-Christ.

---

[3] Sur la dimension esthétique chez Balthasar, voir Jean-Louis Souletie, « "Raison esthétique" et herméneutique christologique chez Balthasar », 15 juillet 2009, www.catho-theo.net/spip.php?article238, 1–5 (consulté le 9 septembre 2009).

Relevons ici tout ce qui, dans l'analyse de Balthasar, tend à appuyer l'accentuation du *monos*, au double sens du singulier et de l'unique, de l'incarné et de l'exclusif. *La dialectique de Barth est un monisme christocentrique radical et irréductible. C'est la version moniste de la christocentrique qui est contestée par Balthasar, non la christocentrique comme telle, dont il partage l'intentionnalité avec Barth.*

Une des difficultés de la réception protestante et de Barth et du livre de Balthasar sur Barth est ainsi balisée avec perspicacité et puissance ; car de deux choses l'une : ou bien ce radicalisme barthien exprime la *Denkform* structurelle et centrale de toute forme de pensée protestante, et alors la comparaison et l'opposition entre forme de pensée protestante et forme de pensée catholique n'en deviennent que plus antithétiques. Mais alors on ne comprendrait plus rien à l'attirance qu'éprouve de toute évidence « l'ami de l'autre bord » (Barth, *L'humanité de Dieu*) pour la christocentrique barthienne ; ou bien la forme de pensée barthienne n'est qu'une forme possible, parmi d'autres, au sein du pluralisme protestant, et l'affinité élective paradoxale de Balthasar envers Barth n'est pas seulement une marque de leur commune hostilité au libéralisme et au rationalisme théologiques, mais elle est du même coup la signature d'une connivence entre eux en faveur d'un christianisme de rupture, hétérodoxe et provocateur, hors de toute orthodoxie conventionnelle, mais ouvrant peut-être, dès lors, les vannes d'une nouvelle orthodoxie, plus radicale encore que la plus *radical orthodoxy* qui soit !

Une autre métaphore dirige Balthasar dans sa compréhension critique de Barth : celle du point (*Punkt*) (voir 300ss). Signature du monisme hétérodoxe voire hérétique de Barth, le point exprime et concentre la radicalité de sa position théologique, son perspectivisme absolu. De même que la révélation de Dieu est ramenée à l'absoluité d'une stricte et d'une pure révélation de soi, en sa posture transcendantale et originaire, de même l'élaboration transcendantale de la théologie nous réduit à un point d'attaque unique et tout-puissant, autosuffisant et auto-référentiel. Le point, comme chez Schleiermacher, est unique, originaire et transcendantal, mais tant s'en faut que la formalité centrale du point de vue revienne à une identité de contenu. Dans la différence abyssale entre Schleiermacher et Barth, telle que tente de la reconstruire Balthasar, la convergence formelle, comme retour à l'origine, se décline en antithèse matérielle : l'auto-révélation *objective* de Dieu – comme Sujet infini – prend la place du simple sentiment humain de dépendance absolue.

Il y a donc un « point absolu du système » (304), chez Barth, comme dans tout idéalisme, qu'il soit objectif (Hegel) ou subjectif (Schleiermacher). C'est sur cette thèse que Balthasar commence à émettre des doutes. Car Balthasar soupçonne Barth, aussi bien celui de la *Dogmatique* que celui du *Römerbrief* II, de succomber, comme Schleiermacher, à une *méthode idéaliste* fondée sur une *philosophie de l'identité* (306). Il voit ce danger déjà dans le fait que le point absolu du système, où se nouent la Parole de Dieu et la foi de l'homme, s'exprime dans l'Esprit Saint compris comme « réalité subjective de la révélation ». Dans l'Esprit se réalise la fusion de Dieu et de l'homme, de même que, sur la croix, se réalise l'identification de la grâce et du péché – en fait, la dissolution du péché dans la grâce – et se comble le fossé entre le réprouvé et le sauvé.

Tel est le paradoxe où, par cercles concentriques et recours à des variations métaphoriques (le point, la musique, l'esthétique), Balthasar nous conduit, en acculant pour ainsi dire Karl Barth à sa solitude radicale, lieu de son originalité la plus grande et de sa possible « hérésie » ou « hétérodoxie » : d'une part, Barth dénonce le « délayage idéaliste » (304 ; texte allemand, p. 216) du christianisme (ou de la christianité) par les Lumières : « *die aufklärerisch-idealistisch Verwässerung des Christlichen* » – et d'une autre part, non moins radicale, par un geste tout aussi originaire, il interprète et subvertit le Christ et le christianisme en termes

d'identité, d'origine unique, de monisme radical. À l'idéalisme rationaliste des Lumières, Barth oppose en somme un idéalisme transcendantal de la Révélation et de la Subjectivité infinie de Dieu. On remarquera à quel point, par-delà ce langage anti-moderne et anti-idéaliste, Balthasar annonce et anticipe la reconstruction de la pensée barthienne aussi bien par Trutz Rendtorff que par Wolfhart Pannenberg : ensuite, il appartiendra à chacun de se situer envers la modernité et la raison, et il ne fait pas de doute à mes yeux que Rendtorff est le seul des trois à plaider ici pour une réception théologique positive de la modernité et de la raison.

## *Denkform* catholique et *Denkform* protestante, ou deux manières de faire la synthèse entre théologie et philosophie

Balthasar, lui, semble vouloir construire une critique théologique radicale de la modernité, qui échappe aux retours de manivelle idéaliste et moderne de la critique barthienne des Lumières. Balthasar oppose sans partage la forme de pensée catholique, comme forme de pensée anti-moderne parce que pré-moderne, à la forme de pensée protestante moderne, qu'elle prenne la forme d'un libéralisme chez les libéraux ou d'un gnosticisme chez Barth.

Il nous faut serrer néanmoins encore de plus près l'opposition construite par Balthasar entre la *Denkform* catholique (telle que du moins il la comprend) et la *Denkform* protestante mais singulière de Barth, interprétée comme un monisme idéaliste et gnosticisant.

Dans le chapitre XV décisif sur l'origine (*Herkunft*), Balthasar se demande, une fois de plus, s'il n'y aurait pas une continuité entre le Barth de l'analogie et celui de la dialectique, alors même que toute sa propre lecture de Barth semble reposer sur la distinction entre ces deux périodes (lecture affinée et contestée depuis, notamment par McCormack, Lohmann, Chalamet et Heitmann). Il creuse même davantage dans les écrits pré-dialectiques du jeune Barth (*Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, de 1909, puis la conférence intitulée « *Der christliche Glaube und die Geschichte* » – Neuchâtel, 1910 – et celle de Lenzburg en 1913 sur « *Der Glaube an den persönlichen Gott* »). Avec sa perspicacité pointue, Balthasar détecte et décode dans ces écrits de jeunesse un leitmotiv puissant : le « radicalisme du caractère inobjectivable et de l'impossible réification du religieux » (311 = 221 :« *Radikalismus der Ungegenständlichkeit und Nicht-Objizierbarkeit des Religiösen* ») (texte de 1909), le caractère historique non déductible de l'événement Christ comme avènement de l'individuel (texte de 1910), la personnalité humaine constituée à partir de la divinité du Christ (texte de 1913).

Dans ces trois exemples, à la conceptualité incertaine et flottante, s'impose une ligne directrice d'interprétation, une ligne à la fois platonicienne et transcendantale, tendant à réduire la pluralité à l'Un et à l'Unique. La marque concomitante de Schleiermacher et de Hegel y est frappante.

Balthasar insiste sans ambages sur cette dominante idéaliste de la forme de pensée barthienne. Tout est organisé dans le sens de l'identité et de l'unicité. Le fait que le Christ soit érigé en centre critique et en noyau dur de la théologie (ce que Balthasar va louer et réceptionner très positivement, au point de paraître comme le plus barthien des critiques catholiques de Barth !) n'empêche pas que cette figure du Christ ne soit la simple traduction de la victoire transcendantale de l'Origine et de l'Unité comme principes d'identité. Barth ne serait ainsi, selon Balthasar, que le traducteur théologique hyper-moderne de la gnose hégélienne et du *pathos* de Schleiermacher en faveur de l'individualisme et de l'immédiateté.

C'est cela même qui fait la continuité de l'œuvre de Barth selon Balthasar : le *contenant idéaliste* (319 = 227, *idealistischer Gehäuse*) ne cesse de l'emporter sur le contenu (*Inhalt*)

réformé et « évangélique » (au sens étymologique). En fait, la forme de pensée barthienne est une construction culturelle mixte, fondée sur le mode de pensée triple de Paul, Luther et Schleiermacher, et non pas simplement sur les deux premiers comme le comprenait généralement la vulgate barthienne : à la fin, c'est une image du monde préfabriquée, celle de l'idéalisme allemand, qui conditionne le sens même du contenu christologique et théologique de la pensée (320).

On croirait entendre Barth critiquant Bultmann ou Pannenberg ! Balthasar semble en effet penser, comme le vieux Barth, qu'une théologie chrétienne, pour être vraiment chrétienne, devrait se passer *en toute autonomie* d'une quelconque *Weltantschauung* préalable.

Or la *Denkform* que récuse Balthasar, et à laquelle il croit pouvoir opposer quasi directement la forme de pensée catholique, n'est pas une forme de pensée protestante, mais une *forme de pensée philosophique*, ou plus exactement : il conteste que cette forme de pensée (platonicienne et idéaliste) soit plus adéquate pour interpréter le christianisme que la forme de pensée aristotélicienne ou aristotélo-thomiste.

En arrière-fond, on sent bien *le schéma idéal-typique et dualiste* qui domine la lecture balthasarienne de Barth : la forme de pensée protestante serait platonicienne – et le fait est que Schleiermacher est le plus grand platonicien de tous les Réformés avant Barth ! –, la forme de pensée catholique serait aristotélicienne.

Or une telle réduction a l'inconvénient majeur de limiter le sens de la notion technique de « forme de pensée » à un « emprunt » philosophique. Je crois pour ma part que Balthasar entend davantage avec la notion de forme de pensée. Une forme de pensée, en théologie, n'est pas seulement un type de philosophie emprunté et converti par la théologie, mais une *relation structurelle ou une cohérence à la fois substantielle et formelle* entre une philosophie et une théologie, une *corrélation systématique* du contenu et de la forme, de la pensée et du croire, de la religion et du discours.

Pourtant, Balthasar emploie aussi la notion de forme de pensée pour « la forme de pensée idéaliste à l'intérieur de (sa = Barth) pensée théologique » (p. 322). Il y aurait donc en fait deux niveaux de forme de pensée, une forme de pensée idéaliste (platonicienne-hégélienne) et une forme de pensée proprement théologique, de constitution et de consistance protestantes, spécifique du geste barthien.

On voit donc bien les limites d'une approche qui consisterait à comparer forme de pensée protestante et forme de pensée catholique, ainsi que semblait l'indiquer le titre annoncé de cet exposé. La question est beaucoup plus complexe parce que beaucoup plus différenciée : l'intrication, chez Barth, entre ses emprunts philosophiques et sa pensée théologique, donne lieu, à juste titre, à une critique de la part de Balthasar, et c'est sur ce point que l'approche de Balthasar peut nous faire penser à un autre type de critique, plus récent, au sein même du protestantisme : c'est de la même manière en effet que Trutz Rendtorff mettra en question, chez Barth, une radicalisation christologique de l'autonomie remontant de fait à une conception moderne inconsciente et non pleinement assumée de l'autonomie et de la modernité ; et c'est de la même façon que Wolfhart Pannenberg contestera le subjectivisme transcendantal de Barth, transférant sur Dieu les attributs d'un sujet idéaliste moderne insuffisamment dialectisé.

D'un autre côté, on le voit bien, le principal ralliement de Balthasar envers Barth porte sur sa concentration christologique et sur son dépassement de la dialectique par une analogie de la foi. Qu'ensuite, la comparaison entre la vision barthienne de l'analogie et la vision plus classique et plus complète de l'analogie dans la tradition thomiste conduise Balthasar

à déployer une interprétation moins christocentrique et moins réductrice de la christologie semble évident.

## Différence œcuménique et reconstruction hétérodoxe

C'est cette apparente évidence que nous aimerions encore brièvement interroger en nous focalisant sur la manière dont, à la fin de son ouvrage, Balthasar exprime sa vision du renouvellement de la théologie et de la christologie, en continuité critique et en dette différenciée avec son ami protestant.

Si le recentrement christologique à la théologie trouve grâce à ses yeux, c'est au prix d'un déplacement des articulations. Balthasar ne cesse de concéder que la théologie catholique elle-même, et toute théologie nécessairement, opère des emprunts, mais l'emprunt platonicien et idéaliste, de type transcendantal, effectué par Barth (voir le chapitre final de l'exposé sur Barth, Idéalisme et révélation), s'avère moins convaincant que le type de synthèse qui caractérise le catholicisme selon Balthasar.

Dans sa propre présentation de la forme de pensée catholique, cette fois, Balthasar commence significativement par un long et dense chapitre sur *le thème de la nature*, où se joue, on le devine, la différence majeure entre les deux types de théologie. Manière de revenir sur le débat de Barth avec l'analogie de l'être, dont le lien avec l'analogie de la foi, pour Balthasar, bénéficie de l'harmonie dialectique et ascendante conduisant de la nature à la grâce.

Balthasar revient alors sur le christocentrisme ou plus exactement, comme dit le texte original, sur la *Christozentrik*. (471–521, chapitre intitulé « Christocentrisme » en français ; texte allemand, 335–372).

Puis il conclut par les relations de la nature et de la grâce, c'est dans ce *locus* classique que se montre, se noue et se joue la différence fondamentale.

On ne saurait manquer de noter, par delà une traduction française bonne dans l'ensemble, mais imprécise sur quelques détails (si on laisse de côté quelques coquilles, celle notamment faisant du jeune Barth le *curé* de Safenwil ! (310), à quel point l'usage du terme technique de christocentrisme, en général réservé à la critique scolaire du barthisme, manque complètement la visée proprement christocentrique et théocentrique de la *Christozentrik*, commune aux deux amis de Bâle !

Il y a bientôt trois décennies, le grand théologien et éthicien presbytérien nord-américain James Gustafson (directeur de thèse de Hauerwas et très influent du côté catholique), a conçu une brillante *Ethics in a Theocentric Perspective* (Chicago, Chicago University Press, 1981–1984), qui soutient de même une théologie calvinienne et réformée profondément christologique et trinitaire !

*Un pas trop hardi dans la lumière !*

Proche de Jean-Louis Leuba dans leurs échanges à Bâle, Balthasar partage pour une part les doutes de mon maître neuchâtelois : Barth est plus un prophète qu'un systématicien, et il donne la priorité à l'événement sur l'institution (la thèse de Leuba est parue en 1950 en français et en 1956 en allemand). Barth est un dogmaticien génial, dont Balthasar, beaucoup plus que Leuba, partage les intuitions créatrices et la grandiose « Christocentrique », mais c'est sur ses positions *en théologie fondamentale* que Balthasar questionne radicalement Barth, rejoignant d'une autre manière inversée les critiques de Leuba ; là où Leuba déplore le manque de systématicité de Barth, Balthasar s'inquiète de *l'esprit de système* qui conduit Barth, dans

sa *Denkform* la plus intime et la plus centrale, à domestiquer en quelque sorte le mystère (*Geheimnis)*[4].

Ce sont l'idéalisme et la gnose qui sont visés ici par Balthasar : « Karl Barth [... ] est allé un pas trop loin (*zu tief*) dans la lumière, si bien que ses affirmations ne pouvaient plus être que systématiques » (514).

Le désaccord de Balthasar, on le sent bien, porte sur la compréhension de la christocentrique et de la justification (même s'il laissera ce thème dogmatique à Küng, comme Balthasar le souligne dans la préface à la 2e édition de 1961), sur leur caractère ontologique d'événement qui agit de manière réelle, présente et spirituelle sur l'homme et le monde, et pas seulement de manière noétique et forensique (525). On le voit, c'est la *scission* entre la *Denkform* et le contenu christocentrique que Balthasar reproche à Barth, non pas au sens trivial d'une subordination du contenu théologique à un formalisme anthropologique transcendantal, mais au sens d'un manque de conséquence positive et synthétique de la christocentrique sur l'ontologie.

En définitive, Balthasar en appelle à une synthèse de la théologie et de la philosophie, comme si la révélation, en sa forme christologique, devait signifier le triomphe de l'harmonie sur le décrochage ; il en résulte une option préférentielle pour le passé. À l'inverse, Barth articule un autre type de synthèse, qui, pour privilégier l'analogie, ne la pense pas moins sur fond de dialectique et de décalage radical ; il en résulte un choix en faveur de la transformation prospective du présent en advenir de Dieu. La forme de pensée catholique, pour Balthasar, penche nettement du côté de la synthèse thomiste, contre toute forme de platonisme et d'actualisme. Son débat approfondi avec les différentes positions catholiques allemandes et françaises montre bien que le type de *Denkform* dominant chez Barth est tout autant une tentation catholique, alors même que Balthasar se sent plus proche des positions plus équilibrées de Bonhoeffer (*Akt und Sein*) et de Brunner (*Natur und Gnade*).

Balthasar admire chez Barth le geste de la christocentrique, mais c'est sa mise en musique, sa strette, au sens de l'art de la fugue, qui lui paraît manquer d'équilibre et d'harmonie. On peut se demander, en sens contraire, si la strette barthienne, en son excès, en ses déséquilibres, en ses décalages volontaires, ne correspond pas mieux à la dynamique libératrice de l'Évangile, et, finalement, à l'hétérodoxie visée par le geste balthasarien.

[4] Leuba a dirigé, à Neuchâtel, la thèse d'Aldo Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, Ecumenica, 1976.

# Vérité et liberté

## Par-delà les dangers symétriques du relativisme et des tentations identitaires

## Remarques à propos de Stanley Hauerwas

Aux amis protestants et catholiques qui partagent en toute liberté
le souci de la vérité et le sens de la fraternité.
Aux enseignants et doctorants actifs au sein du Réseau doctoral européen
des facultés de théologie de langue française (Théodoc).

### Introduction[1]

Dans les pages qui suivent, j'entends préciser mon appréciation et mes réserves envers la théologie d'un des plus importants théologiens protestants contemporains, Stanley Hauerwas. Ce faisant, il n'y va pas simplement ici pour moi d'érudition et de théorie théologique ou éthique, mais, de manière plus décisive et plus existentielle, de la portée publique, ecclésiale et personnelle du travail théologique et éthique en sa plus grande radicalité.

### Stanley Hauerwas : profil et controverses

Le théologien nord-américain d'origine méthodiste Stanley Hauerwas (né en 1940) connaît actuellement un succès aussi immense qu'ambivalent[2]. Son retentissement au sein

[1] Il s'agit de la version corrigée et complétée d'un exposé présenté sous des formes différentes, en février 2009 à l'École doctorale en théologie de l'Université Marc-Bloch (Strasbourg), École réunissant les deux facultés de théologie, protestante et catholique, de cette Université, puis en octobre 2011 au Cycle d'études doctorales de la Faculté de théologie protestante (Institut Protestant de Théologie) de Montpellier.

[2] On dispose enfin en français de son introduction à l'éthique chrétienne qui remonte déjà à 1983 : *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, trad. Pascale-Dominique Nau, Paris, Bayard, 2006. Sur l'ensemble de l'œuvre, on consultera notamment Arne Rassmusson, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995 (revised ed.). Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle, Paternoster Press, 1998. L.Gregory Jones, Reinhard Hütter, C.Rosalee Velloso Ewell, éd., *God, Truth, and Witness : Engaging Stanley Hauerwas*, Grand Rapids, Brazos, 2005. Pour une critique de Hauerwas, cf. notamment Jeffrey Stout, « Virtue and the Way of the World : Reflections on Hauerwas », *Societas Ethica*, Jahresbericht/Annual 2001, p. 63–79, ainsi que l'ouvrage du même auteur *Democracy and Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; Denis Müller, « Rationalité des traditions, instance critique de la théologie et pluralité des éthiques », *in* François Bousquet, Philippe Capelle, éd., *Dieu et la raison*, Paris, Bayard, 2005, p. 209–225 ; « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007,

du protestantisme n'est guère surprenant, puisqu'il représente à la fois un courant traditionnel du protestantisme – on va dire son courant confessant, pour ne pas toujours répéter la critique pointue et partiellement exagérée de son maître presbytérien Gustafson le traitant en 1985 de « fidéiste, sectaire et tribal[3] » –, une innovation à l'intérieur de cette tradition (éthique du caractère et de la vertu) et un retour particulier à la tradition (catholique et barthienne pour ainsi dire). Nous reviendrons sur la liaison, chez Hauerwas, entre sa critique du libéralisme théologique, du libéralisme politique et du nationalisme étatique.

Sa résonance au sein du catholicisme nord-américain et, par ricochet, au sein du catholicisme francophone et européen, étonne davantage. Philippe Bordeyne a consacré une récente étude à cet aspect[4]. Je note seulement que pour Lisa Sowle Cahill l'influence de Hauerwas dans le catholicisme aux États-Unis serait due au contexte communautarien et à un même diagnostic de la situation culturelle ; – et sans doute le succès de Hauerwas dans certains milieux catholiques français ou belges est-il dû au besoin de réidentification sociale et culturelle d'un catholicisme devenu subjectivement et sociologiquement minoritaire.

> En vue d'un catholicisme globalisé, conclut Cahill, Hauerwas propose un chemin pour affirmer des identités chrétiennes particulières face à une culture de masse, à une Église eurocentrée et à une superpuissance hégémonique, les États-Unis. Cependant, une éthique sociale du bien commun pourrait se distinguer de celle de Hauerwas en visant des mesures politiques efficaces pour réduire l'injustice globale, et en croyant que les efforts sociaux des chrétiens peuvent avoir un impact significatif et positif sur les situations d'oppression répandues de par le monde[5].

Cahill a ainsi bien indiqué la faiblesse centrale de la position de Hauerwas, celle qui conduit à un repli théologique, dès lors que sa conception sociale de l'Église est aussi celle d'un repli, communautaire ~~et~~ identitaire. Rien n'oblige à calquer le communautarisme supposé de la société postlibérale sur une théologie communautarienne et sur une éthique du repli identitaire.

Hauerwas lui-même ne cesse de s'étonner et d'ironiser sur sa nouveauté, cf. « On Representing Something New » (*Christian Existence Today*, p. 1). C'est qu'au fond il se pense et se croit sincèrement classique, néotestamentaire, chrétien, rien de plus, rien de moins. Il veut simplement se concentrer sur le spécifique chrétien[6].

---

p. 41–60 ; « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », *in* Denis Müller, Michael Sherwin, Nathalie Maillard, Craig Titus, éd., *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 59–78. Céline Ehrwein Nihan, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 335–345 (comparant Hauerwas et Tillich).

3 « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, Church and the University », *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, 1985, p. 83–94, repris *in* James Gustafson, *Moral Discernment in the Christian Life. Essays in Theological Ethics*, Theo A. Boer, Paul E. Capetz, éd., Louisville/Londres, Westminster Press/John Knock Press, 2007, p. 147–154. Voir Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today. Essays on Church, World and Living in Between*, Durham, The Labyrinth Press, 1988, p. 1–21. Cf. plus largement Lisa Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *RSR* 95, 2007/1, p. 221–240, en particulier p. 230–231. Pierre-Yves Materne, *Vers une herméneutique pratique du christianisme. Confrontation entre les théologies de Johann Baptist Metz et de Stanley Hauerwas*, thèse de doctorat inédite, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2009, p. 168–179 [publié sous le titre *La condition de disciple : éthique et politique chez J.-B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, 2013].

4 « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg) 85/1, janvier 2011.

5 Lisa Sowle Cahill, *art. cit*., p. 240.

6 Comme le souligne à juste titre Bigi Stephen, *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation. A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*, thèse de doctorat, Louvain, Katholieke Universiteit Leuven, 2007.

Mais, comme l'ont rappelé des thèses catholiques récentes sur Hauerwas (Stephen, Materne), ce recentrement sur la spécificité va de pair, chez Hauerwas, avec un retrait (withdrawal dit Bigi Stephen), un repli, qui n'est pas nécessairement lié à la réaffirmation de la vérité du christianisme. Sur un tel point, la lecture que propose Hauerwas de Barth, dans toute son œuvre mais de manière appuyée et systématique dans les Gifford Lectures, représente un contresens par rapport à l'intention universaliste de Barth. Contrairement à ce que semble insinuer Cahill, la principale objection que Hauerwas formule contre Barth ne porte pas sur le thème de la non-violence (repris de John Yoder chez Hauerwas), mais sur la conception même de la théologie et de son rapport à la société. La critique barthienne de la modernité et du libéralisme n'entraîne pas, chez le théologien de Bâle, un retrait communautarien et encore moins communautariste, à moins d'adopter précisément une lecture communautarienne de Barth et de passer par pertes et profits son universalisme théologique et ontologique.

La question dépasse largement la simple réception catholique de Hauerwas. L'erreur centrale de Hauerwas est de théologiser directement le contexte supposé communautariste, en répondant de manière communautarienne à un défi de société et de pertinence publique de la théologie.

Éric Gaziaux, l'éthicien catholique de Louvain, spécialiste des questions théologiques et philosophiques liées au thème de l'autonomie, a très bien montré les difficultés de la position hauerwassienne. Il l'a fait d'une manière qui, à mon avis, rend mieux compte des limites intra-protestantes de la position de Hauerwas, mais également du caractère problématique de sa récupération hâtive par la théologie catholique[7].

Reprenant ces critiques, je les reformule moi-même sous les trois têtes de chapitres qui suivent.

## *Faiblesse de la critique de la modernité*

Faute d'une réflexion historique, mais aussi philosophique et théologique, sur la genèse différenciée de la modernité, Hauerwas tend à identifier puis à réduire le geste même de la modernité – la Raison ou les Lumières en définitive – à une posture totalisante et englobante, conduisant à l'exclusion des singularités propres des convictions, des narrations ou des traditions interprétatives. Or, une autre reconstruction est possible qui comprend ces singularités comme des variables légitimes au sein d'un processus de modernisation et de rationalisation différencié et pluriel. Accepter cette dernière manière de voir rend évidemment la tâche de la théologie plus difficile, dans la mesure où on ne peut plus se satisfaire, comme théologien, d'une posture simplement antagoniste ou négative par rapport aux déploiements de la pluralité moderne ; à la différence de Hauerwas, je tiens pour ma part préférable (avec Éric Gaziaux et Bigi Stephen notamment) de prendre le risque d'une élaboration théologique et d'une mise à l'épreuve éthique au cœur des tensions et des différenciations de la modernité critique et de la rationalité complexe.

## *Faiblesse de la critique du libéralisme politique*

Il semble établi que, pour Hauerwas, la ratification idéologique de la modernité aille de pair avec le soutien normatif accordé au libéralisme politique. Souvenons-nous ici, afin de ne pas céder à des simplifications abusives, que dans le contexte culturel nord-américain,

[7] « Morale « autonome » et éthique « communautarienne ». Quels rapports pour quelle éthique chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, 2008, p. 193–215, en particulier p. 201*sqq*.

la notion de libéralisme politique (développée avec une grande cohérence par John Rawls, quoique non réductible à la seule philosophie politique de ce dernier) désigne la forme la plus avancée de démocratie libérale et sociale, centrée sur les notions de respect, de tolérance, de liberté, d'équité et de solidarité. Alors même que, sur le pôle éthique et pratique, Hauerwas défend une vision sociale très critique, d'inspiration prophétique et non-violente[8], il répugne à l'inscrire dans le champ plus large du libéralisme politique, jugé par lui à la fois trop moderne, trop rationaliste et trop bien-pensant.

### *Caractère trop massif de la critique du libéralisme théologique*

La double distance prise par Hauerwas envers la rationalité moderne et le libéralisme politique se radicalise au plan théologique : c'est le mode même du libéralisme théologique, compris comme adaptation servile et paresseuse à la modernité et au libéralisme, qui se voit interrogé maintenant de manière frontale. Hauerwas ne paraît envisager ici aucune tierce possibilité qui permettrait de concevoir et d'effectuer l'activité théologique moderne comme un acte de réflexion critique et de différenciation herméneutique ; il semble que nous aurions à choisir absolument entre reprise et rupture, raison et récit, adaptation et contestation. Hauerwas paie ici très cher le prix de son inattention aux modalités contextuelles et généalogiques de son propre discours moderne et de sa propre absolutisation de son narratif théologique[9].

## La critique de la modernité et la réaction théologique

Hauerwas s'est non seulement imposé comme un des principaux réintroducteurs de l'éthique du caractère et des vertus en éthique protestante anglophone contemporaine, mais il s'est en outre profilé comme un ardent défenseur d'une théologie antilibérale et antimoderne et, dans ce cadre-là, comme un adepte décidé d'une théologie indépendante de tout présupposé philosophique ou méthodologique. Ce n'est pas pour rien que, ces dernières années, Hauerwas s'est rapproché de manière de plus en plus inconditionnelle et enthousiaste du geste théologique de Karl Barth.

L'œuvre de Stanley Hauerwas tient ici le rôle d'un exemple ou d'un cas, objet d'une étude (*case study*), mais ce qui est dit à son sujet pourrait fort bien s'appliquer à tout autre auteur et à toute autre œuvre théologique, philosophique ou éthique, y compris, bien sûr, à l'auteur de ces lignes et à « son œuvre » propre. En tout cas, nul d'entre nous, théologien, philosophe ou éthicien, ne devrait se considérer a priori comme non concerné par le type de questionnement critique développé à ce sujet. Quiconque entreprend de s'intéresser à la vérité et accepte de prendre le risque de formuler ses propres arguments et ses propres convictions sur une question aussi exigeante et aussi radicale s'expose au danger, au reproche et à la déconstruction critique de son propre « positionalisme ». L'enjeu théorique mais aussi profondément existentiel est bien plutôt de nous interroger tous, et chacun pour soi, sur ce que nous faisons quand nous nous tournons décidément vers la question de la vérité : serons-nous capables à la fois d'honorer la question et de ne pas transformer nos réponses en une maîtrise illusoire

[8] Voir son livre *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Grand Rapids, Brazos Press, 2004. Hauerwas se réfère ici à John Yoder et à Dietrich Bonhoeffer.

[9] De ce point de vue, ses récents mémoires témoignent de la même contradiction : tout en discutant les auteurs qui l'ont marqué, y compris de manière « négative » ou « réactive », il tend à faire du récit de son cheminement théologique le critère de son accès à la vérité. Cf. Stanley Hauerwas, *Hannah's Child. A Theologian's Memoir*, Grand Rapids, Brazos, 2010.

et trompeuse, en un savoir absolu (théologiquement redoublé) qui serait davantage l'expression de notre trop humaine volonté de maîtrise, de puissance ou de domination que de notre « découverte » de la vérité, ou de l'éventuelle manifestation de la vérité dont nous pourrions avoir été témoins, traces ou réceptacles ?

## Les limites du positionalisme de Stanley Hauerwas

Comme on peut le lire dans sa contribution à *Sujet moral et communauté* (2007), Stanley Hauerwas met en doute l'opposition communément reçue entre fondationalisme et antifondationalisme. Ce refus a d'abord pour lui, souligne-t-il, des raisons théologiques. Cette remarque, rapidement énoncée dans la contribution publiée dans ce volume, s'appuie sur une position théologique très élaborée. On la trouve exprimée, notamment, dans les *Gifford Lectures* de Hauerwas, publiées en 2001[10]. Si, au premier abord, la position de Hauerwas peut sembler relever d'un objectivisme théologique ouvrant la nécessité d'un fondement extérieur à la subjectivité, elle a tôt fait cependant de renoncer à un acte de fondation qui ne pourrait relever, en définitive, que d'une décision du sujet théologal lui-même. La catégorie de témoignage (*witness*) semble introduite ici précisément aux fins de surmonter l'opposition du fondationalisme et de l'antifondationalisme. On peut semble-t-il observer à ce propos une continuité de geste entre Hauerwas et Barth, surtout ces dernières années. J'ai l'impression que le jeune Hauerwas était beaucoup plus critique envers Barth, si je me réfère en tout cas à son ouvrage Character and the Christian Life de 1975[11] où il renvoyait dos à dos Barth et Bultmann, et tentait de sortir du décisionnisme théologique et éthique[12]. En même temps, je me demande si Hauerwas a pris réellement la mesure du fondationalisme et de l'objectivisme barthiens, en ce qui concerne l'intention de Barth, mais aussi, à l'inverse, s'il est conscient du subjectivisme transcendantal qui vient contredire en fait cette intention, comme l'ont soutenu notamment Jürgen Moltmann et Trutz Rendtorff.

Hauerwas critique le fondationalisme parce qu'il estime impossible de subordonner ou du moins de relier l'approche théologique à tout présupposé, qu'il soit fondé ou non. Le fondationalisme rejeté est plutôt de type philosophique ; sans doute Hauerwas ne veut-il pas dire par là que la théologie est privée de fondement ou de point d'appui théologal ou croyant. Seule l'illusion de vouloir fonder la théologie sur autre chose que sur les contenus de la foi lui paraît en cause. Ce que nous appellerons ici le « positionalisme théologique » de Hauerwas, typique selon nous d'une réception insuffisamment différenciée du barthisme dans la pensée même de Hauerwas, tient à sa difficulté à rendre compte des tâches complexes de la théologie systématique (nous sommes même tenté d'aller plus loin en supposant qu'il n'a

[10] *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2001.

[11] *A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Trinity University Press, 1985[3].

[12] Dans « Contre le sujet libéral », *in Sujet moral et communauté*, 2007, p. 45–58, Hauerwas, s'appuyant sur son exégète et interprète Samuel Wells, soutient cependant qu'aucune des étapes de son œuvre n'a été reléguée aux oubliettes. Il y aurait donc, de son propre point de vue, une continuité dans sa pensée. On peut toutefois se demander si le retour massif à Barth opéré ces dix dernières années et consigné dans les *Gifford Lectures* (2001) ne représente pas un changement de cap conséquent par rapport à l'éthique du caractère et des vertus développée dans les années 1970 en dialogue avec MacIntyre. On sait que ce dernier avait été fasciné dans sa jeunesse par Barth (cf. Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 15–17) ; faut-il en déduire qu'il y aurait un lien souterrain entre le traditionalisme antilibéral de MacIntyre, l'antilibéralisme évangélique de Hauerwas et la réception antimoderne de Barth ? Si l'hypothèse me paraît hautement probable en ce qui touche la lecture que fait Hauerwas de Barth, je doute fort par contre que MacIntyre puisse encore faire quelque chose de Barth dans sa vision philosophique actuelle.

pas vraiment une approche systématique de la théologie et de l'éthique). Non seulement sa vision de l'éthique théologique est déduite sans médiation philosophique et méthodologique suffisante de présupposés dogmatiques massifs, ni questionnés ni véritablement problématisés, mais, de plus, faute d'avoir consenti l'effort d'une telle différenciation, l'ensemble de la démarche théologique se replie en fin de compte sur un biblicisme implicite qui a tous les caractères d'une nouvelle immédiateté. Là aussi les traces d'un barthisme « orthodoxe[13] » demeurent visibles sans que soit pensé véritablement le statut d'une herméneutique critique, ancrée dans l'histoire des traditions et des cultures.

Chez Hauerwas, le renvoi dos-à-dos du fondationalisme et de l'antifondationalisme dissimule en fait le retour implicite d'un autoritarisme théologique, dont les justifications méthodologiques et critiques ne sont pas élucidées. Il s'agit d'assumer contre Barth et contre Hauerwas qu'il n'y a pas de théologie ou d'éthique théologique sans présupposition philosophique[14]. C'est bien la double question de la théologie et de l'éthique fondamentales qui est posée.

De notre point de vue, pour éviter les pièges symétriques et dogmatiques du fondationalisme et de l'antifondationalisme, il convient d'opérer des distinctions et d'effectuer des changements de niveau. Présupposition et fondement ne sont pas synonymes parce qu'ils ne se situent pas sur le même plan. La théologie doit nécessairement se fonder sur des données théologales, mais cela n'implique pas qu'elle ne fasse pas des choix philosophiques et qu'elles ne doivent pas les présupposer. L'éclectisme barthien, suivi aveuglément par Hauerwas, dissimule sous des apparences de souveraineté ou d'indépendance d'esprit une confusion des catégories et conduit, en réalité, à imposer sous le manteau des présupposés philosophiques non avoués, inconscients ou cachés.

Une présupposition devient fondement et source de dogmatisme larvé si elle occupe une position qui ne correspond pas à son emplacement logique dans la structure du discours.

Hauerwas a donc beau proclamer qu'il n'a pas de position théologique et que son « œuvre » n'est qu'un ensemble contingent de transitions presque involontaires, à la fin du parcours, trop heureux de se voir aimablement encensé par Samuel Wells, nous découvrons sans trop de surprise que sa posture revient bel et bien à une position théologique des plus classiques, voire des plus traditionnelles.

Quant à nous, ce n'est pas le classicisme ou l'orthodoxie de Hauerwas qui nous gêne – sur bien des points, nous pouvons nous y rallier sans peine, sur le fond sinon sur la forme. Ce qui nous pose un problème, par contre, c'est la confusion que cet auteur entretient entre la *lex orandi*, la *lex credendi* et la *lex cogitandi*. Que la prière et la foi aient un lien étroit nous paraît évident, sans qu'il faille en tirer des conséquences hâtives sur le type ou la fréquence de la prière nécessaire à l'expression de la foi. Mais la réflexion théologique, que nous avons introduite ici sous le terme technique de *lex cogitandi*, ne consiste pas en une simple confes-

[13] On le sait, les auteurs libéraux nord-américains ont tendance à étiqueter la position de Barth et des barthiens comme « néo-orthodoxie ». Je n'estime pas cette labellisation adéquate et légitime, ne serait-ce qu'à cause de son caractère trop sommaire et globalisant. Si je parle néanmoins ici, à propos de Hauerwas, de traces d'un barthisme orthodoxe, c'est bien parce que j'estime nécessaire et possible de lire Barth de manière critique, non orthodoxe et néanmoins « fidèle » aux meilleures de ses intentions ; cf. mon ouvrage *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005. Sur le retour des orthodoxies en théologie contemporaine, cf. les travaux récemment réunis par Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza, Denis Müller, Dimitri Andronicos, éd., *Où est la vérité ? La théologie aux défis de la* Radical Orthodoxy *et de la déconstruction*, Genève, Labor et Fides, 2012 [notre propre contribution à cet ouvrage est reprise dans le présent volume, chapitre 14].

[14] Voir déjà mes réserves au sujet de Hauerwas, dans mon ouvrage *Karl Barth, op.cit*., p. 222–227. Pour une comparaison directe des relations entre Hauerwas et Barth, cf. François Dermange, « Église et communautarisme. Une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Theophylon* 2006, XI/1, p. 97–122.

sion de foi dans un cadre liturgique. À cet égard, les deux propositions de Samuel Wells que Hauerwas se permet sans trop de pudeur de citer à la fin de son propre texte nous laissent un profond malaise du point de vue théologique, compte tenu également de la phrase qui leur fait suite. La question, en effet, n'est pas de savoir si l'Église de Jésus-Christ pourrait ou devrait penser ce que pense Hauerwas (comme si ce dernier s'autoproclamait *doctor ecclesiae*), mais quelle est la tâche du théologien appelé à interpréter la foi (la foi biblique comme la foi des chrétiens au cours des siècles, notamment dans les confessions de foi) dans le monde (moderne et libéral) d'aujourd'hui.

Que la théologie ait àprendre le contre-pied de ce monde et de ses idéologies, j'en conviens pleinement avec Hauerwas, mais cela ne signifie en aucune manière que nous ayons à déserter ce monde ou à lui opposer une communauté alternative comme l'Église. L'Église n'est pas un autre monde ou un contre-monde, mais une réalité qui, au sein du monde, fait retentir la vérité critique de l'Évangile pour et dans ce monde. Même dans l'Évangile de Jean et dans la littérature johannique, le fait qu'il soit souligné que le monde (*kosmos*) n'a pas reçu la lumière n'entraîne pas la négation du monde (également *kosmos*) comme lieu de la révélation. L'Évangile instaure une séparation ou une distance critique au sein même du monde, entre le monde et le monde, comme l'épée apportée par le Christ. Mais cette tension intramondaine n'implique jamais une démondanisation de la proclamation, de la réception et de l'expression croyante et morale de l'Évangile.

## La question de la rethéologisation[15]

Nous devons expliciter nos divergences. Elles sont en effet si radicales et si profondes qu'elles pourraient éveiller des doutes quant à notre convergence dans certaines formulations théologiques.

