

Bifurcations des philosophes et corde raide des théologiens

Questions à Luc Ferry et à Pierre-André Stucki

Par Denis Müller

Dans cet essai, je voudrais exprimer une conception possible et plausible de l'éthique théologique, parmi les figures plurielles disponibles, en m'appuyant sur une comparaison entre l'ouvrage du philosophe français Luc Ferry intitulé "L'homme-Dieu ou le Sens de la vie"¹ et celui du philosophe suisse romand Pierre-André Stucki intitulé "La clarté des intentions. Savoir, devoir, croire"².

L'idée sous-jacente est la suivante : la problématique de ces deux philosophes entend rendre compte aussi bien des limites internes de la philosophie que de son ouverture constitutive sur le religieux. Dans la manière profondément différente dont ils mènent leur entreprise, nous découvrons un espace de liberté qui échappe au cadre argumentatif formel dans lequel l'un et l'autre pensent pouvoir inclure toute réflexion. La fonction de la théologie est de faire apparaître l'irréductible novation du religieux chrétien et de conférer ainsi à l'éthique théologique une portée singulière dans le concert souvent confus de éthiques contemporaines³. Cette novation pourrait rejaillir sur la philosophie, invitée à penser de manière plus radicale les apories de l'existence humaine.

1. La transcendance dans l'immanence : Luc Ferry⁴

¹ Paris, Grasset, 1996.

² Paris, Le Cerf (Passages), 1996. Cf la recension de cet ouvrage par Richard Benahmias, ETR 1996/4, p. 609, où sont déjà formulées quelques questions centrales.

³ Je laisse au lecteur le soin d'évaluer les continuités et les discontinuités entre le propos tenu ici et ce que j'écrivais il y a dix ans déjà, dans cette même revue, sous le titre "Réflexion éthique et narration évangélique de la Loi", ETR 1987/4, pp. 561-568.

⁴ Les chiffres entre parenthèses dans ce paragraphe renvoient à l'ouvrage de Ferry. Il en ira de même, dans le paragraphe suivant, pour les citations de l'ouvrage de Stucki.

a) Par delà autoritarisme et laïcisme

L'horizon du questionnement philosophique de Luc Ferry est largement conditionné par le contexte politique et religieux français. L'argumentation proposée se détache sur fond de catholicisme dominant et de laïcité à redéployer.

On sent, chez Ferry, une certaine admiration envers les positions de Jean-Paul II. La théologie morale catholique possède au moins à ses yeux l'avantage de la clarté. Cela étant, Ferry est persuadé que nous vivons la fin de l'ère théologico-éthique et que notre seule chance réside dans l'avènement de l'éthico-religieux. Qu'est-ce à dire ?

L'ère théologico-éthique n'est autre que celle de la domination de la théologie morale sur la société civile, ou, si l'on préfère, de la suprématie de la Loi morale, reconnue comme sacrée, sur les lois de la République. Elle n'est donc qu'une forme subtile du refus des Lumières et de la séparation de l'Église et de l'État. Elle entend révoquer la laïcité, par une mise en doute théologique radicale et constante. Elle subordonne totalement l'homme à Dieu et la société au sacré. Cela explique pourquoi Jean-Paul II, craignant l'éclipse de la théologie morale catholique et donc du magistère de l'Église sur les âmes, ne peut que dénoncer la fin du théologico-éthique, avatar récent de la fin du théologico-politique.

Pourtant, la médaille a un revers : le renversement survenu avec la laïcité, auquel souscrit Ferry, a cru pouvoir désormais fonder l'éthique entièrement sur l'homme, et sur un homme dépourvu de toute transcendance. Ferry ne croit pas à ce symétrisme mortel, synonyme d'une conception fermée de la laïcité⁵. Il sait que les grands axes de l'éthique humaniste, le souci de l'autre, par exemple, supposent une certaine forme de transcendance. La seule solution est donc de repenser la transcendance, non plus comme une transcendance verticale et extérieure, à la manière conjointe du

⁵ Il rejoint ainsi de fait certaines des positions défendues en protestantisme, notamment lorsque ce dernier en vient à opposer une conception ouverte de la laïcité au laïcisme, cf Hubert Bost et al., *Genèse et enjeux de la laïcité. Christianismes et laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990; Jean-Paul Willaime, "Laïcité", in P. Gisel éd., *Encyclopédie du protestantisme*, Genève-Paris, Labor et Fides-Le Cerf, 1995, pp. 843-853.

catholicisme et peut-être aussi de Karl Barth⁶, mais comme une transcendance intérieure, inscrite au coeur de l'immanence, et relevant de l'ordre du sens plutôt que de l'ordre de la loi (43).

La thèse de la transcendance dans l'immanence comporte plusieurs aspects.

Elle exprime, d'abord, dans la foulée de Descartes, l'autonomie du savoir humain et de la certitude absolue de la présence à soi de soi-même, par rapport à toute forme d'autorité. Mais cet idéal d'autonomie n'a rien à voir avec une auto-affirmation absolue de soi, qui nous ferait retomber dans une conception métaphysique moderne. Il implique plutôt la référence constante à une subjectivité concrète et passionnée et l'ouverture constitutive de cette subjectivité curieuse à une altérité. Le refus de l'autorité n'est pas synonyme de solipsisme orgueilleux.

