

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 38 (1988)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Entre raison et conviction : la place de l'éthique dans la société moderne  
**Autor:** Fuchs, Eric  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381372>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ENTRE RAISON ET CONVICTION

*La place de l'éthique dans la société moderne\**

ERIC FUCHS

*Dédié à Jean-Marc Chappuis*

Quel sens cela a-t-il dans notre société moderne de réclamer une place pour la réflexion éthique? Après Auschwitz, le Goulag et tant d'autres manifestations de l'immoralité foncière de l'existence sociale et politique de notre siècle, est-il encore possible de penser une éthique qui soit autre chose qu'un catalogue d'idéaux inefficaces, d'intérêts camouflés ou de velléités malheureuses? Ne sommes-nous pas arrivés au terme de ce processus de la modernité, décrit par M. Weber, marqué par le désenchantement, où la raison devenue fonctionnelle s'avère incapable de tenir un discours sur les fins? L'Ecole de Francfort a beaucoup fait pour dénoncer les illusions de la raison: Horkheimer et Adorno, dès les années 30, ont souligné, contre l'idéal traditionnel d'un savoir désintéressé et neutre face aux conflits sociaux, que l'activité intellectuelle et morale est déterminée par des intérêts qui réduisent la raison à n'être plus qu'un instrument aux services de dominations idéologiques ou économiques<sup>1</sup>. Le diagnostic de l'Ecole de Francfort est impitoyable: la raison, réduite à servir d'appui à l'utilitarisme de nos sociétés marchandes, se prête à toutes les manipulations idéologiques; pire encore, elle devient elle-même instrument d'oppression.

Dans ces conditions, l'éthique, elle aussi réduite à n'être plus que la servante de ce pragmatisme, peut-elle être autre chose qu'un bricolage fragile entièrement asservi à la seule finalité de l'utile? Ou, pour envisager une autre hypothèse, dont les sociologues constatent qu'elle est en voie de réalisation, l'éthique est-elle condamnée au repli sur le seul terrain de l'intime, des petits groupes, des relations courtes, ou des questions ultimes (des manipulations génétiques à l'euthanasie) laissant du même coup tout ce qui appartient au terrain politique, social, aussi bien sur le plan national qu'international, à l'arbitraire de pulsions archaïques<sup>2</sup>? Or le paradoxe, si bien mis en évidence

\* Leçon inaugurale de la nouvelle chaire d'éthique de la Faculté de théologie de l'Université de Genève (23 novembre 1987).

<sup>1</sup> MAX HORKHEIMER, *Eclipse de la raison*, Paris 1974, Payot, p. 30.

<sup>2</sup> «Si l'on distingue (...) une microsphère englobant la famille, le couple, le voisinage, une mésosphère se situant au niveau de la politique nationale et une macrosphère se situant à l'échelle du destin de l'humanité, on peut facilement montrer que les normes morales opératoires chez tous les peuples sont, actuellement encore, presque entièrement confinées à la sphère intime (et en particulier au règlement des relations entre les sexes).», KARL-OTTO APEL, *L'Éthique à l'âge de la science*. L'«a priori» de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Lille 1987, Presses universitaires de Lille, trad. de l'allemand par R. Lellouche et I. Mittmann, p. 44.

par Karl-Otto Apel, est que la science à qui l'on doit cette mise en question des fondements mêmes de l'éthique comme rationalité, appelle en même temps avec force l'émergence d'une éthique universelle nouvelle capable de répondre aux défis planétaires que le développement scientifique adresse à l'humanité. Cela même qui a contribué à la ruine de la validité objective de l'éthique exige que l'humanité tout entière prenne ensemble la responsabilité de sauver son existence et celle de la nature, gravement menacées l'une et l'autre.

Mais peut-on surmonter la dichotomie entre jugement de fait et jugement de valeur et refuser la déclaration d'invalidité scientifique des normes morales, émise par la raison logico-mathématique? La seule solution n'est-elle pas d'installer l'éthique dans la sphère quelque peu floue de ce que j'appellerai la subjectivité culturelle, mythico-religieuse, seule réponse désormais, quoique incertaine et problématique, à ce qu'on considère être la négativité essentielle du monde<sup>3</sup>? Délaissant la raison, l'éthique n'appartiendrait plus qu'à la seule subjectivité de la conviction.