À lire Hauerwas, nous serions condamnés à choisir entre une version dure du libéralisme et une version pure du christianisme. Le libéralisme serait athée de part en part, sans différenciation interne et sans autocritique possible. Le christianisme, de son côté, serait absolu et unitaire.

Hauerwas peine à rendre compte de l'idée même de conflit et de pluralité. Il semble ne pouvoir penser les formations discursives ou les pratiques sociales que sous la forme d'entités compactes et closes, correspondant strictement à l'énonciation descriptive, narrative et normative de leur vérité. Non seulement Hauerwas confond le niveau de l'énonciation et celui de la réalisation sociohistorique et culturelle, mais, plus gravement encore, il n'entreprend aucun effort pour problématiser la conflictualité et la pluralité constitutives de la pensée en quête de la vérité. L'unité de la vérité lui paraît empêcher toute recherche contradictoire et critique de cette vérité. Il est à la fois théocrate – de son propre aveu – et unitaire.

Théologiquement, Hauerwas voit très bien que le christianisme, dans la structure même de sa pensée, implique une valorisation de la contingence humaine, mais il n'en tire aucune conséquence pour la formulation de ses propres présupposés philosophiques. Son christocentrisme, dès lors qu'il est lié à un théocratisme antilibéral, entraîne un plaidoyer conservateur (sinon sectaire) en faveur d'une théologie naturelle qui, au lieu d'être élaborée critiquement en discussion avec des modèles de philosophie et de théologie fondamentale, se limite à une

[15] Ma critique de la rethéologisation vise uniquement une manière indue de tout ramener à une théologie positionnelle et autoritaire. Je me suis exprimé clairement au fil de ces dernières années sur la spécificité et l'universalité de la théologie et de l'éthique théologique, comme on pourra le constater à la lecture de mon livre récent *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Berlin/Vienne/Münster/Londres/Zurich, Lit Verlag, 2012.

naturalisation apologétique de la croix et des thèmes relevant du deuxième article du credo. La théologie de la création n'est pas pensée dans sa consistance propre. Il en résulte que l'eschatologie et la pneumatologie restent pensées sur un mode confessant, sans qu'aucun débat avec la doctrine philosophique de l'esprit ou avec les théories profanes de l'espérance ne soit engagé. Le monde lui-même, en définitive, est conçu de manière unilatérale comme une réalité négative, hostile à Dieu, à la foi et à l'Église. Cette dernière, en retour, se voit élevée à un rang salvifique, au prix d'une reprise extrêmement traditionnelle et naïve de thèmes catholiques remontant à Léon XIII. Sous couvert d'œcuménisme pratique, Hauerwas emprunte les sentiers ambigus du traditionalisme antimoderne et antilibéral.

Réduire la modernité à une seule pensée, c'est-à-dire à un libéralisme absolu, autoritaire et athée, ne rend pas compte du mouvement même de la modernité. Hauerwas, de ce point de vue, lit Barth de manière antimoderne, ignorant ce qui, dans l'œuvre de Barth lui-même comme dans l'histoire de sa réception, témoigne d'une relation beaucoup plus différenciée et complexe avec le mouvement même de la modernité.

Nous ne pouvons dès lors qu'être frappé par la manière très insidieuse dont Hauerwas pense devoir reformuler les questions éthiques. Je le cite :

> La signification de montrer, d'attirer l'attention sur la manière dont nous devons apprendre à décrire le monde en tant que chrétiens, est fondamentale pour saisir comment j'ai essayé de recadrer les questions morales. Plutôt que de demander « pourquoi le suicide ou l'avortement sont-ils faux (*wrong*) ? » ou « quelles exceptions peuvent être données, de cas en cas (*there*), à l'interdiction du suicide ou de l'avortement ? », je posai la question : « De quelle sorte de vertus avons-nous besoin pour maintenir ces descriptions ? ». Bien plus, en m'interrogeant de la sorte, je fus conduit à me demander : « De quelle sorte de communauté avons-nous besoin pour que se forme un peuple capable de soutenir des habitudes de penser et des vertus correspondantes, aptes à rendre intelligible l'interdiction du suicide ou de l'avortement ? » (« Contre le sujet libéral », in *Sujet moral et communauté*, 2007, p. 48–49)

Quel problème cet énoncé pose-t-il ? Sous couvert de déplacer le questionnement éthique du binôme bien/mal ou juste/faux en direction d'une éthique des vertus, Hauerwas occulte en fait la réalité et la nécessité du dilemme éthique initial posé par des cas concrets comme l'avortement ou le suicide[16]. Par la manière dont il formule les questions, on voit très bien que, pour lui, il n'y a pas de vrai dilemme à trancher. La réponse est connue d'avance : il faut dire non, dans tous les cas, à tout avortement et à tout suicide ; d'ailleurs le fait que ces deux exemples soient juxtaposés n'est nullement un hasard : comme il est très fréquent que l'éthique théologique se prononce de manière négative sur le suicide, le traiter en parallèle avec l'avortement induit une attitude similaire envers ce dernier. De plus, la juxtaposition de l'avortement et du suicide contient un présupposé tacite, à savoir que les deux actes portent sur une personne humaine. Or, on le sait, c'est précisément une des questions centrales les plus difficiles qu'il convient d'aborder dans toute discussion au sujet de l'avortement.

Hauerwas établit ensuite une transition entre ce recadrement par les vertus et le recours à la narration, mais ce double déplacement ne fait qu'augmenter à notre sens le risque de

[16] Tristram Engelhardt, *The Foundations* of *Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000, défend des thèses tout aussi conservatrices, mais au moins consent-il philosophiquement à confronter les positions théologiques orthodoxes en regard d'autres positions intellectuellement existantes ou possibles. Voir l'échange que j'ai conduit avec cet auteur : « The Original Risk : Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7–23 ; la réponse d'Engelhardt : « Why Ecumenism Fails : Taking Theological Differences Seriously », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 25–51 et ma mise au point : « Open « Laicity » and Secularity Versus Ideological Secularism : Lessons from Switzerland », *Christian Bioethics* 2009, 15, 2009, p. 74–85.

neutralisation de la conflictualité et des dilemmes éthiques. Nous ne sommes pas d'avis qu'il faille récuser tout usage des vertus ou de la narration en éthique, mais nous considérons que cet usage doit rester de manière permanente en corrélation avec la pratique de l'argumentation rationnelle, de la discussion critique, de la pluralité assumée et de la conflictualité réglée. C'est bien d'une telle herméneutique différenciée qu'ont besoin aujourd'hui la théologie dans son ensemble et l'éthique théologique en particulier pour éviter le Charybde du rationalisme laïciste et le Scylla de la rethéologisation nostalgique.

## *Envoi*

Le débat parfois fort vif que j'ai mené ci-dessus avec certains aspects de la théologie et de l'éthique hauerwassiennes n'a nullement la prétention d'en finir avec un auteur toujours passionnant et fécond. J'ai moi-même noué au fil des années – depuis mes premières lectures de Hauerwas au début des années 1990 et depuis les échanges avec lui dont j'ai pris l'initiative aux États-Unis dès 1993 – une solide amitié avec ce pasteur militant et cet universitaire stimulant. Le débat théologique n'empêche jamais le respect et la sympathie. Nous n'en sommes plus à l'époque où les Églises et les facultés de théologie devaient, pour subsister ou se faire valoir, bétonner des positions unanimes, univoques et grégaires. Le pluralisme de la discussion théologique aujourd'hui est à la fois une nécessité et une bonne chose. Mais cette reconnaissance du pluralisme n'implique d'aucune façon l'adoption d'un quelconque relativisme[17] ! Plus que jamais, dans la situation de crise grave que traversent nos Églises, nos Facultés de théologie et nos sociétés démocratiques, nous avons besoin d'une quête exigeante de vérité[18]. La théologie et, en son sein, l'éthique théologique, comme les autres disciplines qui la constituent, impliquent le courage de penser, d'énoncer, de problématiser et de déployer la vérité, la liberté et la justice, sans lesquelles nous ne saurions nous mouvoir comme sujets responsables et autonomes.

---

[17] Voir mon article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Éthique et Santé*, 2004, vol. 1 nº 3, p. 120–124.

[18] Je me suis exprimé à ce sujet à plusieurs reprises : « Confrontation des traditions et intensité de la vérité », *art.cit.* ; « La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique », *Recherches de science religieuse* 96/4, 2008, p. 547–566 ; repris dans *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, *op.cit.*

# Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique

## Discussion critique avec William Cavanaugh

Dans un ouvrage récent de grande qualité et d'une vivacité remarquable, le théologien catholique états-unien William Cavanaugh, né en 1962, a mis en évidence les apories liées à la thèse selon laquelle la religion serait à l'origine de la violence, par exemple dans le cas classique dit des guerres de religion[1]. La déconstruction du mythe de la violence religieuse menée par Cavanaugh est brillante et presque entièrement convaincante. Comme il le reconnaît lui-même à la fin de son introduction, l'objectif de sa démarche est uniquement négatif ; il n'a pas de réponse ou de solution constructive à proposer, si l'on imaginait par exemple une « théopolitique alternative et personnelle » (p. 22).

Du point de vue adopté dans ce chapitre, la limitation méthodologique que s'est ainsi imposée Cavanaugh ne constitue pas en soi une faiblesse qui légitimerait une objection de fond. Non seulement il n'est pas aisé de relever les défis posés par la déconstruction du mythe de la violence religieuse, mais le fait de mettre l'accent sur une déconstruction radicale n'oblige pas à devoir formuler en contrepartie une nouvelle théorie, qui serait englobante et surplombante.

Plutôt que de nous en prendre à un prétendu déficit constructif de la thèse de Cavanaugh, il nous paraît plus utile et finalement plus fécond de revisiter le démontage radical mis en œuvre par cet auteur. Notre propos restera modeste : il n'a nullement la prétention de remplacer la théorie de Cavanaugh par une théorie plus satisfaisante ou plus complète. Nous nous contenterons de formuler des remarques méthodologiques et de poser des questions critiques, dans l'espoir de voir se dessiner les linéaments d'une théorie plus différenciée que celle de Cavanaugh.

Nous nous limiterons, de plus, à comparer la première thèse de Cavanaugh, touchant sa critique de l'illusion séparatiste, à sa propre riposte au défi ainsi posé (troisième thèse), sans nous arrêter en détail à la deuxième thèse, pourtant centrale, au sujet des difficultés définitionnelles attenantes au concept même de religion.

---

[1] *Le mythe de la violence religieuse* (2009), trad. fse, Paris, Editions de l'Homme nouveau, 2009. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

## Le recours à la thèse déconstructive de Cavanaugh chez Hauerwas

Stanley Hauerwas, qui fut le directeur de thèse de Cavanaugh, s'est fortement appuyé sur son élève pour élucider les relations entre les notions de guerre et de paix[2]. Je reprends ici dans les grandes lignes ce que dit Hauerwas.

William Cavanaugh interroge le préjugé selon lequel les religions promouvraient la violence. L'idée que la violence religieuse serait incontrôlable reflète les justifications de type kantien apportées au système européen de l'État-Nation. Dans une telle optique, la religion est identifiée à des éléments transhistoriques et transculturels de la vie humaine supposés échapper à tout contrôle rationnel. En conséquence, la religion doit être limitée au domaine « privé » de nos vies et se voir interdire tout rôle public. A la différence des communautés religieuses, l'État Nation séculier représente une vérité universelle et atemporelle permettant de résoudre les différends sans recourir à la guerre.

Cavanaugh explore les données historiques auxquelles on recourt d'ordinaire pour légitimer l'hypothèse selon laquelle la violence religieuse ne peut pas être contrôlée, vu que les religions ne sont pas soumises à la raison. On prétend par exemple qu'au lendemain de la Réforme, lorsque le christianisme fut divisé entre catholiques et protestants, les guerres de religion dévastèrent l'Europe. Incapables de régler leurs différends doctrinaux, catholiques et protestants s'embarquèrent dans un siècle de chaos et de carnage qui ravagea l'Europe. La paix entre les communautés religieuses en guerre ne fut rendue possible que par la montée de l'État Nation séculier. La paix de Westphalie, en 1648, fut l'expression de cette nouvelle donne. L'État avait désormais le monopole du recours à la violence, en imposant aux protestants et aux catholiques de se soumettre à l'État souverain, neutre du point de vue religieux.

Toujours selon Hauerwas, le seul problème avec ce récit, selon Cavanaugh, c'est qu'il n'est tout simplement pas vrai. S'il était vrai, on devrait s'attendre à ce que les catholiques n'aient tué que des protestants et pas aussi des coreligionnaires catholiques. De même, les protestants devraient n'avoir tué que des catholiques et pas aussi des coreligionnaires protestants. Plus fondamentalement, pour qu'un tel récit soit vrai, il faudrait prouver que les prétendues guerres de religion avaient leur première raison d'être dans la religion plutôt que dans des finalités politiques, économiques ou sociales. Cavanaugh relève ici qu'il est simplement impossible d'isoler une réalité dite « religieuse » de la politique et de l'économie. Que les catholiques tuèrent des catholiques et les protestants des protestants dans les prétendues guerres de religion suffit à suggérer qu'il y allait davantage dans ces guerres que de simplement être catholique ou protestant. Il y était au minimum question de ces développements du système des États Nations dont nous savons maintenant qu'ils sont antérieurs à la Réforme. Il est clair en effet que les acteurs politiques qui se tenaient à l'origine de tels États se servirent des antagonismes entre catholiques et protestants pour légitimer la croissance de l'État. Les données historiques ne permettent simplement pas de légitimer le narratif « guerre des religions ».

Il est enfin décisif, aux yeux de Cavanaugh, que la création même du concept de « religion » va de pair avec l'effort de légitimer le contrôle étatique sur l'Église. En effet, la création de la catégorie de « religion » a une histoire. Dans l'Occident pré-moderne, les chrétiens n'auraient pas imaginé une seconde que leur foi puisse être une espèce particulière de la catégorie plus universelle de religion. Certes, au Moyen Age, la religion était associée aux exercices corporels des « religieux », mais cet usage du terme impliquait une interprétation

[2] « Guerre et paix. Une approche historique, éthique et théologique », *Revue de théologie et de philosophie* 143, 2011/IV, p. 317–334 (trad. D. Müller).

visant à exprimer concrètement un ensemble de pratiques. Cela peut sembler de peu d'importance que de souligner le caractère construit de la catégorie de « religion » comme telle, ainsi que le propose ici Cavanaugh. Et pourtant, cela permet de comprendre de manière judicieuse pourquoi la religion, quand elle devient la description d'une réalité supposée plus englobante qu'une foi spécifique, est mise au service de la justification idéologique de l'État Nation.

En d'autres termes, la création de la « religion » allait main dans la main avec la croissance de l'État Nation, laquelle était justifiée pour sauver l'Europe et plus tard le monde entier de la violence religieuse. Dans la perspective de Cavanaugh, de plus, l'État compris de cette manière n'est pas un État séculier mais bien plutôt un État sacralisé. Car, sous prétexte de contrôler la violence religieuse, l'État Nation « remplaçait l'Église dans son rôle d'institution culturelle prioritaire chargée de gérer la mort. Le déclin du christianisme en Occident rendait nécessaire une autre manière de gérer le caractère arbitraire de la mort. Les nations procuraient un nouveau type de salut ; ma mort n'est pas vaine si elle a lieu pour la nation, qui continue à vivre dans un futur illimité.

Ainsi, souligne Hauerwas, le mythe d'une violence religieuse est tout sauf innocent. Cavanaugh le caractérise comme faisant partie du folklore des sociétés occidentales n'ayant d'autre base dans la réalité que la réalité qu'il crée du seul fait de le répéter. Ce caractère répétitif du narratif est justement nécessaire tant qu'il légitime le pouvoir de l'État Nation occidental de faire la guerre. C'est une histoire de sauvetage, dans laquelle l'État Nation revendique le monopole de la violence légitime, afin de nous sauver de la violence de la religion. On se sert d'un tel narratif, en particulier aux États-Unis, pour entretenir l'idée que les ordres sociaux séculiers sont intrinsèquement pacifiques. Le pouvoir du récit est évident seulement tant qu'une nation qui dépense plus d'argent pour l'armée que toutes les autres nations du monde réunies se vante en même temps d'être un pays amoureux de la paix.

## La déconstruction magistrale proposée par Cavanaugh

Hauerwas présente la thèse de Cavanaugh de telle sorte qu'elle semble avoir toutes les apparences d'une simple évidence historique. Il la reprend de manière inconditionnelle. Chez Cavanaugh, les choses sont cependant plus nuancées et complexes.

Hauerwas a bien mis en évidence les trois points centraux de la thèse de Cavanaugh : 1) La violence religieuse ne peut pas être autonomisée comme facteur unique et univoque pour expliquer la généalogie de la violence sociale ; 2) La religion est une construction sociale ; 3) La fonction du mythe de la violence religieuse, prise absolument, est de légitimer et de dédouaner l'État séculier.

Partageant tous deux une militance remarquable contre la politique guerrière de George W. Bush et contre les légitimations idéologiques apportées à cette politique, les deux théologiens font par ailleurs front commun contre l'idéologie du sécularisme ; ils suivent, sur ce point, la même ligne théorique et théologique que celle de John Milbank dans son ouvrage désormais classique *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*[3].

Les trois points dégagés ci-dessus doivent être repris chacun pour soi. La question sera en effet de savoir, en fin de compte, s'ils ont exactement le même statut et la même fonction, ou s'ils ne se situent pas à des niveaux distincts (descriptifs et historiques pour les deux premiers, normatif pour le troisième et éventuellement déjà en partie pour le deuxième).

[3] Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2006[2] ; trad. fse *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Cerf – Ad Solem 2010.

Comme annoncé plus haut, nous consacrerons plus de temps aux moments 1 et 3 de la démonstration de Cavanaugh ; un tel choix est motivé par une hypothèse critique spécifique, qui entend interroger de manière centrale la *construction idéologique du sécularisme* effectuée par Cavanaugh. Même si j'admettais sans conditions que la déconstruction de la religion opérée par Cavanaugh soit totalement convaincante – ce qui n'est pas le cas –, rien ne m'interdit, cependant, de questionner de même sa propre définition du séculier.

Je reprends donc les trois thèses, de manière différenciée, avant d'interroger la logique globale de la pensée de Cavanaugh.

## *Thèse I : La violence religieuse ne peut pas être autonomisée comme facteur unique et univoque pour expliquer la généalogie de la violence sociale*

Dans la première partie de son ouvrage, Cavanaugh analyse et soumet à la critique les trois principaux motifs qui sous-tendent le mythe de la violence religieuse. Il a pris soin de préciser qu'il s'agit de type fondamentaux d'arguments et que leur examen n'enlève rien à la valeur et aux mérites des études empiriques effectuées sur ces thèmes. La visée critique de Cavanaugh tend à dissocier la validité des études empiriques de leur utilisation ou de leur interprétation *idéologique* (30–31). Nous reviendrons, à la fin de notre contribution, sur le sens et la portée du terme d'idéologie chez Cavanaugh.

### *La religion absolutiste*

Ce premier argument est à reconstruire à partir des travaux de John Hick, Charles Kimball et Richard Wentz. Dans ses études sur la non-absoluité du christianisme[4], Hick essaie de parvenir à un concept *transhistorique et transculturel* de la religion, tout en gardant le plus grand équilibre possible entre une définition trop étroite et une définition trop lâche de la religion. Mais, pour parvenir à une sorte d'essence universelle de la religion, Hick semble obligé de privilégier, au plan empirique, l'absolutisme sécrété par les Églises ou les sociétés missionnaires, sans prendre assez en compte le rôle tout aussi absolutiste des « idéologies séculières » comme le capitalisme et le nationalisme (36). Il en va de même chez Kimball, dont le livre *Quand la religion devient néfaste*[5] échoue selon Cavanaugh à faire la démonstration qu'il existerait une limite claire entre la violence religieuse et la violence sécrétée par les idéologies séculières. C'est sans doute le mérite de Richard Wentz d'avoir tenté de surmonter toute différence entre la religion et d'autres formes d'absolutisme ; mais, à la fin, Cavanaugh estime ne plus voir ce qui distingue les différentes postures analysées, tant le concept de religion est devenu élastique et vague. Finalement, son ouvrage *Pourquoi les hommes font le mal au nom de la religion*[6] aurait tout aussi bien pu s'appeler *Pourquoi les hommes font le mal* (43). La pertinence de la fonction religieuse devient inapparente et insignifiante ; elle n'a plus aucune fonction explicative ou éclairante par rapport à la question de départ.

### *La religion qui divise*

Selon la même méthode, Cavanaugh passe en revue trois auteurs défendant en substance une thèse identique, celle de la religion qui divise. Martin Marty, tout d'abord, propose en

4 « The Non-Absoluteness of Christianity », in : John Hick et Paul F. Knitter éd., *The Myth of Christian Uniqueness : Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1987, p. 16–20 ; *An Interpretation of Religion*, Londres, Macmillan Press, 1989.

5 *When Religion Becomes Evil*, San Francisco, Harper San Francisco, 2002.

6 *Why People do Bad Things in the Name of Religion*, Macon GA, Mercer University Press, 1993.

2000 sa propre « définition » de la religion, après en avoir signalé dix-sept autres possibles[7] ! En fait, il se contente de délimiter cinq caractéristiques à même de préciser le concept de religion (45) : centrée sur une préoccupation ultime (Tillich) (1), la religion construit une communauté (2) ; faisant appel au mythe et au symbole (3), elle est renforcée par des rites et des cérémonies (4) et requiert de ses adeptes certains types de comportement (5). Distincte de la politique, la religion, ainsi comprise, ne cesse pourtant de se mêler à elle, et c'est pour cela qu'elle divise et s'avère source de violence. Cavanaugh n'estime pas très utile cet essai propositionnel ou définitionnel de Marty : rien ne prouve, dans un tel « essentialisme », que les traits diviseurs ou violents proviennent de la religion plutôt que la politique prétendue purement « séculière » : on retrouve les mêmes problèmes que chez Kimball. Une autre approche est celle du sociologue Mark Juergensmeyer, auteur d'un ouvrage également paru en 2000 mais réédité après le 11 septembre 2001[8] et traduit en français en 2003 (ce que l'édition française de Cavanaugh omet de signaler, sans doute parce que le titre choisi est racoleur et peu respectueux de l'original). Cavanaugh est très admiratif de la contribution de cet auteur. La critique qu'il lui adresse n'en prend que plus de poids ; Juergensmeyer distingue deux types d'actes de violence : les stratégiques et les symboliques. Mais cette distinction s'effrite au fur et à mesure de ses analyses : le sociologue est finalement obligé d'admettre que les actes politiques eux-mêmes sont symboliques, et que la religion, une fois de plus aux yeux de Cavanaugh, ne possède donc en rien le monopole de la violence. Prétendre que la religion se nourrit de l'idée centrale de « guerre cosmique » et qu'elle se distingue complètement en cela de « la guerre politique temporelle ordinaire » (50) ne résout pas le problème : le sociologue américain, malgré tous ses remarquables efforts de clarification conceptuelle et empirique, ne parvient pas à prouver l'existence d'une différence décisive entre les guerres religieusement motivées et les guerres séculières : c'est la guerre elle-même, comme telle, qui se refuse à tout compromis et qui sécrète la violence. Toute guerre, souligne Cavanaugh, est une vision du monde, et c'est sur ce terrain qu'il faut se placer, non sur celui d'une opposition de principe entre violence religieuse et violence politique ou séculière. Un livre plus récent de Juergensmeyer tente en vain de dépasser cette aporie, en s'appuyant sur René Girard. Dans la discussion que conduit enfin Cavanaugh des travaux de David Rapoport, on aperçoit plus clairement la raison de cet échec. Cavanaugh estime en effet que Rapoport ne parvient pas davantage à surmonter la scission mythique entre la violence religieuse et la vision séculière ; si l'usage que fait Rapoport de Girard est pertinent pour affirmer que les ordres sociaux séculiers peuvent eux aussi être violents, il ne l'est pas lorsqu'il prétend creuser le gouffre entre le religieux et le séculier (65). Cavanaugh prend ici nettement position en faveur de Girard, mais il le lit de manière diamétralement opposée : chez l'auteur de *La violence et le sacré*, l'ordre séculier lui-même est religieux de part en part.

À titre personnel, notons au passage que le démontage brillant et souvent impitoyable auquel Cavanaugh soumet les auteurs étudiés, s'il a toutes les apparences d'une démonstration irréfutable, pourrait bien pécher cependant par une pétition de principe finalement symétrique aux erreurs imputées à ses interlocuteurs : Cavanaugh se trouve dans la nécessité de postuler lui-même une *fusion* du religieux et du séculier. Si cette fusion est une confusion, elle rend la distinction elle-même sans aucune signification ; si, au contraire, cette fusion a lieu en faveur d'un des deux termes, il faut choisir : soit c'est la religion qui domine le séculier, soit

7 *Politics, Religion, and the Common Good*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 2000 (avec Jonathan Moore).

8 *Terror in the Mind of God : The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Cavanaugh cite la 3e édition, qui contient une nouvelle préface de l'auteur. Traduit en français sous le titre *Au nom de Dieu ils tuent. Chrétiens, juifs ou musulmans, ils revendiquent la violence*, Paris, Autrement, 2003.

c'est le séculier qui l'emporte. Or toute la deuxième partie du livre de Cavanaugh montre l'inconsistance de l'idée essentialiste de religion ; et, on l'a bien vu dans les résumés précédents de la pensée, il est hors de question de conférer au séculier une posture herméneutique déterminante. Ne sommes-nous pas ainsi renvoyé et reporté au point de départ ? Ne faut-il pas admettre sur un plan strictement *théorique*, et pas simplement empirique, que la religion et le siècle, autrement dit le spirituel et le temporel, constituent bel et bien *deux ordres distincts de représentation et d'interprétation* ? Nous reviendrons plus loin sur cette hypothèse, en essayant de montrer qu'elle pourrait être *la seule réponse logiquement et théologiquement satisfaisante* aux dilemmes énoncés par la démarche même de Cavanaugh.

*La religion irrationnelle*

Auparavant, il nous faut encore relever la manière dont le théologien nord-américain analyse une troisième version de la séparation entre religieux et séculier. La religion ne serait pas seulement absolutiste et polémique, elle serait également constitutivement irrationnelle ; il ne saurait nous échapper que l'arrière-fond théologique de ces analyses est lié à la critique (totalement légitime à nos yeux également) des différents risques de fidéisme qui jalonnent l'histoire même du christianisme et de ses théologies.

## *Thèse 2 : La religion est une construction sociale*

Cavanaugh s'appuie ici centralement sur les analyses du spécialiste éminent de science des religions qu'est Wilfred Cantwell Smith. Comme annoncé, nous renonçons à résumer ici les développements passionnants et très différenciés de cette seconde thèse. Nous nous contentons de nous demander si le constructivisme défendu par Cavanaugh à la suite de Smith n'est pas entaché d'un biais méthodologique. Je m'explique : que l'idée de religion soit en tout temps et chaque fois différemment le résultat d'une construction sociale et sémantique paraît évident. En prendre conscience et en tenir compte devraient même nous conduire à une profonde réforme de notre manière d'utiliser ce concept et de l'exploiter théologiquement ou non[9]. Pour autant, faut-il en déduire que ce constructivisme social ait toujours été et doive nécessairement continuer à être dépendant d'un *a priori* théologico-politique donnant à la fois priorité doctrinale au christianisme et domination historique à l'État Nation libéral, comme le prétendent en chœur Cavanaugh et Hauerwas ?

## *Le sens véritable de la thèse 3 : La fonction du mythe de la violence religieuse, prise absolument, est de légitimer et de dédouaner l'État séculier.*

C'est cette thèse positive de Cavanaugh qui retient notre attention principale. Cette thèse a, en effet, toutes les apparences d'une déconstruction radicale et plus exactement d'une critique impitoyable de l'État séculier et du sécularisme qui lui est immanent. Si nous disons néanmoins qu'il s'agit d'une thèse positive, c'est que, pour pouvoir l'avancer, Cavanaugh nous paraît obligé de postuler une synthèse supérieure – ce que nous avons appelé une « fusion » – du religieux et du séculier. Il doit nécessairement exister un troisième genre, un *tertium* normatif et transcendantal, qui surmonte l'aporie du religieux et du séculier, pour

[9] En disant cela, je signale du même coup que mes propres travaux jusqu'ici sont encore restés largement en deçà de cette réforme de la pensée. La rencontre avec Cavanaugh (20 mars 2012, Institut catholique de Paris) et la lecture attentive de son ouvrage auront représenté, de ce point de vue, un coup de semonce indéniable, qui est aussi à l'origine des présentes réflexions.

que la critique cavanaughienne puisse s'énoncer. Sinon, toute l'opération de démontage du religieux et du séculier ne serait que l'expression d'un scepticisme pragmatique sans aucune légitimité autre que celle d'une posture épistémologique et théologique de type *relativiste.*

## Examen critique de la posture cavanaughienne : orthodoxie radicale ou relativisme pragmatique ?

### *Des rapports entre histoire et idéologie*

L'entier de la déconstruction cavanaughienne nous paraît reposer sur le présupposé en vertu duquel le grand récit constituant le mythe de la violence religieuse, loin de correspondre à la vérité historique, participe en fait de l'idéologie de l'État-nation séculier et libéral. Cette perspective est très similaire à celles exprimées dans d'autres approches comme celles de John Milbank et de Stanley Hauerwas.

Certes, Cavanaugh a profondément raison quand il signale les difficultés et les apories liées à l'utilisation du concept de religion. Il est bien établi que la religion échappe à toute définition univoque et s'avère ainsi d'un maniement opérationnel très délicat, presque toujours entaché d'ambivalence. On peut donc parler à juste titre d'un usage idéologique de la religion, lequel va notamment servir de fondement théorique à ce qu'il convient dès lors d'appeler le mythe de la violence religieuse.

Pour bien comprendre le sens de la critique de l'idéologie effectuée ici, il faut cependant s'interroger au préalable sur l'usage du concept d'idéologie chez Cavanaugh. Notre propre questionnement s'inspire ici de l'approche proposée par Ricœur[10] dans la foulée de l'ouvrage classique de Karl Mannheim[11].

Dans sa discussion de la thèse de Mannheim, Ricœur souligne la similarité, puis la discontinuité entre les deux termes. Idéologie et utopie ont en commun une fondamentale non-congruence, un désaccord foncier avec la réalité : l'utopie a beau sembler purement onirique, elle entretient, comme l'idéologie, un rapport critique et créatif avec la réalité (p. 359). Elle « ébranle l'ordre établi » et est donc toujours de ce fait *en voie de réalisation*. Mais l'idéologie entretient une non-congruence inverse – c'est là le moment de la discontinuité – avec la réalité : centrée sur le passé, et non sur l'avenir, elle tend à légitimer ce qui est. Toutefois, contrairement à Mannheim, Ricœur ne pense pas qu'on puisse sortir du cercle de l'idéologie et de l'utopie ; nous ne sommes pas enfermés dans l'idéologie de manière fatale ; par l'autoréflexion, nous pouvons nous détacher de la domination de l'idéologie, tout en nous laissant porter par la dynamique de ses valeurs et de sa vision ; l'idéologie n'est pas que négative, et elle n'est donc pas non plus sans portée utopique.

L'idéologie ne saurait être considérée uniquement sous l'angle négatif d'un travestissement de la réalité ou d'une distorsion de la vérité. Elle participe aussi certainement d'une construction interprétative. Cela apparaît d'autant plus clairement si son pôle téléologique, lié à la notion d'utopie, est davantage pensé en termes d'espérance que dans une logique idéaliste ou dogmatique.

J'ai l'impression que l'opposition construite par Cavanaugh entre l'idéologie séculière et la réalité vécue par les témoins religieux participe de la même dichotomie que celle reprochée

[10] *L'idéologie et l'utopie*, trad. fse, Paris, Seuil, 1977.

[11] *Idéologie et utopie* (1929), trad. fse de l'anglais, Paris, Marcel Rivière, s.d. ; en allemand, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main, Verlag G. Schulte-Bulmke, 1969[5].

par Ricœur à Mannheim touchant ici la relation entre idéologie et utopie. Cette proposition de Ricœur semble la clef de sa reconstruction critique : « L'élément utopique a toujours fait bouger l'élément idéologique » (p. 411). Transposé dans la problématique cavanaughienne, cela voudrait dire que la « religion » en voie de construction comporte toujours des éléments d'utopie et d'espérance qui nécessairement « font bouger » l'idéologie de l'État séculier. Plutôt que de jouer schématiquement la foi contre l'idéologie séculière, ne doit-on pas tenter plutôt de montrer que l'espérance chrétienne, en sa visée d'incarnation, déplace et subvertit le séculier, l'étatique, le politique, le profane, sans jamais le laisser se refermer sur sa logique… idéologique » ?

En conclusion de ce point, il nous paraît possible de dire que la définition de l'idéologie proposée par Cavanaugh demeure trop élémentaire pour satisfaire à la déconstruction envisagée. Une comparaison avec la définition de l'idéologie élaborée par Ricœur en discussion critique avec Mannheim tend à démontrer que seule une conception dialectique de l'idéologie sera en mesure de contribuer à une théorie plus différenciée des relations entre le séculier et le religieux. Ce sera aussi, à notre sens, la seule manière d'accéder à une conception de la théologie qui ne se limite pas à sa seule composante politique et pragmatique.

## *Distinguer, plutôt que séparer. Le test de la doctrine luthérienne et calvinienne des deux règnes*

L'hypothèse critique qui sous-tend ma discussion de la thèse de Cavanaugh repose sur le présupposé suivant : il existe une troisième possibilité entre la séparation radicale et la confusion potentielle entre le domaine religieux et le domaine séculier.

La confrontation avec la classique « doctrine des deux règnes » – partagée, pour l'essentiel, par Luther et par Calvin[12] – permet de mettre le doigt sur le manque de profondeur historique et de clarté conceptuelle des thèses cavanaughiennes.

Lorsqu'on essaie de discuter avec Cavanaugh de la place – à notre avis insuffisante – qu'il accorde à la pensée des Réformateurs du XVI^e^ siècle et notamment à leur distinction des deux règnes, on s'expose à une fin de non-recevoir[13] tendant à renvoyer les Réformateurs à leur seule pratique historique : ainsi, Luther a manifesté le sens réel de sa doctrine des deux règnes dès lors qu'il a fait appel aux princes contre les anabaptistes de Zwickau.

L'objection est classique mais un peu courte.

Qu'est-ce qui n'est pas satisfaisant dans cette riposte historiciste ?

Cavanaugh ne semble pas vraiment connaître la pensée profonde de Luther et de Calvin, mais aussi des orthodoxies protestantes qui ont poursuivi le débat au sujet des deux règnes et des usages de la Loi. L'auteur catholique saute à pieds joints par dessus les siècles, comme si la Réforme avait constitué une simple parenthèse entre le Moyen Âge et les théories supranaturalistes et rationalistes des XVII^e^–XVIII^e^ siècles dans lesquels, avec l'aide des outils remarquables proposés par Henri de Lubac, il reprend contact. Or cette attention insuffisante au moment historique et culturel de la Réforme trahit de mon point de vue une vision dogmatique *a priori*, tendant à faire du mouvement même de la pensée moderne et séculière annoncée, sinon inaugurée par la Renaissance et par la Réforme, le début d'un déclin, au sens du commencement de la domination de l'idéologie sécullariste. Ce type de court-circuit, très caractéristique d'une majorité de lectures catholiques de la Réforme, ne rend évidemment

[12] J'ai souligné la continuité entre Calvin et Luther dans mon essai intitulé *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, Michalon, 2001, p. 42–46.

[13] En tout cas selon l'expérience qui fut la mienne récemment, lors de sa venue à Paris le 20 mars 2012.

justice ni à la vérité historique, ni à la pluralité des ripostes théologiques tant catholiques que protestantes proposées pour relever les défis de la modernité.

La doctrine des deux règnes peut en effet être interprétée, à la fois au plan systématique et au plan historico-politique, de manière plus dynamique et différenciée, et cela, dans le luthéranisme même. Deux auteurs modernes en témoignent : Dietrich Bonhoeffer et Gerhard Ebeling.

La perspective de Bonhoeffer, bien connue, s'explique en particulier par son contexte historique. Héritier de la tradition luthérienne, le jeune pasteur au parcours académique précoce entre très vite en contact avec le courant de résistance antinazie de l'Église confessante. Sa théologie subit en même temps l'influence décisive de Karl Barth, son aîné de vingt ans, réformé et non pas luthérien. La doctrine des deux règnes obéissait chez les luthériens conservateurs favorables au mouvement chrétien-allemand à une stratégie d'immunisation : ils reconnaissaient une sorte d'autonomie inconditionnelle au politique, avec pour conséquence une adhésion complète au régime nazi et une soumission de l'Église envers lui. On doit parler ici d'une interprétation radicalement dualiste de la doctrine des deux règnes. Plus grave encore, l'idée de règne temporel – originairement rattachée à l'agir même de Dieu, chez Luther et Calvin – n'exprimait plus qu'une modalité purement humaine de domination.

Chez Bonhoeffer, les dangers dualistes de la doctrine conservatrice des deux règnes sont clairement identifiés et surmontés. On le voit bien dans le chapitre intitulé « Réalités dernières et avant-dernières »[14], qui remonte à la période de novembre 1940 à février 1941. Bonhoeffer commence volontairement par les réalités dernières (*das Letzte*), afin de bien marquer que les réalités avant-dernières, *das Vorletzte*, ne possèdent aucune autonomie, aucune « valeur propre » (p. 97 ; TA p. 142). Le dernier doit ainsi être visible dans l'avant-dernier, mais, en même temps, l'avant-dernier ne se confond pas, de manière transparente et finalement « radicale » ou illuministe, avec ce qui la fonde. Une tension demeure entre le dernier et l'avant-dernier, et c'est cela qui justifie la récusation des tentations extrêmes que représentent aux yeux de Bonhoeffer la solution radicale d'un côté, le compromis mou de l'autre. Mais cela veut dire que l'humain, le profane ou le séculier ne sont jamais, pour Bonhoeffer, un absolu ; pour reprendre le langage de Troeltsch avant lui, l'immanence (*das Diesseits*) demeure ancrée dans une transcendance (*das Jenseits*) qui en constitue la force et le fondement mêmes. Inversement, cette transcendance – l'événement de l'Évangile, comme dira plutôt Bonhoeffer –, loin de dénier à l'immanence – au monde et à l'homme – leur validité, lui confère une pertinence et une valeur *spécifiques*, dérivée du mouvement et du sens même de la révélation. Nous avons bel et bien affaire, chez Bonhoeffer, à une dialectique dynamique, toujours asymétrique mais jamais dualiste, entre le dernier et l'avant-dernier ou, si l'on préfère, entre l'Évangile et la Loi.

Ebeling avait été étudiant de Bonhoeffer au séminaire de l'Église confessante à Finkelwalde[15]. Même s'il a pris ses distances, comme Bonhoeffer lui-même d'ailleurs, avec une certaine tendance « piétiste » ou « fidéiste » de la conception théologique et homilétique de l'Église confessante des années 1930 – pour faire court, celle qui s'exprimait centralement dans *Nachfolge* en 1937 –, Ebeling me paraît avoir systématisé dans sa maturité une conception de la doctrine des deux règnes qui doit beaucoup à la patte de Bonhoeffer dans le chapitre de l'*Éthique* sur le dernier et l'avant-dernier. On le voit bien dans sa magistrale présentation

[14] *Éthique* (1949), trad. fse, Genève, Labor et Fides 1997[4], p. 93–112 ; *Ethik*, DBW 6, Munich, Kaiser, 1992, p. 137–162. Je renvoie à la trad. fse, avec le chiffre de l'édition critique allemande en second.

[15] Voir ses *Prédications illégales*, Berlin 1939–1945, trad. fse, Genève, Labor et Fides 1997. [Voir plus récemment *Répondre de le foi. Réflexiones dialogues.* Geneve, Labor et Fides, 2012]

de la théologie de Luther en 1964[16]. Dans le chapitre consacré aux relations entre le Règne du Christ et le règne du monde, Ebeling souligne que le front de Luther contre l'illuminisme est décisif pour comprendre sa doctrine des deux règnes. Puis il note avec une grande clarté : « Les deux règnes se rapportent l'un à l'autre et appartiennent l'un à l'autre en ceci que, de tous deux, Dieu est le maître » (p. 160). Il n'est pas question, par conséquent, de les séparer de manière dualiste, ou de laisser le règne du monde devenir la propriété exclusive de Satan : c'est lorsqu'il dérive en domaine complètement autonome, séparé du règne de Dieu en Christ, que le règne du monde se livre à Satan.