Reprenant certains éléments de la phénoménologie, de Husserl à Lévinas, Ferry s'efforce ensuite de penser la transcendance dans l'immanence comme un nouveau rapport, non traditionnel, de la transcendance à l'individu, rapport inscrit dans son expérience vécue (52).

Enfin, il découvre, dans notre relation au passé, des signes d'une altérité qu'aucune rationalité ne saurait évacuer, ainsi que nous le rappellent, par des chemins divers, la critique kantienne et la théorie freudienne.

Le basculement opéré par les Modernes nous empêche d'accréditer la thèse de la fondation religieuse de la morale, qui supposerait une priorité de Dieu sur l'homme et de la transcendance sur l'immanence. Notre tâche, aujourd'hui, est de penser par en bas, et non plus par en haut, par voie ascendante et non plus descendante, l'émergence de la transcendance au ras de l'expérience vécue. Loin de signifier une laïcisation indue du sacré ou un banal retour à une forme de théisme rationnel, une telle inversion appelle au contraire pour Ferry un redéploiement positif des contenus du christianisme : "*Sans*

⁶ Ferry ne s'en prend pas explicitement à Barth, trop occupé qu'il est à se démarquer de l'alternative française du catholicisme et du laïcisme; il le cite cependant, en passant, et plutôt dans le sens d'une justification théologique de la fin du théologico-éthique, cf p. 37, n.1, in fine.

disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens" (60, texte écrit en italique par Ferry).

Comment s'opère ce passage, chez Ferry, entre la thèse de la transcendance dans l'immanence et l'affirmation d'une nouvelle fonction de la théologie chrétienne ? Avant tout, je crois, par l'introduction décisive de la catégorie du *sacrifice*.

b) Sacrifice et amour

L'idéologie moderne de l'autonomie, dont on connaît mieux aujourd'hui les apories dans le champ éthique⁷, trouve sa limite face au défi de l'altérité. "La modernité, commente Ferry, n'est pas rejet de la transcendance, mais réaménagement de celle-ci aux conditions de son accord avec le principe du refus de l'argument de l'autorité : le souci de l'Altérité, qui s'affirme si fortement dans la philosophie contemporaine, tend ainsi à prendre la forme d'une "religion de l'Autre"" (124). Et il ajoute peu après : "Il faudrait, pour rendre justice à un tel déplacement, écrire une histoire du sacrifice" (124). Ferry pense pouvoir surmonter les ambivalences du langage sacrificiel et ses connotations théologiques en interprétant le sacrifice, de manière non traditionnelle, comme "exigence d'un souci de l'autre" constituant "un indispensable contrepoids au souci de soi" (125).

"Nous vivons moins la fin des valeurs sacrificielles que, au sens propre, leur humanisation" (127), écrit encore notre auteur. Cette affirmation-charnière confirme ce que nous pouvons déjà soupçonner : la pensée religieuse du sacrifice n'a plus de consistance pour Ferry, seule fait sens sa traduction en termes profanes. Contrairement à ce qu'il avait prétendu au départ, Ferry ne recourt pas à la théologie chrétienne, même reformulée, pour dire le sens de l'éthique, il en réduit bien plutôt le contenu à sa stricte signification anthropologique, en une posture qui rappelle la démarche de Feuerbach. Preuve en soit l'interprétation du sacrifice donnée par Ferry : il ne peut être exigé que

⁷ Cf ma contribution "Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne", in *Autonome Moral*, A. Holderegger (éd.), Presses universitaires, Fribourg (Suisse), 1996.

par et pour l'homme lui-même (127, l'italique est de Ferry). La transcendance est-elle vraiment reconnue pour ce qu'elle est, dans sa différence spécifique avec l'immanence où elle s'exprime, ou ne serait-elle finalement qu'une fonction anthropologique de l'immanence, au prix d'une réductionnisme fort éloigné d'une authentique "humanisation"⁸ ?

Certes, la suite du propos de Ferry vise précisément à éviter un tel travers : en reliant l'ordre de la signification à une "extériorité radicale" (127) et en critiquant l'idéal d'une parfaite immanence à soi et donc d'une autonomie absolutisée (128), Ferry formule avec lucidité le programme philosophique d'une pensée de l'éthico-religieux. Le décentrement de l'autonomie réalisé par le sacrifice constitue en effet la porte d'entrée en direction d'une philosophie de l'amour humain comme humanisation du sacré. Parcourant à nouveau les sens multiples de l'amour en Occident, Ferry met en lumière le décrochage successif d'éros par *philia* et de *philia* par *agapè*. Mais l'accès à la dimension transcendante de l'*agapè* n'est devenue possible, en notre ère individualiste, que par la médiation de la *philia*, comprise comme sympathie sociale ou comme espace démocratique.