La thèse que je voudrais défendre ici est qu'un tel repli est dangereux, non seulement pour l'éthique elle-même, mais aussi pour la théologie. Ce qui va à l'encontre de l'opinion d'un bon nombre de théologiens qui pensent que la crise de la raison moderne ne peut que favoriser le retour au religieux, et de là à Dieu comme unique et sûr fondement de la loi morale. Je tiens cette opinion pour pernicieuse, et cela pour deux raisons: premièrement, ne plus combattre pour l'universalité de l'éthique, c'est-à-dire pour sa rationalité, c'est accepter que soit mise en question l'affirmation centrale du *Credo* chrétien sur l'unité du genre humain, issu du même Créateur, objet de la même promesse et appelé à la même vocation de liberté et de solidarité. Il appartient à l'essence du christianisme de défendre l'universalité du dessein de Dieu, sans nullement pour autant nier la spécificité des personnes, appelées à s'y inscrire unique chacune. C'est ce qui autorise à la fois à défendre l'universalité de la raison et à critiquer son instrumentalisation, comme perte de sens de l'unicité de la personne.

Le second motif de mon refus de m'accommoder d'une éthique repliée sur la subjectivité de convictions non critiques tient à ce que jamais la théologie ne peut être l'alliée de l'irrationalisme. Si la théologie doit certes dénoncer la prétention du rationalisme positiviste, naïvement scientiste, elle ne peut se réjouir de l'humiliation de la raison, quelle qu'en soit la cause; car une telle humiliation conduit toujours au triomphe de la barbarie totalitaire dans la société, et dans l'Eglise au refus de la critique, débouchant toujours sur le retour des idolâtries. Il appartient donc à la tâche d'une éthique théologique de

<sup>3</sup> On trouvera une tentative de ce genre dans l'essai de LESZEK KOLAKOWSKI, *Philosophie de la religion*, Paris 1985, Fayard, trad. de l'anglais par J.-P. Landais (cf. en particulier les p. 238ss).

travailler à l'universalité et donc à la rationalité de l'éthique. Et de préciser ce qu'une telle raison implique et sur quoi elle ouvre.

Une telle décision a pour conséquence de nous conduire au cœur d'un débat très ouvert et très vif sur la question de la validité du jugement moral. Quelle légitimité a le jugement par lequel nous considérons comme bonne telle norme ou telle prescription morale? Cette question est aujourd'hui plus que jamais discutée; c'est qu'elle est décisive dans l'optique des problèmes que nous évoquions il y a un instant. Nous n'avons pas la possibilité ici de traiter cette question dans toute son ampleur; nous nous contenterons, en citant et en présentant succinctement la pensée de quelques-uns des participants à ce débat, dont nous nous sentons proche, de dire comment et pourquoi nous pensons pouvoir fonder en raison notre travail d'éthicien.

1. Il est un premier lieu où le débat sur le statut de l'éthique apparaît décisif, c'est celui de la rationalité politique. Face aux totalitarismes, la démocratie paraît mal assurée de ses fondements. C'est que le libéralisme dont elle se réclame semble incapable de dépasser l'utilitarisme: le cynisme qui en résulte le plus souvent est un démenti démoralisant opposé aux valeurs fondatrices de la démocratie. C'est ce défi que *John Rawls* a voulu relever avec sa *Théorie de la Justice*<sup>4</sup>. Quelles que soient les critiques qu'on puisse adresser à la tentative de Rawls, celle-ci demeure à mon sens exemplaire d'une démarche dont doivent s'inspirer tous ceux qui veulent redonner à la démocratie sa force et sa valeur. La question du critère de validité est ici centrale: sur quoi repose le choix démocratique? On le sait, contre la perspective sécuritaire de Thomas Hobbes, John Locke a inauguré une tradition où la responsabilité de chacun de faire respecter la loi naturelle de la liberté et de l'égalité correspond en même temps à l'intérêt le mieux compris de chacun. Décision fondée chez Locke dans une conviction théologique, qui postule que l'originaire n'est pas la violence mais la promesse faite par le Créateur à l'homme. Dans la mesure où cette conviction s'est affaiblie et que nous vivons dans une société pluraliste, peut-on encore fonder la raison politique sur autre chose que l'égoïsme? C'est ce qu'a tenté de faire Rawls, en prenant radicalement au sérieux l'utilitarisme, pour en montrer le fondement qui précisément ne peut être qu'un fondement éthique.