On peut noter sans doute que, dans la perspective du Bonhoeffer des années 1940–1941, et plus encore dans les années suivantes si on pense à certaines de ses lettres de prison les plus fameuses et les plus controversées, la catégorie du règne temporel de Dieu ne relève pas seulement de la sotériologie, mais qu'elle est également ancrée dans la théologie de la création et dans la notion du naturel. Le règne temporel n'est pas seulement à protéger de l'influence démoniaque de Satan, il émane aussi, plus fondamentalement, de la puissance et de la volonté mêmes du Dieu créateur. En ce sens, le monde séculier, et toutes les instances qui le constituent (jusqu'à l'État lui-même, dans sa sécularité et dans son historicité contingentes), participent de la construction positive de la réalité humaine en son entier.

## *Le postulat discutable de Cavanaugh*

Les mérites de la contribution de Cavanaugh sont immenses et indéniables. Comme nous avons essayé de le démontrer jusqu'ici, ils sont pourtant d'abord de l'ordre d'une déconstruction critique, axée sur la critique du mythe de la violence religieuse compris de manière unilatérale et totalisante. Mais la question, comme le reconnaît Cavanaugh, demeure : une fois effectué ce travail de démontage du mythe, de déconstruction de l'idéologie sous-jacente au mythe, que nous reste-t-il à dire et à faire ? Cavanaugh n'a pas de peine, ni d'ailleurs aucune réticence à dénoncer les formes particulières de violence proprement religieuses. Mais il le fait au cas par cas. Il s'inspire par ailleurs fortement de la théorie critique de René Girard. Or cette dernière n'est pas seulement descriptive ou fonctionnelle, elle implique aussi une reconstruction positive du christianisme comme dépassement de la violence mimétique.

La raison de cette sympathie de Cavanaugh envers Girard tient cependant aussi à un présupposé commun aux deux auteurs, par-delà tout ce qui sépare leur méthodologie et leur visée normative : tous les deux sont d'accord pour dénoncer l'idéologie séculière et moderniste qui empêche la culture contemporaine d'accéder à la vérité du christianisme comme telle.

La thèse analytique de Cavanaugh ne se contente pas de mettre en doute, à la suite de Smith, l'univocité et la cohérence interne du concept même de religion ; elle met en évidence le lien systémique qui réunit cette vision abstraite de la religion et l'idéologie de l'État-nation séculier et libéral comme seul paravent contre toute forme de violence religieuse.

On doit se demander ici dans quelle mesure Cavanaugh ne s'est pas lui-même laissé piéger par sa critique du réductionnisme inhérent au mythe de la violence religieuse et du concept de religion qui lui est attaché ; de manière symétrique, Cavanaugh présuppose en effet comme évident que le mythe libéral de l'État-nation séculier implique une vision unitaire de l'État, de la liberté et de la sécularité.

Mon hypothèse est que l'interprétation cavanaughienne de la modernité tend à confondre la critique du pluralisme idéologique avec le refus de toute forme de pluralité. Cela est d'autant plus étonnant que toutes les analyses de Cavanaugh relatives au mythe de la violence

[16] *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. fse, Genève, Labor et Fides, 1983.

religieuse reposent sur l'acceptation d'une pluralité fonctionnelle, celle-là même qui empêche de conférer à la violence religieuse une univocité autoritaire et dominatrice. Notre hypothèse théologique critique pourrait dès lors s'énoncer dans les termes suivants : le refus cavanaughien du pluralisme revient en fait à un étrange refus – ou ne serait-ce qu'un oubli ? – théologique de l'incarnation, source de la reconnaissance de l'autonomie singulière et relative du séculier et du mondain. La critique hyperbolique de l'État séculier et de son idéologie sécullariste découle chez Cavanaugh d'une *réduction* abusive du monde et du siècle à sa seule signification idéologique de type hyper-libéral et super-puissant. Or cette réduction procède elle-même, dans son moment constructif ou assertorique, d'une auto-affirmation absolutiste et autoritaire de la vérité du religieux et de l'a-séculier. Sur ce point, mais sur ce point seulement, la théologie cavanaughienne, comme sa comparse milbankienne, suppose un retour immodéré et inconditionnel à une forme typique d'orthodoxie *supranaturaliste*. Toute la question est alors de savoir si un tel supranaturalisme n'est pas la cause ultime du relativisme pratique auquel cette pensée finit par aboutir.

## Et si la liberté moderne n'était pas incompatible avec la liberté chrétienne ?

Cavanaugh soumet la dialectique moderne de la liberté négative et de la liberté positive – dialectique qu'il juge finalement symétrique – à la confrontation avec la perspective d'Augustin[17]. Bien mieux que le libéralisme moderne, Augustin a compris que la liberté, comme désir, est toujours aussi une liberté *pour* et pas d'abord une liberté *contre*. Cela tient au fait que, dans la perspective chrétienne, la liberté est une grâce, un don et non pas une conquête autonome de l'homme (37). Cavanaugh semble ici clairement affirmer, ou du moins présupposer, que la liberté chrétienne, en tant qu'elle est donnée, n'a absolument rien à voir avec la liberté des modernes. Or on retrouve de la sorte, à mon avis, l'effet pervers de la scission radicale et fondamentale postulée par Cavanaugh entre le religieux et le séculier. C'est comme si Cavanaugh ne se rendait pas compte, ou ne voulait pas tirer les conséquences du fait que l'opposition binaire et dualiste entre le séculier et le religieux est tout aussi désastreuse et pernicieuse pour le religieux que pour le séculier.

Finalement, notre objection centrale envers Cavanaugh pourrait être reformulée ainsi : ne serait-ce pas le dualisme de son opposition entre le séculier et le religieux qui le conduit à une déconstruction purement négative du religieux, comme du mythe de la violence religieuse lui-même, et qui l'empêche, de ce fait, d'énoncer le versant positif de cette déconstruction ? Cela signifierait, à notre sens, qu'il est bel et bien nécessaire d'admettre que par-delà le symétrisme du dualisme ou de la confusion de ces deux ordres ou de ces deux règnes, il existe une troisième voix, proprement dialectique, qui, en privilégiant leur distinction, appelle en même temps leur articulation positive.

Une telle solution théorique présente selon nous un avantage évident : autant il est juste de critiquer, comme Cavanaugh, les effets délétères du mythe de la violence exclusivement religieuse, autant il s'impose, en plus, de montrer que la juste interprétation théologique des rapports entre le séculier et le religieux implique une critique de l'idéologie religieuse elle-même, et pas seulement de l'idéologie séculière, moderniste et libérale.

[17] *Etre consommé*, trad. fse, Paris, L'Homme nouveau, 2007, p. 35ss). Le chiffre entre parenthèses dans le texte renvoie à cet ouvrage.

Il manque donc à Cavanaugh l'imagination et le courage pour penser la contribution théologique d'une interprétation constructive et positive de la modernité et de la sécularité. Une telle interprétation implique, par ailleurs, une réflexion trinitaire et christologique capable de rendre compte de la pluralité singulière des personnes et des opinions dans l'espace public comme dans l'espace ecclésial, sans que cette prise en considération se confonde d'aucune manière avec un parti-pris relativiste ou pluraliste[18].

Le paradoxe de cette conclusion nous paraît évident : contrairement à Cavanaugh, nous plaidons pour une conception théologique plus spéculative et plus rigoureuse (ne craignant pas de nous rapprocher d'une vraie radicalité et d'une orthodoxie plus subversive !)[19], tout en conférant au siècle et à la modernité une valeur positive incontestable. En fait, c'est de l'ellipse à double foyer asymétrique constituée du théologique et du séculier, autrement dit du règne spirituel et du règne temporel, que découlent la prévalence de l'Évangile et la consistance du monde ou du siècle. En formulant ces objections à la contribution extraordinairement percutante et originale de Cavanaugh, nous entendons honorer la tâche d'une théologie plus haute et d'une éthique plus concrète, afin d'éviter ce qui, dans le radicalisme cavanaughien, semble pouvoir se dissoudre paradoxalement – et finalement contre ses propres intentions – dans le relativisme et dans le pragmatisme. Radicale dans sa déconstruction, la posture de Cavanaugh manque de substance théologique et d'imagination éthique et politique dans sa phase constructive et affirmative.

[18] Voir mes remarques précédentes : « Une orthodoxie pas assez subversive pour une radicalité pas assez moderne », in : Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza, Denis Müller et Dimitri Andronicos éd., *Où est la vérité ? La théologie au défi de la* Radical orthodoxy *et de la déconstruction*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 331–350 [repris dans le présent ouvrage, chapitre 14].

[19] Voir ma contribution citée à la note précédente.

# Une orthodoxie pas assez subversive pour une radicalité pas assez moderne

## Le contexte culturel et le défi nihiliste du relativisme

Il n'est de théologie ni d'éthique, ni de réflexion humaine digne de ce nom, hors d'un diagnostic du temps présent, tel que récemment David Tracy nous l'ouvrit comme désignation de l'actuel ou du présent[1]. Non que le diagnostic, ni même le temps présent, comme tels, puissent décider de la norme et du vrai ; mais la pensée ne peut se dire et se déployer à la juste hauteur de son exigence en faisant abstraction d'une logique historique, existentielle et temporelle, qu'on peut qualifier théologiquement, et toujours *a posteriori*, par une reprise critique et une élucidation provocatrice, de *logique de l'incarnation*. Nous tenterons de montrer ici, au moins de manière allusive et intuitive, que pareille logique, ancrée dans le lourd contentieux de la croix et placée sous la lumière aiguë de la résurrection et du Royaume, dévoile aussi bien la tonalité blafarde de théologies trop vite satisfaites de leur conciliation moderniste que l'enflure dominatrice de néo-orthodoxies plus radicales souvent par leur posture visible que par la profondeur de la pensée.

La désignation du présent comme « culture de la mort » (Jean-Paul II) a été récemment relayée par Joseph Ratzinger, avant même qu'il devienne Benoît XVI, par un discours hypercritique sur le relativisme. La part de vérité de cette désignation est évidente, à condition toutefois que soit clairement saisie la pointe de l'interprétation : c'est bien le moment nihiliste radical et sans fin du processus de relativisation qui est ici visé ; mais, par manque de précision et de différenciation dans la description, il s'ensuit, dans pareille position, un amalgame fâcheux entre nihilisme doctrinal et relativisme culturel, avec, en sous-main, un refus des éléments de relativité et de pluralité qu'il est possible et même nécessaire de reconnaître comme caractéristiques positives de la rationalisation du monde moderne. L'enjeu de la théologie contemporaine consiste à sortir de ces confusions et de clarifier la possible signification de la vérité chrétienne dans le contexte mouvant et pluraliste de son énonciation et de sa réception.

## Nécessaire refondation de la théologie dans les vingt ans à venir

Cette tâche n'appartient en propre à aucune confession chrétienne particulière ni à aucune école théologique spécifique, elle délimite au contraire la finalité la plus universelle du travail théologique comme tel. Autant dire que dans une époque qui ne s'est pas encore remise des déstabilisations parfois brutales de la théologie, que ce soit dans l'Université ou dans l'espace public, une revitalisation du penser théologique, à la fois comme provocation et

[1] « La désignation du présent », *Concilium* 227, 1990, p. 71–92.

comme fécondation, est des plus urgentes. Cela ne se fera pas au prix de circonvolutions stratégiques et érudites, je veux dire par la reconstruction de machineries artificielles mêlant d'hybrides alliances à court terme, mais par une *refondation de la théologie académique au cœur même de l'Université et de la société*[2].

Sans jouer les prophètes, ce n'est pas dans cinq ans à venir, mais dans vingt ans au moins que l'on saura si nos sociétés démocratiques occidentales auront su donner à la laïcité une ampleur et une générosité telles que non seulement les expressions religieuses, mais le discours et les interpellations de la théologie elle-même auront pu se développer dans le sens d'une intensification qualitative et d'une universalité éclairante, plutôt que de se replier sur des ilôts confidentiels de spiritualité ou symétriquement dans des tours d'ivoire de scientificité désincarnée[3].

## Une visée universelle et anti-relativiste

Afin de baliser le chemin d'une universalité concrète – indispensable à tout projet de théologie ni confessionnelle ni sclérosée, ni « pieuse » ni « académique » –, je propose de distinguer formellement le relativisme culturel du relativisme doctrinal ou normatif, dont le relativisme moral représente un cas particulier[4].

Le relativisme culturel est un état de fait, que l'on peut assimiler à celui du pluralisme des opinions, des préférences artistiques, des styles de vie et des comportements. On pourrait même, compte tenu des ambiguïtés attachés aux -ismes, éviter de parler de relativisme et de pluralisme et se contenter de décrire la *pluralité* et la *relativité* des options en présence dans une société comme la nôtre.

Le relativisme culturel, interprété comme reconnaissance de la relativité et de la pluralité des opinions, n'implique pas *a priori* de thèse normative. Il se distingue avec précision du relativisme doctrinal, qui entendrait affirmer la priorité absolue du relatif sur toute forme d'absolu ou d'infini.

Pourtant, la reconnaissance même minimale de la relativité et de la pluralité des options peut très vite conduire à une affirmation de caractère normatif au sujet de la relationnalité principielle et obligatoire des options entre elles. Le principe de pluralité n'est pas nécessairement limité à une juxtaposition des options les uns à côté des autres, hors de toute relationnalité. Inversement, la relationnalité peut demeurer formelle, simplement herméneutique, sans déboucher à tout prix sur une circularité dialectique et spéculative.

Le point saillant, pour ce qui nous concerne, est néanmoins celui du passage du relativisme au nihilisme. Tant que le relativisme culturel garde conscience de sa propre relativité, lié, de l'intérieur, à la relativité et à la pluralité des options cognitives et sociales en jeu, il évite de s'ériger en principe supérieur, a-relatif, de type absolu ou infini. A l'inverse, le ni-

---

[2] J'ai souligné ce point avec force dans « « La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique », *Recherches de science religieuse* 2008/IV, p. 547–566 [repris dans mon recueil *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, Berlin, Lit Verlag, 2012, p. 23–45]. Voir également ma contribution intitulée « La responsabilité du théologien, dans l'Église, dans l'Université et dans la société », *Cahiers de la Revue théologique de Louvain* 38, Leuven-Paris-Walpole 2009, p. 71–104.

[3] Même si je suis loin de partager son option théologique centrale, Stanley Hauerwas me paraît être allé beaucoup plus loin et profond, dans l'examen de la question du statut universitaire et public de la théologie et du rôle même des Universités, que la plupart des récents intervenants dans le débat. Voir son livre *The State of the University. Academic Knowledges and the Knowledge of God,* Malden/Oxford/Carlton, Blackwell, 2007.

[4] Cf. mon article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Éthique et Santé*, 2004, vol. 1 n° 3, p. 120–124.

hilisme, doctrinalement assumé, indique le passage à la limite du relativisme, il consacre le relativisme en principe lui-même absolu.

Mais cette dernière position, celle d'une auto-affirmation du nihilisme est-elle tenable ? Elle ne semble l'être ni logiquement, ni subjectivement. Un nihilisme dogmatique devrait se prendre avec un total sérieux, il serait soit complètement destructeur, soit complètement ironique. Il peut devenir dangereux, voire violent, soit par excès de certitude, soit par excès d'indifférence. Avouons que la violence du nihilisme est plus probable du côté dogmatique que du côté sceptique.

Je l'avais formulé ainsi il y a quelques années : « La thèse nihiliste tire les conséquences radicales du perspectivisme [… ]. Elle arrive à une impasse complète, étant donné qu'au plan formel ou méta-éthique, elle revient à une contradiction performative, et qu'au point de vue normatif, elle n'a pas d'autre choix que de décrire son propre point de vue normatif comme un leurre ou une ruse. Le scepticisme radical, tel qu'on le trouve par exemple dans la posture ironique de Richard Rorty, joue subtilement avec cette ambivalence, sans convaincre. Son mérite est de rendre attentif à la situation inconfortable dans laquelle se trouve toute prétention normative. Je reconnais volontiers qu'une attitude sceptique et ironique nous évite de prendre trop au sérieux nos efforts normatifs ou fondationnels. Mais le problème du scepticisme radical, assumant son nihilisme ultime, est d'être obligé d'ériger subrepticement au moins sa thèse nihiliste en thèse positive, tout en le déniant absolument »[5].

Le nihilisme dogmatique est donc assez facile à réfuter logiquement ; par contre, il a pu nourrir des idéologies violentes (on l'a vu avec le nazisme et le communisme soviétique, on le redécouvre de nos jours avec les intégrismes de tout bord), quand il se prenait au sérieux ; et il entretient un climat délétère de découragement et d'indifférence, conduisant en effet au relativisme doctrinal et moral, quand il se contente d'épouser une version ironique et sceptique.

La position sceptique, par ailleurs, peut très bien englober et entraîner des options dogmatiques, comme on le voit dans l'éthique minimale d'un Ruwen Ogien, dont le minimalisme centré sur l'individu érige cependant l'option anthropologique du clonage reproductif ou des mères porteuses en norme positive et bonne[6].

C'est bien la difficulté, à l'inverse, que nous rencontrons avec la thèse du magistère romain au sujet du relativisme actuel. Semblable thèse part en effet de l'idée que toutes les options relativistes, au sens culturel du terme, impliquent le relativisme doctrinal et moral et que, de plus, les options normatives les plus radicales et les plus nihilistes de ces relativistes-là risquent de devenir celles de l'ensemble de la société.

Le Magistère romain semble nous contraindre à choisir entre deux maximalismes, le maximalisme dogmatique d'une Vérité évidente et unique, d'une part, et le maximalisme anti-dogmatique d'un Rien total, d'autre part, comme s'il n'y avait pas de moyen d'échapper à un antagonisme aussi caricatural. *Tertium datur* ! Précisons : ce n'est pas une tierce vérité qui, d'emblée, peut et doit départager les options extrêmes, mais c'est une pluralité d'options qui s'offre à notre liberté et à notre discernement. Nous nous engageons alors sur le chemin d'une recherche plus authentique et plus intense de la vérité : le Charybde du nihilisme et le Scylla du dogmatisme se révèlent comme les deux faces d'une même illusion, l'illusion

---

5 *Ibid*., p. 121.

6 J'en fais la critique dans : « Jusqu'à quel point l'éthique minimale est-elle substantielle ? Questions et suggestions au sujet des modèles d'Ogien et de Walzer », in : Olivier Abel et al., *L'éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien, Revue de Théologie et de Philosophie* 140/2008, II–III, p. 185–192 [Voir le chapitre 10 dans ce volume].

d'un savoir magistral et magistériel dénué de tout risque personnel et de tout choix spirituel. Ainsi devons-nous accepter le pari d'une vérité qui nous décentre et d'une éthique optimale qui nous perfectionne.

## Le retour des orthodoxies, la quête de l'universel et l'expression d'une radicalité

Je me surprends à écrire en parallèle ce texte sur la radicalité des orthodoxies et un bref essai sur Calvin dans le cadre du 500e anniversaire de la naissance du Réformateur[7].

Aucun hasard dans cette contingence, bien sûr, puisque le retour des orthodoxies se nourrit par définition d'une réaffirmation de soi et de l'identité, en même temps que d'une intensification de la sévérité tranchée des diagnostics du temps en cours.

Il me paraît utile de renouer ici avec certains éléments que j'avais élaboré antérieurement au sujet du modèle théorique présenté dans son œuvre par le philosophe Alasdair Mac Intyre[8].

En effet, le problème de l'orthodoxie n'est ni dans sa prétention normative comme telle, ni dans le simple fait de son retour, mais bien plutôt dans son *mode d'affirmation* et dans la *modalité de son retour*. Je m'explique sur cette double dimension.

### *Un mode d'affirmation discutable*

L'affirmation de la vérité est consubstantielle au message chrétien, et la théologie, sous toutes ses fonctions, est renvoyée à cette tâche ; mais elle l'est, bien sûr, selon des modalités différentes ; en particulier, la théologie fondamentale aborde toujours la question de la vérité en privilégiant l'angle d'attaque problématique par rapport au mode assertorique de l'affirmation. Mais le lien entre quête et affirmation du vrai et du juste traverse, à des titres divers, l'ensemble des disciplines inhérentes à la théologie. On ne saurait en aucune manière reprocher aux théologies traditionnelles ou restauratrices d'aujourd'hui – je pense aussi bien à la *Radical Orthodoxy* qu'aux represtinations barthiennes ou évangéliques ou encore aux velléités traditionalistes de la théologie catholique contemporaine – de vouloir en revenir à l'assertion forte de la Vérité. Le débat porte plutôt sur le mode d'affirmation de cette vérité : non qu'il faille distinguer d'ailleurs un mode univoque de la Vérité et un mode pluriel de son énonciation ou de sa réception : le contexte de la pluralité et de la relativité oblige bien au contraire à s'interroger sur le pouvoir même de la Vérité à éclairer la globalité différenciée du monde et de la société modernes. Autrement dit, on fera mieux de réfléchir à la capacité intégrative de la Vérité à prendre en compte la pluralité moderne plutôt que de faire des concessions chagrines aux conditions imposées par le contexte de la pensée.

### *Une modalité de retour problématique*

On pourrait penser, et ce fut à vrai dire mon premier mouvement lors de l'élaboration de ce texte, que ce ne sont pas les orthodoxes qui parlent de leur retour, mais plutôt leurs opposants qui les installent dans pareille posture. Mais je n'en suis pas certain. En tout

[7] Paru sous le titre « Actualité et limites d'une éthique calvinienne », *Etudes théologiques et religieuses* 2009/3, p. 401–409.

[8] Voir mon article « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007, p. 41–60. [republié dans *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, vol. 1 de cette collection, p. 47–67].

cas, dans l'idée même d'orthodoxie radicale, auto-déclarée par ses adeptes eux-mêmes, se dit quelque chose d'une modalité neuve, toute la question étant de savoir si elle est restauratrice/réactionnaire ou approfondissante/libératrice[9]. Il ne me paraît pas déplacé d'émettre l'hypothèse que les parallèles souvent tirés entre la *Radical Orthodoxy* et un certain barthisme, qu'il soit d'origine ou d'école, proviennent d'une tendance commune, dans ces deux mouvements, à conjoindre une double compréhension de la radicalité, restauratrice de l'ordre dogmatique et épuratrice de l'engagement socio-politique. A l'extrême, radicaux orthodoxes et barthiens seraient des dogmatiques de gauche ! Cette suggestion veut en tout cas parer à toute interprétation qui voudrait réduire Milbank, Cavanaugh, Pickstock et leurs alliés à des conservateurs au sens convenu du terme. Milbank est en tout cas très clair sur ce point : la radicalité de son orthodoxie vise à rejoindre le fondamental et le social, par-delà tout conservatisme religieux et politique. Or c'est justement cette fusion d'une radicalité et d'une orthodoxie qui séduit, provoque et interroge, comme nous essayerons de le montrer dans la suite de notre étude.

## La convocation existentielle et pratique de la déconstruction[10]

Il faut sans doute ici prêter attention à ne pas restreindre les débats antinomiques – ou dialectiques, cela se touche –, sur l'orthodoxisme et le nihilisme à de simples postures intellectualistes. L'herméneutique du soupçon solidement et gaiement arrimée à la généalogie nietzschéenne de la morale ne débouche pas nécessairement sur une réduction morose au socle naturaliste du désir ou de la pensée comme cela est hélas la dérive chez Nietzsche lui-même et sur ses thuriféraires laïcistes contemporains. Le retour des -ismes de tout crin n'est pas tant un retour à des substances ou à des contenus idéologiques qu'à une attitude de substantification ou d'enfermement du sujet, d'un soi érigé en pouvoir premier, en origine absolutisée et auto-référée. Les théologiens sont ici invités à une vigilance attentive et acérée envers ces dérives hétéronomiques et autoritaires conduisant de manière symétrique à la négation du soi et à la caricature de Dieu.

Je veux donc penser davantage ici le fait que le retour sur soi peut donc se défendre, à condition qu'il ne soit pas un retour sauvage à soi, un repli sur soi dans lequel se loveraient des retours d'orthodoxie visant davantage à s'enfermer dans de fausses certitudes qu'à se mettre à l'écoute ou au service de la vérité. Il ne s'agit pas que d'une considération générale de type intellectuel ou spirituel : une telle critique du retour à soi touche tout autant l'Université ou l'Académie qui, sous couvert d'incarner ou de représenter les temples du Savoir et de la Science, se contente souvent aujourd'hui de gérer et de distribuer les prébendes des mandarins, hors de toute recherche désintéressée et radicale de la vérité. Osons détecter, soigner et surmonter dans nos affects dogmatiques et nos affectations académiques le sursaut d'orgueil et de pouvoir que nos corps fatigués, nos intelligences somnolentes et nos cœurs

[9] Voir ici le volume devenu classique de John Milbank, Catherine Pickstock et Graham Ward eds, *Radical Orthodoxy. A new theology*, London-New York, Routledge, 1999, et les ouvrages publiés dans la série Radical Orthodoxy Series ; les éditions Ad Solem, à Genève, ont commencé à publier plusieurs ouvrages de ce courant. À titre d'introduction, cf. Adrian Pabst, P. Olivier-Thomas Venard, Catherine Pickstock, *Radical Orthodoxy, pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004 ; voir aussi Adrian Pabst, « Introduction à la théologie de John Milbank et à 'Radical Orthodoxy' », *Revue Theologicum*, Institut Catholique de Paris, janvier 2003, http://www.catho-theo.net/ (consulté le 31 juillet 2010).

[10] Voir dans ce volume les contributions de Hans-Christoph Askani et de Carlos Mendoza. [Dans ce chapitre, il est fait référence à l'ouvrage collectif *Où est la vérité ?* (2012) dont est tiré le présent texte]

égoïstes mettent en scène pour mieux asseoir le sujet et installer son pouvoir au nom de ses hypocrites pulsions institutionnelles ou professionnelles.

Cette distance critique implique un effort permanent de déconstruction, afin d'éviter que la quête du savoir se confonde avec ses travestissements libidinaux ou technocratiques. En définitive, la déconstruction nous ouvre sur l'idée de vérité spirituelle, dépassant la simple *theoria* moderne et contemporaine : en termes plus théologiques, cette vérité spirituelle advient comme vérité pratico-éthique, signifiant l'incarnation du Juste comme Vrai, christologiquement et messianiquement parlant[11].

J'en prends un exemple chez un des auteurs peut-être les plus originaux de la *Radical Orthodoxy*, William Cavanaugh.

## Le test pratique de la vérité en modernité, en discussion avec Cavanaugh

Dans son passionnant ouvrage intitulé *Torture et eucharistie*[12] (dont l'original remonte déjà à 1988), William Cavanaugh, adhérent de longue date de la *Radical Orthodoxy*, retrouvre le dossier touchant l'influence de Jacques Maritain sur les conceptions d'une nouvelle chrétienté ayant notamment marqué les divers courants politiques du Chili avant et pendant la dictature de Pinochet. L'arrière-fond est constitué par la discussion entre Maritain et de Lubac au sujet du surnaturel. Là où Maritain, dès les années 20, soulignait la distinction entre le temporel et le spirituel, en consacrant d'une part l'autonomie du temporel et d'autre part la supériorité du spirituel, de Lubac soulignera contre lui la plus grande unité de deux domaines ou des deux règnes ; le risque de la position de Maritain, également critiquée ultérieurement par Gustavo Gutierrez dans sa *Théologie de la libération* (1971), était de privilégier les postures individuelles des chrétiens, au détriment de leur inscription sociétale et communautaire. On comprend pourquoi MacIntyre s'en est pris aussi à Maritain par la suite (296–297)[13].

Il est étonnant pour le lecteur protestant de constater à quel point ce débat intra-catholique et même intra-thomiste semble conduit, dans la première moitié du XX$^{e}$ siècle, en totale indépendance ou même ignorance des débats parallèles et contemporains au sein du protestantisme (et la réciproque est également valable ; seuls peut-être, en Allemagne, Peterson, Söhngen, Barth, Brunner, Tillich et Przywara en discutent entre eux, mais sans que ces débats techniques aient d'influence dans leurs camps respectifs).

Quoi qu'il en soit, les termes du conflit sont clairement posés entre Maritain et de Lubac, à ce qu'on peut en saisir chez Cavanaugh : la distinction des deux règnes a-t-elle pour effet de transformer l'autonomie du temporel en une sécularisation radicale et totale de monde, au point d'appeler en réaction une forme correspondante de « radicale orthodoxie », anti-libérale et anti-individualiste, communautarienne avant la lettre, en somme, ou cette distinction doit-elle plutôt être comprise, ainsi que le proposera de Lubac, comme la « simple » condition de possibilité de la reprise positive (incarnée, dialectique) du naturel par le surnaturel ? Les deux auteurs, il faut le relever, comme le fait aussi Cavanaugh, ne sont pas si éloignés l'un de

[11] Voir Jean-Daniel Causse et Denis Müller, « Christologie et éthique » dans *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, ch. 9.

[12] Trad. fse par Cécile et Jacqueline Rastoing, Genève-Paris, Ad Solem – Cerf, 2009. Les chiffres entre parenthèses dans la suite renvoient à cet ouvrage.

[13] Dans *Three Rival Versions of Moral Inquiry : Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, p. 68–77, cité par Cavanaugh, *op. cit.*, p. 297, MacIntyre reproche à Maritain, comme aux néo-thomistes dans leur ensemble, d'avoir lu saint Thomas à partir des questions anachroniques de la modernité post-cartésienne, sans voir la communauté de vertus dans laquelle s'inscrit le mode de penser thomasien.

l'autre. Leur subtil différend tient sans doute à la modalité même de cette reprise, plus antinomique chez Maritain (je risque la comparaison : comme chez le jeune Barth), plus dialectique chez de Lubac (comme chez le Barth de la maturité). Maritain, pour le dire autrement, aurait eu tendance à penser la transcendance comme dépassement, en l'individu, de son immanence, là où de Lubac entendait souligner plus clairement la transcendance-dans-l'immanence, le mouvement même d'avènement de la transcendance au cœur de l'immanence.

Mais quel lien pratique entre ce débat de théologie fondamentale et la question éthique de la torture, annoncée comme centrale par Cavanaugh ?

Le coup de force de Cavanaugh, tiré de la discussion même avec Maritain et du rôle partiellement néfaste de ce dernier au sein de la société et de l'Etat au Chili (car Maritain déjà traitait de la torture), c'est de montrer que *la torture est la signature de l'individualisme de la modernité* : qui dit torture, dès l'Inquisition, dit volonté d'exhiber la vérité. Le fatal « contrains-les d'entrer » augustinien, avec sa charge tragique de malentendu, conduit à une obligation violente et externe d'avouer la vérité, non seulement de l'avouer devant autrui, mais, plus pervers encore, de se l'avouer à soi-même contre toute vérité, dans une sorte de nouveau confessionnal, théâtre de la cruauté tels que le penseront Antonin Artaud et Michel Foucault.

Cette mise en scène perverse de l'aveu, que Jack London avait si fortement détecté dans la dictature stalinienne, consacre en fait l'isolement de l'individu en le séparant brutalement, jusqu'à la mort, de ses proches et de ses con-citoyens. L'homme est livré à sa solitude radicale, devant Dieu et devant lui-même, dans une simagrée de vérité qui transpire sans faillir de l'Inquisition religieuse aux Dictatures explicitement politique. La distinction entre l'Église et l'État, si chère à Maritain, s'efface et s'écroule devant la logique commune de l'aveu forcé.

La torture est ici l'acte « liturgique » (je mets des guillemets, contrairement à Cavanaugh, p. 48ss) de la modernité libérale, comme signature de la disparition des corps sociaux, et en définitive de l'unité corps-âme propre à l'homme social lui-même.

Distinguer l'Église et l'État, oser reconnaître l'espace spécifique et singulier de l'Église comme lieu de communion et de résistance, de vérité partagée et de dissidence engagée, c'est refuser l'amalgame pervers et mortel selon lequel l'attestation de la vérité serait affaire d'obligation. Dieu n'est pas nécessaire (Jüngel) ; la vérité n'est pas obligatoire et contraignante, du moins pas en dehors de l'avènement propre du sujet et de libre dynamique, de la dialectique même des corps.

Ainsi, il convient de tirer un lien fort et durable entre l'ordre de la vérité et celui de la liberté, afin que soit à tout jamais démasqué l'imposture d'un ordre dogmatique faisant violence aussi bien à la conscience intime de l'homme qu'à son corps inviolable. La radicalité est alors à ce prix : que l'approfondissement de la connaissance et de la foi ne se produise jamais au détriment du respect du corps et de l'espace, de l'habitat et des jardins secrets. Une orthodoxie vraiment radicale ne finit avec l'intolérance comme avec l'inquisition, elle n'est pas torture mais texture, rupture, culture.

Le détour par l'attention critique envers la torture physico-politique, chez William Cavanaugh, nous a donc conduit à soupçonner la présence d'une homologie souterraine entre cette torture extérieure et la torture intérieure, autrement dit l'imposition d'un ordre dogmatique de type inquisitorial. Or les débats actuels de la théologie systématique et fondamentale ne sauraient éluder les questions éthiques et leur portée proprement théologale. En d'autres termes, la *radicalité éthico-politique* des nouvelles théologies en vogue – que ce soit la *Radical Orthodoxy* ou la mouvance post-libérale et post-barthienne exemplifiée par Hauerwas – ne saurait les dédouaner trop facilement quant à l'examen de leurs propres fondements. Peut-

on être radicalement non violent et socialiste sans, en même temps, *déconstruire* la violence dogmatique de l'orthodoxie ? Peut-on ouvrir au maximum l'angle de liberté et de l'engagement sans, en retour, interroger la tendance de la *doxa* théologique à l'enfermement et au narcissisme ? Ce sont des questions centrales que les héritiers de Barth ont eu grand peine à honorer, et que la *Radical Orthodoxy* retrouve sur son chemin, mais semble incapable d'aborder de manière vraiment radicale.

## Le choix paradoxal de Milbank et ses ambiguïtés

Un ouvrage récent, à deux voix, de John Milbank et de Slavoj Žižek, me servira de relance, à la fois pour actualiser mon propos et pour clarifier mon point de vue au sujet de la contribution spécifique de John Milbank.

Dans ce livre[14], publié dans la série *Short Circuits* dirigée par l'auteur de *La marionnette et le nain* et de *The parallax view* (ouvrages parus en anglais dans la même collection), nous découvrons quatre textes denses et passionnants : après une éclairante introduction de Creston Davis (p. 3–23) se succèdent deux longs et substantiels textes de Žižek (p. 24–109) et de Milbank (p. 110–233), suivis d'une réplique de Žižek aux questions et aux critiques de Milbank (p. 234–306). Le cœur de l'ouvrage est un débat empathique mais sans concessions entre les deux auteurs, au sujet de leur conception respective des liens entre modernité, christianisme, vérité et politique. Il fait donc le point de manière actuelle sur les questions mêmes que nous avons de notre côté essayé de traiter dans le présent ouvrage.

Apparemment tout sépare les deux auteurs, même si Milbank soutient à plusieurs reprises, non sans l'humour particulier qui le caractérise, qu'ils sont presque d'accord sur tout. C'est un fait qu'ils partagent tous deux un intérêt central pour Hegel, seul philosophe moderne à avoir su penser à leurs yeux l'articulation de la modernité et du christianisme, et qu'ils le préfèrent tous deux en cela infiniment à Heidegger. À partir de cet ancrage hégélien, tout les oppose : leur lecture même de Hegel, d'abord, puis, par une cascade de conséquences inéluctables, leur interprétation de maître Eckhart et de Jakob Böhme, de Chesterton et de Kierkegaard, mais aussi de Badiou et de Lacan (deux auteurs avec lesquels Žižek ne cesse de débattre, conséquence de ses études parisiennes et son intérêt pour la psychanalyse) ; et, sur le fond, leur compréhension même du christianisme, en ses confessions distinctes, et de la modernité en ses ambivalences. En fin de compte, leur christologie diverge, selon qu'elle soit dialectique (Žižek) ou paradoxale (Milbank). Fortement imprégné encore par le paradigme marxiste, le philosophe slovène défend une conception dialectique et matérialiste de la pensée hégélienne, sans toutefois la ramener aux schémas de Marx ou de Feuerbach. Il reconnaît la question de l'absolu ou de vrai infini, telle que la pose Hegel, comme une question centrale, sans laquelle la modernité deviendrait insaisissable et indéchiffrable[15]. À notre avis, la réception Žižekienne de Hegel joue à fond sur le dépassement (*Aufhebung*) de la représentation religieuse en concept rationnel, la kénose et toute la christologie avec elle devenant un outil de compréhension de la réalité et du Réel et donc finalement de la vérité elle-même. On pourrait se croire un instant dans le voisinage de Habermas, sauf que le recours à Lacan

[14] Slavoj Žižek et John Milbank, *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic ?*, edited by Creston Davis, The MIT Press, Cambridge (Mass)-London, 2009. Les chiffres entre parenthèses dans la suite renvoient à cet ouvrage.

[15] D'autres auteurs refont le même parcours critique, en interrogeant la modernité quant à son rapport à l'Infini, mais en s'inspirant davantage de Descartes que de Hegel : c'est notamment le cas de Levinas, et, tout récemment encore, de Jean-Luc Marion dans : *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010.

et à Badiou confère à la question du sujet une actualité autrement radicale et que Hegel est lu ici bien davantage sur le mode spéculatif. La synthèse envisagée par Žižek ne craint pas l'idée d'une théologie matérialiste, à distance de la déflation hégélienne de Brandom et de Habermas et, plus encore, de l'athéisme plat d'un Dennett ou d'un Dawkins, d'un côté, mais aussi des thèses de Vattimo ou de Caputo : car chez Žižek, la kénose ne renvoie pas un Dieu mourant sur la croix, mais à la *mort philosophique de Dieu*, à son impuissance pure et simple, autrement dit à sa disparition pour la pensée. Athéisme nihiliste, l'hégélianisme bien compris est la conséquence radicale et irréversible d'un protestantisme de la dissolution (Nietzsche est peu cité, mais bien présent) : Žižek prend au sérieux les implications métaphysiques de la christologie et de la kénose, mais sa théologie matérialiste n'a plus besoin d'un Dieu vivant, elle se contente en quelque sorte de subsumer la radicalité de Dieu dans une radicalité du Rien – et on en vient se demander alors au passage si la trace de Heidegger est vraiment aussi facilement effaçable. A première vue, Milbank n'a donc guère de peine de déconstruire les présupposés de son interlocuteur. Sans recourir de manière approfondie et très explicite, dans ce livre, à la notion d'orthodoxie radicale, il se pose en catholique orthodoxe, pour ainsi dire. Žižek n'a pas su voir la marque de Luther sur Hegel, et son protestantisme de la dissolution passe à côté de la vérité proprement catholique du christianisme, manquée par Hegel. Hegel est bien le penseur essentiel de la modernité, Milbank en convient ; mais c'est sur cette pointe d'aiguille, cet *apex*, que tout bascule, pour quiconque reconnaît que la christologie et la kénose tiennent du paradoxe, et non de la dialectique. Le christianisme n'est donc la relève de la modernité que sur un mode paradoxal, à la fois analogique et « métaxologique » (*sic*). La radicalisation de l'orthodoxie, chez Eckhart, ne conduit pas vers un non-tout dialectique, mais vers un au-delà du tout, foncièrement paradoxal. L'hétérodoxie à la Žižek et l'orthodoxie à la Milbank, comme le note Creston Davis, se forgent dans le creuset de la crise moderne de la raison, mais la « monstruosité du Christ » induit chez Žižek un samedi saint – rien au delà – et chez Milbank un dimanche de la résurrection, un véritable ordre pascal. La théologie matérialiste aurait donc dépassé le Vendredi-saint spéculatif en direction d'un samedi consacrant l'éternité de la tension, du gouffre, du vide, de la mort en définitive. Dans sa réplique parfois cinglante, Žižek note que Milbank se trompe souvent d'adversaire et commet des contre-sens. Ainsi, il est tout à fait faux de prétendre, comme ne cesse de le répéter Milbank, que Lacan, comme le protestantisme (!), serait opposé à l'acte sexuel alors que le catholicisme serait *le seul* à lui faire place (propos paradoxal et provocateur, on en conviendra). Pas moins étonnant est, de mon point de vue cette fois, la récupération « catholique » de Kierkegaard effectuée par Milbank, qui ne semble par ailleurs éprouver la moindre difficulté à réunir paradoxe kierkegaardien et analogie thomiste ! Plus généralement, ce dialogue (dont Žižek reconnaît qu'il s'agit plutôt de l'interaction de deux monologues[16]) – passionnant et actuel s'il en est, souffre d'un certain retour du déjà vu : on se croirait revenu à l'époque de la théologie de la mort de Dieu, dans les *sixties* du siècle précédent, un marxiste hétérodoxe et un chrétien orthodoxe (protestant devenu catholique, peu importe ici) essayant de trouver une porte de sortie hors des impasses de la modernité, de manière sur-moderne sans doute, avec des tonalités de nostalgie pré-moderne chez Milbank. Hegel a bon dos. C'est un prétexte et un tremplin, plus qu'une pensée pour le temps présent. Lacan et Badiou font plus contemporains chez Žižek, Eckhart et Böhme (à défaut de Luther, bien vite survolé) permettent un bain plus classique, à défaut d'un corps-à-corps avec les problèmes du XX$^{e}$ siècle, chez Milbank. Ce qui manque

[16] On connaît l'aversion de Milbank pour l'idée même de dialogue, interreligieux ou autre. Voir dans ce volume les contributions de Shafique Keshavjee et de Xavier Gravend-Tirole.

aux deux auteurs, malgré leur brillante érudition et leur style flamboyant, c'est une réflexion plus radicale sur *la nature généalogique et prospective de leur geste même de lecteur engagé*. Une telle généalogie leur éviterait peut-être la reprise trop immédiate de quelques stéréotypes bien-pensants. A voir le succès tonitruant de leurs écrits respectifs, on pourrait craindre que le *Zeitgeist*, friand de binarité simple, préfère la nostalgie à l'innovation, à moins que le trilogue tenté dans cet ouvrage n'ouvre enfin les yeux de la mondanité médiatique – si elle se donne le temps de lire un livre si complexe – sur le radical événement du tiers et de l'imprévu (si bien pointé par Badiou).