Le postulat de Ferry demeure cependant le même : les transcendances se reconstituent (164), mais c'est essentiellement au cœur de l'amour moderne lui-même qu'un tel travail du sens a lieu. Ferry s'est-il vraiment donné les moyens de légitimer un tel passage, et comment peut-il rendre compte du statut d'extériorité que l'amour est censé occuper dans le processus d'humanisation du sacré ? Telle est, à mon sens, la question centrale que Ferry désigne, mais qu'il ne paraît pas en mesure de résoudre de manière convaincante. Malgré l'attitude de sympathie critique dont il fait preuve à l'égard des contenus de la théologie chrétienne, Ferry balise seulement les conditions formelles d'un passage effectif qui conduirait du théologico-éthique à un éthico-religieux incluant la possibilité d'une figure chrétienne du religieux. Sa stratégie argumentative est

⁸ On doit en effet comprendre l'humanisation comme une relativisation positive du fini par la présence libératrice, en son sein, d'un vrai Infini (thème hégélien par excellence, on le sait, et susceptible d'une reprise théologique, mais que l'on trouve également, sous une forme non hégélienne ou en tout cas beaucoup plus critique à l'égard de Hegel, dans le geste philosophique d'Emmanuel Lévinas ou dans les modèles théologiques respectifs de Barth, Tillich et Pannenberg par exemple), et non comme une dissolution négative réduisant l'Infini à la simple dialectique interne du fini. Faute d'analyse profonde sur ce point, la perspective de Luc Ferry reste assez triviale et encourt le risque de réductionnisme dénoncé ici.

séduisante, mais elle n'est pas menée à terme et, de ce fait, la portée de la théologie chrétienne reste suspendue dans le vide.

2. Problématique éthique et problématique théologique comme expression de la dialectique de l'existence : Pierre-André Stucki

Chez Pierre-André Stucki, la philosophie se constitue autour d'un nombre apparemment fini de problématiques fondamentales : la problématique de la connaissance, la problématique de la communication, la problématique de la destinée, la problématique éthique, la problématique politique, la problématique théologique et la problématique psychologique⁹.

Ces problématiques forment système entre elles, dans la perspective de Stucki, et il ne paraît guère légitime de les traiter isolément. Je prendrai néanmoins le risque de n'en considérer qu'une partie, en fonction des intérêts particuliers de la réflexion beaucoup plus limitée menée ici.

a) L'éthique et le politique

La problématique éthique (p. 105ss) est placée sous l'égide du thème classique de la justice, thème que l'auteur situe d'emblée, de manière systématique, sous l'éclairage de la problématique de la destinée. Il se pourrait en effet que la destinée, confrontée à la tension entre la liberté et le déterminisme, soit productrice d'injustice.

La structure intentionnelle de l'existence humaine s'ordonne ici sous l'angle d'une triade, le vouloir, le pouvoir et le devoir. La problématique éthique concerne spécifiquement le pôle du devoir. Mais l'idée de devoir, comme celle de justice, peut déboucher sur une attitude de fermeture ou au contraire sur une attitude d'ouverture. N'est-on pas confronté sans cesse, au cours de l'histoire de l'éthique, à des

⁹ Je laisse de côté, dans cette énumération, les deux chapitres que Stucki consacre à l'intentionnalité, car il me semble qu'elles servent d'interface technique entre la problématique de la connaissance et celle de la communication. J'ajoute par ailleurs mon étonnement devant l'absence d'une problématique sociologique, qui ne saurait à mon avis se fondre dans la problématique politique ni constituer un simple appendice de la problématique psychologique.

enfermements ou à des refermements du devoir ou de la justice sur l'ordre des choses ou sur une conception statique de la Loi morale ? Il s'ensuit pour Stucki toute une série de bifurcations en cascade, la juste conception de l'éthique étant conviée pour ainsi dire à se faufiler dans les failles offertes : la responsabilité se fraiera un chemin entre l'obéissance et l'espérance, l'amour entre le respect et la liberté, et ainsi de suite.

Par le jeu de ces bifurcations, Stucki introduit très vite, au sein même de la problématique philosophique, une attention spécifique à des thématiques d'origine et de frappe théologiques. C'est ainsi que la justice objectivante se voit confrontée très vite à la justice relationnelle, très clairement placée sous l'égide du thème théologique de la justification par la foi, et que la thématique kantienne de la Loi se voit très vite discutée au nom d'une thèse théologique plus proche de la position de Locke¹⁰.

Au coeur de l'argumentation éthique de Stucki, dans ce qu'il désigne comme "l'espace intentionnel de la justice relationnelle" (120), nous découvrons la visée de l'amour, qui, tout en s'inscrivant entre la visée du respect et celle de la liberté, donne lieu à une nouvelle bifurcation, entre le champ existentiel et le champ politique (125). C'est bien parce que la visée de l'amour est en tension avec la visée du respect que nous sommes moralement obligés de dépasser les simples relations interpersonnelles et de penser le politique comme tel.

On voit donc très bien comment, chez Stucki, l'éthique s'ouvre nécessairement sur le politique, sans pour autant perdre de vue la perspective relationnelle de l'individu. Et l'on doit rendre justice à l'auteur que sa perspective fondamentale ne relève a priori ni d'un individualisme, ni d'un apolitisme, contrairement à certaines objections parfois émises à son égard.

Comment se situe dès lors la problématique politique en tant que telle ?

¹⁰ On trouvait déjà ces thèses dans les chapitres dus à la plume de Stucki, dans l'ouvrage qu'il avait consacré en 1986, avec Eric Fuchs, à la question des droits de l'homme : *Au nom de l'autre*, Genève, Labor et Fides, 1986.