Sa nouvelle théorie du contrat social repose en effet sur la démonstration que la rationalité qui pousse les hommes à se mettre ensemble pour défendre leurs intérêts propres conduit à poser comme base de toute vie politique l'absolu respect d'autrui. Il est profondément raisonnable de poser à la base de tout contrat l'absolue égalité des droits et le devoir non moins absolu de sauvegarder la liberté de tous. De même, il est tout à fait rationnel de consentir

<sup>4</sup> Paris 1987, Editions du Seuil, trad. de l'américain par C. Audard; l'édition originale, *A Theory of Justice*, date de 1971.

à certaines inégalités économiques et sociales pour autant que celles-ci soient *moralement* acceptables; c'est-à-dire qu'elles finissent par profiter aux plus défavorisés. Ainsi la finalité du système contractuel — assurer à chacun le droit d'exister selon son intérêt — est déterminée par la moralité non utilitariste du respect absolu du droit d'autrui. Cette moralité politique est fondée en raison. Ainsi, à prendre au sérieux l'empirisme — dans la ligne de Locke et contre le dogmatisme de Spinoza —, on découvre qu'il y a dans l'expérience politique nécessité de poser la priorité de la norme sur la convention, qui est elle, chargée de la protéger.

Par là s'ouvre, avec Rawls, un champ de réflexions où la réalité du politique, prise radicalement au sérieux, sans dérive idéologique, c'est-à-dire sans demander au politique de devenir le «dieu humain», le «Léviathan» de Hobbes chargé du salut des hommes, se dévoile dans sa rationalité propre comme nécessairement éthique, sans quoi elle ne peut être que totalitaire (fût-ce sous l'apparence du libéralisme). Pour être réellement calculatrice, la raison doit être morale, telle est la leçon de Rawls, leçon capable de nous guérir aussi bien du cynisme que de l'idéalisme<sup>5</sup>.

2. D'une autre façon, la question de la validité du jugement de valeur est posée par *Jürgen Habermas*, à la suite de *Karl-Otto Apel*. Si l'on ne veut pas laisser l'éthique à l'arbitraire de décisions subjectives, il convient, comme le dit joliment Jean-Louis Gardiès, de dénoncer «l'erreur de Hume»<sup>6</sup> qui posait comme un principe épistémologique premier l'impossibilité de passer d'un jugement de fait à un jugement de valeur. C'est, constate Habermas, dans cette disjonction que se sont installés tous les nihilismes: convaincus en effet que la seule objectivité possible était celle obtenue par le jugement de fait des sciences physico-mathématiques, ils en concluent que tout jugement de valeur, impliquant une interprétation de la réalité, ne peut être qu'arbitraire. Dans un monde dominé par la rationalité scientifique, quelle est la place de l'éthique? L'effort tout à fait extraordinaire, et d'une approche ardue, d'Habermas pour justifier la valeur de la raison éthique, et donc de la responsabilité morale prend à contre-pied toutes les philosophies de la dénégarion et de la mort de l'homme. C'est ce que Jean-Louis Schlegel résume ainsi<sup>7</sup>: «on peut et on doit douter de tout, dirait peut-être Habermas, mais non du fait que nous vivons dans l'élément du langage, d'un espace de communication où ne cesse de jouer et de se refaire, parfois douloureusement et durement, l'entente, l'intercompréhension des hommes qui parlent; et ce langage se fait Cité, communauté

<sup>5</sup> Le livre que nous avons écrit, PIERRE-ANDRÉ STUCKI et moi, sur le fondement des droits de l'homme, sous le titre *Au nom de l'Autre*, Genève 1985, Labor et Fides, s'inscrit dans le prolongement de cette tentative de Rawls.

<sup>6</sup> JEAN-LOUIS GARDIÈS, *L'Erreur de Hume*, Paris 1986, P.U.F.