Qu'en est-il, dans ce cas, de la reconstruction milbankienne de la modernité et, en particulier, de la place qu'il assigne au protestantisme ?

J'ai déjà examiné en 1999, non sans un vif scepticisme[17], la position de Milbank dans son maître-ouvrage *Theology and Social Theory*, dont la première édition date de 1990. Une deuxième édition en est parue en 2006, avec une préface nouvelle, sur laquelle j'entends me concentrer d'abord un instant ici[18].

Milbank constate d'entrée de jeu que, si les conditions d'écriture de son livre, en 1990, dans le contexte de thatchérisme, l'avaient conduit à postuler que seule une « vision théologique » pourrait contrer « l'hégémonie montante du néolibéralisme », le changement intervenu en vingt ans a plutôt été dans le sens d'une extension du néolibéralisme, qui tend à devenir maintenant une « tyrannie politique » (p. XI). Milbank reconnaît certes que le libéralisme, au sens strict, implique une « ouverture formelle » propice à arbitrer les conflits d'interprétation, mais il craint que, sur son autre versant, il succombe à « une vision arbitraire du contenu » et qu'il devienne, en ce sens, un « positivisme » (p. XI). On se méprendrait toutefois sur le sens de cette critique milbankienne si on oubliait qu'il entend lui-même ériger un autre positivisme, franchement « positif » celui-là, et en fait rival de celui du libéralisme. Milbank suggère en effet que seul le « christianisme catholique » peut être « complètement 'positiviste' », en sens qu'il comprend le mal et la violence, en leur négativité la plus profonde, comme une privation (p. XIV). Il faut donc *imaginer un pluralisme moderne* plus radical que tous ceux jamais conçus jusqu'ici : un pluralisme qui découle et émane des différenciations immanentes au Bien et finalement à Dieu lui-même (p. XVI)[19]. Le projet de Milbank se présente dès lors comme une « contre-généalogie », entendant faire pièce à la généalogie nietzschéenne, non pour revenir en deçà de sa modernité évidente mais bien pour la surmonter sur un mode post-libéral. La posture de Milbank n'est pas conservatrice ou réactionnaire, à ses yeux, mais bien « radicalement traditionnelle » (p. XXX), se démarquant tout autant d'une orthodoxie conservatrice (celle d'un Urs von Balthasar, par exemple) que d'un libéralisme convenu et bien-pensant. Milbank n'hésite pas à saisir la vérité supérieure et universelle du catholicisme en termes libéraux, si libéral veut dire ici généreux et inclusif (p. XXIII). Intégriste et théocratique aux yeux de certains de ses adversaires, Milbank appa-

---

[17] Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 89–97. Pour une critique plus approfondie et plus générale de la *Radical Orthodoxy*, on consultera notamment Christopher J. Insole, « Against Radical Orthodoxy : The Dangers of Overcoming Political Liberalism », *Modern Theology* 20 : 2, 2004, p. 213–241.

[18] *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2006$^2$. La préface à la sixième édition s'intitule : « Between Liberalism and Positivism », p. XI–XXXII. Les chiffres entre parenthèses dans la suite du texte renvoient à ces pages ; on peut désormais se référer aussi à la traduction française, *Théologie et théorie sociale*, Paris, Cerf, 2010.

[19] C'est bien ce que tente de démontrer et d'illustrer Milbank dans « Le mystère de la raison » publié dans ce volume. Le texte anglais plus complet est paru dans Conor Cuningham-Peter M. Candler éd., *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, London, SCM (Veritas, Series), 2009, p. 68–117.

raît pourtant comme trop moderne aux yeux d'une autre partie de ses détracteurs (p. XXII). Ce qui est sûr en tout cas, c'est qu'il entend refonder le socialisme dans une vision platonicienne, théurgique et chrétienne (p. XX) : étonnamment, son propos, sur ce point précis, n'est pas sans rappeler celui de Troeltsch, lorsqu'il proposait, dans les conclusions de ses *Sozialehren*, de fonder le socialisme sur le personnalisme chrétien et sa métaphysique de l'individu[20].

Dans la contribution publiée au début de cet ouvrage, les analyses de Milbank nous paraissent tourner davantage et presque exclusivement autour de la dualité constituée par le catholicisme et le rationalisme. Cette problématique est grandement influencée par les positions intellectuelles, à la fois philosophiques et théologiques, de Benoît XVI. Tout semble se ramener en effet à un choix fondamental, *mais finalement binaire*, entre le relativisme d'une part, la vérité chrétienne d'autre part, cette dernière étant strictement interprétée et comprise, par ailleurs, d'une manière catholique romaine au sens le plus orthodoxe du terme, si je puis dire. A ce stade, on ne voit pas très bien en quoi la position réelle de Milbank serait vraiment celle d'une orthodoxie *radicale*, on saisit surtout sa teneur simplement orthodoxe. Comme nous l'avons relevé plus haut, Milbank se comprend lui-même comme *radicalement traditionnel* ; son catholicisme est clairement de gauche et, paradoxalement, libéral au sens d'anti-conservateur. Mais quelle est la *racine* de cette radicalité ? Que désigne-t-elle en fait ? Une profondeur de la vérité catholique, immanente à cette dernière, ou la transcendant ? Et si la vérité catholique ne fait pas nombre avec sa propre immanence, peut-on parler de l'Évangile comme d'un fondement à la fois plus originaire et plus universel que celui d'une simple catholicité particulière ? Et comment, alors, la radicalité évangélique ou christique résiste-t-elle au choc de la radicalité critique des Lumières ? Je pose ces questions, de manière volontairement directe et frontale, dans l'espoir que la franchise souvent insolente et perturbante de John Milbank, comme personne et comme auteur, permette une *clarification des positions en présence*, plutôt qu'une dilution dans un verbalisme post-moderne. Que peut bien signifier en effet un catholicisme *traditionnel* ou une orthodoxie *radicale* sans référence à l'Évangile ? Suffit-il de présupposer cette référence comme évidente ? Je ne le crois nullement. La tendance contemporaine de la théologie, tant dans sa version *opportuniste* que dans sa version *restauratrice*, a pour noyau dur de passer sous silence le spécifique chrétien, la dimension proprement « évangélique » et donc subversive de son fondement. Les « libéraux » se contentent du religieux, de l'infini, de l'absolu ou du divin, faute de pouvoir penser le décrochage opéré par la mise en récit christique de la révélation divine. Les « orthodoxes » se contentent de la vérité reçue, de son identification romaine, patristique ou calviniste, faute de pouvoir reconstruire le sens explicite de l'Évangile dans le contexte inédit et déstabilisant de la sur-modernité. Paresse de l'esprit commode et analogue, qui contribue à installer le « penseur », le « professeur » ou le « chercheur » dans une vérité solitaire, à l'abri des contestations du temps et des doutes existentiels – ceux de ses contemporains comme les siens propres[21].

L'originalité de Milbank, dans la contribution reprise ici comme dans le livre co-écrit avec Žižek, provient de sa remarquable capacité à repérer chez des auteurs modernes une symétrie féconde venant renforcer et magnifier la *vérité catholique*. Ces auteurs, les « matérialistes spéculatifs » comme il les désignent (Badiou, Laruelle, Meillassoux, Henry, Toscano, Mullarkey et Brassier), qu'ils proviennent du trotzkisme ou du catholicisme, auraient en commun de

[20] Milbank nous paraît cependant par trop tirer Troeltsch du côté de Weber et de leur « grand récit protestant et libéral » (*Theology and Social Theory, op. cit.*, p. 94ss), sans voir les éléments théologiques qui, chez Troeltsch, résistent à une simple dissolution du religieux dans le social et dans la morale.

[21] Je me suis exprimé sur cette misère de la théologie contemporaine dans mon article cité « La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration académique et publique ».

prendre la vérité catholique par l'autre bout : remontant du matérialisme à la vérité, adoptant une méthode inductive ou phénoménologique, ils rejoindraient la vérité « catholique » à l'endroit même où cette dernière se constitue ; la confrontation avec le matérialisme spéculatif serait en fait une vérification, *via negationis*, de la vérité catholique.

## Comment sortir de l'impasse « néo-orthodoxe radicale » ?

Or ce qui pose problème, dans la reconstruction hardie et souvent inattendue de Milbank, ce n'est pas tellement la justesse et la radicalité de sa critique d'une modernité rationaliste et immanentiste : sur ce point, non seulement il me convainc, mais, de plus, j'ai l'impression de retrouver des idées et des pensées, philosophiques mais aussi théologiques, auxquelles nous sommes assez habitués, y compris en théologie protestante moderne (de Schleiermacher à Pannenberg, Jüngel ou Herms en passant par Herrmann, Troeltsch, Barth et Tillich). Non, ce qui apparaît problématique, c'est le *réductionnisme méthodologique extrême* par lequel Milbank ramène toute la discussion moderne à un *choix binaire entre une vérité catholique présupposée et une vérité rationaliste univoque*. Les seules variantes entre ces deux postures semblent ne pouvoir être que des combinaisons internes, le matérialisme spéculatif se constituant par exemple en moyen terme entre la vérité catholique et la vérité du matérialisme rationaliste. Non seulement cette présentation des questions est trop simple en ce qui concerne la pluralité des positions en présence au sein du débat philosophico-théologique moderne, mais, plus spécifiquement, elle ne rend absolument pas justice à la pluralité interne du débat théologique moderne, tant au sein du catholicisme ou du protestantisme (sans compter d'autres positions comme celles de l'orthodoxie grecque ou russe) qu'au sein de l'espace œcuménique de délibération. Pour le dire encore autrement, la radicalité de l'orthodoxie milbankienne ne parvient à s'élever ni au niveau de la crise de la modernité, ni à celui de la mise en crise de toute *doxa* par l'Évangile lui-même.

Au fond, malgré son agitation sympathique et son érudition déconcertante souvent incontrôlable, *Milbank n'est ni vraiment moderne, ni vraiment protestant. En soi, cela ne devrait pas trop le contrarier. Ce qui est plus préoccupant, et dont je ne suis pas sûr qu'il en ait pleinement conscience, c'est que son orthodoxie manque de base évangélique et que sa radicalité relève davantage de la nostalgie restauratrice que du corps à corps avec les défis de notre époque. Autre manière de dire que cette orthodoxie manque de mise à l'épreuve historique et de prise en compte de la radicalité de la croix !*[22]

En arrière-fond de cette critique, je retrouve la distinction fondamentale que j'avais esquissée au début de la présente réflexion, je veux parler de celle qu'il convient de tracer avec une rigueur sans failles entre le relativisme et le pluralisme. Faute de maintenir une telle distinction, on fait place au dogmatisme et à l'autoritarisme aussi bien philosophiques que théologiques. Il me semble que Milbank, par son extrémisme radical, opère une réduction dogmatique du pluralisme de la pensée – de la théologie par conséquent aussi. Son orthodoxie n'est pas radicale au sens qu'elle irait vraiment jusqu'à la *racine* non possessive et non maîtrisante de toute authentique recherche de la vérité, afin de rappeler que Dieu, pas davantage que l'homme, n'est définissable et objectivable, mais elle s'arrête en chemin en se contentant de radicaliser la posture possessive de l'orthodoxie. Elle abuse d'un concept pré-

[22] La belle contribution de Dimitri Andronicos dans ce volume porte une attention remarquable à la signification de la croix dans la constitution d'une théologie adaptée aux enjeux de notre temps.

déterminé de vérité, on doit donc aussi se demander si elle est à la hauteur d'une conception humaine crédible de l'homme et de l'éthique.

D'une manière générale, la manière hardie et percutante dont Milbank, Cavanaugh et les autres auteurs de la *Radical Orthodoxy* mettent en question la « tyrannie » non seulement idéologique ou intellectuelle mais également « politique » du néolibéralisme nous paraît légitime et très souvent convaincante. Il y a de ce point de vue d'indéniables parallèles à tirer ici avec l'approche critique de Stanley Hauerwas envers le libéralisme, de même qu'avec la contestation de la tradition libérale chez Alasdair MacIntyre. À dire vrai, mes réserves ne portent pas sur ce front critique et sur la validité de cette « désignation du présent », mais bien plutôt sur le type de riposte et de posture que ces auteurs, si différents soient-ils par ailleurs les uns des autres, croient devoir tirer de leur diagnostic culturel. Je pourrais formuler ainsi mon interrogation centrale : est-il nécessaire, pour surmonter les apories du libéralisme radical et donc relativiste d'une modernité excessive, de lui opposer, via une contre-généalogie en miroir, une radicalité théologique symétrique ? En cédant au piège tendu par le libéralisme radical, Milbank ne donne-t-il pas trop de prise à une compréhension paradoxale et antidialectique de l'orthodoxie chrétienne et catholique, au risque de perdre de vue la logique théologale de l'incarnation et de la rédemption qu'il entend pourtant défendre ?[23]

## Conclusion programmatique et « vertueuse »

En simplifiant, la tâche future de la théologie peut être décrite par une série de vertus théoriques et pratiques :

– *L'imagination*, nécessaire pour faire craquer le conformisme académique *et* pieux dans lequel une certaine théologie a tendance à s'enfermer, en se contenant de gérer les lieux classiques de sa constitution disciplinaire, fût-ce au prix d'une réécriture libérale postmoderne « au goût du jour ».
– *L'étonnement*, qui seul permet de découvrir du neuf et de ne pas se répéter sans cesse, dans l'enseignement comme dans la prédication.
– *Le courage*, requis pour ne pas céder à la pensée correcte d'une politique universitaire utilitariste plus préoccupée de rendement, de prestige et de rayonnement statistique ou touristique que de recherche gratuite et exigeante de la vérité – un courage indissociable de l'acceptation de l'épreuve – la croix – et du pouvoir agissant de l'indignation – la foi et l'espérance.
– *La lucidité*, seule capable de nous éviter la confusion intellectuelle et l'adaptation non critique aux modes ambiantes.
– *L'écoute*[24] – de l'Évangile et donc de Dieu, des hommes et donc de l'Esprit ! –, afin de ne pas nous laisser séduire par le discours assourdissant de la bien-pensance, du tout-médiatique et de la bonne-gouvernance, dont on découvre tous les jours la capacité d'étouffement et de mise au pas des esprits et des cœurs.

[23] En comparaison avec celles, souvent difficiles à cerner, de John Milbank, les thèses de Jean-Luc Marion, dont on connaît la proximité étroite avec le catholicisme, me paraissent paradoxalement rendre mieux compte de la démarche spécifique de la philosophie moderne, comme aussi de la pluralité interne du christianisme. Milbank a reproché à Marion une conception néo-cartésienne du don : « Can a Gift be Given ? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic », *Modern Theology*, vol. 11, nº 1, January 1995, p. 119–161. Marion, de son côté, avoue ne pas vraiment comprendre ce que veut Milbank : voir déjà ses remarques à cre sujet, Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 398–408.

[24] Méditer la *Critique de la raison sourde*, de Maurice Bellet (Paris, Desclée de Brouwer, 1992).

– *La pensée*, libre et lente, personnelle et provocatrice, audacieuse et solitaire, afin de ne pas trop vite rallier les catéchismes ou suivre les troupes.
– *La liberté*, source authentique d'une radicalité de service et non de domination.
– *L'amour de la vérité*, sans bastions ni œillères, et donc remède excellent contre la tentation orthodoxe du Pouvoir et du Savoir[25].

Pour une fois, nous pourrions dire que le traité des vertus, ainsi réaménagé, est une tâche radicale de la théologie en modernité, dès lors que la Vérité et l'Amour nous convoquent.

[25] Et pour aller plus loin, relire Eberhard Jüngel, « 'Ma théologie', en quelques mots », *Etudes Théologiques et Religieuses* 77, 2002/2, p. 217–234.

# Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume

## Introduction : Le problème, en perspective protestante

L'Église de Jésus-Christ, sous sa forme visible et institutionnelle, à la fois plurielle et une, n'est pas une fin en soi et, même dans l'ordre du salut, garde un caractère second et instrumental.

Chez Calvin, l'Église, comme Église invisible, doit son existence à l'élection de Dieu (IRC IV.1)[1]. Mais la distinction entre Église visible et Église invisible prend son origine, chez le Réformateur, dans la nécessité de justifier la critique théologique et pratique de l'Église romaine. Nous sommes donc ici à un carrefour entre la fondation théologique de l'ecclésiologie et sa condition historique. Tout ce qui pourra être dit par ailleurs sur le mystère théologal de l'Église invisible et sur sa permanence *sub specie dei* ne saurait de notre point de vue servir de justification d'une quelconque forme particulière d'Église visible. A terme, c'est-à-dire à l'aune de l'espérance de la venue du Royaume de Dieu et de la communion des saints, la distinction entre Église visible et Église invisible s'estompe, non en faveur de la seconde, mais en fonction du règne universel et final de Dieu, lequel transcende les limites de toute forme d'ecclésialité. Mais cette délimitation claire entre l'Église et le Royaume de Dieu, ou, exprimé d'une autre manière, entre la vie croyante sur terre et la communion éternelle en Dieu, n'a pas pour effet de dénier la nécessité de médiations humaines, notamment juridiques, dans l'organisation concrète des Églises visibles sur cette terre. C'est de cette *tension productive* entre eschatologie, ecclésiologie et droit qu'il va être question dans la suite de cet exposé[2].

A cet égard, il est frappant et remarquable de noter qu'un héritier moderne de la Réforme calvinienne, Karl Barth, tout occupé à montrer que l'ordre (*Ordnung*) de la communauté (*Gemeinschaft*) procède de la puissance vivifiante du Saint-Esprit, prend nettement ses distances par rapport aux thèses de Rudolf Sohm et d'Emil Brunner : contrairement à ces derniers, il n'estime pas possible de dériver le Christ de la communauté (selon une tradition que Barth estime remonter à Schleiermacher), et opte clairement pour un fondement théocentrique et christologique de l'ecclésiologie ; en même temps, cet ordre théologique a pour effet de rendre possible une réflexion spécifique sur le « problème de l'ordre » et donc sur les aspects institutionnels et juridiques de l'Église[3]. On saisit ainsi d'entrée de jeu la volonté

[1] Sur l'ecclésiologie de Calvin, voir la synthèse de Georg Plasger, « Kirche », in : Herman J. Selderhuis éd., *Calvin Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 317–325.

[2] Dietrich Bonhoeffer avait abordé très jeune et avec une grande lucidité la question des rapports entre ecclésiologie, sociologie et eschatologie dans sa thèse doctorale de 1930 *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, éd. Joachim von Soosten, Munich, Chr. Kaiser, 2005[2], cf. en particulier sa conclusion « Kirche und Ekklesiologie », p. 193–199.

[3] *Dogmatique* IV/2*** (1955), trad. fse, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 76. Cité IV/2*** dans la suite du texte.

de Barth de se situer dans la mouvance réformée, plus attachée aux questions de l'ordre et du droit ecclésial que la mouvance luthérienne[4]. Cela nous permet en même temps de souligner combien il serait artificiel et schématique de comprendre l'ecclésiologie barthienne à partir d'une opposition de principe entre l'événement et l'institution ou entre la grâce et la loi. Même si la théologie de Barth peut et doit être interrogée sur sa *manière de comprendre* le lien entre de tels termes, on commettrait une lourde erreur en y voyant un refus délibéré de toute dimension institutionnelle et juridique de l'ecclésiologie.

A la suite d'Erik Wolf, Barth n'hésite pas à parler de la communauté chrétienne comme d'une « christocratie fraternelle » (IV/2***, p. 77). L'ordre ecclésial horizontal découlant de la verticalité christologique sera ainsi décrit et déployé comme un ordre de type fraternel et communautaire. Le droit ecclésial découle ainsi d'un « droit fondamental christologico-ecclésiologique (IV/2***, p. 78), selon une dialectique a-symétrique que des auteurs comme Sohm et Brunner ne sont pas capables d'appréhender, étant donné le dualisme erroné par laquelle ils opposent l'Église invisible (Sohm) ou la pure *Ecclesia* à une prétendue « Église juridique » sans aucun lien théologique possible avec la « vraie « Église. Pour Barth, conformément à l'héritage calvinien dans lequel il se situe ici, la *vraie* Église ne peut être appréhendée qu'en tant qu'Église *réelle*. Certes, elle ne se confond jamais, dans son fondement « invisible », avec l'Église visible, mais elle ne cesse, en tant que telle, de se rendre visible et de devenir concrète.

Par delà tout ce qui peut le distinguer de Barth et l'opposer parfois durement à lui, un auteur réformé libéral contemporain comme Bernard Reymond rejoint le théologien bâlois sur ce point central : le droit ecclésial, pour dérangeant qu'il soit, exerce une fonction théologique et spirituelle nécessaire et bénéfique[5].

A partir de cette première délimitation de la problématique, nous aimerions développer successivement les questions de l'origine, de la secondarité, de la nécessité et de la finalité de l'Église d'un point de vue protestant, mais en faisant référence à quelques dossiers théologiques significatifs.

## L'origine de l'Église et l'essence du christianisme – en lien avec la question des rapports entre histoire et Royaume de Dieu

La fameuse phrase d'Alfred Loisy est dans toutes les mémoires : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue ». On le sait pourtant : l'affirmation de Loisy était bien plus nuancée. Il faut remettre la proposition dans son contexte immédiat : « Reprocher à l'Église catholique tout le développement de sa constitution, écrivait Loisy, c'est donc lui reprocher d'avoir vécu, ce qui pourtant ne laissait pas d'être indispensable à l'Évangile même. Nulle part, dans son histoire, il n'y a solution de continuité, création absolue d'un régime nouveau ; mais chaque progrès se déduit de ce qui a procédé, de telle sorte que l'on peut remonter du régime actuel de la papauté jusqu'au régime évangélique de Jésus, si différents qu'ils soient l'un de l'autre, sans rencontrer de révolution qui ait changé avec violence le gouvernement de la société chrétienne. En même temps, chaque progrès s'explique par une nécessité de fait qui s'accompagne de nécessités logiques, en sorte que l'historien ne peut

[4] Ainsi que le note, de manière plus générale, Bernard Reymond dans son excellente mise au point sur la question : *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Genève, Labor et Fides, p. 36ss.

[5] Cf. l'épilogue du livre de B. Reymond, *op. cit.*, p. 189.

pas dire que l'ensemble de ce mouvement soit en dehors de l'Évangile. Le fait est qu'il en procède et qu'il le continue.

Des objections qui peuvent sembler très graves, au point de vue d'une certaine théologie, n'ont presque pas de signification pour l'historien. Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger à sa pensée et à son enseignement authentique, c'est l'idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu. On a vu que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir une forme de société. *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue*. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion. Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie, laquelle est un mouvement et un effort continuel d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles. Le christianisme n'a pas échappé à cette loi, et il ne faut pas le blâmer de s'y être soumis. Il ne pouvait pas faire autrement »[6].

On le voit à la manière dont il souligne ici la nécessité historique et vitale ainsi que l'idée d'un processus continu opposé à toute révolution, le propos de Loisy relève d'une conception profondément catholique, fort éloignée en tout cas d'un protestantisme libéral[7].

Plus que la pensée personnelle de Loisy, c'est le destin de sa trop célèbre proposition qui a scellé une sorte de mythe : la tension entre ecclésiologie et eschatologie serait au cœur de la crise moderniste.

Loisy répondait en fait aux thèses récentes qu'Adolf von Harnack avait développées aussi bien dans ses recherches historiques que dans son plaidoyer en faveur d'une conception très protestante de l'essence du christianisme.

Dans son *Précis d'Histoire des Dogmes* (1889–1891), Adolf von Harnack avait relevé de manière magistrale les forces et les faiblesses de la théologie de Luther[8]. « Luther a anéanti les *autorités formelles extérieures du catholicisme*, il a supprimé la distinction de *chose* et d'*autorité*. Comme pour lui Christ prêché (Dieu ou Christ, la Parole de Dieu) était à la fois la chose et l'autorité, il jeta par-dessus bord les autorités formelles. Il ne s'arrêta même pas devant la lettre de la Bible » (p. 440). Avec une grande lucidité historique, Harnack pointe les contradictions de Luther – à notre avis, ses réserves envers la théologie de la crise du jeune Barth résulteront d'une même attitude de base. Harnack note en effet que la révolution luthérienne, si elle a purifié et radicalisé la compréhension de l'Évangile, n'a pu se faire qu'au moyen d'une reprise de certains éléments catholiques et médiévaux (une critique de Troeltsch reprendra lorsqu'il établira la distinction entre vieux- et néo-protestantisme). Or cette ambivalence de Luther eu notamment pour effet, selon Harnack, d'entraîner une grande confusion dans la conception même de l'Église : « L'Église fut la communauté de la foi et la commu-

6 Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église* (1902), Bellevue, chez l'auteur, 1903[2], p. 154–156. On peut découvrir l'édition de 1902 par internet sur *Livres & Ebooks* : http://www.livres-et-ebooks.fr/ebooks/L'Évangile_et_l'Église-2135/ (consulté le 8 mai 2011). Le passage cité se trouve ici aux pages 73–74. Les pages dans mon texte renvoient dans l'ordre aux deux éditions citées.

7 Frédéric Amsler, « Alfred Loisy et Maurice Goguel en chassé-croisé », *Revue de Théologie et de Philosophie* 142, 2010, p. 123–134, 124.

8 *Histoire des dogmes* (1889–1891), trad. fse, Paris, Fischbacher 1893 = Cerf, 1991. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette réédition de 1991.

nauté de la pure doctrine » (p. 442), résume Harnack de manière lapidaire et concentrée. La position historique défendue ici par Harnack est sans conteste aussi une position théologique : Harnack semble bien considérer qu'il est illusoire de confondre la pureté de l'Évangile et la pureté de l'Église, comme si l'institution ecclésiale pouvait se définir purement et simplement par une adéquation directe avec le message dont elle a la charge.

La lucidité de Harnack a cependant ses propres limites, aussi bien méthodologiques que théologiques. Pour parvenir à rejeter toute confusion entre l'Évangile et l'Église, Harnack ne pouvait en effet s'empêcher de présupposer une « essence » de l'Évangile et donc aussi du christianisme comme tel, comme le montreront les fameuses conférences de 1900 sur l'essence du christianisme[9]. Or c'est justement sur ce point que Ernst Troeltsch viendra contester, autrement que Loisy, l'idéalisme harnackien et remettre en question sa théorie de l'essence du christianisme[10].

La prise de distance remarquable que Harnack s'efforça de tenir face aux confusions de Luther resta en effet avant tout de type historique ; car, sur le fond, Harnack radicalisa encore davantage l'extrémisme protestant de Luther, en érigeant d'une certaine manière l'Évangile en principe absolument pur, en essence an-historique : le combat de Luther contre le système ecclésiastique et canonique catholique n'était pas seulement dirigé entre sa forme romaine contingente, mais également, en définitive, contre l'idée même d'un « droit canon divin » (15e leçon, TR 1999, p. 246). Finalement, comme le remarqueront chacun à sa manière Loisy et Troeltsch, Harnack en venait, presque à son insu, à identifier l'Évangile et le principe protestant, tous les deux détenant une forme d'essentialité évidente, hors de toute contextualisation historique.

Le point de départ de Loisy, en 1902, est donné par les leçons berlinoises, qui viennent d'être traduites en français. Loisy note avec une belle perspicacité, non sans se référer à Ernest Renan et à Auguste Sabatier, que l'intention de Harnack est historique, bien plus que psychologique, philosophique ou théologique. L'historien des dogmes prétend simplement déduire sa réflexion sur l'essence du christianisme de la connaissance historique. Loisy met le doigt sur l'ambivalence de la position harnackienne : « La théorie qui est exposée dans les conférences sur l'essence du christianisme est celle qui domine la savante histoire des dogmes qu'a publiée la même auteur. Mais l'a-t-il déduite réellement de l'histoire, ou bien n'aurait-il pas simplement interprété l'histoire d'après la théorie ? » (p. IX–X = p. 2). On ne comprend bien la position à la fois historique et théologique de Loisy que si l'on prend la mesure de ce qui le sépare de Harnack. Non seulement l'exégète catholique ne partage pas, sur un plan historique et méthodologique, la thèse harnackienne de l'hellénisation du christianisme, mais il s'oppose également à lui sur le plan proprement théologique. Avec le recul, et quelle que soit l'admiration qu'il convient de porter à la puissance intellectuelle de Harnack, on ne peut que donner raison à Loisy contre lui, sur les deux plans, et ce, en totale indépendance d'une quelconque préférence confessionnelle. En effet, comme la suite des discussions l'a claire-

---

[9] Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901[5] = trad. fse, Paris, Fischbacher, 1907[2]. Cf. l'édition plus récente du texte de Harnack par Trutz Rendtorff, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, 1999, à laquelle je renverrai uniquement par la suite (= TR 1999). Cette édition offre une table de concordances entre les éditions de 1900 et de 1929 ainsi qu'avec les rééditions modernes de Rudolf Bultmann (1950) et de Wolfgang Trillhaas (1985).

[10] Ernst Troeltsch, « Que signifie 'Essence du christianisme' ? » (1903/1913), in : Ernst Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie, Œuvres* III, éd. Jean-Marc Tétaz avec la collaboration de K. Kaennel, Paris-Genève, 1996, p. 181–241. Nous le citons désormais par l'abréviation QSEC. Voir Alfred Dumais, « Sur l'essence du christianisme : la position d'Ernst Troeltsch », *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n° 2, 1998, p. 329–347.

ment montré, la posture harnackienne n'épuise pas davantage les potentialités systématiques de la théologie protestante que celle de Loisy ne doit être considérée comme la seule manière catholique (!)[11] de considérer les liens entre l'Église et l'Évangile, ou, en termes différents, entre la Tradition et l'Écriture ou encore, sur un plan plus ecclésiologique, entre l'Institution et l'Événement.

Loisy estimait que la théorie harnackienne de l'essence du christianisme représentait en fait « l'idée protestante et anti-catholique poussée à des dernières conséquences » (p. 127 = p. 63). Il avait très bien saisi, à mon sens, le réductionnisme théologique de Harnack, avec sa manière radicale de ramener le christianisme à une essence simple et d'en soustraire le développement « hiérarchique, dogmatique et rituel » (*ibid*.). Le défi posé par Loisy à la théologie protestante est remarquable et prémonitoire. Serions-nous condamnés, comme protestants, à réduire la vérité chrétienne à sa pure expression originaire, hors de tout développement historique *et* doctrinal ?

On aurait bien tort, par ailleurs, de penser que la réaction de la théologie dialectique à la théologie libérale, ou, en termes plus directs et plus personnalisés, de Karl Barth à Adolf von Harnack, a constitué la réponse évidente et définitive à ce défi. Comme l'ont également montré la discussion et la réception critiques de la théologie barthienne, aussi bien à l'interne du protestantisme qu'au niveau œcuménique, le renversement anti- ou post-libéral de Barth n'en a fini ni avec le problème de la modernité, ni avec celui de l'institutionnalité de la théologie[12].

Trutz Rendtorff a très bien montré en 1999, dans son introduction aux leçons berlinoises de Harnack, qu'il convient de tenir compte du contexte à la fois historique et systématique dans lequel s'inscrivait la synthèse « grand public » proposée à son auditoire par le savant historien des dogmes. En même temps, tout « « disciple » (critique) et adepte (contemporain) qu'il soit de Troeltsch, Rendtorff met le doigt sur un point fort de la thèse de Harnack qui semble avoir de fait échappé à Loisy quelque peu emporté par sa défense systématique du catholicisme : l'essence du christianisme ne peut être dégagée qu'au prix d'une considération minutieuse de ses métamorphoses historiques ; pour Harnack, jamais le christianisme, ou l'Évangile dans l'Évangile, ne peut être érigé en Origine fantasmatique ; jamais le *Christentum* ne peut simplement se déduire de l'*Urchristentum* (Rendorff, p. 9) ; au contraire, il faut en un certain sens que le christianisme primitif *s'efface*, pour qu'advienne le christianisme comme tel (Harnack, TR 1999, p. 61). Derrière la lecture de Harnack proposée par Rendtorff se profile donc de toute évidence la thèse systématique et généalogique de ce dernier : la critique et la construction sont toutes deux nécessaires à la reconstruction théologique pour aujourd'hui ; aucune théorie du christianisme ne peut émerger hors d'une théorie reconstructive et critique[13].

La critique de Troeltsch[14] au sujet de la notion harnackienne d'essence du christianisme s'explique d'autant mieux, et il faut bien reconnaître qu'elle a constitué un moment décisif

---

[11] Loisy fut mis à l'index en 1903 et excommunié en 1909. Mais la crise moderniste ne doit pas occulter le catholicisme foncier qui présidait à sa pensée, notamment dans *L'Évangile et l'Église.*

[12] Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005 ; Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2010 ; et mon analyse de cet ouvrage : « De Przywara à Balthasar : La réception catholique de Karl Barth en perspective germanophone. Etude critique », RETM 263, 2011, p. 97–109.

[13] Trutz Rendtorff, *Theorie des Christentums, Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gutersloh, Mohn, 1972 ; et, partiellement à sa suite, mes propres réflexions dans *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999.

[14] « Que signifie 'Essence du christianisme' ? » (1903/1913), *op. cit.* p. 181–241. Cité QSEC.

dans la prise de conscience, en théologie protestante moderne, des *limites constitutives de l'essentialisme théologique*, essentialisme qui étendait son influence bien au-delà de la seule formulation classique qu'en avait donnée Harnack dans ses conférences de Berlin.

Troeltsch reconnaît, dès 1903 (date de la première parution de son article), la lucidité de Loisy dans sa compréhension du « présupposé fondamentalement protestant » (CSEQ 184) de Harnack. Il donne même raison aux critiques de Harnack (Loisy inclus de manière implicite) lorsqu'ils prétendent que « son essence n'est pas le résultat d'un travail purement empirique et inductif, mais qu'elle inclut d'importants présupposés relevant de la philosophie de la religion [de l'histoire, 1913] » (QSEC 192). Il faut se souvenir ici que la perspective de Troeltsch est avant tout méthodique et qu'il va de plus infléchir sa réflexion, entre 1903 et 1913 (date de la deuxième édition de l'article discuté ici), dans la direction d'une théorie de l'histoire englobant aussi bien la philosophie de la religion que les éléments traditionnels de la théologie.

Cela se voit bien dans la manière dont Troeltsch *déconstruit l'ambiguïté du concept d'essence* chez Harnack (QSEC 192–194) : selon lui, Harnack joue constamment sur deux tableaux, confondant une conception dogmatique et une conception historique de l'essence. Ainsi est occultée, aux yeux de Troeltsch, la différence entre le supranaturalisme et l'histoire, entre l'histoire du salut et l'histoire au sens moderne du terme. En fait, sans le dire, Troeltsch ne récuse pas tellement le biblicisme de Harnack (comme avait cru pouvoir le faire Loisy au prix d'une lecture biaisée de Harnack, sur ce point précis) : c'est au *dogmatisme supranaturaliste sécularisé* de Harnack qu'il s'en prend. Harnack ne défend pas l'idée supranaturaliste ancienne de l'histoire, basée sur le miracle, mais il est bien obligé de conserver pour ainsi dire un résidu supranaturaliste, en isolant l'Évangile dans l'Évangile, « le canon dans le canon » comme on dirait en herméneutique, de l'histoire effective et successive de sa réception.

Le point de départ entre Troeltsch et Harnack rejoint celui que venait de signaler Loisy en 1902 : la critique harnackienne de l'hellénisation indue du christianisme n'est pas seulement fausse du point de vue historique ; elle manque le point systématique central que veut justement mettre en évidence Troeltsch : la quête d'une essence du christianisme n'est possible qu'à la condition d'adopter une posture critique et reconstructive, capable de déceler, dans l'histoire du christianisme, les ruptures et pas seulement sa continuité historique.

On retrouve ici les principales innovations de Troeltsch : si la Réforme apporte une rupture, ce n'est pas pour que la théologie protestante institue cette rupture en nouvel absolu ; nous cheminons intellectuellement et théologiquement de rupture en rupture, comme l'atteste par exemple la césure entre le vieux- et le néo-protestantisme.

Troeltsch dépasse ainsi doublement Harnack. Récusant d'un côté le dogmatisme protestant de l'historien des dogmes, d'une manière analogue aux objections de Loisy, il souligne de l'autre côté, de manière *bien plus radicalement protestante* que Harnack, l'impossibilité de clore la théologie et la pensée sur une continuité organique harmonique[15]. Dès ses origines, soutient-il, d'une manière qui annonce les thèses de Käsemann ou des théories plus récentes sur la diversité des trajectoires du christianisme primitif et ancien, le christianisme est, *par essence*, duel, voire pluriel : Jésus et Paul, la prédication du Royaume et l'annonce de la grâce, centralement, ne sont pas réductibles à une *totalité organique* et ne peuvent pas donner lieu à un *développement harmonique* (QSEC 206–207).

Dans l'accentuation qu'il imprime à sa pensée dans la deuxième édition de l'article, en

[15] Il ne craint pas de dire, contre Loisy, que le catholicisme, par certains côtés en tout cas, est une déchéance (QSEC 197) !

1913, Troeltsch développe les éléments que l'on retrouve dans la conclusion de ses monumentales *Sozialehren* : penser le christianisme aujourd'hui, ce n'est pas le ramener à une idée pure, primitive et simple, mais en assumer la complexité en fonction des questions contemporaines. Plus spéculativement, cela veut dire que la relation même de la subjectivité et de l'objectivité doit être approfondie. L'histoire pratiquée à son sommet d'excellence par Harnack est en même temps un « ballast » capable d'*écraser* de son poids le travail réflexif et spécifique de la théologie (cf. QSEC 240 pour cette image, renvoyant, au-delà de Harnack, au problème fondamental des liens entre foi et histoire).

Contrairement à ce qu'il soulignait en 1903, encore marqué par sa discussion sur la différence des *méthodes* historique et dogmatique[16], Troeltsch s'élève en 1913 à un niveau plus systématique et plus fondamental. L'activité subjective n'est pas seulement celle du chercheur, historien ou sociologue par exemple : elle constitue la modalité constitutive de la pensée attachée à comprendre non seulement l'objet qui lui fait face, mais la relation idéelle qui unit et transcende le sujet et l'objet. Cette thèse philosophique est liée, dans la dernière période de l'œuvre troeltschienne, à sa théorie métaphysique de l'individualité et du monde. Contentons-nous d'en relever ici les retombés théologiques : la quête de l'essence du christianisme, loin d'être un geste historique plus ou moins clairement orienté par un choix théologique arbitraire (comme c'est le cas chez Harnack, à en bien comprendre la critique que lui adresse Troeltsch, mais finalement aussi dans les anti-thèses catholiques, traditionnelles ou modernistes), résulte en fait d'une activité de l'Esprit du Christ (QSEC 207) ou de la foi au Christ et à l'Esprit (QSEC 208). Surmontant le point de vue formel de la méthode mais aussi la simple traduction philosophique des impulsions religieuses du christianisme, Troeltsch, en authentique théologien qu'il demeure ici (à l'insu de son plein gré, pourrait-on dire), subsume la dialectique du sujet et de l'objet dans une *théorie christologique, pneumatologique et éthique* de la connaissance : les valeurs fondamentales visées par la modernité ne sont pas des raccords ajoutés artificiellement à la christologie et à la pneumatologie, mais des données constitutives du déploiement critique de l'Évangile au cœur de l'histoire.