“La problématique politique peut être abordée à partir de celle de la destinée si on concentre son attention sur la réalité sociale, ou, en d’autres termes, sur les grandeurs collectives. Il se manifeste donc ici d’emblée une bifurcation entre la préoccupation de la destinée personnelle, que nous nommerons, sous réserve de précision, la visée psychologique, d’une part, et l’attention accordée aux grandeurs collectives, que nous nommerons globalement la visée sociologique, d’autre part” (131).

Même s’il reconnaît que la tension entre la visée psychologique et la visée sociologique est au cœur de la problématique politique, Stucki passe directement ensuite à l’analyse des oppositions de doctrines inhérentes aux philosophies du contrat social comme aux philosophies de l’histoire. Entre Hobbes et Locke, il faut choisir, puisqu’on ne saurait concilier la visée de la domination sociale et celle de la justice formelle, cette dernière étant seule garante de la liberté individuelle. De même, il faut préférer, parmi les philosophies de l’histoire, celles qui donnent la priorité à la rigueur et à la modestie, plutôt que celles qui mêlent la spéculation (Hegel) au collectivisme (Marx, ou du moins une lecture dominante de sa pensée et de ses effets).

La schématisation proposée par Stucki le conduit ensuite à deux types de considérations:

1) Il parle d’une ambiguïté psychosociologique (139)¹¹, pour marquer, semble-t-il, que l’ambiguïté de la réalité politique elle-même tient à sa constante hésitation entre la visée psychologique et la visée sociologique, ce que l’on retrouve dans la bifurcation entre deux types de violence répressive, l’une tablant sur la confiance (Locke), l’autre sur la sécurité (Hobbes).

¹¹ Le terme nous paraît mal choisi, l’adjectif psychosociologique étant en général utilisé, en psychologie, pour désigner une approche tenant compte de la dynamique des groupes. Il est clair que Stucki travaille ici plutôt sur la bifurcation systématique du psychologique et du sociologique. Le fait, cependant, que le sociologique apparaisse uniquement ici comme une sous-catégorie du politique, à la différence du psychologique, objet d’une attention spécifique, donne à penser que nous avons affaire ici à une conception insuffisamment élaborée du sociologique. Preuve en soit cette affirmation significative : “la société n’existe bien évidemment en aucune manière indépendamment des individus, de sorte que les actions que l’on impute à la société ne sont rien d’autre que les actions des individus, auxquels il faut donc bien reconnaître la liberté” (139). Stucki ne semble pas voir qu’il existe aussi des actions collectives et institutionnelles (celles de l’État, des pouvoirs institués, des entreprises, etc), irréductibles à la simple addition des actions individuelles, et que, d’autre part, les grandeurs collectives dont il parle par ailleurs dépassent qualitativement les grandeurs individuelles.

2) Une bifurcation analogue régit le rapport du politique et du religieux. Alors que, chez Hobbes, c'est le souverain qui est le maître de la religion, chez Locke, la religion est de part en part au service de la liberté individuelle (149).

On voit de manière limpide comment Stucki organise l'ensemble de ses schématisations en fonction d'une *option préférentielle avouée* pour la perspective lockienne de la liberté individuelle, quasiment identifiée à une problématique psychologique (au sens que va lui donner Stucki) et faisant corps avec *une certaine conception* de la problématique théologique.

Du point de vue de la méthode, la démarche de Stucki n'a donc rien d'une phénoménologie neutre et détachée. Le nombre impressionnant de schémas et de figures utilisés pour dresser la carte systémique des bifurcations proposées ne doit pas tromper le lecteur : nous n'avons pas affaire ici à la démonstration géométrique d'un système (à la manière de Spinoza ou de Hegel), mais à la justification formelle d'un choix doctrinal et existentiel (à la manière d'un Kierkegaard revisité). C'est tout le contraire d'un palais de glace ou d'une cage de fer qui nous est ici proposé.

On doit pourtant se demander quelle est la fonction, probablement inconsciente, d'un tel arsenal de schémas, de figures et de bifurcations. Derrière la thèse sans cesse reproduite de bifurcations existentielles et de failles irréductibles à la spéculation, comment ne pas soupçonner un besoin de sécurité rationnelle et existentielle ? Si vraiment l'existence se joue ultimement dans l'instant de l'individu, pourquoi doit-elle, par le biais une argumentation toute formelle, s'adosser à de telles garanties ?¹²

La comparaison rapide de la problématique éthique et de la problématique politique met en exergue le rôle de pivot occupé, dans le système doctrinal de Stucki, par la liberté individuelle. Les dimensions spécifiques de l'éthique sociale et de la sociologie ne sont pas oubliées, mais elles demeurent en retrait, constituant pour ainsi dire des extensions de la liberté individuelle.

¹² On l'aura compris : je me demande, en recourant à une distinction luthérienne classique, si cette superbe construction ne répond pas davantage à la pulsion de *securitas* qu'au besoin d'exprimer une authentique *certitudo*.

b) Le théologique et le psychologique

La manière dont Stucki aborde la problématique théologique est délibérément subjective. Elle reproduit en effet avec une cohérence remarquable les structures de bifurcation mises en place auparavant, mais en dévoilant plus nettement les présupposés théologiques.