<sup>7</sup> «Réconcilier la modernité avec elle-même», *Esprit*, octobre 1987, p. 115-119.



humaine, monde vécu raisonnablement par les hommes, démocratie». Il faut donc partir de l'évidence du langage, et du langage commun, et retrouver au sein de ce langage commun ce qui rend possible la communication, qui de fait, dans l'expérience quotidienne, est mise en échec du soupçon que tout langage ne serait qu'un jeu fictif et mensonger. Ainsi que Hanna Arendt l'a si admirablement démontré, ce soupçon est en effet le grand pourvoyeur du totalitarisme<sup>8</sup>, qui se construit sur la perte de crédibilité du langage et sur le mensonge justifié par une idéologie qui s'autofonde.

S'il y a communication, c'est qu'il y a présupposé de la validité des normes mêmes de l'argumentation. Ce qui s'observe mieux lorsqu'il y a conflit de jugement: dans ce cas deux possibilités s'ouvrent, soit l'interruption de la communication et l'éclatement de la violence, sous une forme ou une autre, soit le passage à un autre niveau où l'on entre dans un processus de justification rationnelle par le discours, ce qui implique une communication sur la communication, et aussi bien la reconnaissance implicite des normes universelles sans lesquelles l'argumentation n'aurait aucun sens<sup>9</sup>. Il ne faut pas sortir de ce lieu du langage, qui semble nous déterminer durement, car c'est justement là que nous découvrons qu'il présuppose comme condition de possibilité la reconnaissance des règles de la communication, qui nous font membres d'une communauté de dialogue, fondant la reconnaissance réciproque des personnes, comme sujets de l'argumentation. Rien n'est donné a priori, sinon les conditions dans le langage même d'une éthique de la reconnaissance des sujets. Ce qui implique immédiatement la responsabilité de faire accéder le langage à la «vérité», c'est-à-dire d'entreprendre le patient travail de raison dialogale pour que naisse peu à peu un accord des consciences, un sens commun, une dimension d'intersubjectivité, bref, un *consensus*, moment d'une objectivité éthique qui se mesure au fait qu'il est le fruit d'un dialogue et qu'il peut être discuté.

C'est donc une morale non prescriptive qu'Habermas met en place, d'autant plus exigeante qu'elle est à la fois la condition de ce qu'il appelle «l'agir communicationnel» et le contenu même de cet agir; elle oblige au dialogue, dont elle est l'expression même. Je fais mien le jugement d'Alain Renaut qui conclut ainsi un très bel article sur Habermas<sup>10</sup>: «L'originalité de Habermas aura consisté à ébranler profondément le pathos individualiste d'une époque où l'effondrement des grands systèmes a ouvert la voie à un relativisme qu'exprime à merveille la formule: 'A chacun sa vérité'. Tout son mérite se situe dans l'effort difficile pour prendre acte de cet échec des constructions dogmatiques de la raison, tout en conservant, à titre d'idéal, les exigences de la

<sup>8</sup> *Le Système totalitaire*, Paris 1972, Editions du Seuil.

<sup>9</sup> KARL-OTTO APEL, *op. cit.*, p. 94.

<sup>10</sup> *La Croix*, n° du samedi 11 avril 1987.

rationalité et en tentant de leur faire tenir leurs promesses démocratiques.»<sup>11</sup>

3. Reste une question, que le théologien ne peut pas ne pas poser: si le cynisme et le nihilisme ont pu si souvent en ce siècle réduire la raison, c'est, si l'on en croit les analyses de Weber, parce que le processus de sécularisation a privé l'univers des valeurs de tout support rationnel ou transcendant. Dans un monde «désenchanté», c'est l'homme qui décide, et arbitrairement, des valeurs qu'il veut promouvoir. La crise de la raison est donc liée à une crise de la culture, marginalisée par la force et le prestige du modèle technico-scientifique. S'inscrire au cœur de cette modernité pour refonder l'éthique, comme le fait Habermas, appelle qu'on s'interroge sur les causes de cette crise de la culture, sinon on risque de s'enfermer dans une compréhension de la raison formelle, close sur elle-même, fragile, non seulement face aux idéologies modernes, qu'Habermas décrit comme une distorsion systématique de la communication par les effets cachés de la violence, mais encore face à la fragilité ontologique de l'homme, aux prises avec le mystère du mal. Jean-Louis Schlegel remarque qu'il manque, chez Habermas, et Freud et la religion. Serait-ce que le langage est sans référent à l'inconscient, et sans horizon sur le sacré?