Comment rattacher, dès lors, la synthèse déployée par Troeltsch, à la problématique initiale dont nous sommes parti dans cet article ? Le subjectivisme dont il parle n'est pas une dissolution dans l'arbitraire, mais une des conditions de possibilité fondamentale d'une théologie actuelle. « Ce subjectivisme ne supprime pas davantage la communauté religieuse ou l'Église. Il exclut certes une chose : l'Église conçue comme une communauté de foi en des dogmes immuables et juridiquement obligatoires. Mais ce n'est pas ce subjectivisme qui, *le premier*, a conduit à la dissolution de cette conception de l'Église ; c'est au contraire la dissolution de toute contrainte dogmatique pour des raisons beaucoup plus générales qui a suscité les efforts visant à la détermination de l'essence » (QSEC 227).

Si difficile soit-elle à établir et à argumenter, l'originarité christologique et eschatologique de l'Église n'a de sens qu'à la condition d'*articuler* sa secondarité et sa nécessité, selon les termes d'une *tension* qui peut paraître, à bien des égards et pour le moins sur un mode idéal-typique, comme le résultat généalogique des controverses traditionnelles entre le point de départ protestant et le point de départ catholique quant aux relations fondationnelles asymétriques entre l'Évangile et l'Église, l'Écriture et la Tradition, l'Événement et l'Institution ou encore la Communauté croyante et le Droit ecclésial.

[16] « A propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1900/1913), in : Ernst Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie, Œuvres* III, éd. Jean-Marc Tétaz avec la collaboration de Lucie Kaennel, Paris-Genève, 1996, p. 41–62.

## La secondarité de l'Église, conséquence irrémédiable de l'approche eschatologique

L'Église est seconde ; il n'y a rien de typiquement protestant, à notre avis, dans ce juste agencement de l'ordre des fondements. Même si l'Église peut apparaître comme la maison fondée sur Dieu, ou sur le Christ, ou sur l'Évangile, Maison aux solides Fondations mais néanmoins Maison centrale, elle n'en demeure pas moins d'un autre ordre, d'une autre nature que le divin lui-même. Méditant les liens entre ecclésiologie et sacrement, Duquoc écrivait de belle manière, dans un sens semblable : « Le sacrement n'opère aucun transfert au visible de qualités attribuées à l'invisible »[17]. Si on peut dire que le sacrement, à l'instar de l'Église, *articule* le visible et l'invisible, (p. 175), il le fait de telle manière que l'institution ne perd jamais son caractère *aléatoire* et *contingent* et qu'il convient donc de considérer la précarité de l'institution comme un élément décisif de sa signification théologique et pas seulement sociologique ou psychologique.

C'est d'ailleurs sur cette base que Duquoc exposait la différence entre l'ecclésiologie protestante, fondée sur la *séparation* entre le visible et l'invisible – seule manière de conjurer le risque romain de l'idolâtrie – et l'ecclésiologie catholique, tendant à l'*identification* du visible et de l'invisible (p. 177–178). Seule *l'articulation*, soutient à juste titre Duquoc, permet de surmonter la déception née de cette opposition réductrice. Il me semble que le *dépassement* opéré avec bonheur par Duquoc en 1999 résout pour l'essentiel les difficultés qu'avaient balisées le dialogue œcuménique des années précédentes. Cela est dû, chez Duquoc, à l'ouverture tracée par la perspective eschatologique dans la compréhension même de l'institution ecclésiale, car seule la radicalité eschatologique permet de penser la précarité constitutive de l'Église visible – et donc, en premier chef compte tenu des positions traditionnelles en présence, de l'Église romaine elle-même, objet principal de la réflexion duquocienne.

Dans les réflexions produites en 1987 par le Comité mixte catholique-protestant en France au sujet des relations entre consensus œcuménique et différence fondamentale, la tension principale portait surtout sur le rapport entre ecclésiologie et sotériologie. Signe et instrument du salut, l'Église, en perspective protestante, ne peut jamais devenir *sacrement* au sens d'une opération active de sanctification de la part de l'Église elle-même. Le salut demeure l'affaire de Dieu seul, l'Église peut certes coopérer à l'œuvre de Dieu, mais le mode de cette coopération est uniquement celui d'un recevoir[18], en aucune façon celui d'une production.

Il importe à mon sens, comme l'ont très bien compris Duquoc et Moltmann sur ce point, de *compléter* et surtout de *radicaliser* cette différence sotériologique par une différence eschatologique[19]. Sous l'angle du Royaume de Dieu, c'est l'ensemble des lieux théologiques (aussi bien la théo-logie, la christologie et la sotériologie que l'ecclésiologie) qui s'avèrent à penser sur le mode de l'incomplétude et de l'inachèvement. Dieu lui-même n'est *pas encore complètement et parfaitement* Dieu *pour nous*. A plus forte raison, l'Église de Jésus-Christ demeure encore une esquisse, un essai, une anticipation, une promesse. En elle nous pouvons

[17] *« Je crois en l'Église », Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 176. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

[18] André Birmelé, in : *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Centurion, 1987, p. 39.

[19] On pourrait renvoyer ici, pour saisir l'originalité de la contribution de Duquoc, au chapitre VII de *Lumen Gentium* intitulé « Le caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du ciel ». On y verrait sans doute que la radicalité eschatologique est beaucoup mieux prise en compte par Duquoc que par la *Constitution dogmatique sur l'Église* de 1964. C'est pour cette raison, de toute évidence, que Duquoc ose aborder la question de la précarité institutionnelle, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne constitue ni un centre d'intérêt, ni une préoccupation prioritaire du texte conciliaire.

vivre des moments de plénitude, mais nous n'en sommes jamais sûrs, notre certitude, pour reprendre une distinction féconde de Luther, n'est jamais qu'une *certitudo in fide et in spe*, elle ne devient jamais une *securitas hominis*.

Il ne fait pas de doute que cette *radicalisation eschatologique* ébranle le côté trop assertorique et trop dogmatique des christologies et des ecclésiologies traditionnelles.

## La nécessité concomitante de l'Église

Il apparaîtra sans doute comme très typiquement protestant de *commencer* par l'origine et par la secondarité de l'Église, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici à dessein. Mais à aucun moment, nous n'avons compris la précédence et la relativité de l'Église comme une mise en doute de sa nécessité. La nécessité de l'Église ne peut justement être saisie à nos yeux que dans le prolongement de son caractère dérivé et second, et donc aussi comme une conséquence de l'eschatologie. Le risque protestant se situe bel et bien sur ce point : à force de souligner tout ce qui précède, fonde et surpasse l'Église, ne risque-t-on pas de réduire l'Église à n'être plus qu'une possibilité facultative, une option à bien plaire ?

C'est le reproche qu'avait adressé en son temps à Karl Barth le théologien réformé suisse Jean-Louis Leuba, non seulement dans sa thèse de doctorat intitulée *L'institution et l'événement*[20], mais déjà dans son article décisif « Le problème de l'Église chez Karl Barth »[21]. La thèse de Leuba était simple, sur le fond : il estime que Barth ne voit dans l'Église comme institution qu'une secondarité sans nécessité ; seul compterait pour Barth la primauté théologique de l'événement, en tant que manifestation souveraine de la parole de Dieu. Leuba entend penser, contre Barth, la dialectique de l'institution et de l'événement, non pas leur dualité et leur opposition, mais leur complémentarité. Il considère comme indispensable de partir de l'institution, selon un renversement déjà opéré à propos de la tradition : comment pourrions-nous en effet penser l'émergence de la parole de Dieu, la venue même de l'Évangile, si nous ne disposions déjà à l'avance d'une structure d'accueil ou d'une « piste d'atterrissage » susceptible de recevoir et de comprendre le message qui vient à nous ? Afin d'éviter tous les malentendus qui avaient pu naître dans le débat entre Barth et Brunner au sujet de la célèbre notion de « point d'accrochage » (*Anknüpfungspunkt*) chère à Brunner, Leuba précisait que l'institution et l'événement, de même que la Loi et l'Évangile ou que la Tradition et l'Écriture, constituaient à leur manière et à leur place les « deux modes de l'action de Dieu » et non pas la relation ambiguë entre un mouvement purement humain et une révélation extrinsèque.

Reprenant en 1975 l'ensemble de la question ecclésiologique en protestantisme, un autre théologien réformé, Jürgen Moltmann, a présenté les choses d'une manière diamétralement opposée à celle de Leuba et, plus largement, des théologiens rangés par lui dans le camp conservateur. Depuis sa *Théologie de l'espérance* de 1964, Moltmann avait fait valoir sa distance critique aussi bien envers Barth qu'envers Bultmann. Il nous semble néanmoins possible de le considérer comme un « barthien de gauche », en tout cas sur le point qui nous occupe dans cet article.

---

[20] *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu dans le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950. Sur la théologie de Leuba (1912–2005), ses points forts et ses limites, voir mon article « Jean-Louis Leuba : Transcendance et dialectique », in S. Leimgruber, M. Schoch (éds.), *Gegen die Gottesvergessenheit* (Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert), Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1990, p. 546–560.

[21] *Verbum Caro,* 1947, p. 4–24, repris dans *A la découverte de l'espace œcuménique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 87–106.

Moltmann, plus que tout autre théologien protestant moderne, a revalorisé l'espérance comme point de départ de la théologie et comme entrée royale dans l'ecclésiologie. Sa critique du conservatisme institutionnel s'applique aussi bien au luthéranisme traditionnel, issu d'une lecture statique de la doctrine des deux règnes, qu'à sa reprise « catholicisante » chez le réformé Leuba[22]. Moltmann subodore en effet, dans l'argumentation proposée par Leuba au sujet de la dialectique de l'institution et de l'événement, une stratégie d'immunisation destinée à empêcher tout développement progressiste et démocratique de la communauté chrétienne.

Pour saisir la position de Moltmann, il convient de revenir sur certains éléments centraux de sa théorie ecclésiologique de 1975. Comme le titre de l'ouvrage l'indique, l'objectif est de penser l'Église « dans la force de l'Esprit », et donc résolument sous une optique *pneumatologique*. Cependant, afin d'éviter toute dérive « charismatique » ou « piétiste » – comme cela est trop souvent le cas dans le protestantisme moderne – Moltmann précise, dès le sous-titre du livre, que cette ecclésiologie se veut de part en part *messianique*.

Messianique fait référence, chez Moltmann, aussi bien à la christologie qu'à l'eschatologie. Après avoir précisé le fondement christologique de l'Église (fondement réuni « dans la personne, le triple ministère messianique et la présence promise du Christ » (p. 177), Moltmann s'attache à définir l'Église de Jésus-Christ (toute Église possible) comme « l'Église du Royaume de Dieu » (ch. IV, p. 177–259). C'est une reprise tout à fait consciente de l'*aporie* où nous avait laissé, au début du XX$^{e}$ siècle, le débat entre Harnack et Loisy et sans doute aussi, de manière moins explicite, de l'effort tenté par Troeltsch pour dénouer l'impasse[23]. Nous n'aurions plus à choisir entre l'Église et le Royaume de Dieu, comme si le Royaume découlait *directement* de Jésus alors que l'Église ferait *obstacle* entre les deux ; il convient, bien plutôt, de penser l'Église elle-même comme le lieu de l'*achèvement*, de la *médiation*, de l'*anticipation*, de la *résistance* et de la *représentation* du Royaume de Dieu, tel que Jésus l'a annoncé et initié[24].

Le point fort de la critique moltmannienne est indéniable, mais son appui eschatologique inconditionnel est présenté de telle manière qu'il en devient aussi son talon d'Achille. Pour le dire sans détour, l'ecclésiologie de Moltmann ne se contente pas de remonter à celle de Calvin, elle en donne plutôt une interprétation « communautaire » qui doit plus à la théorie barthienne des relations analogiques entre la communauté chrétienne et la communauté civile[25] qu'à une appréciation différenciée des relations entre l'Église invisible et l'Église visible avec sa dimension proprement institutionnelle.

---

[22] *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique* (1975), trad. fse, Paris, Cerf, 1980, p. 430. Par une étrange inadvertance, la traduction française a oscillé, pour le sous-titre, entre ecclésiologie *moderne* (couverture) ou ecclésiologie *missionnaire* (dans la mention erronée de l'original allemand). C'est. bien le terme de messianique qu'a utilisé ici Moltmann, ainsi que l'a compris le sous-titre de la page de garde interne.

[23] Sur les relations entre Loisy et Harnack, cf. déjà les remarques très éclairantes de Troeltsch, QSEC p. 183–184.

[24] Les termes d'achèvement, de médiation messianique, d'anticipation, de résistance et de représentation sont repris par Moltmann à la fin du ch. IV, p. 251–257.

[25] *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), in : *Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evangelium und Gesetz*, Zurich, TVZ, 1998, p. 47–80 = *Communauté chrétienne et communauté civile*, trad. fse, Genève, Labor et Fides, 1946.

## La structuration de l'Église : communauté croyante et droit ecclésial en tension

L'« affect protestant » (pour paraphraser Balthasar) a très souvent été considéré comme anti-juridique. Mais cela reste une approximation superficielle par rapport à la différenciation de l'argumentation théologique produite par les auteurs protestants, même de courants aussi différents que Barth, Bonhoeffer, Moltmann, Leuba, Blaser, Birmelé ou Reymond (pour ne mentionner que ceux que nous avons consultés pour la rédaction de cette recherche). En fait, l'anti-juridisme dont il est ici question vise, non pas la formalité du droit, mais son enracinement dans une vision « métaphysique » de l'Église comme substance même du droit et de la règle. Pour le dire dans les termes mêmes du théologien dominicain Christian Duquoc, auteur d'une étude tonique sur l'ecclésiologie, la « relativisation protestante de l'institution ecclésiale » entraîne certes la relativisation subséquente du droit ecclésial[26], mais cette relativisation n'est nullement contraire à ce que l'ecclésiologie catholique romaine s'efforce de penser quand, à la manière en tout cas dont la comprend Christian Duquoc, elle thématise la précarité constitutive de l'Église visible *sub specie regni Dei*[27].

Or l'*articulation* théologique de la secondarité et de la nécessité de l'Église, placée sous le regard du Royaume de Dieu et dans l'optique d'une décentration christologique, permet à notre avis de redonner toute sa pertinence à la *fonction avant-dernière* du droit ecclésial au sein même de l'ecclésiologie. Ainsi est surmontée l'opposition factice du juridisme et de l'événementialisme et, *en puissance et en espérance tout au moins*, l'antagonisme ultime entre la conception catholique et la conception protestante de l'Église. Contre la *doxa* dominante actuelle, il faudra donc oser esquisser une *ecclésiologie œcuménique* transcendant le juridisme implicite de la vision romaine et l'événementialisme inachevé de la vision protestante. Mais cette esquisse aura un lourd prix de chaque côté : si la théologie protestante devra rendre plus plausible son attachement à l'institutionnalité constitutive de l'Église visible, l'Église catholique, de son côté, devra valider une intuition comme celle de Christian Duquoc et faire en quelque sorte de la précarité institutionnelle de l'Église une de ses *notes* constitutives et permanentes. Je dois avouer que je vois plus de chances, dans les circonstances actuelles, pour un approfondissement de la compréhension protestante – malgré toutes les faiblesses et les contradictions évidentes des ecclésiologies protestantes – que pour une réelle adhésion à cette nouvelle donne du côté romain. Il n'en demeure pas moins qu'il existe, dans la théologie catholique contemporaine, des indications positives pouvant nourrir une espérance contre-factuelle d'une grande intensité dans la direction indiquée.

## La pluralité intrinsèque de l'Église

La construction du Droit canon sur une canonicité dogmatique de type uniforme a l'avantage de la centralité, tant du point de vue fondationnel que du point de vue constitutionnel et gouvernemental. Sa réduction à l'Un est cependant ce qui empêche de penser la dialectique fine et vive de l'Un et du pluriel, non dans le sens d'une relativisation pluraliste de la Vérité,

[26] Duquoc, *op. cit.*, p. 177.

[27] Le propos de Duquoc (1926–2008) n'a jamais cessé de témoigner à la fois d'une totale liberté envers sa propre institution et d'une grande réceptivité envers la théologie protestante. Faut-il y voir le signe d'un manque de « catholicité » de sa part ? J'y ai pour ma part toujours perçu, au contraire, la marque d'un authentique approfondissement de sa propre tradition.

comme semble le craindre plus que jamais l'ortho-doxie romaine, mais bien dans celui d'une expression différenciée de la quête de l'Un et de l'affirmation provisoire de la vérité[28].

Dans beaucoup de textes théologiques catholiques, l'Église, comme telle, paraît synonyme de l'Église catholique, et, qui plus est, l'Église catholique est forcément l'Église catholique sous sa forme gouvernementale romaine.

Un bref aperçu des thèses de l'Ecole catholique de Tübingen peut nous servir ici d'utile référence.

Johann Adam Möhler passait ainsi de l'Unité de l'Église à sa Symbolique sans jamais sembler vouloir s'arrêter à la romanité du catholicisme[29]. L'optique très germanique et nationaliste de Möhler restait pour ainsi dire obnubilée par le luthéranisme : de « l'obscur calvinisme »[30], si étranger à l'Allemagne, elle ne pouvait rien retenir, ce qui ne pouvait, de fait, que rendre plus difficile la prise en compte d'une unité pluriconfessionnelle de l'Église.

La symbolique comparée, de Schleiermacher à Möhler, a connu un immense succès dans la théologie du XIX^e^ siècle en Allemagne. La volonté de mettre en lumière les spécificités de chaque confession, de « d'abord comprendre » (Congar, à la suite de Möhler), est ici centrale. Chez Möhler comme chez Schleiermacher, si différentes soient leurs approches, la compréhension est inséparable d'une apologétique, d'une défense et illustration de la supériorité critique de la confession d'appartenance de l'auteur. L'idée centrale de Schleiermacher de la théologie pratique comme science de la gouvernance de l'Église (*Kirchenregiment*) tient et tombe avec sa conception protestante de l'Église comme libre agrégation des fidèles ; celle de Möhler, on le comprend sans peine, est au contraire habitée par la volonté de ramener le protestantisme dans le giron d'un catholicisme ouvert[31] et englobant ; sans quoi, le protestantisme ne pourra qu'emprunter le chemin diviseur – diabolique, proprement dit – de l'hérésie[32].

A y regarder de plus près, Möhler apparaît comme très typique d'un œcuménisme de la compréhension, mais, ajouterais-je, d'un œcuménisme a-symétrique. Une des pierres de touche permettant de justifier cette nuance de taille se situe dans les visions différentes de la pluralité. Deneken montre très bien comment, chez Möhler, une distinction capitale s'établit entre contradiction et pluralité, refusant toute synthèse de type hégélien, et remplaçant de fait la relève (*Aufhebung*) par la résolution : Möhler prend ainsi ses distances vis-à-vis des deux « variantes » protestantes que lui offraient Schleiermacher et Hegel : ni installation dans la différence, ni synthèse dialectique. Le pluralisme peut être pensé, mais seulement *entre* les confessions ; jamais il n'en vient à *traverser* les confessions, à les concerner de l'intérieur. L'Unité romaine, érigée en Symbolique, ne pense pas la naissance, en elle, de la différence, de la pluralité. Le seul thème qui semble attirer l'attention de Möhler est celui de la *primauté* (p. 162ss).

Un lien systématique voit se conforter ici, d'une part la *diabolisation de la différence* et, d'autre part, la *déduction verticale du pouvoir*.

> *Or penser véritablement l'Église, à la fois visible et invisible, c'est penser – trinitairement et politiquement – l'Église comme plurielle*, ad intra *et pas seulement « entre les confessions ». Le manque de détermination christologique et eschatologique de l'institution a*

[28] Christian Duquoc, *« Je crois en l'Église », op. cit.*, avait montré, avec sa sagacité coutumière, tout ce que cette occultation de la pluralité doit à une auto-affirmation du Pouvoir. Duquoc rattachait l'idée d'institution à celle d'Église visible et voyait dans l'institution ecclésiale « le lien social, juridique, de coexistence des chrétiens » (p. 160).

[29] Cf. Michel Deneken, *Johann Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007.

[30] *La symbolique*, in : Deneken, *op. cit.*, p. 301.

[31] Deneken, *op. cit.*, p. 229.

[32] Deneken,, *op. cit.*, p. 203ss.

*certainement pour effet de conforter l'uniformité et l'autoritarisme de ses structures et de ses modes de gouvernement.*

## La finalité de l'Église

Conclure un exposé par la finalité de l'Église, c'est souligner que le premier – ce qui a trait à l'origine – ne pouvant être dit qu'en fin de parcours, l'*eschaton* constitue le principe critique empêchant toute Église de se croire Église à elle seule et pour elle seule. Mais c'est dire aussi que si la finalité de l'Église la précède et la dépasse infiniment, elle demeure une réalité avant-dernière qui, au regard du Royaume, *devra prendre fin*[33].

Mais la finalité de l'Église, en bonne ecclésiologie, transcende les limites de l'institution Église. En elle, l'invisible transcende le visible, le dernier structure et oriente l'avant-dernier. Elle concerne le monde, l'ensemble de l'humanité, tous les croyants et, potentiellement, les hommes de toute croyance et de toute conviction, religieuse, agnostique ou même athée.

L'Église, pour reprendre le langage de l'ecclésiologie, est signe et instrument[34], jamais but en soi.

Il convient de penser l'origine de l'Église sous un angle double, celui de la christologie d'une part, de l'eschatologie d'autre part. Partir de la christologie, c'est dire aussi bien la transcendance et la secondarité de l'Église : l'Église suit Jésus, découle de lui, est une conséquence indirecte de sa suivance. L'Église ne peut jamais être simplement déduite d'une christologie d'en haut ou d'une christologie haute, elle s'enracine toujours aussi dans la contingence historique d'une invention, d'un événement dans le temps. Mais ce que la christologie entraîne de transcendance et d'altérité pour l'Église, l'eschatologie ne cesse d'en rappeler le caractère inachevé, ouvert et critique. L'Église ne saurait être incarnation continuée, ou en tout cas jamais dans le sens d'une reproduction directe d'une christologie d'en haut. Elle n'est pas davantage sacrement au sens d'une origine, mais seulement au sens d'une dette, d'un don, d'un sacrement fondé[35]

L'ecclésiologie nécessite un fondement à double entrée, par le haut et par l'avant : *creatura Verbi*, résultant de l'élection divine, l'Église se constitue et s'édifie sous l'appel et sous l'action du Dieu trinitaire ; c'est de cette Hauteur qu'elle tient son caractère invisible, indisponible, immaîtrisable, et qui la rend à jamais irréductible à une transmission purement humaine. Mais l'Église, en son mystère inamissible, ne cesse d'advenir comme communion concrète et comme « anticipation » fragmentaire du Royaume qui vient.

Entre élection et promesse, don et attente, elle vit de la dynamique du provisoire, dans un entre-deux visible et oscillant, instable et mobile. Sa précarité institutionnelle constitue en quelque sorte la condition de possibilité pragmatique de son écoute du Verbe et de son accueil de la Transcendance.

L'ordre de l'Église relève de cet entre-deux : on a pu dire, par exemple, que le droit ecclésial existe « entre » la grâce et la loi (Bernard Reymond).

---

[33] Je suis bien conscient du problème qui se pose ici. Traditionnellement (pour faire court : chez Calvin comme dans *Lumen Gentium*), l'Église visible trouve sa « consommation » dans l'Église invisible ou dans l'Église du ciel. A la suite de Moltmann et sans doute aussi de Duquoc, je m'oriente dans la direction différente suivante : l'Église visible, à la fin des temps, se résorbe dans le Royaume de Dieu, ou dans la communion de tous en Dieu, si bien que l'Église invisible n'est en fait que la *représentation* par laquelle, sous les conditions de l'Église visible et dans le régime de la foi, nous parvenons à saisir et à « voir » le mystère de l'union ultime de tous avec Dieu.

[34] Klauspeter Blaser, *Signe et instrument. Approche protestante de l'Église*, Fribourg, Éditions Universitaires, 2000.

[35] Bernard Sesboué, in : *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Centurion, 1987, p. 55.

Accepter de vivre l'Église dans un tel entre-deux, c'est accepter humblement de « croire l'Église », comme articulation fragile du visible et de l'invisible, plutôt que de croire *en* elle, comme si elle faisait partie *de manière directe* des fondamentaux de la foi ; c'est se laisser porter par son mystère, comme signe du Mystère sans lequel il ne serait pas de vie, de foi, d'espérance ou d'amour. C'est assumer que la foi se vit dans la secondarité même de l'institution.

Croire l'Église, c'est assumer les contradictions et les pluralités des Églises visibles, sans que jamais une de ses formes ne puisse prétendre être autre chose qu'une offre de la grâce à la contemplation et à la communion des croyantes et des croyants sur cette terre.

L'unité de l'Église universelle naît de la communion et de la reconnaissance des Églises visibles, sous une forme visible dépassant toute prétention particulière, et ne pouvant naître que d'une communion conciliaire plénière *entre* les croyants et les Églises, non pas sous l'autorité d'un seul ou d'une seule. L'unité de l'Église est crue et vécue dans un *décentrement radical* et de manière *libératrice*, lorsque l'Évangile de Jésus-Christ devient parole accueillante et table partagée, amour et justice, passion et action. De cette source vive découlent un ordre fraternel et une exigence solidaire, signes et rappels de Dieu comme mystère et comme avenir du monde. Cette visée peut servir de protection contre les retours d'autoritarisme et de juridisme qui, sans cesse, menacent l'institution ecclésiastique sous toutes ses formes ; nous avons essayé de soutenir en même temps que la radicalité eschatologique et christologique de l'ecclésiologie critique peut inspirer et nourrir une *approche pragmatique et démocratique* des modes d'autorité et de pouvoir au sein de la communauté chrétienne.

# Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance[1]

## Une problématique multidimensionnelle

La question posée à notre réflexion pourrait sembler se limiter à une simple mise en regard des notions du sujet et de communauté, soit pour les opposer schématiquement (au sens d'une dichotomie scolaire entre le sujet abstrait et désencombré du libéralisme et la communauté chaude et encombrante du communautarisme)[2], soit pour les fondre hâtivement dans une correspondance dénuée de toute distance critique et de toute mise en tension dialectique. Cela déboucherait aussi, en théologie et en éthique théologique, sur des *alternatives ruineuses* entre Église et individu, communauté et conscience, institution et événement, orthodoxie et libéralisme, alternatives témoignant d'une simplification désastreuse de la pensée et d'une idéologisation croissante des questions théologiques et éthiques elles-mêmes. Aussi bien les précisions et les nuances apportées au fil des années dans le débat entre libéraux et communautariens[3] que l'évolution des réflexions théologiques et éthiques à ce propos nous obligent à emprunter un autre chemin, procédant à une double différenciation critique, envers le subjectivisme et le positionalisme d'une part, l'objectivisme et le traditionalisme d'autre part.

Partir du sujet, en général, et du sujet moral, plus particulièrement, pourrait entretenir facilement l'illusion de l'évidence d'un point de départ simple. Or si nous en sommes venus à nous interroger, dans la pensée contemporaine, sur les relations différenciées que le sujet et la communauté ont nouées en fait et en droit, c'est bien parce que la question même du point de départ fait de plus en plus difficulté. Il y aurait donc une manière d'articuler le sujet et la communauté qui ferait la part trop belle au subjectivisme, érigeant l'un des objets du débat (le sujet) en point de départ transcendantal, en Sujet énonciateur de la vérité d'une dialectique qui pourtant le délimite et le transcende.

Une polarisation à la fois scolaire et idéologique tend en effet à nous laisser croire que dans le choix du point de départ, nous aurions déjà résolu le dilemme initial qui se présentait

---

1 [Cette contribution personnelle s'inscrit dans le cours de l'édition des actes d'un colloque de 2006 (Denis Müller, Michael Sherwin, Nathalie Maillard et Craig Steven Titus éd., *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007 (Etudes d'éthique chrétienne NS 4). J'en ai également écrit l'introduction, p. 1–7].

2 Il nous semble que même la discussion scientifique internationale en reste malheureusement trop souvent à ce niveau scolaire, pour des raisons idéologiques sans doute. Dans le débat politique et public, la chose est encore plus grave, notamment dans l'espace francophone.

3 Cf. les textes réunis par André Berten, P. de Silveira et H. Pourtois dir., Libéraux et Communautariens, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; sur la dimension théologique et éthique de la problématique, voir le numéro spécial de la revue *Recherches de science religieuse*, Paris, mars 2007 : « La morale chrétienne au défi des communautés » ; ma propre contribution s'intitule : « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », p. 41–60 [reprise dans mon recueil La théologie et l'éthique dans l'espace public, Berlin, Lit Verlag, 2012, p. 47–67].

à nous. Partir du sujet, en général, de l'individu croyant ou du sujet éthique comme autonomie, en particulier, ce serait, d'entrée de jeu, signaler une option substantielle en faveur du libéralisme (sous la triple forme du libéralisme politique, du libéralisme théologique et du libéralisme éthique) et écarter *a priori* toute dérive communautarienne. De même, à l'inverse, le fait de commencer par la communauté, ou la tradition, ou l'institution, ou l'Église, ce serait préjuger sans ambages de la supériorité de la vérité sur la liberté et de l'objectivité sur la subjectivité et le relativisme. Ici, c'est à l'objectivisme supposé intangible que nous aurions affaire, avec son combat impitoyable contre toute forme de relativisme, doctrinal et éthique. Joseph Ratzinger, la veille de son élection, a prêché contre ce relativisme, qu'il semble maintenant vouloir combattre de toutes ses forces en tant que Benoît XVI. Mais ces adversaires du relativisme ne semblent pas comprendre que l'absolutisme de leur propre conviction est porteur d'un positionalisme autoritaire parfaitement symétrique à celui de leurs opposants.

Ces alternatives tranchées et simplistes sont censées rendre compte de polarisations réellement présentes dans notre expérience et sérieusement envisageables dans la pensée, alors qu'elles reflètent plutôt, sous cette forme binaire, une attitude symétrique de l'esprit timoré ou angoissé lorsqu'il recule devant la complexité globale des choses, des idées, des questions, des situations et des personnes. En théologie tout autant que dans les autres domaines de la réflexion et des savoirs humains, une attitude personnelle rigide peut effectuer des ravages indépendamment des contenus supposés constituer l'objet réel de cette réflexion.

Notre premier point touche en effet sur le *risque de positionalisme* tel qu'il existe sous des figures extrêmement diverses dans le monde académique en général, dans la philosophie et dans la théologie de manière spécifique et la plupart du temps de manière *plus intense* et donc aussi *plus insidieuse* que dans nulle autre démarche intellectuelle ou théorique.

Deux précisions sont nécessaires pour mieux faire comprendre ce que nous entendons par là.

D'abord, nous sommes d'avis que la philosophie et la théologie sont davantage exposées, par exemple que la sociologie ou l'histoire des religions, au danger de positionalisme, parce que la philosophie et la théologie sont confrontées de manière structurelle et constitutive, dans l'ordre spécifique de leur savoir, à la question normative de la vérité. Je n'entends nullement, par cette première précision, inférer que la philosophie et la théologie seraient plus subjectives, arbitraires ou unilatérales, alors que les sciences sociales et humaines mentionnées pourraient légitimement prétendre à une plus grande neutralité axiologique et partant à une plus grande objectivité et à une plus grande scientificité. J'inclinerais plutôt à penser que la sociologie et l'histoire des religions sont la plupart du temps tout aussi subjectives, arbitraires ou unilatérales que la philosophie et la théologie. Simplement, la sociologie et l'histoire des religions n'ont, par nature et par vocation, aucune obligation à se préoccuper de manière systématique et normative de la vérité comme telle. Au contraire, la théologie et la philosophie doivent faire face à cette exigence, au risque de se perdre ou de se dissoudre d'elles-mêmes. Cette obligation normative constitue plutôt une force et un atout pour la philosophie et pour la théologie, même si leur idéal s'avère de toute évidence l'objet d'une quête infinie et récurrente. Mais cette intensité dans la quête de la vérité a évidemment son revers, qui nous fait dire que la philosophie et la théologie peuvent d'autant plus facilement basculer dans le positionalisme, c'est-à-dire dans une attitude subjectiviste et autoritaire confondant l'objet de la recherche avec la certitude subjective particulière du chercheur. Philosophes et théologiens ont donc, par la nature même de leur objet (la vérité), un devoir tout particulier d'expliciter, de débusquer et de mettre à distance les risques *insidieux* de leur propre dérive autoritaire.

Notre deuxième précision concerne la concentration de notre critique sur un aspect de l'œuvre d'un collègue théologien internationalement connu et éminemment sympathique, Stanley Hauerwas en l'occurrence. Outre que cette critique n'a rien à voir avec une quelconque agressivité personnelle, elle ne doit pas tromper le lecteur. L'œuvre de Stanley Hauerwas tient ici le rôle d'un exemple ou d'un cas, objet d'une étude (*case study*), mais ce qui est dit à son sujet pourrait fort bien s'appliquer à tout autre auteur et à toute autre œuvre théologique, philosophique ou éthique, y compris, bien sûr, à l'auteur de ces lignes et à « son œuvre » propre. En tout cas, nul d'entre nous, théologien, philosophe ou éthicien, ne devrait se considérer *a priori* comme non concerné par le type de questionnement critique développé à ce sujet. Quiconque entreprend de s'intéresser à la vérité et accepte de prendre le risque de formuler ses propres arguments et ses propres convictions sur une question aussi exigeante et aussi radicale s'expose au danger, au reproche et à la déconstruction critique de son propre « positionalisme ». L'enjeu théorique mais aussi profondément existentiel est bien plutôt de nous interroger tous, et chacun pour soi, sur ce que nous faisons quand nous nous tournons décidément vers la question de la vérité : serons-nous capables, à la fois, d'honorer la question et de ne pas transformer nos réponses en une *maîtrise* illusoire et trompeuse, en un *savoir absolu* (théologiquement redoublé) qui serait davantage l'expression de notre trop humaine volonté de maîtrise, de puissance ou de domination que de notre « découverte » de la vérité, ou de l'éventuelle manifestation de la vérité dont nous pourrions avoir été témoins, traces ou réceptacles ?

## Les limites du positionalisme : l'exemple de Stanley Hauerwas

Nous prendrons donc ici pour exemple, ou pour étude de cas, certains propos récents de Stanley Hauerwas, le théologien et éthicien méthodiste des Etats-Unis. Un tel choix a certes ses limites, mais il s'impose aussi en vertu des positions défendues, depuis de nombreuses années maintenant, par cet auteur prolifique et provocant[4]. Hauerwas s'est non seulement imposé comme un des principaux réintroducteurs de l'éthique du caractère et des vertus en éthique protestante anglophone contemporaine, mais il s'est en outre profilé comme un ardent défenseur d'une théologie anti-libérale et anti-moderne et, dans ce cadre-là, comme un adepte décidé d'une théologie indépendante de tout présupposé philosophique ou méthodologique. Ce n'est pas pour rien que, ces dernières années, Hauerwas s'est rapproché de manière de plus en plus inconditionnelle et enthousiaste du geste théologique de Karl Barth.

[4] On dispose enfin en français de son introduction à l'éthique chrétienne qui remonte déjà à 1983 : *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, trad. fse, Paris, Bayard, 2006. Sur l'ensemble de l'œuvre, on consultera notamment Arne Rassmusson, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, revised ed. ; Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle, Paternoster Press, 1998 ; L. Gregory Jones, Reinhard Hütter & C. Rosalee Velloso Ewell éd., *God, Truth, and Witness : Engaging Stanley Hauerwas*, Grand Rapids, Brazos, 2005. Pour une critique de Hauerwas, cf. notamment Jeffrey Stout, « Virtue and the Way of the World : Reflections on Hauerwas », *Societas Ethica*, Jahresbericht/Annual 2001, p. 63–79, ainsi que l'ouvrage du même auteur : *Democracy and Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004. [A l'occasion de la remise du titre de Dr honoris causa à Hauerwas à l'Université de Genève, nous avons organisé, mon collègue Christophe Chalamet et moi-même, un colloque en son honneur ; en sont notamment ressortis deux textes du théologien texan : « Guerre et paix. Une approche historique, éthique et théologique », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2011/IV, p. 317–334 (traduit par DM) ; « Sacrifier les sacrifices de la guerre », *Revue d'éthique et de théologie morale* 268, 2012/1, p. 9–33 (traduit par CC)].

Comme on peut le lire dans sa contribution à ce volume, Stanley Hauerwas met en doute l'opposition communément reçue entre fondationalisme et anti-fondationalisme. Ce refus a d'abord pour lui, souligne-t-il, des raisons théologiques. Cette remarque, rapidement effectuée dans la contribution publiée dans le présent volume, s'appuie sur une position théologique très élaborée. On la trouve exprimée, notamment, dans les *Gifford lectures* de Hauerwas, publiées en 2001[5]. Si, au premier abord, la position de Hauerwas peut sembler relever d'un objectivisme théologique ouvrant la nécessité d'un fondement extérieur à la subjectivité, elle a tôt fait, cependant, de renoncer à un acte de fondation qui ne pourrait relever, en définitive, que d'une décision du sujet théologal lui-même. La catégorie de témoignage (*witness*) semble introduite ici précisément aux fins de surmonter l'opposition du fondationalisme et de l'anti-fondationalisme. On peut semble-t-il observer à ce propos une continuité de geste entre Hauerwas et Barth, surtout ces dernières années. J'ai l'impression que le jeune Hauerwas était beaucoup plus critique envers Barth, si je me réfère en tout cas à son ouvrage *Character and the Christian Life* de 1975[6] où il renvoyait dos à dos Barth et Bultmann et tentait de sortir du décisionnisme théologique et éthique[7]. En même temps, je me demande si Hauerwas a pris réellement la mesure du fondationalisme et de l'objectivisme barthiens, en ce qui concerne l'intention de Barth, mais aussi, à l'inverse, s'il est conscient du subjectivisme transcendantal qui vient contredire en fait cette intention, comme l'ont soutenu notamment Jürgen Moltmann et Trutz Rendtorff.

Hauerwas critique le fondationalisme parce qu'il estime impossible de subordonner ou du moins de relier l'approche théologique à tout présupposé, qu'il soit fondé ou non. Le fondationalisme rejeté est plutôt de type philosophique ; sans doute Hauerwas ne veut-il pas dire par là que la théologie n'a pas de fondement ou de point d'appui théologal ou croyant. Seule l'illusion de vouloir fonder la théologie sur autre chose que sur les contenus de la foi lui paraît en cause ici. Or, comme nous le verrons, ce que nous appellerons ici le « positionalisme théologique » de Hauerwas, typique selon nous d'une réception insuffisamment différenciée du barthisme dans la pensée même de Hauerwas, tient à sa difficulté à rendre compte des tâches complexes de la théologie systématique (nous sommes même tenté d'aller plus loin en supposant qu'il n'a pas vraiment une approche systématique de la théologie et de l'éthique). Non seulement sa vision de l'éthique théologique est déduite sans médiation philosophique et méthodologique suffisante de présupposés dogmatiques massifs, non questionnés et véritablement problématisés, mais, de plus, faute d'avoir consenti l'effort d'une telle différenciation, l'ensemble de la démarche théologique se replie en fin de compte sur un biblicisme implicite qui a tous les caractères d'une nouvelle immédiateté. Là aussi, les traces

---

5 *With the Grain of the Universe. The Church's witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Brazos, 2001.

6 *A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Trinity University Press, 1985[3].

7 Dans sa contribution à ce volume (ci-dessus p. 45–58) [« Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Etablir des liens, un essai pour me comprendre moi-même », *Sujet moral et communauté, op. cit.*], Hauerwas, s'appuyant sur son exégète et interprète Samuel Wells, soutient cependant qu'aucune des étapes de son œuvre n'a été reléguée dans les oubliettes. Il y aurait donc, de son propre point de vue, une continuité dans sa pensée. On peut toutefois se demander si le retour massif à Barth opéré ces dix dernières années et consigné dans les *Gifford's Lectures* (2001) ne représente pas un changement de cap conséquent par rapport à l'éthique du caractère et des vertus développée dans les années 70 en dialogue avec MacIntyre. On sait que ce dernier avait été fasciné dans sa jeunesse par Barth (cf. Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 15–17) ; faut-il en déduire qu'il y aurait un lien souterrain entre le traditionalisme anti-libéral de MacIntyre l'anti-libéralisme évangélique de Hauerwas et la réception anti-moderne de Barth ? Si l'hypothèse me paraît hautement probable en ce qui touche la lecture que fait Hauerwas de Barth, je doute fort, par contre, que MacIntyre puisse encore faire quelque chose de Barth dans sa vision philosophique actuelle.

d'un barthisme « orthodoxe »[8] demeurent visibles, sans que soit pensé véritablement le statut d'une herméneutique critique, ancrée dans l'histoire des traditions et des cultures.