Stucki opère une critique du langage de la transcendance et de l'immanence, dont nous avons vu l'importance chez Luc Ferry. Si l'on se situe dans la problématique de la connaissance, on pourrait être tenté par une distinction subtilement métaphysique entre la reconnaissance d'un être transcendant, existant objectivement, et la réduction à l'immanence (171). Or le recours aux règles de la connaissance objective, valides dans les sciences, ne permet en rien de trancher une telle alternative. Pour Stucki, la problématique théologique, foncièrement herméneutique et existentielle, doit sortir de l'illusion de la connaissance objective et se situer sans ambages dans l'optique de la subjectivité, seule instance authentique de la vérité religieuse. Il y a là, à n'en pas douter, une différence très nette avec l'optique de Luc Ferry. Elle va s'accroissant par la suite.

Le philosophe, poursuit Stucki, ne veut pas renoncer aux règles de l'objectivité. Si Dieu ne fait pas l'objet d'une connaissance objective, l'objectivité, par contre, n'oblige en rien à renoncer à l'idée du Dieu créateur, donateur de la Loi morale.

A partir de la distinction luthérienne de la Loi et de l'Évangile, Stucki peut ordonner le savoir théologique selon deux pans : l'idée d'un Dieu créateur, à l'origine de la Loi morale, est une idée objectivement plausible, alors que l'idée d'un Dieu sauveur, inhérente à l'Évangile de Jésus-Christ, est une idée paradoxale (170).

Ainsi, la religion humaine est de l'ordre de la Loi et relève de la discussion rationnelle des idées raisonnables (il en ira de même, à un autre niveau, de la critique historique des

textes), tandis que la foi chrétienne n'est susceptible, dans la dimension d'Évangile, que d'une approche paradoxale.

Mais le surgissement de la dimension paradoxale de l'Évangile ne peut advenir qu'en confrontation avec la Loi, objet à la fois d'un attachement légitime et d'un refus; de même, le théologique compris comme fidélité chrétienne s'appuie sur le religieux, à la fois nécessaire et dépassé.

On ne peut s'empêcher, à lire les pages de Stucki sur la problématique théologique, de noter que le théologique fait ici l'objet d'une réduction doctrinale unilatérale, à partir d'une lecture luthéro-kierkegaardienne de Paul aussi légitime dans l'espace chrétien que discutable du strict point de vue de la théologie. Que devient, dans un tel modèle, le fait même des religions humaines, christianisme inclus ? Comment rendre compte de leur pluralisme interne et de leur confrontation ? Et qu'en est-il, au cœur même des Églises et de la théologie chrétiennes, du pluralisme théologique lui-même ? Dans leur objectivité formelle et quelque peu glaciale, les bifurcations et les schémas proposés par Stucki ne semblent pas faire place à une discussion théologique interne. Elles me paraissent du même coup enfermer les autres religions dans le schéma non problématisé de la Loi et de l'Évangile. A ceux qui ont connu les impasses des distinctions barthiennes et bonhoefferiennes entre la religion et la foi, la bifurcation Loi/Évangile apparaît ici comme une simple variante d'une stratégie commode d'immunisation contre le défi critique des pluralismes religieux.

Le théologique prend place, dans la démarche de Stucki, en regard du psychologique. Le lecteur pourrait être surpris d'un tel langage, venant d'un philosophe connu pour ses allégeances à Bultmann. Parler de psychologie, ne serait-ce pas retomber en-dessous du seul herméneutique e la compréhension de soi ? N'est-ce pas en revenir au romantisme de Schleiermacher et de sa notion d'interprétation psychologique (mise en rapport, il est vrai, avec l'interprétation technique, plus grammaticale et exégétique) ?

Stucki n'hésite pas à parler de psychologie, mais il le fait dans un sens bien précis, qui s'inscrit en droite ligne dans la perspective de sa doctrine de la connaissance et de l'intentionnalité. Contre toute psychologisme, il décrit en effet la problématique

psychologique comme l'analyse de la complexité des visées intentionnelles de l'individu. "Comment, en d'autres termes, un individu en arrive-t-il à se comprendre lui-même dans la multitude de ses conduites, comment, par suite de cette compréhension de lui-même, en arrive-t-il à s'orienter, à se décider et à s'engager ?" (182). La perspective psychologique apparaît donc ici, à la suite de Bultmann, comme liée à la question de la décision existentielle, dans une perspective herméneutique centrée sur la compréhension de soi et sur le sens de l'agir.

On comprend dans ces conditions que Stucki voie "quelque analogie" (182) entre la problématique psychologique et la problématique théologique. Du point de vue psychologique, "la question décisive n'est pas tant de savoir ce que l'on fait, mais la manière dont on se comprend soi-même dans ce que l'on fait"; de même, du point de vue théologique, le décisif se joue tout entier dans la décision de la foi (183).

Dans la suite de son exposé, Stucki analyse avec beaucoup de finesse et de sensibilité les conséquences psychologiques de son modèle, touchant les paramètres de la conduite, le rôle fondamental de la compréhension de soi comme synthèse personnelle et les rapports entre le champ pathologique et le champ existentiel, lieu de l'orientation et de la décision personnelle. Mais la structure de base est posée, balisant la "clarté des intentions": la concordance presque parfaite du psychologique et du théologique n'a plus qu'à déployer ses effets sur l'existence.