C'est pourquoi il me semble nécessaire, sans aucunement oublier l'effort analytique d'Habermas, et tout le courant philosophique dans lequel il s'inscrit, de prendre aussi en compte, dans notre recherche sur les fondements de l'éthique, la tâche *herméneutique*, à laquelle *Paul Ricœur* a attaché son nom.

Le langage a une archéologie, dans l'inconscient avec lequel il entretient un rapport de non immédiateté, voire d'opacité, qui rend l'intercompréhension impossible si elle n'est médiatisée par des signes, des symboles, des textes. Ce qui renvoie aussitôt à cette autre «origine» du langage qu'est la culture. *Ce que* nous disons dans l'intercommunication, comme *ce sur quoi* nous parlons, est

<sup>11</sup> Les œuvres de J. HABERMAS disponibles actuellement en français sont: *L'Espace public* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1963), Paris 1978, Payot, trad. par M.B. de Launay; *Théorie et pratique* (*Theorie und Praxis*, 1963, 1971<sup>2</sup>), Paris 1975, Payot, trad. sur la 2<sup>e</sup> edit. par G. Raulet; *La Technique et la science comme idéologie* (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968), Paris 1973, Gallimard, trad. par J. R. Ladmiral; *Connaissance et intérêt* (*Erkenntnis und Interesse*, 1968), Paris 1976, Gallimard, trad. par G. Clemençon et J. M. Brohm; *Profils philosophiques et politiques* (*Philosophisch-politische Profile*, 1971, 1978<sup>2</sup>), Paris 1974, Gallimard, trad. par F. Dastur et al.; *Raison et légitimité* (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973), Paris 1978, Payot, trad. par J. Lacoste; *Après Marx* (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1976), Paris 1985, trad. par J. R. Ladmiral et M. B. de Launay; *Morale et communication* (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983), Paris 1986, Cerf, trad. par Ch. Bouchindhomme; *Théorie de l'agir communicationnel* (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981), Paris 1987, Fayard, 2 vol. trad. par J. M. Ferry et J. L. Schlegel.

recueilli dans les textes de notre culture. Depuis des années, P. Ricœur s'est attaché, comme il l'a dit lui-même, «à lutter contre les progrès de l'oubli dans la conscience moderne». Ce refus de s'incliner devant un des postulats les plus discutables de la modernité — l'irréversible obsolescence du mythique — n'a rien chez Ricœur d'une nostalgie rétrograde. La tâche herméneutique qu'il se fixe prend acte de la crise moderne du sujet («... il est mis définitivement fin à l'idéal cartésien, fichtéen, et, pour une part aussi, husserlien, d'une transparence du sujet à lui-même»<sup>12</sup> mais ne désespère pas pour autant du sens qui se repère dans la manière dont le texte «porte au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite»)<sup>13</sup>.

La conviction de Ricœur, étayée par des analyses d'une rare technicité, est qu'il y a une force heuristique de la fiction, c'est-à-dire que celle-ci a la «capacité d'ouvrir et de déployer de nouvelles dimensions de réalité, à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure»<sup>14</sup>. Force de l'imaginaire, de la fiction, où se découvre également la communauté de compréhension diachronique des hommes, ce qu'on appelle l'histoire. Et Ricœur nous invite à mesurer l'importance pour nos sociétés de ces deux pratiques imaginatives que sont l'idéologie et l'utopie. Certes, elles sont toutes deux menacées de pathologie spécifique (distorsion et dissimulation pour l'une, schizophrénie pour l'autre), mais elles manifestent le besoin fondamental de l'homme de se donner une image de lui-même et de la société, à la fois pour s'intégrer et pour prendre une distance. Il faut à la fois que je puisse me reconnaître dans l'autre sociétal qui me constitue, et m'arracher à la fascination du même pour exister en vérité, c'est-à-dire autre.