De notre point de vue, il convient de distinguer, systématiquement parlant, le fondement proprement théologal de la théologie (le point de départ doctrinal ou dogmatique qui permet de constituer le discours théologique) de son fondement méthodologique, discursif et rationnel, telle que l'élabore la théologie fondamentale. Par exemple, on peut dire que Dieu, la Trinité, la révélation, l'Évangile, la foi, le salut ou la justification par la foi constituent le fondement doctrinal de la théologie, mais si on dit que la théologie est discours intelligible de Dieu et du divin, Dieu et le divin sont pris ici, de manière nominale, comme l'objet formel de la théologie et constituent le fondement rationnel autour duquel s'organise le discours de la théologie. Le fondement doctrinal de la théologie peut alors être pensé comme l'explicitation positive du fondement nominal ou formel de l'acte même de théologiser. Il n'y a pas lieu, dès lors, de jouer ces deux niveaux l'un contre l'autre, mais de les penser comme l'articulation du transcendantal et du catégoriel, comme dirait Karl Rahner.

Chez Hauerwas, le renvoi dos-à-dos du fondationalisme et de l'anti-fondationalisme dissimule en fait le retour implicite d'un fondationalisme théologique sauvage, dont les justifications méthodologiques et critiques ne sont pas élucidées.

Il s'agit d'assumer, contre Barth et contre Hauerwas, qu'il n'y a pas de théologie ou d'éthique théologique sans présupposition philosophique. C'est bien la double question de la théologie fondamentale et de l'éthique fondamentale qui est posée.

De notre point de vue, pour éviter les pièges symétriques et dogmatiques du fondationalisme et de l'anti-fondationalisme, il convient d'opérer des distinctions et d'effectuer des changements de niveau. Présupposition et fondement ne sont pas synonymes parce qu'ils ne se situent pas sur le même plan. La théologie doit nécessairement *se fonder* sur des données théologales, mais cela n'implique pas qu'elle ne fasse pas des choix philosophiques et qu'elles ne doivent pas les présupposer. L'éclectisme barthien, suivi aveuglément par Hauerwas, dissimule sous des apparences de souveraineté ou d'indépendance d'esprit une confusion des catégories et conduit, en réalité, à imposer sous le manteau des présupposés philosophiques non avoués, inconscients ou cachés.

A la différence de Hauerwas et de son inscription dans une trajectoire barthienne insuffisamment problématisée, nous postulons de notre côté qu'en tant que discours logique ayant ses structures formelles propres, la théo-logie opère nécessairement des présuppositions dont on se doit de rendre compte et de prendre la mesure théologique.

Une présupposition devient fondement et source de dogmatisme larvé si elle occupe une position qui ne correspond pas à son emplacement logique dans la structure du discours.

Hauerwas a donc beau proclamer qu'il n'a pas de *position* théologique et que « son œuvre » n'est qu'un ensemble contingent de transitions presque involontaires, à la fin du parcours, trop heureux aussi de se voir aimablement encensé par Samuel Wells, nous découvrons sans trop de surprise que sa posture revient bel et bien à une position théologique des plus classiques voire des plus traditionnelles.

Quant à nous, ce n'est pas le classicisme ou l'orthodoxie de Hauerwas qui nous gêne – sur

[8] On le sait, les auteurs libéraux nord-américains ont tendance à étiqueter la position de Barth et des barthiens comme « néo-orthodoxie ». Je n'estime pas cette labellisation adéquate et légitime, ne serait-ce qu'à cause de son caractère trop sommaire et globalisant. Si je parle néanmoins ici, à propos de Hauerwas, de traces d'un barthisme orthodoxe, c'est bien parce que j'estime nécessaire et possible de lire Barth de manière critique, non orthodoxe et néanmoins « fidèle » aux meilleures de ses intentions, cf. mon ouvrage *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005.

bien des points, nous pouvons nous y rallier sans peine, sur le fond sinon sur la forme. Ce qui nous fait difficulté, par contre, c'est la confusion que cet auteur entretient entre la *lex orandi*, la *lex credendi* et la *lex cogitandi*. Que la prière et la foi aient un lien étroit nous paraît évident, sans qu'il faille en tirer des conséquences hâtives sur le type ou la fréquence de la prière nécessaire à l'expression de la foi. Mais la réflexion théologique, que nous avons introduite ici sous le terme technique de *lex cogitandi*, ne consiste pas en une simple confession de foi dans un cadre liturgique. À cet égard, les deux propositions de Samuel Wells que Hauerwas se permet sans beaucoup de pudeur de citer à la fin de sa propre texte, outre le fait qu'elles nous paraissent assez immodestes, nous laissent un profond malaise du point de vue théologique, compte tenu également de la phrase qui leur fait suite. La question, en effet, n'est pas de savoir si l'Église de Jésus-Christ pourrait ou devrait penser ce que pense Hauerwas (comme si ce dernier s'autoproclamait *doctor ecclesiae*), mais quelle est la tâche du théologien appelé à interpréter la foi (la foi biblique comme la foi des chrétiens au cours des siècles, notamment dans les confessions de foi) *dans le monde (moderne et libéral) d'aujourd'hui*.

Le fait que la théologie, j'en conviens pleinement avec Hauerwas, puisse devoir prendre le contre-pied de ce monde et de ses idéologies ne signifie en aucune manière, par contre, que nous ayons à déserter ce monde ou à lui opposer une communauté alternative comme l'Église. L'Église n'est pas un autre monde ou un contre-monde, mais une réalité qui, au sein du monde, fait retentir la vérité critique de l'Évangile pour et dans ce monde. Même dans l'Évangile de Jean et dans la littérature johannique, le fait qu'il soit souligné que le monde (*kosmos*) n'a pas reçu la lumière n'entraîne pas la négation du monde (également *kosmos*) comme lieu de la révélation. L'Évangile instaure une séparation ou une distance critique au sein même du monde, entre le monde et le monde, comme l'épée apportée par le Christ. Mais cette tension intra-mondaine n'implique jamais une démondanisation de la proclamation, de la réception et de l'expression croyante et morale de l'Évangile.

## L'ambivalence des catégories de sujet, d'individu et de personne

Le sujet peut être ou bien un point de départ métaphysique ou bien un point de départ logique.

Nous sommes conscients des équivoques définitionnelles qui règnent au sujet des notions d'individu, de sujet et de personne.

Chez Alain Renaut[9], l'individu peut se penser comme a-social, mais le sujet, lorsqu'il se dit autonome, se comprend en relation avec d'autres ; Renaut emploie donc sujet au sens de personne. Au moins son opposition entre individu et sujet permet-elle, à mon sens, de faire apparaître la distance entre l'autonomie comme auto-position et l'autonomie comme relation.

Vincent Descombes[10] reproche précisément à Renaut de faire une telle distinction : « Renaut, en opposant l'individu au sujet, s'est privé lui-même de la possibilité même de poser un rapport entre un sujet et un autre sujet » (p. 338). Descombes considère, de plus, que l'intersubjectivité, loin de constituer la socialité des sujets, n'est littéralement que le lieu de la rencontre du sujet avec lui-même : « le rapport du sujet à l'autre sujet est en réalité le rapport du sujet à lui-même » (p. 339). D'où, si je vois bien, la thèse centrale de Descombes : « Un agent est autonome s'il est capable de se diriger tout seul, sans être contraint par quelqu'un

[9] *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

[10] *Le complément du sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

d'autre à se conduire comme il le fait. Il est incontestable que nous sommes capables de nous diriger tout seuls » (p. 443). Comme nous le verrons, c'est cette thèse qui demande à être soumise à critique. Car s'il est vrai *qu'il nous arrive* d'être capable de nous diriger seul, il n'est pas vrai que nous le fassions toujours (nous n'en sommes capables qu'en tant que sujet vulnérable et non tout-puissant) et il n'est pas sûr que nous parvenions même une fois à le faire vraiment « tout » seul. À cela s'ajoute que la thèse de la non-socialité de l'intersubjectivité postule une étanchéité et une absoluité du sujet individuel, au détriment de la pluralité constitutive et première des sujets comme acteurs sociaux. Descombes entend bel et bien radicaliser l'individualisme dénoncé par Renaut et il tombe de ce fait dans les apories que Renaut essaie précisément d'éviter[11].

Il existe cependant, en amont, un niveau plus fondamental. L'accent n'est pas, alors, sur nos capacités, sur l'autonomie en acte du sujet ou de l'agent., mais sur la compréhension de soi de l'agent, sur ses présupposés.

## *La critique du sujet métaphysique chez Maxime Allard*

Nous nous concentrons un instant sur la critique de la catégorie de sujet comme catégorie métaphysique, critique développée par Maxime Allard dans son livre récent[12].

Allard propose de délaisser le terrain terminologique du sujet, seule manière, selon lui, de quitter la métaphysique de la substance (p. 33). Sujet vient en effet d'*hypokeimenon*, littéralement ce qui est au-dessous, la substance.

Quitter le sol du sujet c'est du même coup quitter la nostalgie de l'identité, Pour Allard, il paraît assez évident que Ricœur en est encore resté à ce sol terminologique (ou alors il nous faudra montrer que la prise en compte des liens avec la vulnérabilité transforme de manière décisive la condition même du sujet).

Allard présuppose que le sol de la modernité est resté entaché d'un tel vice métaphysique qui rend impossible tout accès à la vérité du religieux et la dimension éthique de cette dernière. La condition moderne, axée sur le sujet cartésien, est anti-religieuse en soi. Mais, en même temps et de manière paradoxale, c'est de ce sujet empêtré dans la métaphysique que les sciences humaines modernes essaient de se débarrasser, ne cessant de blesser le cogito cartésien (Allard semble ici d'avis que le sauvetage du sujet opéré par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* demeure dépendant du cogito cartésien, qui serait à panser, ou à cicatriser).

Allard s'oppose aussi bien à cette généalogie post- et anti-cartésienne du sujet (celle d'une montée suivie d'un déclin et de la mort finale du sujet, de l'acteur et de l'auteur chez Foucault) qu'à la double tentation symétrique d'un retour à une conception pré-moderne ou d'une synthèse quasi-hégélienne (p. 38). Pas question, autrement dit, d'en revenir avant l'autonomie moderne ou de chercher à faire la synthèse bricoleuse et équivoque de la substance et de la subjectivité. La logique déconstructive radicale que suit Allard appelle, au contraire, à aller de manière moderne jusqu'à la racine de la subjectivité afin d'en découvrir l'impensable et le non-maîtrisable, selon le principe de passivité ou de réceptivité évoqué plus haut. La modernité est en dette d'un Inconnu, en attente d'une Transcendance, telle est, au fond, la thèse qui pousse Allard à cette autre généalogie.

---

[11] Voir le dialogue entre Charles Larmore ou Alain Renaut, *Débat sur l'éthique*, Paris, Collège de philosophie 2004, où il me semble que Renaut rejoint Larmore sur ce point.

[12] *Que rendrai-je au Seigneur ? Aborder la religion par l'éthique*, Montréal-Paris, Médiaspaul – Le Cerf, 2004. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

Une des ressources auxquelles recourt Allard (avant de réinstruire une lecture des liens entre éthique et religion dans la *Secunda secundae* thomasienne, point que nous laisserons ici de côté) est le droit romain, celui-là même que, dans la modernité, des auteurs comme Michel Villey, Pierre Legendre (jamais cité) et Y.-P. Thomas ont remis au goût du jour et en mémoire.

Thèse centrale empruntée à ce droit romain : « La *persona* est un carrefour d'éléments adventices par lesquelles se rejoignent, de proche en proche, un nom, une famille, une cité, une histoire. L'individu ne se définit pas comme un être séparé » (p. 52, citant Y.-P. Thomas).

Quelle est dès lors la différence entre une métaphysique du sujet et une prise en compte de l'instance éthique avenant en position subjective, pour parler comme Allard ?

Dans la deuxième approche, Dieu n'est pas considéré comme une Proie, un Objet qu'il s'agirait de conquérir (pour paraphraser Philippiens 2,6). Le sujet, le Logos, ne considère pas qu'il doit s'emparer d'une proie qui consisterait à être l'égal de Dieu, et donc à prendre pour ainsi dire la place de Dieu. Le sujet n'est pas enflé à la taille de Dieu. Le sujet n'est pas gonflé de métaphysique, surdéterminé de divinité, substantialisé. Le sujet est dégonflé, dépouillé de ses tentations de singer Dieu, d'être comme Dieu. Il y a donc kénose du Sujet, suspension de ses prétentions onto-théologiques ou mimétiques.

Ce sujet kénotique ne fait dès lors pas nombre avec les « présomptions de la modernité » (Hauerwas) et n'a pas non plus besoin d'être artificiellement et apologétiquement hypostasié en un sujet non historique et libéral, pensé comme absolu, comme totalement autonome et comme totalement a-thée. Le sujet kénotique n'est pas un sujet premier, originaire, spéculaire, mais tout au contraire un sujet incarné, historique, fini et contingent.

Le lecteur remarquera au passage la comparaison tacite et hardie opérée ici entre le sujet et le Christ. Non que le sujet, justement, soit messianique, mais, tout au contraire, parce que la lecture christologique du Messie, en christianisme, remet le sujet sur terre, dès l'instant où Jésus de Nazareth lui-même n'a pas à se dégonfler d'une enflure divine qui emprunterait sa toute-puissance à un Dieu fantasmatique et infantile. C'est la posture radicalement humaine du Christ Jésus qui décentre le sujet de la métaphysique et qui le replace au cœur du monde. Décentrement et humanisation du sujet. Un autre rapport à Dieu, christologique, instaure une autre compréhension du sujet humain, de l'acteur, de l'agent éthique en définitive. La non toute-puissance et l'impuissance même de l'agent éthique chrétien sont le signe du Dieu autre manifesté jusque sur la croix.

## *Retour critique sur la théologisation du sujet chez Hauerwas*

Nous arrivons donc à des résultats partiellement identiques à ceux de Hauerwas, mais en divergeant radicalement avec lui sur la méthode à suivre, sur les conséquences pour l'interprétation de la modernité et sur les implications éthiques.

Nous devons expliciter ces divergences. Elles sont en effet si radicales et si profondes qu'elles pourraient éveiller des doutes quant à notre convergence dans certaines formulations théologiques.

A lire Hauerwas, nous serions condamnés à choisir entre une *version dure du libéralisme* et une *version pure du christianisme*. Le libéralisme serait athée de part en part, sans différenciation interne et sans auto-critique possible. Le christianisme, de son côté, serait absolu et unitaire.

Hauerwas a un problème avec l'idée même de conflit et de pluralité. Il semble ne pouvoir penser les formations discursives ou les pratiques sociales que sous la forme d'entités com-

pactes et closes, correspondant strictement à l'énonciation descriptive, narrative et normative de leur vérité. Non seulement Hauerwas confond le niveau de l'énonciation de celui de la réalisation socio-historique et culturelle, mais, plus gravement encore, il n'entreprend aucun effort en direction d'une possible conflictualité et pluralité internes et constitutives de la pensée en quête de la vérité. L'unité de la vérité lui paraît empêcher toute recherche contradictoire et critique de cette vérité. Il est à la fois théocrate – de son propre aveu – et unitaire.

Théologiquement, Hauerwas voit très bien que le christianisme, en sa structure même de pensée, implique une valorisation de la contingence humaine, mais il n'en tire aucune conséquence pour la formulation de ses propres présupposés philosophiques. Son christocentrisme, dès lors qu'il est lié à un théocratisme anti-libéral, entraîne un plaidoyer conservateur (sinon sectaire) en faveur d'une théologie naturelle qui, au lieu d'être élaborée critiquement en discussion avec des modèles de philosophie et de théologie fondamentale, se limite à une naturalisation apologétique de la croix et des thèmes relevant du deuxième article du Credo. La théologie de la création n'est pas pensée dans sa consistance propre. Il en résulte aussi que l'eschatologie et la pneumatologie restent pensées sur un mode confessant, sans qu'aucun débat avec la doctrine philosophique de l'esprit ou avec les théories profanes de l'espérance ne soient engagés. Le monde lui-même, en définitive, est conçu de manière unilatérale comme une réalité négative, hostile à Dieu, à la foi et à l'Église. Cette dernière, en retour, se voit élevée à un rang salvifique, au prix d'une reprise extrêmement traditionnelle et naïve de thèmes catholiques remontant à Léon XIII. Sous couvert d'œcuménisme pratique, Hauerwas emprunte les sentiers ambigus du traditionalisme anti-moderne et anti-libéral.

Réduire la modernité à une seule pensée, c'est-à-dire à un libéralisme absolu, autoritaire et athée, ne rend pas compte du mouvement même de la modernité. Hauerwas, de ce point de vue, lit Barth de manière anti-moderne, ignorant ce qui, dans l'œuvre de Barth lui-même comme dans l'histoire de sa réception, témoigne d'une relation beaucoup plus différenciée et complexe avec le mouvement même de la modernité.

Nous ne pouvons dès lors qu'être frappé par la manière très insidieuse dont Hauerwas pense devoir reformuler les questions éthiques. Je le cite :

> « La signification de montrer, d'attirer l'attention sur la manière dont nous devons apprendre à décrire le monde en tant que chrétiens, est fondamentale pour saisir comment j'ai essayé de recadrer les questions morales. Plutôt que de demander 'pourquoi le suicide ou l'avortement sont-ils faux (*wrong*) ?' ou 'quelles exceptions peuvent être données, de cas en cas (*there*), à l'interdiction du suicide ou de l'avortement ?', je posai la question : 'De quelle sorte de vertus avons-nous besoin pour maintenir ces descriptions ?'. Bien plus, en m'interrogeant de la sorte, je fus conduit à me demander : 'De quelle sorte de communauté avons-nous besoin pour que se forme un peuple capable de soutenir des habitudes de penser et des vertus correspondantes, aptes à rendre intelligible l'interdiction du suicide ou de l'avortement ? » (« Contre le sujet libéral », in *Sujet moral et communauté*, 2007, p. 48–49).

Quel est le problème avec cet énoncé ? Sous couvert de déplacer le questionnement éthique du binôme bien/mal ou juste/faux en direction d'une éthique des vertus, Hauerwas occulte en fait *la réalité et la nécessité du dilemme éthique* initial posé par des cas concrets comme l'avortement ou le suicide[13]. Par la manière dont il formule les questions, on voit très bien que, pour Hauerwas, *il n'y a pas de vrai dilemme à trancher*. La réponse est connue

[13] Tristram Engelhardt, dans *The Foundations* of *Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000, défend des thèses tout aussi conservatrices, mais au moins consent-il philosophiquement à confronter les positions théologiques orthodoxes en regard d'autres positions intellectuellement existantes ou possibles.

d'avance : il faut dire non, dans tous les cas, à tout avortement et à tout suicide ; le fait, d'ailleurs, que ces deux exemples soient juxtaposés n'est nullement un hasard : comme il est très fréquent que l'éthique théologique se prononce de manière négative sur le suicide, le fait de le traiter en parallèle avec l'avortement induit une attitude similaire envers ce dernier. De plus, la juxtaposition de l'avortement et du suicide contient un présupposé tacite, à savoir que les deux actes portent sur une personne humaine. Or, on le sait, c'est précisément une des questions centrales les plus difficiles qu'il convient de discuter dans toute discussion au sujet de l'avortement.

Hauerwas établit ensuite une transition entre ce recadrement par les vertus et le recours à la narration, mais ce double déplacement ne fait qu'augmenter à notre sens le risque de neutralisation de la conflictualité et des dilemmes éthiques. Nous ne sommes d'avis qu'il faille récuser tout usage des vertus ou de la narration en éthique, mais nous considérons que cet usage doit rester de manière permanente en corrélation avec la pratique de l'argumentation rationnelle, de la discussion critique, de la pluralité assumée et de la conflictualité réglée.

## La double transcendance du sujet

Pour sortir des impasses analysées ci-dessus, il me paraît nécessaire de souligner deux dimensions constitutives de la transcendance du sujet, dimensions qui, selon moi, procèdent de l'expérience éthique et peuvent en même temps contribuer à la renouveler et à l'approfondir.

Premièrement, le sujet est ébranlé dans sa prétention radicale à une autonomie originaire, dès l'instant où il fait l'expérience de sa fragilité et de sa vulnérabilité concrètes. Le sujet est constitutivement vulnérable, du fait de l'écart récurrent et insurmontable entre sa puissance et son impuissance. Paul Ricœur relève que le devenir-autonome du sujet passe par l'expérience crucifiante de son impuissance, impuissance déjà décelable dans l'usage même du langage, lieu par excellence d'opacité et d'ambivalence : « C'est d'abord comme sujet parlant que notre maîtrise apparaît menacée et toujours limitée : ce pouvoir n'est ni entier, ni transparent à lui-même. Toute la psychanalyse résulte de là »[14]. Ricœur s'en tient aux impuissances du pouvoir-dire et du pouvoir-agir, mais ce n'est pas pour que nous nous réfugions dans une satisfaction morbide de ces impuissances. La critique de l'impuissance a pour but de restituer, juridiquement et politiquement, les puissances de l'homme capable. Or cette dialectique de l'impuissance et de la puissance présuppose d'en avoir fini, justement, avec les mythes et les fantasmes de la toute-puissance qui, trop souvent, sous-tendent le mythe de l'autonomie absolue. Le sujet, en faisant l'expérience des puissances asymétriques de l'autre, et en devant par conséquent se mesurer aux défis des possibles violences qui circulent entre les sujets et leur liberté, se découvre intersubjectivement relié aux puissances et aux impuissances d'autrui. La relativité de son autonomie débouche sur la relationnalité de sa posture. « Si le sujet pratique n'était pas une Idée, écrit Alain Renaut à propos de Kant, il faudrait concevoir la subjectivité comme pure activité (pure autoposition), comme spontanéité pure, dépourvue de toute dimension de passivité ou de réceptivité »[15]. C'est la crainte, fondée ou non, d'une telle dérive, je crois, que Maxime Allard a voulu signaler par le décrochage de la notion de sujet vers celle de posture subjective.

Deuxièmement, le sujet est ébranlé dans sa prétention illusoire à constituer un absolu et donc à se comprendre abstraitement en dehors de médiations et de corrélations positives. Le

[14] « Autonomie et vulnérabilité » (1995), in *Le Juste 2*, Paris, Esprit 2001, p. 85–105, p. 89.
[15] *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997, p. 271.

sujet n'est pas seulement « encombré » et « engagé » (contre la vision du libéralisme que lui prête la critique dite communautarienne d'un Michael Sandel ou d'un Charles Taylor)[16], il est aussi et peut-être même d'abord *corrélé et relié*.

*Ce qu'il y a de trop négatif ou de trop lourd à porter, au sens d'un traditionalisme, dans l'idée d'encombrement ne peut en fait être surmonté et exorcisé qu'à la condition de penser d'entrée de jeu, comme une précondition ontologique, la corrélativité du sujet, sa mise en système et en réseau initiales.*

Cela vaut aussi pour le cercle de l'intersubjectivité, dans nous avons laissé entendre, contre Descombes et avec Renaut, qu'il impliquait un noyau de socialité. Dans l'histoire du concept de sujet et de personne, nous buttons sur la transcendance de la personne telle qu'elle a été pensée dans le cadre de la doctrine trinitaire. Les sujets ne sont pas des substances autonomes, mais des participations ouvertes à une substance commune différente d'eux.

Spaemann comprend dans ce contexte la religion comme la décharge de la responsabilité universelle (*Entlastung von universeller Verantwortung*)[17]. L'équilibre entre transcendance et réflexion, note-t-il par ailleurs, est instable (p. 102). La notion même de personne est toujours seulement analogue et fictive. La personne transcende les conditions naturelles du monde et de l'être-au-monde. Il faut parler, *stricto sensu*, d'une transcendance de la personne, pour bien dire que la personne relève de l'imagination et non de la simulation mécanique.

De ce point de vue, il y aura lieu, déjà sous l'angle de l'anthropologie fondamentale, mais aussi dans la perspective d'une éthique théologique approfondie, de penser la corrélation du concept de personne et de celui de communauté, précisément pour éviter les pièges symétriques du personnalisme et du communautarisme. Paraphrasant Paul Ricœur, on doit ajouter en effet à sa fameuse formule « meurt le personnalisme, revient la personne »[18], la formule correspondante : « meurt le communautarisme idéologique, revient la communauté, ou la vie en communauté ». C'est cette distinction que nous aimerions élaborer dans la suite de notre analyse.

## Une société complexe et pluraliste, avec un enchevêtrement de communautés en dialogue et en conflit

Comme cela a été rappelé dans l'introduction générale de cet ouvrage, le concept de communauté a subi au cours des décennies des déplacements de sens et de fonction qui sont en relation dynamique avec les différentes interprétations d'autres concepts centraux de la sociologie et de l'histoire, comme le concept de société que Ferdinand Tönnies avait comparé de manière idéal-typique à celui de communauté[19].

---

[16] Cf. la synthèse proposée récemment par Janie Pelabay, « Le communautarisme », in Ludivine Thiaw-Po-Une dir., *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 262–275,

[17] *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart, Klett-Cotta 1998$^2$, p. 109. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage [Le livre de Spaemann est paru depuis en français, *Les personnes. Essai sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Paris, Cerf, 2009 ; voir mon article « Religion et vision de la personne. A propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public », *Revue de Théologie et de Philosophie* 142, 2010/I, p. 65–77.

[18] *Esprit* (janvier 1983), repris dans *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 95–202.

[19] *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991$^3$ = *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Introduction et traduction de J. Leif, Paris, Presses universitaires de France, 1977.

Une vision stricte du communautarisme élevé au rang d'idéologie close aurait besoin, pour se construire et se justifier, d'un concept clair et systématique de communauté. Or ce concept est de toute évidence inaccessible ou illusoire. Nous sommes donc obligés de nous rallier à une compréhension pragmatique et dynamique de l'idée de communauté, conçue comme un mode d'être particulier de l'existence humaine en société.

Contrairement au rêve post-romantique d'une communauté chaude qui viendrait relayer les déficiences d'une société froide (c'est ainsi, du moins, qu'on peut lire l'opposition érigée en son temps par Tönnies), il semble plus pertinent, aujourd'hui, d'interpréter les défis véhiculés par l'idée de communauté en s'interrogeant sur la complexité et la différenciation interne des sociétés humaines. Au sein de l'existence sociale de l'être humain se dégagent des modes d'existence de type communautaire, qui contribuent à une socialisation complexe et différenciée.

Tönnies voyait arriver une société de plus en plus individualiste et mécanique, ne rendant plus compte de la vitalité concrète de la communauté. La problématique bien postérieure des communautarismes qui nous occupe aujourd'hui s'appuie bel et bien sur cette thématique classique : le lien de la communauté et du sujet peut-il sortir de la dérive de l'individualisme ?

Norbert Elias de son côté a insisté sur la co-appartenance des idées d'individu et de société. Son refus de toute dichotomie l'a conduit à la célèbre formule : « *La société n'est pas seulement le facteur de caractérisation et d'uniformisation, elle est aussi le facteur d'individualisation* »[20].

A l'autre bout de la sociologie moderne, on trouve l'opposition qu'Alain Touraine érige entre la Société et le Sujet[21]. Dans quelle mesure cette opposition s'inscrit-elle dans la prolongation de la thèse de Norbert Elias ou en prend-elle l'exact contre-pied ? La question nous paraît plutôt de savoir comment l'émergence du sujet, et d'un sujet autonome aussi bien du point de vue politique et juridique que sous l'angle moral, peut être comprise et maintenue dans l'état actuel des sociétés modernes, et comment le rattachement communautaire des individus contribue ou non à une valorisation de cette position décisive du sujet.

## Une théologie publique et une éthique complexe

Le déficit méthodologique signalé en début de parcours retrouve donc ici sa pertinence théologique. On le voit très bien avec les raccourcis auxquels croit devoir recourir Hauerwas.

En effet, le manque de médiation entre la théologie, l'éthique théologique et les questions de théologie et d'éthique fondamentale se paie comptant lorsqu'il s'agit de résoudre la question des liens entre l'Église, la communauté, la société et le monde. Sans le dire et apparemment même sans en avoir pris scientifiquement conscience, Hauerwas postule de fait une identification larvée entre l'Église et la communauté, au sens de la communauté chaude inspirée de Tönnies. Un concept théologique *normatif*, qui n'a plus rien d'une *description* (pour reprendre le concept technique cher à Hauerwas à la suite de Wittgenstein et de Anscombe), je veux dire le concept d'Église, se voit interprété à l'aide d'un concept supposé *empirique*, celui de *communauté réelle*, mais qui correspond en vérité à *l'idéalisation théologique et eschatologique* que Hauerwas nous propose des Églises chrétiennes existantes. Cette communauté ne peut semble-t-il exister de manière authentique qu'à la condition de correspondre aux déterminations substantielles que lui a attribuées Hauerwas lui-même dans

[20] *La société des individus* (1939), trad. fr., Paris, Fayard, 1991, p. 103 (Agora Pocket).
[21] Cf. Danilo Martucelli, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1999, p. 502.

l'affirmation de sa foi et de son témoignage. La boucle est ainsi bouclée, qui fait reposer, au prix d'un cercle vicieux, la vérité de l'Église sur la foi du théologien, au lieu d'articuler la foi du théologien sur l'interprétation conflictuelle et fraternelle de la communauté chrétienne en son épaisseur historique, en sa mémoire traditionnelle et en sa complexité synchronique présente.

Ce que nous avons appelé le positionalisme théologique de Hauerwas prend donc ici, selon nous, la forme d'un *positionalisme ecclésiologique*. Certes, on concédera que Hauerwas échappe au travers du *communautarisme ecclésial*, si on entend par là un congrégationalisme protestant. Son mérite, à ce stade, est indéniable, tant il est vrai que le protestantisme souffre, aujourd'hui, d'une forte tendance à ériger la paroisse locale ou les « lieux de vie » en unique localisation significative de l'Église de Jésus-Christ ou en tout cas en lieu privilégié et prioritaire de son expression[22]. Sans doute la vocation universaliste et missionnaire (au sens éminemment positif du terme) du méthodisme d'origine de Hauerwas le protège-t-elle en bonne partie contre cette tentation congrégationnaliste.

Pourquoi, alors, parlons-nous tout de même d'un risque de positionalisme ecclésiologique chez Hauerwas ? Nous comprenons la chose de la manière suivante. Hauerwas, nous semble-t-il, *pose l'Église en contre-modèle absolu par rapport au monde contemporain, décrit de manière globale et unilatérale comme le monde de la modernité libérale*. Ainsi que nous l'avons montré plus haut, cette opposition dualiste ne tient pas la route, ni d'un point de vue descriptif et empirique, ni d'un point de vue proprement théologique et systématique.

Ce n'est pas par hasard que nous avons utilisé ici le concept de positionalisme, que nous avions rencontré, pour notre part, dans la discussion théologique en Allemagne dans les années 70 du siècle précédent[23]. La positionnalité » (*Positionalität*) de la théologie signifiait en effet à cette époque la tentation de fonder les énoncés théologiques à la fois sur un subjectivisme croyant et sur une expérience ecclésiale. Malgré l'objectivisme supposé des positions de Karl Barth, objectivisme fortement remis en valeur dans les études barthiennes américaines contemporaines par Georg Hunsinger et par Stanley Hauerwas lui-même à sa suite, la position théologique effective de Barth reposait, selon les relectures critiques et les déconstructions soupçonnantes effectuées aussi bien par Rendtorff que par Moltmann, sur un

---

[22] La tendance au repli congrégationnaliste est hélas très sensible aujourd'hui dans les Églises réformées, où les ministères spécialisés et la dimension synodale et internationale de l'Église sont de plus en plus sacrifiés à la fascination de la paroisse et de l'individualisme pastoral.

[23] Cette catégorie servait alors à des auteurs comme Gerhard Sauter, Wolfhart Pannenberg, Dietrich Rössler, Günther Wenz ou Trutz Rendtorff, mais aussi Jürgen Moltmann, pour critiquer les positions barthiennes ou bultmanniennes et donc aussi pour tenter de sortir des impasses d'un subjectivisme théologique qui conditionnait un style théologique relevant davantage de la prédication et de la confession que de l'argumentation et de la discussion. Le lecteur notera que le moment de ces controverses correspond exactement à celui qui a vu Hauerwas, dans un tout autre contexte culturel, tenter de sortir du décisionnisme barthien et bultmannien pour donner place aux vertus théologales. J'ai pour ma part découvert ces discussions lors d'un séminaire à la faculté de théologie protestante de Munich, au semestre d'été 1975, séminaire dirigé par Pannenberg et Rendtorff. La correspondance des temps nous paraît remarquable. La question est au fond de savoir pourquoi Hauerwas, à partir de son point de départ de 1975 dans *Character and the Christian Life*, a cru bon de se replier sur une vision « positionnelle » de la théologie de Barth, au lieu de poursuivre son effort de déconstruction et de reconstruction critique de la théologie et de l'éthique. Entre un hyper-libéralisme théologique sans contenu et une orthodoxie radicale et autoritaire, il existe d'autres voies, plus fécondes et plus ouvertes. Hauerwas s'y est essayé dans la première partie de son œuvre, puis a cédé à des raidissements regrettables. *Le Royaume de paix*, qui vient de paraître en français (Bayard, 2006), se tient au milieu (il date de 1983), et il faudra veiller, dans sa réception francophone, à ne pas l'assimiler sans autres aux positions actuelles de Hauerwas ou à le lire d'une manière hagiographique privilégiant la continuité de l'auteur sur les tensions de l'œuvre.

double positionalisme, positionalisme du sujet théologal et positionalisme de la communauté ecclésiale.

L'impensé de la théologie dialectique, surtout chez Barth, et à des titres moindres chez Bonhoeffer et Bultmann (Tillich, lui, ne cessa de signaler ce défaut interne de la cuirasse[24]), fut sans aucun doute de présupposer une homologie évidente et non problématique entre le sujet croyant, le sujet théologique et le sujet ecclésial.

La dogmatique ecclésiale (*Kirchliche Dogmatik*), en érigeant le sujet transcendantal de la révélation, à savoir un Dieu qui agit souverainement dans la liberté et dans l'amour, en point de départ de la réflexion du croyant et du théologien, élevait implicitement le « double transcendantal » du sujet divin et du sujet humain en un savoir absolu, substitué en catimini au savoir absolu spéculatif si critiqué chez Hegel par Barth lui-même. L'Église devenait dès lors le lieu privilégié de l'exercice de cette double subjectivité. *Positionalité et ecclésialité n'étaient, en réalité, que les deux faces d'un même pouvoir théologique*. Si Hauerwas se plait tant à reparcourir et à retracer le pensée de Barth telle qu'il la comprend et la réduit, c'est bien, à notre sens, parce qu'il y trouve matière à consolider son propre pouvoir de théologien sur l'Église et sur la société. Cela explique aussi l'attitude inconditionnelle et intransigeante de ses disciples, réincarnation frappante des barthiens de naguère et ressemblance sidérante avec les sectateurs dociles des spiritualités autoritaires de notre temps.

Nous avons ainsi noué les deux bouts de la problématique centrale de la recherche conduite dans cet ouvrage, en explicitant les présupposés et les non-dits qui font que la contribution de Hauerwas, telle que proposée dans ce volume, traite bel et bien de notre question, alors qu'elle semble se contenter d'un exercice auto-biographique (pour ne pas dire auto-hagiographique) rappelant le triple parcours de Barth dans « How my mind has changed ». En recourant au commentaire fraternel et complice de Samuel Wells, Hauerwas croit donner le change d'un dialogue inter-subjectif et non-positionnel et opérer ainsi une sortie du subjectivisme monologique propre à la tradition barthienne dominante. Or Wells ne tient ici que le rôle d'un double mimétique, au service d'une consolidation du positionalisme hauerwassien. Hauerwas a beau répéter au fil de sa contribution qu'il n'a pas de position propre et que son œuvre n'est pas son œuvre, cet apparent détachement occulte plus qu'il ne surmonte l'indéracinable subjectivisme monologique et l'autoritarisme fascinant de sa manière de faire de la théologie. Sous l'humour si attachant de « Stan » (comme il se présente à ses amis) se cache en fait, de notre point de vue, une *formidable volonté de puissance et de séduction*, un *positionalisme théologique, éthique et ecclésiologique* qu'il nous appartient de questionner avec force, malgré[25] toute la fascination et la sympathie que suscitent l'œuvre et la personne du grand théologien et éthicien du Texas.

Le débat, autrement dit, ne porte pas sur le face-à-face du sujet solitaire et de la communauté chaude, mais, en réalité, *sur le jeu complexe des sujets délibérants, sur la rationalité*

---

[24] Cf. Jean-Marc Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Paris, Le Cerf, 2003.

[25] La version dure et conservatrice d'un tel positionalisme est occupée aujourd'hui par John Milbank, Catherine Pickstock et les autres tenants de la « Radical orthodoxy ». Le programme en est énoncé de manière sidérante et inquiétante par Adrian Pabst et Olivier-Thomas Venard, dans leur opuscule *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004. Pour une « révolution » conservatrice et anti-moderne, en voilà bien une, avec tous les traits de la réaction et de la nostalgie. Hauerwas n'est ni aussi radical ni aussi orthodoxe, fort heureusement, quoi qu'on puisse d'étonner de son admiration réitérée pour des esprits comme Milbank. Au sujet de la pensée de ce dernier, je pense en avoir relevé les carences essentielles dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 89–96 [Voir dans ce volume, et de manière incontestablement plus nuancée, notre chapitre 14].

*pratique comme rationalité discursive et critique et sur le projet d'une société plurielle en crise et en question*. Le jeu vaut bien la chandelle d'une théologie publique, critique et plurielle, condition, à ce niveau, d'une pratique véridique et fraternelle de la foi, de l'éthique, de la vie en Église et, *last but not least*, de la communauté académique à laquelle prennent part les théologiens et les éthiciens.

# Transcendance et fragilité des valeurs

Il n'y a guère de question plus révélatrice des dilemmes contemporains de l'éthique fondamentale que la problématique des valeurs[1], même s'il convient de rappeler à titre liminaire que l'axiologie, comme théorie normative des valeurs éthiques, n'épuise de loin pas tout le sens possible de la philosophie morale et a pu faire l'objet, en théologie, de contestations radicales[2].

Notre point de départ, dans cet article, se situe en deçà de telles contestations. Nous aimerions nous interroger, de manière immanente, sur les contradictions internes de l'axiologie. Ce faisant, nous présupposons, contrairement à Jüngel, que la notion même de valeurs ne s'oppose pas à celle de vérité et qu'une éthique théologique d'inspiration chrétienne n'est pas acculée à une récusation *a priori* de toute axiologie.

Essayons dès lors de nous interroger sur les bifurcations élémentaires inhérentes à une théorie des valeurs.

D'un côté, nous trouvons la thèse d'une éthique normative universaliste, que l'on peut subdiviser en deux variantes principales : ou bien (1a) les positions anti-relativistes attachées à une notion substantielle de la vérité, ou bien (1b) une recherche de valeurs communes (Sissela Bok), pouvant se formuler par exemple sous la forme d'une éthique planétaire (Hans Küng).

Sur l'autre versant (2), nous découvrons le relativisme radical[3], niant toute possibilité d'un objectivisme universel des valeurs, avec ses variantes plus modérées, constructivisme ou subjectivisme des valeurs[4].

Nous estimons que cet autre versant (2), s'il résulte de préoccupations légitimes de la modernité, n'est pas parvenu à des conclusions convaincantes : tant le relativisme que le subjectivisme demeurent incapables de s'élever au niveau de l'absolu ou de la vérité, à moins de se nier eux-mêmes.

---

1 Cf. par exemple les études réunies par Anne-Marie Dillens (dir.), *Le pluralisme des valeurs entre particulier et universel*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 2003. Cf. par ailleurs mes diverses approches personnelles : « Chronique d'éthique théologique. Théorie des valeurs et éthique appliquée », EThR 67, 1992/4, p. 573–578. « L'éthique des valeurs et sa reprise théologique », in J. Doré et Ch. Theobald (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 881–894 ; « Un autre rapport aux valeurs », *De l'éducation morale* (Cahiers Binet Simon) 3–4, Toulouse, 1993, p. 107–114. « Éthique des valeurs et éthique théologique », RHPR 73/4, 1993, p. 409–427, repris dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires – Le Cerf, 2000, p. 50–66.