Mon questionnement personnel rebondit. La problématique psychologique a-t-elle été traitée dans toute sa densité ? N'apparaît-elle pas surtout, dans cette optique, comme l'occasion de faire surgir le champ existentiel et le moment de la décision ? La manière trop rapide et un brin banalisante dont le philosophe traite par exemple du pathologique (196ss) nous laisse en tout cas penser qu'une présentation plus riche et plus forte de la problématique psychologique devrait s'affronter aux aspects proprement tragiques ou pervers des pathologies, ce qui imposerait un autre regard sur la psychologie elle-même, mais également et surtout sur la diversité des conduites individuelles et la gravité des maladies psychiques.

3. La différence des philosophies

On l'aura deviné, le style des deux philosophies considérées n'est pas le même. La perspective de Ferry, marquée par le contexte français, se veut davantage un essai destiné au grand public qu'une argumentation techniquement bien formée. L'approche de Stucki, dont l'ancrage social et culturel demeure assez peu explicite, est indéniablement plus exigeante, mais c'est aussi pourquoi elle peut apparaître technique et formelle et demeurer ésotérique aux yeux d'un lecteur philosophiquement non prévenu.

Qu'est-ce qui justifie cependant la comparaison entre ces deux auteurs ?

Nous avons affaire à deux philosophes, fort intéressés l'un et l'autre par les conséquences politiques de la pensée, et inclinant plutôt vers ce qu'on pourrait appeler un social-libéralisme éclairé, avec des nuances dues notamment au contexte dans lequel ils écrivent. Plus important encore, ils se montrent tous les deux soucieux de faire place au religieux et font preuve d'une empathie non dissimulée pour le discours de certains théologiens.

C'est à partir de ce double faisceau d'éléments communs (l'intérêt pour la politique et l'intérêt pour le religieux) que se pose, à notre sens, la question de la différence des philosophies.

Nous privilégierons ici la question du rapport au religieux et à la théologie, les différences entre les deux auteurs nous paraissant nettement moins décisives dans le domaine politique.

a) Ferry n'ignore pas la théologie protestante, mais sa pensée est de toute évidence conditionnée d'abord par la situation culturelle et intellectuelle du catholicisme européen. Les références à Jean-Paul II et à Eugen Drewermann reviennent sans cesse, non sans une certaine admiration larvée pour le classicisme des positions pontificales. La tendance à idéaliser la théologie vaticane dominante lui sert en même temps de repoussoir et de faire-valoir pour sa propre théorie. L'ère du théologico-éthique est passée, et avec elle la domination sociale et culturelle de la théologie morale catholique

(dont on sait le rôle qu'elle a joué déjà dans la carrière de Karol Wojtyla, professeur de morale en Pologne); l'articulation de l'éthique et de la religion n'est possible, dans ces conditions, qu'en s'appuyant sur le modèle désigné comme éthico-religieux. C'est donc le basculement de la transcendance verticale à la transcendance dans l'immanence, ou transcendance horizontale, qui constitue le nouveau paradigme adapté à la laïcité ouverte.

De ce fait, la théologie ne retrouve pas comme telle une place dans l'argumentation de Ferry. Le contenu du christianisme est reconnu comme élément positif appelé à jouer un rôle dans la construction de la laïcité, mais il est finalement dissous dans le processus d'humanisation du divin propre au paradigme laïc de la transcendance immanente. Le prix à payer pour cette intégration uniquement sociale et culturelle est élevé : l'intelligence de la foi mise en oeuvre par la théologie, de même que la possibilité pour la théologie d'interroger en retour les sciences humaines et à s'inscrire plus largement dans le débat sur le religieux ne trouvent guère de place dans ce modèle. On retrouve ainsi chez Ferry une tendance dont nous faisons l'expérience quotidienne dans la manière franco-française de pratiquer l'éthique : les confessions chrétiennes et les religions reconnues sont réduites au rôle de familles spirituelles, mais on exclut a priori que le discours théologique inhérent aux traditions religieuses puisse jouer un rôle proprement argumentatif et rationnel dans le débat éthique comme tel¹³.

b) Chez Stucki, la situation est rigoureusement inverse. Le discours théologique est non seulement reconnu par le philosophe suisse romand, mais il joue un rôle constitutif et structurant dans son argumentation philosophique. Une telle manière de faire est sans aucun doute dépendante du contexte spécifique de la Suisse romande, où une tradition de dialogue entre philosophes et théologiens s'est toujours maintenue.

Lorsqu'il en vient à parler de théologie, Stucki opère de manière sélective, privilégiant sans ambages une manière luthéro-bultmannienne de comprendre la théologie. Ce n'est pas ce choix comme tel que nous voulons discuter ici. Ce sont plutôt les conséquences

¹³ Cf mes remarques critiques à ce sujet dans ma contribution "Le débat sur le statut et la protection de l'embryon en éthique protestante", in Brigitte Feuillet-Le Mintier éd., *L'embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, 1996, pp. 303-311.

qui en résulte pour la philosophie elle-même et les effets de retour sur la théologie comme discipline spécifique.