2 Notamment de la part d'Eberhard Jüngel, s'appuyant sur la critique de la tyrannie des valeurs énoncée par Carl Schmitt, cf mes propres observations à ce sujet dans « Éthique des valeurs et éthique théologique », *op. cit.*

3 Cf. notre article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Éthique et santé* 1.3, 2004, p. 120–124.

4 Klaus Berger, bibliste catholique enseignant à l'Université de Heidelberg, a récemment proposé une éthique de la beauté, anti-normative et hostile à toute réduction de l'éthique à des principes : *Von der Schönheit der Ethik*, Francfort/Main-Leipzig, Insel Verlag, 2006.

Par ailleurs, nous estimons que les positions anti-relativistes (1a) vont trop vite en besogne, en se contentant d'opposer absolutisme de la vérité et relativisme. Une troisième voie est possible et nécessaire, à la fois respectueuse du pluralisme des valeurs et de la recherche de la vérité. C'est, nous semble-t-il, le cas des variantes 1b.

Nous nous proposons dès lors d'examiner quelques-unes des questions centrales que posent les théories des valeurs communes et de l'éthique planétaire. Nous nous interrogerons ensuite sur la notion de laïcité, avant de considérer les avantages du maximalisme différencié et les incidences de ce modèle sur la réflexion théologique.

## La position de Sissela Bok

Dans un ouvrage consacré aux valeurs communes et publié en 1995[5], la philosophe et politologue nord-américaine Sissela Bok a examiné les arguments en faveur d'une approche minimaliste des valeurs.

Le point de départ d'une telle approche réside, selon elle, dans l'urgence que représente le dialogue entre les cultures, face aux défis posés par la misère dans le monde. Un set minimum de valeurs s'impose, comme base éthique élémentaire permettant à l'ensemble des êtres humains et des peuples de s'orienter dans une direction pacifique

Sissela Bok est parfaitement consciente des objections théoriques qu'un tel projet suscite. Dans son livre, elle examine avec soin ces différentes objections, selon que l'on se place du point de vue de la diversité humaine, des frontières culturelles, de l'importance des nations ou des impasses de l'aide humanitaire.

Pour elle, il n'y a pas de contradiction absolue entre la quête d'une base minimale de valeurs et le respect pour la diversité (23). Elle s'interroge, au passage, sur la manière dont différents modèles tentent de rendre compte de cette tension. Les Nations Unies, dans la *Déclaration de Vienne*, en restent à une conception largement rhétorique des droits de l'homme. Ces derniers sont sans doute universels et interdépendants, mais il n'est pas juste de les prétendre indivisibles (30). Cela ne rend pas compte des écarts réels entre pays riches et pays pauvres. Surtout, une telle vision crée de la confusion : il serait beaucoup plus correct de distinguer une approche minimaliste, affirmant des droits fondamentaux communs à tous, et une approche plus exigeante, potentiellement maximaliste, incluant les droits sociaux et économiques par exemple. Sissela Bok adresse une critique analogue au modèle de l'éthique planétaire adopté en 1993 par le Parlement des religions réuni à Chicago. En effet, la formulation des quatre directives contraignantes, avec son set minimal de valeurs, se trouve combinée de fait avec un certain nombre de valeurs d'ordre substantiel, ce qui conduit à de la confusion.

Sissela Bok s'interroge en particulier sur le caractère irrévocable et inconditionnel que le modèle de l'éthique planétaire attribue à la règle d'or. Non seulement il s'agit ici d'une interprétation particulière (chrétienne, occidentale et kantienne, semble penser Sissela Bok) de cette règle d'or, mais elle la présente en outre d'une manière si radicale, dans le sens d'une critique de toute forme d'égoïsme, qu'elle n'en devient réellement accessible qu'à une élite (33). La Déclaration de 1993 se conclut par ailleurs sur un appel à la transformation spirituelle qui, pour respectable qu'il soit, ne saurait constituer une base commune indispensable si l'on se place dans la seule perspective minimaliste. Loin de constituer une base élémentaire universelle et réaliste pour tous, la règle d'or, *dans sa formulation küngienne*, témoigne d'une

[5] *Common Values*, Columbia-London, University of Missouri Press, 1995. Les chiffres entre parenthéses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

option substantielle de type maximaliste, qui vient parasiter le projet minimaliste. L'avis de Sissela Bok ne consiste nullement à dire qu'il faudrait se débarrasser de toute approche maximaliste. A juste titre, elle affirme au contraire que le défi théorique consiste à mieux articuler les deux approches, sans confusion et sans opposition. Une troisième voie est donc possible, par-delà les impasses symétriques du sécularisme (ou du laïcisme, en termes plus hexagonaux) et du dogmatisme.

Ce n'est pas un hasard si, dans la foulée de sa critique de l'interprétation des droits de l'homme par la Déclaration de Vienne des Nations Unies et du modèle de l'éthique planétaire, Sissela Bok discute également la conception des valeurs présentée par Jean-Paul II dans *La splendeur de la vérité*, texte datant également de 1993. La perspective est ici clairement maximaliste et substantielle, dans le sens d'une critique du relativisme et du nihilisme modernes (thème profondément partagé par le pape d'alors et le cardinal Ratzinger). La Déclaration de Vienne et le modèle *Weltethos* se présentaient comme une base de discussion. Ici, comme on sait, le désaccord ne pourrait découler que d'une désobéissance au Magistère. Sans être théologienne, Sissela Bok met très finement en évidence les paradoxes de la théologie morale qui s'exprime dans *Veritatis splendor*. D'une part, l'Encyclique distingue la position chrétienne, fondée sur l'Écriture, position clairement substantielle et maximaliste ; d'autre part, elle admet un deuxième niveau, plus subtilement minimaliste, permettant aux hommes de bonne volonté d'adopter les droits de l'homme sur une base n'exigeant pas l'adhésion croyante. Mais, note Sissela Bok, la distinction des deux niveaux n'est pas tenue jusqu'au bout. Certaines prescriptions se donnent comme chrétiennes et substantielles (par exemple l'interdiction de la contraception), alors qu'elles ne sont partagées ni au sein de l'Église, ni dans la société, et qu'elles ne peuvent donc être reprises dans une approche minimaliste.

Le mérite des analyses de Sissela Bok est d'avoir mis en évidence la difficulté de séparer vraiment l'approche minimaliste de l'approche maximaliste. Le maximalisme substantiel de *Veritas splendor* ne parvient pas à passer le test de l'universalité minimale, mais le minimalisme radical de *l'Éthique planétaire*, comme celui de la Déclaration de Vienne, reste entaché de préjugés substantiels inconscients ou occultes.

A la fin de son étude, Sissela Bok s'appuie également sur la manière dont John Rawls, dans son ouvrage sur *Le droit des gens*, en a appelé au « standard minimal » des institutions politiques (122).

Avec cette position, nous nous retrouvons bien dans une tradition de droit naturel moderne, renouvelé et adapté aux questions éthiques contemporaines.

Néanmoins, la perspective de Sissela Bock ne se limite pas à l'idée d'un set minimal de valeurs. Elle en appelle, plus fortement, à des « valeurs communes » et donc aussi partagées. Elle croit à la nécessité de combiner l'approche minimaliste avec une prise en compte de la diversité des cultures et donc aussi des questions émanant des approches dites maximalistes.

La théorie minimaliste se contente d'un humanitarisme formel et abstrait, alors que l'humanitarisme vraiment universaliste présuppose de combiner le modèle des cercles concentriques et celui du respect des frontières (126–127). Si l'on pense, métaphoriquement, sur la base de cercles concentriques, il s'agirait d'étendre mon attitude envers les proches à l'ensemble de la planète. Mais une telle manière de penser, extensive, tend à sous-estimer l'importance des frontières politiques et des différences culturelles.

## Le modèle d'éthique planétaire (*Weltethos*)

Nous avons noté les questions critiques de Sissela Bok envers plusieurs modèles maximalistes. Voyons plus précisément ce qu'il en est de l'éthique planétaire.

L'éthique planétaire proposée par Hans Küng[6], à la suite de la Conférence de Chicago, a fait l'objet de discussions animées, aussi bien au sein de la communauté théologique et œcuménique internationale que dans l'espace public plus large de la réflexion éthique. Les objections émises par Sissela Bok participent de ces interrogations.

Pour bien rendre compte du sens originaire de la notion de *Weltethos*, il faudra plutôt parler, en français, d'un comportement moral planétaire que d'une éthique au sens normatif et universaliste du terme. Néanmoins, le modèle küngien n'échappe pas complètement à l'exigence de devoir formuler une éthique au plein du terme. Son minimalisme méthodologique consiste à en revenir, comme Sissela Bok, à un plus petit dénominateur commun des valeurs, « a minimum set of values », qu'il estime avoir synthétisé dans les fameuses « quatre directives contraignantes » solennellement proclamées en 1993 par le Parlement des religions du monde :

– Non violence et respect pour toute forme de vie
– Solidarité et ordre économique juste
– Tolérance et loyauté de vie
– Égalité des droits et partenariat entre les sexes[7].

Or ce modèle d'éthique planétaire, comme Sissela Bok le note et comme cela a été mainte fois relevé dans le débat germanophone, soulève de nombreuses questions :

– Une éthique universelle, même minimale, est-elle possible, sans que l'on doive présupposer un socle d'ordre naturel, d'ordres de la création, de droit naturel ou de théologie naturelle ?[8]
– Le choix des quatre directives contraignantes est-il vraiment le seul possible ? Ne correspond-il pas à une certaine mode, à une tendance à l'éthiquement correct ?
– Quel sens peuvent avoir de telles directives contraignantes minimales si on les coupe de leurs racines culturelles ou religieuses ?[9]
– Le projet *Weltethos* tient-il suffisamment compte du pluralisme éthique actuel ? N'a-t-il pas tendance à privilégier une unanimité superficielle, au nom d'une exigence d'efficacité, au détriment de l'éthique de la discussion et la prise en compte des conflits d'interprétation éthiques et religieux ?
– Fait-on davantage avancer la paix par une méthode de consensus ou par une méthode de reconnaissance des différences et des identités ?

## Les questions nouvelles nées en contexte de laïcité ouverte

Les différentes solutions envisagées et discutés ci-dessus buttent toutes, me semble-t-il, sur une aporie méthodologique qui renvoie à un problème de fond. Plus le set de valeurs pro-

6 *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1991. Pour la discussion de ce projet, cf. notamment Christoph Gestrich éd., *Moral und Weltreligionen*, Berlin, Wichern Verlag 2005 (Beiheft 2000 zu Berliner Theologische Zeitschrift) ; Michael Klöcker & Udo Tworuschka éd., *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 3–4 (avec références bibliographiques).

7 *Manifeste pour une éthique planétaire*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 24–34.

8 Ch. Gestrich, « Gesichtspunkte evangelischer Theologie zum 'Projekt Weltethos' », in *Moral und Weltreligionen, op. cit.*, p. 49–52, 50.

9 Gestrich, *art. cit.*, p. 50.

posé est minimal, et vise donc à un minimalisme principiel, plus il entre en contradiction avec la visée universelle qui préside à la quête d'une éthique commune. En termes plus formels, on pourrait dire que l'abstraction conduisant au minimum requis dépouille l'universel de sa pertinence véritable.

Nous ne pouvons pas suivre, sur ce point précis, la vision trop étriquée défendue par Henri Pena-Ruiz au sujet de la laïcité[10]. Contrairement à cet auteur, nous estimons que la distinction entre la laïcité ouverte et la laïcité fermée est indispensable, au moins à titre heuristique, pour éviter les pièges symétriques du laïcisme et du conservatisme religieux post-moderne.

L'auteur conteste par ailleurs la notion de laïcité plurielle (131). Une telle notion, en effet, est ambiguë. Ce n'est pas la notion de laïcité qui doit être pensée comme plurielle, mais la pluralité qui doit être intégralement pensée comme une donnée constitutive de l'espace public. Admettre cela, par contre, c'est admettre que la laïcité comme telle ne constitue pas d'elle-même un socle substantiel de pensée, que les valeurs qu'elle promet sont incertaines et hypothétiques, par rapport aux valeurs épaisses et substantielles qui se battent pour la reconnaissance au cœur de l'espace public. L'auto-affirmation de la laïcité n'est dès lors nullement aussi évidente que le pense Pena-Ruiz. Dire qu'elle doit s'affirmer simplement « comme promotion active ce qui unit les hommes en deçà de leurs appartenances et de leurs options spirituelles respectives » (132) peut bien être juste au plan méthodologique, a priori, il n'en demeure pas moins que « l'unité du genre humain » ou des hommes entre eux constitue elle-même une option axiologique substantielle dont le sens et la portée demeurent problématiques et ouvertés, donc discutables. Et quel est, justement, le statut de l'en deçà où est censé se tenir l'idéal de laïcité, par rapport à l'au-delà du champ conflictuel des interprétations et des options ? Le formalisme méthodologique du point de départ, si nécessaire soit-il comme présupposé pacifique d'une discussion sans violence (au sens de l'éthique de la discussion habermassienne), ne répond pas encore à la question de la résolution réelle des conflits idéologiques et religieux sur le terrain social et historique de l'expérience quotidienne des humains et des groupes sociaux.

Nous pouvons conclure provisoirement à l'existence d'un certain parallélisme entre le minimalisme éthique et le minimalisme rationaliste et laïciste. L'enjeu philosophique sous-jacent n'est autre, en vérité, que celui de la compréhension de l'universalité de la raison et donc aussi de la manière de concevoir la raison comme telle.

Renouant avec certaines des intuitions de Sissela Bok, nous nous tournons maintenant vers la solution préconisée par Michael Walzer.

Walzer a bien montré les limites de la position minimaliste[11]. Certes, le minimalisme moral est important et légitime, dans la mesure où il oblige à l'esprit critique et en appelle à la solidarité (30). Mais, comme son nom l'indique, le minimalisme moral demeure justement trop minimaliste. Ou, pour le dire autrement, il n'est pas véritablement assez minimal ou assez mince (« il s'avère un peu plus que minimal », dit très bien Walzer (31) et c'est pourquoi d'ailleurs il risque de passer à côté de l'exigence d'universalisme posée par un maximalisme différencié. Walzer montre alors, dans la suite de sa théorie de l'égalité complexe développée de manière magistrale et originale dans son ouvrage majeur *Sphères de justice*, que le

[10] *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003, p. 127ss. Les chiffres entre parenthèses dans la suite du texte renvoient à cet ouvrage.

[11] Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, trad. fse, Paris, Bayard, 2004 = *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1994. Les chiffres entre parentises dans le texte renvoient à cet ouvrage

maximalisme différencié est le seul à prendre en compte la réalité sociale et historique dans sa complexité.

Cette approche plus différenciée, rejoignant la tentative de Sissela Bok de distinguer, puis de combiner le minimalisme éthique et le maximalisme culturel, offre des pistes prometteuses, susceptibles de dénouer les équivoques auxquelles l'éthique planétaire ne semble guère capable d'échapper, malgré sa distance critique envers l'absolutisme de la vérité prôné par le magistère romain. Comme nous l'avons vu, le minimalisme éthique ne saurait offrir ce qu'il ne possède pas, à savoir une solution substantielle à la pluralité des éthiques ou, plus fortement encore, à la guerre des dieux. Le minimalisme éthique se limite à une solution pragmatique. Par gain de paix, il met volontairement entre parenthèses tout conflit, tout *clash* des idéologies et des doctrines, au nom d'une unification formelle autour d'un idéal commun, forcément mince et simple. Mais on se tromperait grandement en pensant que ce minimalisme puisse réellement satisfaire aux exigences substantielles de vérité qui continue *de facto* d'animer les cœurs et d'habiter les têtes aussi bien que les peuples. Le minimalisme éthique a les défauts de ses qualités, mais il ne faut pas confondre le point de départ qu'il constitue avec le chemin et le but qu'il balise et la reconnaissance qu'il appelle. C'est précisément, nous l'avons mentionné, la limite – la fois théorique et démocratique – de l'éthique planétaire. Utile comme tremplin, elle s'avère fragile et ambiguë dès lors qu'elle mêle des éléments formels et des données substantielles.

## Place de la religion et de la théologie

Nous avons constaté les limites du minimalisme éthique, sous ses différentes formes (valeurs communes, éthique planétaire). Nos critiques s'orientaient aussi contre une approche étroitement dogmatique de la théorie de la laïcité. Cela nous a obligé à repenser l'articulation plus fine entre le minimalisme méthodologique et le maximalisme différencié inspiré des travaux de Michael Walzer. On peut et on doit se demander alors, dans la foulée de Walzer, ce que deviennent, dans ces considérations centrées sur la méthode, le rôle et le sens de la religion et de la théologie. Sans prétendre résoudre ensemble des problèmes qui se posent sur un sujet aussi délicat et aussi complexe, nous aimerions baliser une piste de réflexion. Nous devons tenir compte, à ce stade, aussi bien des exigences de l'espace public et d'une compréhension adéquate de la démocratie pluraliste et laïque que des exigences substantielles des religions et en particulier de la théologie chrétienne et de l'éthique théologie.

Le modèle de l'égalité complexe fait place à des formes de transcendance au sein même de l'immanence. Les contenus de la religion participent de la distribution juste des biens, lesquels ne sont jamais limités, chez Walzer, à des biens purement matériels (pensons aux biens spirituels dans le domaine de la santé, exemple préféré de Walzer). Il n'est donc pas question, sur ce point, de procéder à une réduction laïciste artificielle de la pluralité des biens sociaux qui sont en jeu dans l'espace public.

Le théologien protestant allemand Friedrich-Wilhelm Graf a repris tout récemment la question des liens entre religion et éthique[12], dans une perspective qui, pour être particulièrement ciblée sur la situation allemande, demeure néanmoins très ouverte sur les débats internationaux et nous paraît faire preuve d'une pertinence remarquable.

Graf est un théologien de tendance libérale, marqué par l'apport de Ernst Troeltsch et de Trutz Rendtorff, son maître munichois et l'un des meilleurs connaisseurs contemporains de

[12] *Moses Vermächtnis.Über göttliche und menschliche Gesetze*, Munich, Beck, 2006.

l'œuvre de Troeltsch. Son point de départ, à la fois sociologique et théologique, se situe dans ce qu'il appelle la « dynamique religieuse de pluralisation » (p. 12), dynamique qui rejoint, selon nous, la perspective du maximalisme différencié de Walzer. Cette dynamique oblige tous les mouvements religieux et ecclésiastiques à gérer les limites de la liberté religieuse dans le cadre d'un Etat de droit. Plus aucune position religieuse ne peut s'affirmer comme absolue – pas plus la position catholique, avec sa tendance à l'intégration, que des positions de type évangélique tentée par la radicalisation sectaire.

Graf rappelle la place qu'occupe la loi de Dieu dans une théologie de la création et de l'histoire Contre les thèses fameuses et discutées de l'égyptologue Ian Assmann, qui voit dans le monothéisme yahviste une source d'intolérance et de refus de pluralisme[13], Graf s'efforce de montrer que le Dieu de Moïse, loin de conduire fatalement à une vision monolithique et autoritaire de la religion et de ses relations à la société, n'est pas incompatible avec le pluralisme moderne[14].

Le bibliste Thomas Römer n'est pas loin, cependant, de donner *de facto* tort à Assmann, lorsqu'il écrit les lignes suivantes : « Parce qu'il est une figure multiple dans la Bible, le personnage de Moïse a été repris et utilisé par des milieux historiques et des sensibilités idéologiques très divers. Il est non seulement un fondateur et une figure identitaire, mais aussi l'incarnation de questions et d'aspirations humaines. Il symbolise la quête de la liberté, d'une société juste et de la transcendance. Quant à la 'Loi de Moïse', ne constitue-t-elle pas l'un des fondements de la démocratie ? En effet, Moïse est le médiateur d'une loi qui provient d'une instance transcendante (…). Bien comprise, la Loi de Moïse est le meilleur antidote à tous les fondamentalismes »[15].

Sous une autre forme, Pierre Gisel rejoint en substance le propos de Römer et de Graf lorsqu'il écrit : « Mais c'était au fond – pour le meilleur – la force des monothéismes que de dire la non-homogénéité naturelle de l'humain et de son monde en en appelant à altérité et transcendance »[16]. Le propos du dogmaticien lausannois devient cependant plus concret chez Graf qui, non content de soutenir une thèse analogue, se donne la peine d'en montrer les implications juridiques, éthiques et politiques[17].

Mais Graf va plus loin que Habermas. Il s'interroge en effet, en amont, sur la neutralité même de l'Etat, censée légitimer toute démarche démocratique et apporter sa caution à l'éthique procédurale elle-même. L'Etat, en émettant la prétention de demeurer neutre aussi bien sur le plan idéologique que sur le plan religieux, peut-il être neutre également sur le plan éthique ? (p. 67). Le fonctionnement des commissions d'éthique et du droit positif montre bien que cela n'est pas possible. La « conformité aux bonnes mœurs », dernier bastion contre le relativisme, présuppose une « loi morale » (*Sittengesetz*) dont le contenu s'avère changeant, en fonction des codes culturels et de l'évolution des mœurs, précisément (on le voit

---

13 *Moïse l'Egyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, trad. fse, Paris, Aubier, 2001.

14 Graf s'est fait récemment critiquer sur ce point précis par un journaliste, lequel a donné raison, sur les faits, à Assmann : le Dieu de Moïse n'est pas en soi le garant d'un libéralisme religieux Mathias Schreiber, *Der Spiegel* 16, 15 avril 2006, p. 161.

15 *Moïse « lui que Yahvé a connu face à face »*, Paris, Gallimard, 2002, p. 94.

16 *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 167.

17 Le sentier que trace Graf n'est pas sans faire penser à celui de Jürgen Habermas dans sa volonté d'échapper aussi bien au naturalisme scientiste qu'aux fondamentalismes religieux. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp. 2005. Le problème, chez Habermas, réside dans la manière à notre avis insuffisante dont il rend compte de la différence entre le phénomène anthropologique de la religion et la tendance fanatique ou fondamentaliste de toute religion.

bien lorsqu'il s'agit de prendre position sur des questions nouvelles, comme l'homosexualité et l'homoparentalité).

La question méthodologique est bien celle de la possibilité *même de mettre en parenthèses* les données substantielles de la moralité elle-même, y-compris, bien entendu, les contenus religieux De même que la notion des mœurs a joué, au XIX$^{e}$ siècle, un rôle anti-libéral pour freiner le développement des mœurs, la notion de valeur, si déterminante dans le débat allemand contemporain sur la loi fondamentale[18], demeure elle-même entachée d'imprécisions. Elle a pu servir historiquement de paravent contre le prétendu formalisme kantien, la dignité humaine occupant progressivement le rôle de valeur centrale alors qu'elle n'avait nullement ce statut chez Kant (p. 68). On voit bien que valeur centrale de la « dignité humaine », supposée clarifier et conclure le débat éthique, s'avère équivoque, soumise à la pluralité des contenus éthiques, idéologiques et religieux censés lui donner son assise ultime ou son fondement. C'est donc aussi l'idéal de neutralité idéologique et religieuse de l'Etat qui se trouve fragilisé. Pourquoi écarter un mouvement hétérodoxe comme la scientologie, alors que les monothéismes trouvent leur place dans les divers dispositifs juridiques de reconnaissance des religions ?

De fait, la neutralité idéologique et religieuse doit être reconnue elle-même comme saturée de présuppositions (*voraussetzungsreich*, p. 69). Une Constitution ne peut se légitimer qu'à la condition que lui soit conférée, en amont de toute présupposition substantielle, une transcendance formelle. Mais cette transcendance formelle, propre à la Constitution, ne prive nullement les présuppositions substantielles de tout droit à l'existence et de toute participation au débat démocratique. C'est le contraire qui doit être fermement soutenu.

S'appuyant notamment sur les cas américain, allemand et suisse, Graf note que l'invocation du nom de Dieu, dans une Constitution nationale, n'est pas contraire à cette interprétation de la neutralité idéologique et religieuse. L'invocation de Dieu, en effet, ne doit pas être comprise comme une affirmation de la foi, mais, selon une formule du juriste allemand Josef Isensee, comme une *provocatio ad Deum*, comme une provocation à penser la question de Dieu, à maintenir vivante, en démocratie et dans l'espace publique, la problématique de la transcendance, sous ses formes les plus diverses, et donc aussi à penser les limites et les imperfections constitutives de l'Etat de droit lui-même. Graf s'adresse ici avant tout au public cultivé en Allemagne, où le débat au sujet de l'article 4 de la Loi fondamentale est très animé, en particulier entre les spécialistes du droit constitutionnel. Mais il a aussi en vue la situation des Etats-Unis, où, selon lui, le premier amendement reste exposé à une tentation polaire, la liberté religieuse étant privatisée à l'extrême, au prix d'une division radicale, ce qui favorise, par contrecoup, les velléités fondamentalistes d'imposer la religion chrétienne à l'ensemble de la nation. Graf est à juste titre d'avis que seule une solution médiane est capable de respecter la tension constitutive entre la pluralité des libertés religieuses et l'unité de l'Etat démocratique. Précisément parce que le christianisme, tel que Graf le comprend, postule une intensification de la liberté, la théologie chrétienne et les Églises n'ont pas à craindre la démocratie libérale. Mais la vraie liberté est à ce prix : plaider pour la liberté religieuse, c'est accepter la liberté des autres religions que la sienne et accepter l'égal droit à l'existence des postures athées, agnostiques ou relativistes.

La question des valeurs, au cœur de la vie démocratique, ne saurait donc se résoudre par un mouvement de retour sur un fondement religieux présupposé exclusif et évident. Elle

[18] Cf. Martin Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, p. 225–233.

passe, au contraire, par la mise à l'épreuve des interprétations plurielles et de l'éthique de la discussion. À bien des égards, le sort de l'éthique et celui des religions sont étroitement liés, l'éthique ouvrant sur des formes de transcendance indéterminées et les religions faisant appel à des éthiques nécessairement plurielles. On aurait tort d'en conclure à la victoire du relativisme. La condition plurielle des religions et des systèmes de valeurs implique, en permanence, une quête de la vérité. Simplement, la vérité apparaît désormais comme une tâche infinie, que les systèmes de valeurs et les systèmes de croyance ont pour vocation de promouvoir et d'incarner sans cesse à nouveau.

# Vérité intensive et projet universel

## Légitimité et limites des processus de ré-identification

### Risques identitaires

Nous vivons une étrange époque où l'on se bat, sous des angles souvent incompatibles et déstabilisants, pour articuler son identité sans rien céder à l'universalité potentielle de sa posture.

Identités fragmentées, sans aucun doute. Mais les identités de qui, de quelle instance, de quelle institution, ou de quelle communauté qui un jour aurait donné le ton ? La formulation même de la question atteste d'une très forte nostalgie de l'Identique et de l'Un, alors qu'il est question, aujourd'hui comme hier, mais de manière sans aucun doute plus aiguë et plus grave en notre temps, de savoir comment se positionner singulièrement et communément à la fois face à l'Universel, devant la question du Vrai[1].

Cette nostalgie semble ancrée dans une illusion de l'Institué, dans un parti-pris insuffisamment critique pour une prévalence évidente de l'Un, de l'Universel, de l'Unique, bref : du catholique et de l'Église unique qu'il impliquerait. Déficit de généalogie – critique ! –, défaut de Vérité – théologique ! –, manque de distance – eschatologique ![2]

Le débat sera dès lors engagé, non pas tellement à l'encontre des relativismes dogmatiques et des athéologies a-critiques, dont la contradiction performative est trop patente pour qu'elle mérite *ici* plus ample détour, mais, à l'interne et pour ainsi dire *pro domo*, envers les tentations de repristination et de reprise en main qui obstruent et polluent l'actuel champ énergétique de constitution de notre propre effort de libération théologique et de liberté spirituelle, d'autonomie, en plus direct.

Rien ne me paraît en effet plus contestable et en définitive plus pervers – j'hésite toujours à employer un terme aussi connoté, mais Maurice Bellet nous en a donné un jour les outils et la langue pour commencer à le dire ![3] – que d'enfouir et d'étouffer la puissance émancipatrice et délivrante de l'Évangile sous le boisseau de la Force et de la Domination. Vieille polémique anti-institutionnelle et anti-dogmatique, direz-vous, et donc, en fin de compte, protestante, crypto-hérétique, camisarde ? Que non point, comme on aurait dit naguère. La lutte pour la reconnaissance de la Puissance d'Évangile n'a pas pour objectif, nous allons tenter de le faire toucher de la pensée, de défaire et de dénier les droits de l'Institution, mais, tout au contraire, de laisser émerger l'énergie même qui, instituant à neuf l'institué, traduit plus fidèlement et

---

1 Voir mon article « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007, p. 41–60.

2 J'ai développé ce point dans « Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume », *Recherches de science religieuse*, juin-septembre 2011, p. 395–413 (traduction italienne : « Precarietà della Chiesa, radicalità del Regno », *Il Regno, Attualità* 18, 2011, p. 636–643) [cf. dans ce volume, chapitre 15].

3 *Le Dieu pervers*, Paris, Cerf, 1987.

donc plus vivement, plus violemment en somme, le projet de Dieu au cœur de la vie et du monde.

## La quête d'identité comme intensification du vrai

La question de l'identité est au cœur des réflexions philosophiques contemporaines (on le voit bien chez Jean-Marc Ferry, chez Charles Taylor ou chez Paul Ricœur) et, d'une certaine manière, sa résolution est lourde de conséquences pour la théologie fondamentale et pour l'éthique fondamentale, tant philosophique que théologique.

Dans les *Puissances de l'expérience*, il y a vingt ans déjà, Jean-Marc Ferry avait élaboré une articulation fine entre les différentes formes d'identité, tout en donnant sa place à l'héritage anthropologique et théologique via la notion de personne[4] :

### *Fonction et sens de l'identité morale*

Ferry avait alors posé avec force, à la suite de Ricœur, que si l'accès méthodologique à la reconnaissance interpersonnelle résidait dans l'idée d'individu, on n'entrait *de facto* dans le « monde des personnes » que par un acte de positionnement (116). Ferry soutenait qu'il y allait d'une perspective plus sociologique qu'ontologique, mais, par delà les questions de vocabulaire, nous pensons, au contraire, que la démarche même de Ferry était ici de bout en bout anthropologique et normative. Les choses se clarifient d'ailleurs par la suite : la « réflexion sur l'identité morale de la personne » suppose une « grammaire universelle » (188), la sémiotique des signes débouchant nécessairement sur une anthropologie de la nature à la fois spirituelle et matérielle de l'être humain (117).

### *Rôle de la religion au sein de cette identité morale*

Le mérite indéniable de Ferry, compte tenu de la généalogie post-kantienne et habermassienne de sa pensée, est d'affirmer ici que la compréhension de l'identité morale est indissociable d'une articulation renouvelée des liens entre la forme et la substance : Descartes, clairement, a cédé à la formalité de la raison, manquant la substance véhiculée par la tradition chrétienne de l'idée de personne : ce qui a été conquis du côté de l'autonomie a été perdu du côté de la nature (123). Pour Ferry, il s'agit bel et bien de renouer avec une synthèse de la liberté et de la nature. En quel sens ? Loin d'en revenir à une conception naturaliste et métaphysique, Ferry, on le sait, appelle de ses vœux une conception post-métaphysique ; un long cheminement à travers Fichte et Hegel le conduit à privilégier les thèmes de la reconnaissance et de l'amour, mais de telle manière que l'identification concrète de l'individu ne puisse s'accomplir que dans l'expérience sensible de la *face* vulnérable d'autrui.

### *La perspective de l'identité politique*

Ceci explique les réserves bien connues de Ferry envers la notion d'« identité narrative » qui, potentiellement au moins, peut culminer dans une violence, à force de se tourner vers soi

[4] *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Cerf, 1991, volume 2, p. 115ss, cf. notamment p. 121. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ce volume 2. Voir aussi les remarques émises dans mon étude critique « « Religion et vision de la personne. A propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public », *Revue de Théologie et de Philosophie* 142, 2010/I, p. 65–77.

plutôt que vers l'autre (206–207). Le choix en faveur d'une éthique reconstructive découle en effet d'une volonté de relier l'identité morale à l'identité politique (les deux piliers des ordres de la reconnaissance) et de ne pas rapetisser l'identité de la personne au détriment de sa traduction politique. On devine tout ce qui peut être tiré de l'impressionnant modèle philosophique ferryen pour le débat avec les éthiques théologiques privilégiant narrativité et réidentification communautaire au détriment d'une systématisation dialectique plus fine et plus ample. La religion prend une place centrale dans ce modèle, comme religion de la rédemption liée à la communication et à la reconnaissance, et ne peut donc pas non plus être repliée sur la foi, sur un mode proprement fidéiste. La religion habite la raison de l'intérieur et participe de l'élaboration interne de son auto-transcendance : une théologie qui ferait l'impasse sur cette dialectique de la raison serait condamnée à saisir la foi hors de la raison et hors de la religion – hors du réel et de l'histoire, en définitive.

La poursuite de l'itinéraire intellectuel parcouru depuis par Ferry montre que le cognitivisme habermassien produit dans cette ligne de pensée n'est pas incompatible avec une affirmation de la vérité ou pour le moins avec une combinatoire de l'éthique du discours et de la recherche opiniâtre de la vérité (une trace s'en était montrée dans le dialogue entre Habermas et Ratzinger au bord du lac de Starnberg ![5]).

Guy Jobin[6] a posé à bon droit la question suivante à Ferry : les ressources normatives de la religion, loin de se limiter au passé et/ou au futur (sous l'influence dominante de Benjamin, donc aussi d'une certaine forme sécularisée de judaïsme, ajouterais-je), valent-elles aussi pour *ici et maintenant* ? (191).

## Les limites de la concentration (du christocentrisme à la rethéologisation)

Les récentes tentatives théologiques les plus marquantes sont à certains égards placées sous le signe d'une certaine restauration nostalgique, et ici, comme on le sait, je n'ai pas trop de scrupules ou de prudence méthodologique pour placer sous ce concept de restauration ou de rethéologisation massive des visions par ailleurs aussi différentes que celles de Milbank, d'Engelhardt (en sa démarche spécifiquement chrétienne), de Hauerwas ou de Spaemann. Toutes n'en reviennent pas aux modèles classiques de la tradition ; toutes ne sont pas restauration barthienne ou balthasarienne ! Je dirais même que leur fil d'inspiration christologique et théocentrique témoigne de courage et de mérite ! Aussi bien l'enjeu ne sera pas d'assigner place au théologique (nous verrons ce que Kearney ou Caputo en disent) mais bien de débattre des risques d'une concentration abusive ou d'un christocentrisme exclusiviste.

### *Richard Kearney*

Dans ses réflexions sur le renouvellement nécessaire du discours sur Dieu, Richard Kearney, théologien catholique irlandais s'inscrivant également dans le sillage de Bonhoeffer et de son propre maître Paul Ricœur, a proposé le concept dialectique d'anathéisme[7]. Par-delà les

5 « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique, *Esprit*, juillet 2004, p. 5–28.

6 *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004. Le chiffre entre parenthèses dans le texte renvoie à cet ouvrage.

7 *Dieu est mort, vive Dieu. Une nouvelle idée du sacré pour le III^e millénaire : l'anathéisme*, trad. fse, Paris, Nil, 2011. Pour une discussion critique de sa position, cf. Lieven Boeve, « Richard's Kearney Messianism : Between the Narrative Theology of Hermeneutics and the Negative Theology of Deconstructionism », in : Lieven

captivants réaménagements critiques de la théologie proposés par cet auteur, je constate surtout l'état d'indécision symptomatique et sans doute inéluctable dans lequel il nous laisse : à force de prendre appui sur les traces de transcendance au cœur de l'immanence, ne revient-on pas à identifier l'être même de Dieu avec le messianisme inhérent aux activités humaines ouvertes sur ce qui les dépasse ? Problématique qu'on retrouve déjà aussi bien chez Jean-Marc Ferry que chez Jean-Luc Nancy[8], si différentes soient par ailleurs leurs positions respectives envers le christianisme et des reliquats éthico-normatifs, mais qui interroge plus particulièrement dès lors qu'il surgit, ici, dans un propos qui se veut théologique, ce qui n'est évidemment pas le cas chez les deux philosophes mentionnés.

## *John Caputo*

Il est dès lors assez étonnant et stimulant de voir un philosophe comme John Caputo plaider, à partir d'une philosophie déconstructionniste radicale, pour une remise en jeu du théologique ![9] Sa théologie de la faiblesse suppose de re-présenter un Dieu vulnérable, advenant dans le monde sur le mode de l'événement pur, d'un surgissement à jamais imprévisible, hors de toute souveraineté ou domination extrinséque.

## *De quel Dieu parle-t-on ?*

Ma question sera néanmoins la suivante : à force de canoniser les notions de traces (Kearney) et d'événement (Caputo), ne finit-on pas par confondre Dieu et l'histoire, au point de ne plus rien dire de spécifique sur la différance de Dieu ? De manière encore plus précise et plus pointue : sous couvert d'échapper à l'emprise d'une onto-théologie de la Présence, ne risque-t-on pas de sacraliser une ontologie du pas-encore, matrice de la seule idée théologique récupérable, celle d'un Dieu advenant, d'un Dieu futurisé dont on ne sait qu'une chose : qu'il advient à la pointe du visible, comme un in-visible indéfinissable, comme une Absence sans cesse différée ?

Je ne vous cacherai pas l'embarras auto-critique dans lequel me jette la formulation de cette objection envers l'anathéisme de Kearney : j'ai l'impression de réentendre sous ma propre voix les interrogations de ceux qui, à la fin des années 60, reprochaient déjà à Moltmann un tel « diffèrement » eschatologique et théologique à l'infini – à cette nuance près que, chez Moltmann, le Dieu à venir conservait la matérialité et l'objectivité de qualités révélées dans l'histoire concrète et unique de Jésus de Nazareth. Or n'en serions-nous pas restés (sinon vous, moi en tout état de cause) à une simple dérive sécularisée et post-métaphysique du même coup de dé ? N'aurions-nous pas simplement, par un coup de poker, muté le Dieu qui vient en un Absent qui se dit en se dédisant ? Et cet écart « à la Feuerbach » n'aurait-il pas trouvé, dans les misérables cogitations du pasteur néerlandais Klaas Hendriksen[10], sa chute vertigineuse dans le non-pensé, dans le degré zéro d'une théologie n'ayant strictement rien à dire, sinon à reproduire l'autorité (très typiquement protestante ici) d'un messager auto-intronisé ? Cette auto-objection ne concerne-t-elle pas aussi la tendance à s'en remettre à un

Boeve-Christophe Brabant éd., *Between Philosophy and Theology. Contemporary Interpretations of Christianity*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 7–17,

8 Voir les remarques éclairantes de Joeri Schrijvers, « Jean-Luc Nancy's Deconstruction of Christinianity », in : Lieven Boeve-Christophe Brabant éd., *op. cit*., p. 43–62.

9 « The Sense of God : A Theology of the Event with Special Reference to Christianity », in : Lieven Boeve-Christophe Brabant éd., *op. cit.*, p. 27–41.

10 *Croire en un Dieu qui n'existe pas. Manifeste d'un pasteur athée*, trad. fse, Genève, Labor et Fides, 2011.

*eschaton* indéterminé ou à une transcendance désincarnée (risque que j'encours certes encore dans ma récente contribution sur l'ecclésiologie, sans doute parce qu'elle représente la tentation protestante par excellence – depuis Albert Schweitzer au moins ?

## La singularité constitutive de toute universalité et la mise en institutions

Il est temps de renouer ici avec notre hypothèse de départ qui faisait état de la nécessité de surmonter les dilemmes mortels du type : sujet/communauté, foi/institution, religion privée/croyance publique, relativisme/universalisme, etc.

La dialectique capable de surmonter ces dilemmes n'est pas une dialectique totalisante visant à donner une priorité croissante à l'Organique ecclésial ou sociétal, mais une dialectique en réseau, systémique et dynamique, faisant dialoguer les différents *topoi* de l'énonciation et de l'engagement : personne, communauté, Églises, démocratie et société se répondent et s'appellent, constituant de manière incessante une harmonique intégrative et disjonctive, où la singularisation radicale s'approfondit en universalité au lieu de se réfugier en surdité.

Formellement, cette dialectique est en effet fort proche de l'anathéisme proposé par Kearney. J'y vois cependant une différence décisive : il n'y a pas, selon moi, de passage direct ou d'homologie non critique entre la méthode dialectique (une analectique, comme avait dit Enrique Dussel naguère[11]) et l'affirmation de Dieu. La question de Dieu ne doit pas être traitée comme la continuation analytique de l'interrogation ontologique sur l'immanence ou sur la finitude, mais pensée, plus radicalement, comme une mise en question, une rupture, une brèche, qui subvertit l'immanence et l'oblige à se reconnaître comme incapable par elle-même de saisir l'immanence ou de s'ouvrir sur l'infini. La pensée de ce décrochage est bien liée avec quelque chose comme une manifestation radicale, comme une révélation imprévisible et indéductible.

Manifestation ou révélation de quoi ou de qui ? La seule manière de ne pas refermer la transcendance sur l'immanence, c'est de penser la transcendance elle-même comme pluralité, ce que signale, au plan fondamental, la différenciation interne de la Trinité comme déploiement du dialogue, de la contradiction et de la tension au sein de la divinité.

Jusqu'ici on a sans doute trop insister sur l'unification trinitaire au détriment de la tension intra-divine comme condition de possibilité économique de la compréhension de l'homme et du monde.

## L'épreuve de la pluralité comme test de la subjectivité et de la foi

Ainsi que j'ai tenté de l'énoncer au plan ecclésiologique, à la sollicitation des *Recherches de science religieuse*[12], l'immersion volontaire et décidée en pluralité[13], loin de virer en un relativisme déprimant ou arrogant, constitue le mode privilégié de l'articulation instituée de la foi en Églises qui, pour être phénoménologiquement et sociologiquement plurielles et séparées, n'en sont pas moins tenues ensemble par une *commune proclamation de vérité*.

[11] « Pensée analectique en philosophie de la libération », in : Pierre Gisel et Philibert Secrétan dir., *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 93–120.

[12] *Art. cit*, 2011.

[13] Sur ce thème de la pluralité, la position d'Hannah Arendt est décisive. Cf. Céline Ehrwein Nihan, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion*, Genève, Labor et Fides, 2011. Je me permets de dessiner librement ici la corrélation plurielle de l'ecclésiologie et de la démocratie, chacune rappelée à sa propre pluralité interne, source d'ouverture et de confrontation libre.

Nous avons dit plus haut à quel point la visée singulière de l'Universel implique la mise en institution dynamique de la pensée et de la foi. Inversement, il importe de souligner maintenant le défi que représente le fait pluraliste pour l'attestation spécifique, par le sujet, de sa vérité comme vérité circulante et partageable.

Le point central, une fois de plus, concerne la ligne rouge entre la constitution de l'identité et l'enfermement identitaire. Pluralité et pluralisme se distinguent comme relativité et relativisme, identité et communautarisme, traditionalité et traditionalisme, vérité et autoritarisme ou fondamentalisme. L'erreur funeste serait de croire que pour échapper à tous ces pièges en -isme, nous aurions à abandonner la radicalité de la subjectivité aussi bien que la rigueur de l'universalité et partant de la vérité.

« La subjectivité est la vérité »[14], le célèbre adage de Kierkegaard, a donné lieu à son lot de malentendus, chez l'auteur et ses disciples inconditionnels déjà. Or il convient d'en conserver la pointe et la sève.

## Intensifier la quête de la Vérité pour exercer davantage de Liberté intérieure

Voici donc la modeste conclusion que je résume en forme d'hypothèse sciemment dérangeante : plutôt que de nous focaliser sur la restructuration nostalgique et englobante d'une Archè imaginaire, d'un principe catholique convenu ou d'un principe évangélique possédé, il s'agit de nous laisser saisir et emporter vers une *quête* rigoureuse de la Vérité. Cette quête contient en soi la vertu de nous structurer, dans le double élan d'une identification exigeante et d'une universalisation crucifiante. Plus nous serons libres sujets nous identifiant à notre Vocation singulière et Unique, plus nous adhérerons à notre projet d'auto- et d'hétérohumanisation, alors en effet nous verrons davantage s'ouvrir en nous, autour de nous et pour nous un espace instituant de liberté, une zone de spiritualisation et de responsabilisation capable de donner et de faire sens pour toutes et pour tous, ou du moins pour toujours davantage de je, de tu, de ils et de nous. L'intensité et l'exigence de la quête sont gages d'un approfondissement du soi et d'une plus grande articulation du sujet, de ses institutions et de ses pérégrinations, à jamais indissociables. Jamais l'Église ne sera maison sans être chemin, jamais la Vérité ne sera Infini de sens et de don sans se livrer à nous comme promesse de relation et de libération.

[14] *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), trad. fse, *Œuvres complètes*, tome 11/II, Paris, L'Orante, 1977, p. 1ss.

# La loi « naturelle » au risque de l'instabilité évangélique

## Prescriptum protestant à un concept en miettes

### Introduction : loi, Évangile et instabilité normative, et si la loi était plus en crise que la nature ?

Les organisateurs m'ont confié la tâche d'ouvrir nos travaux[1], sans que je sache trop bien les raisons du soudain et apparent retour en force de la loi naturelle ni sans trop m'expliquer ce qui peut conduire une assemblée majoritairement catholique à solliciter le commentaire inaugural du théologien protestant. Certes rassuré par le fait que d'autres protestants auront à ajouter leur mot et leur grain de sel, je m'avance néanmoins dans la question avec autant de délectation que de prudence, ayant quelques motifs de croire que d'un terrain miné doit pouvoir jaillir au moins symboliquement et discursivement quelques étincelles fécondes susceptibles d'activer nos échanges.

Pour être plus précis, je ferai un bref commentaire de mon titre et de mon sous-titre, de manière à baliser l'intention de cet exposé.

La loi « naturelle » au risque de l'instabilité évangélique, ai-je titré en première approximation. Les guillemets accrochés à la nature, et à elle seule, entretiennent le soupçon, ou le leurre, c'est à voir, que ce dont nous allons débattre ici à Tours tourne autour de la question de la nature, bien plus qu'autour de celle de la loi.

Or le piège, béant, est redoutable, qui voudrait nous faire croire que c'est le concept de nature qui fait l'ambivalence de celui de loi naturelle, et qu'il n'y aurait pas aussi, dans l'idée de loi, de l'équivoque, de la tension, de l'instabilité. Il nous faudra donc jauger l'oxymore éventuel contenu dans l'hybridité d'une « loi naturelle », comme si la loi se pouvait penser à partir d'une règle de nature ou, à l'inverse, comme si la loi pouvait imposer sa moralité à la nature. Vous le comprenez, j'aurais pu titrer tout aussi la « loi » naturelle ou la « loi naturelle ». Mon professeur de langue et de littérature françaises au lycée de Neuchâtel, Gérald Schaeffer (1929–1979), éminent spécialiste de Gérard de Nerval, nous invitait avec une rigueur presque pédante à bannir les guillemets de nos rédactions, afin de ne point laisser croire au lecteur que nous puissions user d'un mot au sens improbable et instable.

Or je me demande, tant philosophiquement que théologiquement, si le propre de l'écriture n'est pas de déplacer d'invisibles guillemets en conjuguant des concepts qui s'entrouvrent et se fécondent. En ce sens-là, il faudrait, sur le mode poétique, et selon des formulations que je crains ne pas pouvoir dominer techniquement, admettre que le jeu des concepts entretient

[1] Il s'agit du colloque de l'ATEM, Tours 2009, consacré au thème de la loi naturelle. Voir les actes sous la direction d'Eric Gaziaux et Laurent Lemoine. *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ? Revue d'éthique et de théologie morale*, RETM Hors série, 2010.

de la métaphore vive, en enrichissant la tension des contraires dans le sens d'une augmentation de sens. « Donner un sens nouveau aux mots de la tribu », selon le beau programme de Mallarmé, reviendrait ici à subvertir la fermeture des concepts pris terme à terme, afin de déplacer les possibles générés par leur choc et leur rencontre. « Loi naturelle » pourrait dès lors être pensé et comme oxymore sans compromis, et/ou comme pléonasme eschatologique. Passer de la nature à la loi, comme de la loi à la nature, serait franchir un tel « affreux fossé » (Lessing) que rien de la physique et de la métaphysique ne se concilierait, ou, au contraire, il faudrait oser dire qu'à terme, un terme quasi stoïcien ou spinoziste peut-être, rien ne convie à distinguer la nature et la norme : *Norma aut lex sive natura, natura sive norma aut lex*.

Concept désuet, à rejeter, ou plutôt concept en miettes, à reconquérir, à redistribuer, à faire librement circuler, à « répéter » sans ressasser ? La théologie morale contemporaine est portée à la repristination[2], et je ne suis pas sûr que Bonhoeffer ou Porter, parmi les plus brillants généalogistes et herméneutes du naturel, aient clos le débat. Quant à la contribution spécifique de Joseph Ratzinger et de Benoît XVI, je laisserai à d'autres le soin d'en mesurer la réelle portée[3].

## Premier coup de sonde : le naturel et l'ultime, à partir de Dietrich Bonhoeffer

Chez Bonhoeffer, il est remarquable de noter que le retour au naturel s'inscrit dans la lutte contre les attaques nazies à l'intégrité corporelle. L'éthique du naturel est une éthique du corps[4]. Mais qu'en est-il ici du lien avec La loi et quel usage Bonhoeffer fait-il de la loi naturelle ? Ce sera notre question, 10 ans après nos remarques sur la place du naturel dans l'*Éthique* de Bonhoeffer[5].

En 1940–1941, Bonhoeffer a devant les yeux et dans la tête la pratique nazie de l'euthanasie envers les hommes faibles visés par l'eugénisme totalitaire.

Bonhoeffer distingue la création et le naturel et, par ailleurs, ce qui est naturel et ce qui est orienté vers le péché (115). La création est pensée hors la chute, le naturel nous introduit sous le régime de la chute, mais préserve au sein de ce régime un espace protégé du péché, si je puis dire. Le naturel est ouvert à la venue du Christ, c'est le non naturel qui s'y ferme. Comme Luther et Calvin, le natif de Breslau reconnaît donc dans le naturel la marque de l'avant-dernier. Mais il s'empresse d'ajouter que le naturel, en ce caractère même d'avant-dernier, contient à la fois l'idée d'*autonomie* (*Eigenständigkeit, Ethik, DBW* p. 165) et de *liberté*. Il y a donc à la fois de la loi et de la liberté dans le naturel, au nom même de la « liberté relative de la vie naturelle ».

Mais Bonhoeffer ne vient pas (ou pas tout de suite, attendons de voir) à l'idée de loi. Ce qui l'occupe, c'est la vie, et son lien à la raison. L'intentionnalité théologale formelle exprimée dans la distinction de la création et du naturel, c'est « la volonté divine de maintenir

---

2 Voir Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009. Toute la question étant de savoir si cette perspective est nouvelle, par rapport à quoi, et avec quelle force d'originalité et de reconstruction.

3 Voir Geneviève Médevielle, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, mars 2009, p. 353–364.

4 Cf. Florence Quinche, « Le corps et la personne », in Jean-Daniel Causse et Denis Müller dir., *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève Labor et Fides 2009, p. 325–352. Ce chapitre traite au fond plus du corps que de la personne : mais, subtilement, tout ce qui est dit du corps y donne à penser la dignité de la personne.

5 Genève, Labor et Fides, 1997[4], avec une introduction d'Eric Fuchs et de Denis Müller. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette édition.

la vie » et « l'ouverture au Christ » (116). La raison fait entièrement partie du naturel, elle est entièrement sous le régime de la chute ; on pourrait dire qu'elle ne participe en rien à l'intelligence divine (116 note 1, Bonhoeffer se distancie de la conception catholique sur ce point, tout en prenant aussi distance par rapport au subjectivisme des Lumières) : l'affirmation du naturel dans la « volonté fondamentale de la vie » (on sent l'influence de Nietzsche sous la plume de Bonhoeffer) ne constitue en rien « une parcelle divine échappée à la Chute » (117).

Très vite, le lecteur s'aperçoit (118ss) que le naturel, comme la vie naturelle qui l'exprime, non seulement est tournée vers le Christ, mais comporte en elle-même, de manière immanente, une *forme*, un ordre, non pas l'ordre statique de l'organisation, mais l'ordre et la forme du sens. Cette forme est ce qui empêche la *désagrégation* de la vie en la protégeant contre l'arbitraire destructeur d'une liberté illimitée (119), orgueilleuse, autrement dit, même si Bonhoeffer n'emploie pas le mot ici, d'une autonomie absolue.

Située, construite, formée et informée, la vie naturelle, à l'écart du mécanisme et du vitalisme qui la menacent, ne doit sa survie qu'à la présence structurante, en son sein, de droits et de devoirs (120) : elle a donc, pourrait-on dire en guise de commentaire plus personnel, une structuration déontique.

Bonhoeffer parle de droits et devoirs inhérents à la vie naturelle, mais c'est comme s'il voulait éviter notre obsédant concept de loi naturelle ; il tourne autour de lui, centré sur le but, l'Évangile ; c'est parce que la vie a une structure déontique, où les devoirs découlent des droits, que l'avènement de l'Évangile est protégé et rendu possible. La vie naturelle constitue *l'espace d'accueil* de l'Évangile, sa présupposition formelle. L'argumentation bonhoefferienne reconstruit à demi-mots, dirons-nous, la *Reihenfolge* luthérienne classique *Gesetz und Evangelium*, mais c'est la structuration déontique inhérente à la vie naturelle qui lui tient lieu de loi.

Bonhoeffer ne débouche jamais sur la loi naturelle elle-même ; ses notes annoncent que, s'il avait pu terminer son chapitre, il y eût été question des droits naturels de la vie de l'esprit (149).

Par l'annexe de l'*Éthique* et les plans annoncés, on peut présupposer que Bonhoeffer aurait terminé sa réflexion avec le traitement de la Loi (*Éthique*, préface, DM, p. XXV). Le *renversement* barthien de la séquence Loi-Évangile comporte, chez Bonhoeffer aussi, non seulement une insistance sur le commandement concret comme forme de l'Évangile, mais sur une théorie de l'engagement politique redistribuant les relations traditionnelles de l'Église et de l'État. *Ce renversement et cette redistribution sont certainement la conséquence du militantisme et de la résistance provoqués par l'ignominie nazie*.

C'est la raison pour laquelle Bonhoeffer, dans son annexe sur l'*usus politicus legis*, ou *primus usus* (253–268), affirme de manière étonnante que nous avons affaire à une « orientation exclusive du *primus usus* vers l'accomplissement des œuvres » (257) – ce que l'interprétation traditionnelle de Luther tendait à occulter – ; et Bonhoeffer s'appuie ici sur l'*Apologie de la confession d'Augsbourg* (IV,7) en soutenant que le contenu du *primus usus* peut être désigné comme « la loi naturelle, innée au cœur humain, qui concorde avec la loi de Moïse ou les dix (!) commandements » (257). Le point d'exclamation est de Bonhoeffer. Il note avec force qu'il n'y a pas ici de distinction entre la loi naturelle et le Décalogue, et il va même plus loin en affirmant que le Décalogue demeure la « norme unique » en tant qu'il exprime la « volonté de Dieu » : pas question, donc, de subordonner les commandements (concrets), comme expression de la volonté de Dieu, à une théorie de la loi naturelle. La loi naturelle n'est qu'un instrument, un moyen, qui se fait valoir par la *ratio*, mais tout cela se passe *coram deo* et au service de la volonté de Dieu.

Pour une bonne part, cette brève incursion de Bonhoeffer dans la doctrine *luthérienne* classique de la Loi naturelle – rappelée par une citation de l'Apologie dont on se rappellera ce qu'elle doit à Mélanchthon – garde le caractère d'une référence externe et ne devient pas véritablement l'objet de la pensée propre de Bonhoeffer. C'est que, en coulisse, le renversement de la séquence Loi-Évangile a consacré le primat de la volonté de Dieu et de son commandement concret (*Gebot*) sur une loi naturelle qui, en prétendant à l'autonomie, ne ferait que se révéler pour ce qu'elle est : un instrument humain, exposé à l'excès, et non une dérivation directe de la volonté de Dieu. La *lex naturae* est donc un élément de la vie naturelle et un outil de l'humaine raison, rien de plus, rien de moins. Humanisée, elle est aussi désacralisée, désabsolutisée. Ainsi se produit subtilement, chez Bonhoeffer, la *déstabilisation* de la loi naturelle.

## Deuxième coup de sonde : loi nature et raison, ou le modernisme bien tempéré de Jean Porter

L'histoire magistrale de la théologie morale catholique aux États-Unis de Charles Curran permet de reconstruire la discussion américaine sur la loi naturelle d'une manière particulièrement éclairante[6].

On le sait, un premier renouveau de la notion de loi naturelle s'est opéré aux Etats-Unis sous la conduite de Germain Grisez et de John Finnis. Grisez s'en est pris à la vision classique que les manuels donnaient de la loi naturelle. Adversaire, à la suite de Hume, du paralogisme naturaliste, il rejette le physicalisme sous-jacent à la vision scolaire de la loi naturelle, tout en s'opposant au révisionnisme et au proportionalisme sur l'autre versant (109). Sa « nouvelle théorie de la loi naturelle » est souvent appelée « théorie des biens humains fondamentaux ». Grisez soutient que certains de ces biens sont « incommensurables », comme la justice et la vérité. Il n'est donc pas possible de les comparer et de leur trouver des moyens termes, comme le croient les proportionalistes (110).

Selon Grisez, tel que le résume Curran, les huit biens humains fondamentaux » (intégration, authenticité, amitié et justice, sainteté, vie et bien-être corporel, connaissance de la vérité, appréciation de la beauté et capacité de performance et de jeu ; mariage et famille) ne peuvent ni être ramenés à un principe supérieur et unificateur, ni être déduits de l'analyse de la nature humaine. Sa relecture de la loi naturelle est au contraire menée à l'aune d'une analyse immanent de l'esprit humain. Cette attention pour la conflictualité interne des biens humains ne l'a pas empêché de voir dans *Humanae vitae* l'expression infaillible du magistère ordinaire universelle des évêques et de défendre une vision très large de l'objet secondaire (moral et non pas théologique) de cette infaillibilité (123). Curran ne peut évidemment que contester radicalement l'approche de Grisez, incapable selon lui de rendre compte de la pluralité des opinions théologiques au sein du catholicisme et de rendre justice au désaccord (*dissent*).

Jean Porter[7] s'oppose aussi bien à la vision néo-scolastique de la loi naturelle fondée sur un ordre naturel qu'à celle de Grisez s'appuyant plutôt sur les règles de l'esprit humain

[6] *Catholic Moral Theology in the United States. A History*, Washington, Georgetown University Press, « Moral Traditions Series », 2008. Les pages entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage. Voir aussi Geneviève Médevielle, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *art. cit.*

[7] *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Ottawa, Novalis, 1999 ; *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

(Curran 125). Réaliste et non relativiste, elle s'appuie, à la suite de MacIntyre, sur la *tradition* de la loi naturelle, avec ses composantes aussi bien *théologiques* que *métaphysiques.*

Dans sa reconstruction dynamique du concept scolastique de loi naturelle – reconstruction s'opposant aussi bien à la néoscolastique qu'à un relativisme –, Porter souligne que ce concept repose sur le trépied de la nature, de la raison et de l'Écriture[8].

– En ce qui concerne le concept de nature, Porter soutient, contre Curran, que ce concept n'a rien de fixiste ; se basant sur les travaux du théologien réformé James Gustafson, elle souligne qu'il n'y a au fond de nature qu'en fonction des entités variées ou des essences particulières qui, en s'exprimant, structurent la naturalité (78–79). Mais ces entités ou ces essences, loin de se confondre avec ce qu'elles structurent, et donc de se prêter à une interprétation naturaliste, participent au contraire d'une dynamique de liberté, par laquelle elles contractent entre elles des alliances ou des accords ; c'est ainsi que le mariage, dans la perspective de la grande scolastique revalorisée par Porter, découle d'une telle dynamique plutôt que de s'ancrer dans une exigence naturelle. On voit donc que s'il y a lieu de parler ici de loi naturelle, ce ne sera qu'au prix d'une validation des instances humaines qui se tiennent à la source de sa constitution et de sa reconnaissance.
– Touchant le concept corrélatif de raison, l'effort herméneutique de Porter va dans un sens identique de clarification : alors même que la raison humaine ne saurait se confondre avec la raison divine, cette dernière balise cependant le chemin d'analogie et de transcendance qui ouvre la raison humaine, toute contingente et finie qu'elle apparaisse, à l'infini lui-même. Cette humanisation spécifique de la raison, si elle concède négativement une véritable « désacralisation de la moralité » (100), emporte positivement, sur l'autre pan de la réflexion, une authentique interprétation théologique de la nature et du monde. La thèse ultime de Porter est très claire et se rapproche étonnamment de celle de Bonhoeffer : « Parce que la moralité humaine est vue comme une expression de la nature immanente, et d'une nature blessée par le péché, on n'attend pas d'elle, du même coup, qu'elle soit dépourvue d'ambiguïté, parfaite et ouverte en toute transparence au divin. Et cependant, du fait qu'elle est une expression d'une nature que Dieu a créée et qui porte les évidences de la sagesse de Dieu fût-ce sous une forme distordue, elle demeure fondamentalement bonne et digne de respect. Cela implique que la moralité doit être respectée et aimée non comme une valeur ultime, à coup sûr, mais comme un bien humain authentique et avant-dernier (*penultimate*) » (101).
– Quant à l'Écriture, on voit bien que sa fonction spécifiante, source d'une théologie originale, irréductible à toute dérive naturaliste ou rationaliste, procédait déjà, au plan systématique, de l'articulation anti-fixiste de la nature et de la raison. Mais le recours aux textes bibliques vient expliciter, affiner et radicaliser la vision purement conceptuelle du regard systématique, en réorganisant et redistribuant le pensable théologique en déclinaisons figuratives et spirituelles. C'est au crible d'une théologie distinctive (chère également, on le sait, à Stanley Hauerwas[9]) que Jean Porter passe le discours scolastique classique, pour suggérer que l'accent sur la généralité repris de la philosophie antique et son accent universaliste, loin d'éloigner et d'évider l'idée de loi naturelle de son piquant théologique, attire au contraire des formes de spécifications et de déclinaisons. C'est ainsi que l'articulation de

[8] *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics, op. cit*, p. 63. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

[9] Voir l'insistance sur ce point et le bon questionnement critique de Bigi Stephen, *Christian Ethics Between Withdrawal and Assimilation. A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven. Faculty of Theology, 2007.

la loi naturelle sur la loi éternelle, via les médiations historiques et variables des commandements et des décalogues, ou encore de la relecture évangélique de la règle d'or, déplace le côté naturel de la loi elle-même dans une direction plus contingente, plus flexible, plus labile en quelque sorte, les préceptes bibliques n'étant pas la simple réitération d'une loi abstraite et générale, mais faisant bouger la loi de situation humaine à situation humaine, « promenant la Torah », comme dit Bernd Wannenwetsch[10].

Préférant le protestantisme anglo-catholique de O'Donovan à la position tranchée de Karl Barth, Porter (169–172) a le mérite d'enregistrer les questions de Barth qui obligent en effet à la fois à donner sa place à l'Écriture et à penser aussi bien la nature que la raison dans le contexte de la création et de la chute, comme nous l'avons vu chez Bonhoeffer.

Elle passe pourtant à côté du fait que, chez Barth lui-même, du moins dans sa troisième période d'après 1956, si le concept de loi naturelle, pas plus que celui de théologie naturelle, ne font l'objet d'une réhabilitation nominale, l'intentionnalité qui préside à leur constitution classique reprend de la signification. Comme l'ont montré Christian Link[11], Christoph Gestrich[12] ou d'une manière différente Klaus Tanner[13] – pour ne citer que les plus importants des auteurs protestants ayant repris la question de la théologie naturelle, de la loi naturelle ou du droit naturel au XX$^{e}$ siècle, il ne suffit pas de révoquer les concepts pour abandonner la chose, die Sache selbst, dont il est théologiquement et éthiquement question. Barth a subrepticement réintroduit la problématique de la nature et de la raison dans sa théologie, sous l'angle d'une théologie des lumières du monde (*Lichter der Welt*) et de la lumière de la vie[14].

Quoi qu'il en soit, Porter est légitimée à soutenir que ce qu'il y a de meilleur dans la tradition de la loi naturelle présuppose un entrecroisement sélectif de l'Écriture, de la nature et de la raison. En ce sens, ces concepts s'éclairent, se questionnent et se déplacent mutuellement. Le dialogue exigeant entre philosophie et théologie est inéluctable, comme l'est aussi celui entre la métaphysique et la rationalité.

Mais, nous demanderons-nous en fin de compte, la reconstruction post-scolastique de la loi naturelle tentée si profondément par Porter est-elle un réaménagement, ou une véritable entreprise généalogique de sélection et de renouveau ? Peut-on penser la tradition de la loi naturelle hors d'une simple adaptation, d'un simple *aggiornamento* des figures traditionnelles ? *Pour faire avancer la pensée, ne doit-on pas radicaliser la critique de la loi naturelle, en montrant à la fois les limites de la catégorie de loi et les ambiguïtés de la catégorie de nature ?*

---

[10] Bernd Wannenwetsch, « Explorer le champ moral à la lumière des commandements de Dieu : « Walking the Torah » », *Revue des sciences religieuses* 82, 2008, p. 371–387, cité par Karsten Lehmkühler, « Sanctification et vie dans l'Esprit », in Jean-Daniel-Causse et Denis Müller dir., *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 255–256.

[11] *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München, Kaiser, 1976.

[12] *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen, Mohr, 1977.

[13] *Der lange Schatten des Naturechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart-Berlin, Köln, Kohlhammer, 1993.

[14] *Dogmatique* IV/3* (1959), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 39–79 : le §69, intitulé La gloire du Médiateur, consacre son deuxième pas à une intense étude de la « lumière de la vie » (*das Licht des Lebens*), dont la finalité et la tonalité constituent en quelque sorte l'aboutissement de la *Kehre* opérée en 1956 avec *L'humanité de Dieu*. Cf. à ce sujet Henry Mottu, « La lumière et les lumières. Christ et le monde selon le dernier Barth » (1988), repris dans Henry Mottu, *Un itinéraire théologique. Barth, Bonhoeffer et la théologie africaine-américaine*, Genève, Lausanne, Neuchâtel (Cahier d la RThPh 21), 2004, p. 37–48.

## Troisième coup de sonde : la déstabilisation de la norme chez Judith Butler

Ainsi que l'a fort judicieusement souligné Eric Fassin dans sa préface à l'édition française de *Trouble dans le genre*[15], Judith Butler plaide, non pour la dénonciation de la normativité du genre, mais pour sa subversion. Disons qu'il en va chez elle de même envers aussi bien la norme que la nature. Nous avons à travailler le normatif, tout autant lorsqu'il provient de la culture que lorsqu'il se prétend découler de la nature. A force de construire le genre hors du naturel, comme pur artifice culturel, nous l'aurions rendu « naturel », évident et par là même nocif. De même le sexe n'a pas à être expulsé de la culture pour se trouver arrimé à une pure nature extérieure et inanimée. C'est bien plutôt au jeu du genre et du sexe que nous sommes conviés et contraints, en tant que sujets.

Le recours au type de discours proposé par la philosophie et la sociologie de la sexualité et du genre a l'indéniable mérite de nous obliger à repenser le vieux thème de la loi naturelle en le sortant pour ainsi dire de sa niche traditionnelle. Tant Jean Porter que Dietrich Bonhoeffer, en leurs savants et louables efforts pour revisiter et recadrer la vie naturelle, en la retrempant dans ses sources bibliques et doctrinales, ont maintenu la problématique de la loi naturelle dans le triangle classique de la raison, de la nature et de l'Écriture, mais sans aller jusqu'à déstabiliser leur position respective. La raison ainsi conçue est restée sous l'emprise de la norme et de l'universel, sans subir l'épreuve du déséquilibre radical. Pierre Thévenaz, trop tôt disparu, aurait pu parler de l'expérience-choc de la raison imputée à folie du fait même de la croix. De son côté, la nature est demeurée immunisée contre les accidents de l'histoire et de la contingence ; et l'Écriture, sage servante d'une vérité trop splendide, a fait l'économie du conflit des interprétations et du choc des cultures. Bref, à trop construire un triangle parfaitement isocèle, on tend à enfermer raison, nature et écriture dans un pur syllogisme, exempt de vertige spirituel et soustrait à toute instabilité normative.

L'incitation hérétique de Butler, rejetant la trop grande naturalité du constructivisme du genre, et exhibant du même coup la subtile symétrie de ce constructivisme et du naturalisme plat, nous pousse à faire bouger les angles et les postures, de manière à créer, entre les pôles de la pensée, des circulations incertaines et des croisements périlleux. Chacun des termes du triptyque est soumis à la question et au mouvement. La raison n'est plus sourde, mais finie et en attente ; l'universel n'est plus en-naturé, mais historicisé et en travail ; l'Écriture n'est plus l'alpha et l'oméga de l'herméneutique dogmatique et de ses appuis traditionnels, mais un facteur dérangeant, un point de fuite, une ligne de départ des convictions et des comportements.

Dans la discussion serrée qu'elle mène avec les féminismes et leur risque de naturaliser le genre, par une exclusion telle du féminin qu'on en viendrait à consolider toute hétérosexualité – c'est me semble-t-il le reproche adressé par Butler à la stratégie lesbienne de Monique Wittig (p. 247) –, Judith Butler invite à redynamiser le sujet humain, tout sujet, pas seulement la femme : le sujet n'existe pas du seul fait de sa conformité à la règle ou à la Loi, mais par une libre posture de déplacement des règles et des lois. « Le sujet n'est pas *déterminé* par les règles qui le créent, parce que la signification n'est *pas un acte fondateur, mais un processus régulé de répétition* » (271). Proche de Foucault, Butler en appelle à une stylistique

[15] *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. fse, Paris, La Découverte/poche, 2006. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage. Sur Butler, voir en particulier Monique David-Ménard dir., *Sexualités, genres et mélancolies. S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Campagne-Première, 2009.

de l'existence, une telle éthique pouvant devenir érotique à condition de maintenir toujours possible l'inventivité des sujets.

Comme l'a noté judicieusement Paola Maratti, la subversion opérée par Butler s'en prend également, dans le « camp » féministe, aux théories de la différence sexuelle telles que Luce Irigaray[16], Julia Kristeva ou Rosi Braidotti peuvent les avoir défendues, à la suite de Jacques Lacan[17]. Ces théories attribueraient, selon Butler, une « fonction transcendantale », au sens kantien du terme, à la différence sexuelle, qui deviendrait de la sorte une condition de possibilité normative du rapport entre les personnes, dans leur différenciation sexuelle comme dans leur rôle ou dans leur genre. Butler, on le sait, n'est pas dupe des dangers de la catégorie de genre, qui peut très bien reproduire, en définitive, une normativité transcendantale symétrique et substitutive par rapport à celle déjà jouée par la différence sexuelle. Le problème de Butler, encore un fois, n'est pas d'éliminer la question de la normativité, mais de la subvertir ou, si l'on préfère, de la disséminer, de la faire éclater en postures variables et souples. Le nœud de l'affaire, autrement dit, c'est qu'au cœur de toute quête de normes, nous laissions jouer la variante et la surprise libératrice de l'instabilité. Nous avons besoin d'horizons d'intelligibilité, mais il ne faut pas qu'ils deviennent des structures transcendantales statiques, sources d'exclusion, il faut qu'ils demeurent des outils dynamiques, reconnus dans leur instabilité et ouverts à la renégociation. Ainsi se produit, pour Butler, la rupture avec l'ordre du destin et de la fatalité, pour que les Antigones puissent échapper à l'exclusion à laquelle conduit, chez tous les Créons, l'assimilation violente de la nature et de la norme[18]. Pour Butler, souligne Paola Maratti, Antigone n'est pas d'abord femme souffrante exemplaire, elle « représente plutôt l'instabilité des lignes de partage et des normes qui semblaient les plus solides » (184) et devient en fait la figure même de celles et ceux qui sont exclus des lignes habituelles de partage. « L'instabilité normative », ici, n'est pas instabilité propre aux normes, mais déstabilisation même du pouvoir discriminateur des normes, de la Loi, finalement. L'oxymore « loi naturelle » est doublement violent, s'il en vient à exclure l'individu par la répression même exercée par l'alliance perverse de la Norme et de la nature mise en œuvre par le Pouvoir.

L'approche décentrante et subversive de la norme et de la nature suggérée par Butler dans sa généalogie critique n'entend pas faire table rase des traditions héritées et des représentations inculturées ; le travail herméneutique auquel sont conviés les sujets, à même leur corps et les échanges dont il est le théâtre, n'est pas d'abord une circulation théorique dans des savoirs, mais bien un *enjeu de pouvoirs*. Se dire, interpréter, écrire signifie toujours aussi exercer un pouvoir ou résister au pouvoir d'autrui. On aura noté que, chez Butler, l'instance de l'écriture n'a pas d'objectivité extérieure, comme c'est le cas chez les théologiens Bonhoeffer et Porter. Mais l'écriture se joue bien au ras du sujet, dans la manière d'exister au carrefour de la normativité et de la naturalité. Une plus grande rationalité s'énonce dans une plus grande clarté de langage, dans une expression plus risquée et plus impliquée. Mais c'est une rationalité critique, sensible aux forces de l'exclusion et du mépris, attentive aux puissances de la vie, du corps, du langage, de l'expression. Non pas la rationalité de l'enfermement (on sait que la raison instrumentale joue aussi son rôle dans les stratégies ecclésiastiques), non pas,

16 [Voir nos réflexions à son sujet, au chapitre 8 de cet ouvrage].

17 « La vie et les normes », in Monique David-Ménard, *op. cit.*, p. 183–193. J'utilise et cite librement cet article dans ce paragraphe.

18 Paola Maratti renvoie à un autre ouvrage de Butler, *Antigone. La parenté entre la vie et la mort* {2000), trad. fse, Paris, Epel, 2003. Cette référence centrale à Antigone traverse l'histoire de la philosophie, de l'éthique et de la littérature, de Sophocle à nos jours ; elle joue un rôle capital dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et est remise en scène par Cocteau, Anouilh et Brecht. Voir Georges Steiner, *Les Antigones* trad. fse, Paris, Gallimard, 1992 ; Henry Bauchau, *Antigone*, Arles, Actes Sud, 1999.

davantage, l'universalité lisse de la mise à plat, de la médiocrité et de la réduction au silence (des femmes, des théologiens indépendants, des laïcs), mais une raison faisant place à chacun et à chacune, pour que l'universel concret du visage et du corps singulier d'autrui ait droit de sujet, de parole, de ministère et de sacrement, par conséquent aussi.

## Le trépied de la norme, de l'universel et du subjectif

Si je reprends de manière plus classique les questions balisées par le biais de ces différents coups de sonde, il me paraît loisible de mettre en perspective trois types de problématiques.

### *Loi et Évangile : la problématique théologique de la Norme*

La problématique de la loi naturelle nous renvoie à une doublée interrogation : qu'est-ce que la Loi, hors d'une détermination *à priori*, faisant justement l'impasse sur notre rapport de sujets aux notions même de loi et de règle[19] – et qu'est-ce que la nature, hors d'une connaissance protégée de tout projet et de toute volonté de pouvoir ? Conjuguer de manière apparemment harmonieuse la loi et la nature, c'est oublier que la multiplication de la loi et de la nature est une multiplication au carré, la multiplication de deux équivoques. Le thème classique de la distinction entre Loi et Évangile, en théologie protestante, nous appelle pour le moins à ne pas trop vite ériger la Loi en vérité faisant doublon et double emploi avec l'Évangile. L'Évangile, en cela même qu'il nous échappe par son altérité radicale, dérange et déstabilise notre tentation commode de mener sur des rails confortables l'univocité présumée – respective et symétrique – de la Loi et de l'Évangile.

### *Raison et Nature : la problématique philosophique de l'Universalité*

Comme l'a bien aperçu Jean Porter, la correspondance de la raison et de la nature, outre qu'elle ne va pas de soi philosophiquement selon l'ordre des définitions utilisées, se trouve ébranlée par l'irruption plurielle d'Écritures en mouvance. Nous ne sommes plus dans une économie de la triangularité tranquille, mais dans un triangle des Bermudes, ressemblant davantage à un tourbillon qu'à une assise fondationnelle. Or, cette libération d'énergies nouvelles doit être conduite au-delà des stratégies « révisionnistes » qui se contentent de mettre la loi naturelle au goût du jour. Derrière la reconstruction de Porter se lisent trop bien la restauration de Ratzinger et la reprise en main de Benoît XVI, déjà largement installées sous Jean Paul II par son préfet même. Il n'y a pas d'innocence dans le retour au thème de la loi naturelle : sa visée universelle ne peut guère être dissociée des liens entretenus par le discours théologique avec le pouvoir magistériel d'une part, avec la précarité de la foi d'autre part[20]. Le dossier de la loi naturelle se joue à ce croisement, entre le pouvoir opprimant d'un mode

[19] Dans son cours de *Morale fondamentale* (Paris, Ed. Dom Bosco-Desclée, 2007), toujours suggestif, Xavier Thévenot insistait à juste titre sur le décentrement opéré par le concept de loi naturelle, en ce sens qu'il revient rappeler au sujet la nécessité même de « s'assujettir » (p. 167) : renvoi à une « structure pascale au cœur de l'agir » qui oblige le sujet à perdre son illusion de toute-puissance et à se tourner vers l'agir, en toute humilité (p. 168). Beau retournement, instituant et renversant, en fait, l'altérité de la Loi au nom de l'Évangile même.

[20] « Mais n'y a-t-il pas un paradoxe à vouloir ainsi protéger la loi naturelle ? Soit la loi naturelle est bien une loi rationnelle accessible à la raison pratique capable de s'accomplir, et alors elle ne devrait pas avoir besoin d'être liée à une instance d'autorité, fût-elle la vérité. Soit le concept de loi naturelle auquel recourt l'Église catholique dissimule en fait une construction théologique à laquelle on ne peut adhérer que dans la foi, car c'est elle qui se fait juge de la conception de la vérité de l'homme comme créature à l'image de son Créateur », écrit judicieusement Geneviève Médevielle, p. 359–360.

autoritaire de magistère et le « magistère » déstabilisant d'un Évangile seul à même d'engager une universalité humanisante en instaurant de la démaîtrise au cœur de notre volonté de puissance[21].

## *Sujet et Monde : la problématique éthique de la contingence et du bien commun*

Il devrait apparaître, au fil de cette esquisse de la problématique de ce colloque, que le perspectivisme du sujet, toile d'araignée de nos coups de sonde et de nos impulsions, n'avait rien d'un subjectivisme hostile à l'extériorité des normes, de la nature et du monde, mais tiendrait bien plutôt d'un questionnement critique de la fonction des normes et des natures ; faire de la loi naturelle un étendard de ralliement pour nos désirs de pouvoir et de domination n'avancera ni la cause de la loi morale, ni celle de la nature des choses, du monde et de l'homme. Le sujet humain, en Église et en société, n'y trouvera pas son compte. Seule une subversion évangélique de la Loi et de la Nature nous reconduira au seuil de tous les dangers, sans lesquels il n'y a pas de pensée de Dieu, de la foi ou du monde : nous serons confrontés à une exposition constante du sujet à la nécessité d'un travail sur soi, dérangeant, décentrant et reconstructif. Nous ne nous réfugierons pas derrière le paravent pseudo-objectif d'un oxymore aussi tendu que « loi » « naturelle ». Nous assignerons à cette liaison contradictoire des guillemets et nous la manierons en toute prudence avec des pincettes, afin de ne pas nous laisser estourbir ou brûler par la force de ses ambiguïtés.

Il ne faut donc pas entrer en colloque crédule, avec un concept en miettes, sans nous interroger, radicalement, sur ce qui fait qu'en christianisme, il n'est de loi sans croix ni de nature sans aventure nomade, sans création de liberté et sans courage. Il est certain, dès lors, que ce colloque, comme ses actes, auront beau faire pour s'équilibrer, ils boiteront, leur claudication nous servant, peut-être, de bénédiction et de passage vers une vraie pensée de l'humain, du commun et du vrai.

[21] Je me reconnais fort bien, comme protestant œcuménique, dans les pertinentes réflexions de Christian Duquoc, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999 : tout y était dit, avec courage, lucidité et « catholicité évangélique », sur les périls « romains » d'un magistère qui viendrait à se couper de son instabilité normative, évangélique et eschatologique.