Le lecteur me permettra un bref excursus personnel. Je viens moi aussi de la théologie dialectique, si je puis dire. Bulmannien à vingt-trois ans (avec un mémoire sur la conception de la Loi et de l'Évangile chez Barth, Schlink et Ebeling, en 1970, inclinant nettement en faveur des thèses de Ebeling¹⁴), barthien en 1981 par réaction (excessive) aux thèses jugées trop rationalistes de Pannenberg, directeur du Centre de formation des adultes du Louverain de 1978 à 1986 et obligé de revoir l'ensemble de mes conceptions théologiques et éthiques, j'ai mis du temps pour trouver ma propre orientation théologique et ne suis pas certain d'en avoir fini avec ce combat ! Aujourd'hui, je milite en faveur d'une conception ouverte de la théologie, dans une articulation critique avec les sciences humaines. Je me sens plus proche des positions d'un Tillich, par exemple, mais surtout j'estime essentiel de penser par moi-même, sans nier la force des différents héritages qui m'influencent. Dans la mouvance de la théologie dialectique, je me reconnais volontiers aujourd'hui, d'un point de vue généalogique, comme un post-barthien¹⁵, mais je considère, d'un point de vue systématique, qu'*aucun* des modèles historiques hérités de la théologie dialectique et de ses dissidences internes (Barth, Bultmann, Bonhoeffer et Tillich) ne constitue comme tel une réponse aux problèmes qui se posent à nous aujourd'hui. Les questions adressées ici à Pierre-André Stucki sont à comprendre comme les interrogations d'un théologien protestant confronté au problème de la pertinence actuelle du discours théologique, principalement en éthique, domaine où la sécularisation se fait particulièrement sentir. Elles ne veulent pas d'abord réveiller un conflit largement suranné à mes yeux entre une position dogmatiquement barthienne et une position dogmatiquement bultmannienne.

Le modèle théologique auquel Stucki fait référence dans son dernier ouvrage, comme dans ses précédents livres, présente deux avantages indéniables. D'une part, il est d'une

¹⁴ Mémoire dirigé par Jean-Louis Leuba, à l'époque où ce dernier prenait toujours plus fortement distance par rapport à Barth et affichait une sympathie certaine pour Bultmann et les postbultmanniens.

¹⁵ Je me suis expliqué sur ces héritages dans l'article consacré à mon maître le plus influent. cf "Jean-Louis Leuba. Transcendance et dialectique", in Stephan Leimbruber et Max Schoch éd., *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Bâle, Herder, 1990, pp. 546-560; cf. aussi mon article "Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ?", *Foi et vie* 93, 1994/3, pp. 37-58, ainsi que "Morale", *Encyclopédie du protestantisme, op. cit.*, pp. 1018-1043.

cohérence presque sans faille, malgré (ou à cause de ?) sa prédilection pour les bifurcations; d'autre part, il recourt à une méthode dialectique (découlant de la doctrine des deux règnes, interprétée avec Ebeling comme une distinction et non comme un dualisme), qui permet d'articuler en souplesse les différentes problématiques intellectuelles et les champs de réalité à considérer. Il est dès lors facile de comprendre et équitable de reconnaître qu'un tel modèle est efficace du point de vue pédagogique et a priori ouvert et tolérant du point de vue interdisciplinaire.

Qu'est-ce qui, cependant, demeure insatisfaisant pour moi dans la démarche proposée par Stucki ?

La restriction considérable apportée à la définition de la théologie, suite au choix quasi monologique du modèle luthéro-bultmannien, laisse peu de place pour le pluralisme théologique interne et contribue à restreindre la définition de la philosophie elle-même. La "passoire herméneutique" trop rigide du bultmannisme s'avère réductrice, aussi bien par rapport aux contenus et aux représentations symboliques du christianisme, que par rapport au champ et à la portée du travail philosophique lui-même. Le dialogue entre la théologie et la philosophie apparaît forcément, dans l'optique de Stucki, comme un dialogue paisible et harmonieux, inconvénient découlant d'une collusion excessive entre son option théologique et son option philosophique¹⁶. Une authentique *confrontation* entre le philosophe et le théologien n'est guère possible, à moins d'opposer terme à terme un philosophe ayant les sympathies de Stucki à un philosophe placé par lui sur l'autre bord. A mes yeux, la théologie est beaucoup plus exposée au changement et au progrès lorsqu'elle rencontre sur son chemin une philosophie qui ne consonne pas d'entrée de jeu avec ses propres présupposés. C'est pourquoi je préfère toujours, pour ma part, le débat avec Hobbes, Spinoza, Feuerbach, Nietzsche, Sartre ou Weischedel, que l'harmonie préétablie avec un Locke idéalisé, un Kierkegaard bien fréquentable¹⁷

¹⁶ Formellement, le modèle dialectique développé par Stucki est naturellement préférable à celui, purement polémique et antagoniste, mis en oeuvre par Barth et par les barthiens. Mais dès que l'on abandonne le point de vue formel, on s'aperçoit que l'option luthéro-bultmannienne peut s'avérer tout aussi hermétique à la falsification critique des sciences humaines et de la philosophie que le modèle barthien.

¹⁷ Le Kierkegaard luthéro-bultmannien me paraît souvent bien domestiqué. Je ne suis pas certain que le philosophe danois se serait si facilement laisser enrégimenter par une théologie quelle qu'elle soit. Pour ma part, je vois Kierkegaard surtout comme un rebelle et comme un nomade, ce que le premier Barth,

ou un Heidegger par trop bultmannisé. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle je pense que nous ne devrions pas trop vite, comme théologiens, balayer l'essai de Luc Ferry, car il est à certains égards tout à fait dérangeant pour nous.

Voilà où nous a conduit cet essai de comparaison critique des ouvrages de Luc Ferry et de Pierre-André Stucki. Le modèle du premier nous paraît stratégiquement préférable, à ceci près qu'il ignore tout d'une théologie structurée et plausible en tant que telle dans la société pluraliste; le modèle du second est plus subtil et mieux réfléchi, mais sous couvert de pluralisme, il consacre l'harmonie préexistante d'une certaine philosophie et d'une certaine théologie.

4. La voix différente de la théologie

Qu'avons-nous appris de cette confrontation ? Quel acquis pouvons-nous en retirer pour notre travail d'éthicien protestant ?

La théologie, comprise librement comme méthode de corrélation, ne part pas exclusivement des données de la foi ou de la révélation. Elle n'est pas uniquement intelligence de la foi. Comme théologie fondamentale, elle accepte de se laisser interroger par le discours que tiennent à son sujet les philosophes. Elle ne peut plus se contenter de critiquer la philosophie de l'extérieur. Elle est affectée subjectivement et méthodiquement par l'intrusion bénéfique du philosophe dans la théologie. Il n'y a plus de chasse gardée. Dans ce dialogue à découvert, où il n'est pas question de sauver son âme - geste hypocrite et prométhéen par excellence ! - mais seulement de se comprendre un peu moins mal soi-même, le théologien n'a pas lieu de se retirer sur une île inaccessible ou de renvoyer le philosophe à la platitude prétendue d'une immanence caricaturale. Il s'exerce simplement à plus de rectitude et d'authenticité, dans le savoir fragile d'une pluralité de jeux de langage et d'accès au réel. Il découvre que la transcendance se love parfois, tel le Dieu caché, dans les méandres d'immanences trop méconnues, et que cette méconnaissance est, en fin de compte, un manque de confiance

entre parenthèses, avait fort bien senti, au point de s'en éloigner d'ailleurs assez vite, au profit d'une dogmatique plus installée !

en Dieu, un déni posé sur le vrai Infini, Seigneur vivant et imprévisible de l'histoire et de la vie.

Mais la tentation du théologien est permanente, qui le rapproche souvent, à ses risques et périls, de l'attitude doctorale des amis de Job ou de celle, plus dramatique encore, du Grand Inquisiteur si admirablement démasqué par Dostoïevski : vouloir s'installer dans le savoir ou dans la méthode, forme déguisée de l'orgueil théologique; trouver la reconnaissance sociale au gré d'une adaptation sans limites et sans vergogne. Les philosophes nous disent, avec leur langage et leurs outils, comment ils voient le religieux et le théologique. Nous pourrions vouloir gagner notre salut de théologiens et la justification de notre existence au prix d'une corrélation irénique entre la raison et la foi, qui ne représenterait en fait qu'un subtil retour de la raison instrumentale. Je crois, au contraire, que nous devons nous accepter en équilibre instable entre deux exigences : la modestie des savoirs et des sagesse, auquel la théologie participe pleinement, et la folie irréductible de la foi, sans laquelle la théologie ne serait qu'aimable bavardage.

Lecteur de Luc Ferry, je pourrais me satisfaire du nouveau paradigme qu'il me propose, celui d'un éthico-religieux suffisamment vague pour m'en faire oublier la folie de la croix et la solitude inévitable du disciple, le théologien n'étant ici qu'une variante particulière de la figure du disciple.

Lecteur de Pierre-André Stucki, je pourrais aspirer à cet équilibre apparemment parfait résultant de la docte maîtrise des innombrables bifurcations décrites. Mais je ne puis dissimuler ou nier les carrefours dangereux et les impasses redoutables qui m'attendent sur mon chemin de théologien. Je voudrais donc reconnaître et faire admettre, y compris par le philosophe, que l'existence théologique est bien plus aventureuse encore que la carte philosophique des bifurcations le laisse penser, et que le philosophe fait lui aussi l'expérience d'affres existentielles que sa belle mécanique intellectuelle pourrait voiler, en me laissant croire par ailleurs que je pourrais l'imiter théologiquement.

L'éthique théologique, dès lors, ne saurait être le redoublement subtilement pervers du discours rationnel et des philosophies morales, car elle succomberait ainsi à l'illusion fatale de la maîtrise; comme théologiens, nous devons nous souvenir sans cesse du

pouvoir mortifère que le recours au religieux, au sacré ou au divin peut conférer à nos savoirs et à nos pratiques. Instruite par la différence des philosophies de l'incomplétude de la morale, l'éthique théologique, toujours plurielle dans sa réalité humaine et ecclésiale, dira d'une voix différente comment l'Évangile de Jésus-Christ peut devenir force de changement et d'orientation sur les chemins pavés de dilemmes éthiques où les chrétiens côtoient les autres humains. Elle ne contribuera pas à assener à ces autres humains la recette toute faite d'une "éthique chrétienne" bien problématique, mais elle tentera de manifester et de montrer comment "l'éthique des chrétiens" peut faire sens au cœur de la problématique éthique, quitte à refuser les consensus trop minimalistes et à mieux laisser paraître ainsi la novation irréductible de l'Évangile. Elle veillera à être, à temps comme à contre-temps, culturellement plausible et évangéliquement différente. Cette double exigence signale la condition paradoxale de la théologie, toujours à nouveau appelée à se mouvoir sur la corde raide.

© Denis Müller

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

Décembre 2002