Quel rapport ces réflexions ont-elles avec notre interrogation sur la place de l'éthique dans notre société? Celui-ci qui tient tout entier dans la question que Ricœur pose à Habermas: «admettons que l'idéologie consiste aujourd'hui dans la dissimulation de la différence entre l'ordre normatif de l'action communicative et le conditionnement bureaucratique, donc dans la dissolution de la sphère d'interaction médiatisée par le langage dans les structures de l'action instrumentale, comment faire pour que l'intérêt pour l'émancipation ne reste pas un vœu pieux, sinon en l'incarnant dans le réveil de l'action communicative elle-même? Et sur quoi appuierez-vous concrètement le réveil de l'action communicative, sinon sur la reprise créatrice des héritages culturels?»<sup>15</sup> Le réveil de la responsabilité politique, au sens le plus large, passe en effet, j'en suis persuadé, par cette reprise créatrice de nos sources et de nos héritages.

<sup>12</sup> PAUL RICŒUR, *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique, II, Paris 1986, Editions du Seuil, p. 31.

<sup>13</sup> *idem*, p. 34.

<sup>14</sup> *ibidem*, p. 221.

<sup>15</sup> *ibidem*, p. 375.



Relecture de nos idéologies et de nos utopies, et plus encore des textes instituants de notre culture.

Fonder l'éthique en raison, nous l'avons dit, est une nécessité pour mettre en échec le nihilisme. C'est pourquoi nous ne devons cesser de nous interroger sur cette question de la validité du jugement moral, du jugement de valeur. Mais une telle recherche ne nous évitera pas l'affrontement à cette autre question, si évidente aussi dans notre modernité, celle des sources du *courage* qui doit être le nôtre pour refuser les dérives utilitaristes cyniques comme les tentations totalitaires d'une raison purement instrumentalisée. Ici le chemin que nous propose Ricœur me semble d'une grande richesse. Son invitation à une reprise créatrice des héritages culturels, je l'entends pour ma part comme un appel à nous donner les moyens de briser la véritable fascination qu'exerce sur nous le modèle technico-utilitariste dominant. Comme une décision par laquelle nous nous reconnaissons membres d'une communauté historique, irréductibles à cause de cela à la manipulation technocratique. Il s'agit de reconnaître que nous avons des racines: ce sont elles qui nous nourrissent, et nous évitent d'être emportés par n'importe quel souffle idéologique. Pour que l'effort d'un Rawls ou d'un Habermas ne soit pas disqualifié, c'est-à-dire réduit à un effet de mode intellectuelle, il faut qu'il soit resitué dans l'histoire de ce combat qui constitue le cœur de notre culture occidentale pour réconcilier la personne et la société, l'autonomie et la dépendance, l'absolue dignité du sujet et la reconnaissance de l'altérité. C'est de ce combat qu'est née notre civilisation, et ce sont ses échecs qui l'ont entraînée sur tant de chemins de violence et d'injustice. De ce combat, nous sommes nous aussi responsables; mais encore faut-il que nous en comprenions le sens, tel qu'à travers de son histoire il s'est peu à peu fait percevoir. C'est pourquoi nous avons à nous réapproprier sans cesse les textes de notre culture.

De ce point de vue, un des enjeux éthiques de notre temps est bien, comme le disait Ricœur il y a déjà longtemps, de combattre contre la perte de la mémoire dans notre société. Tout progrès de l'oubli marque une victoire de la raison instrumentalisée sur la raison critique, et donc du déterminisme sur la liberté. Nous sommes responsables, c'est-à-dire que nous avons à répondre *de* notre histoire et de notre culture. Répondre signifie d'abord reconnaître les formes successives de ce combat pour articuler liberté et solidarité, et à quelles sources ceux qui l'ont mené ont puisé leur courage d'une lutte pour la raison contre la violence, pour les différenciations articulatrices de libertés contre les fusions totalitaires, religieuses ou politiques, pour le dialogue contre la prescription autoritaire. Répondre signifie ensuite prendre une décision sur les termes de ce combat, en disant quelle interprétation on fait des textes qui en gardent la mémoire.

On ne sera pas étonné si le théologien ajoute que pour lui, de tous les textes fondateurs de notre culture, celui de la Bible est le plus décisif. C'est une conviction, certes, mais fondée en raison, c'est-à-dire sur la constatation du

fait que ce texte a eu et a une extraordinaire capacité de nous instituer dans la liberté et la responsabilité. Appelé à enseigner désormais dans l'Université fondée par Calvin, je ne veux pas oublier que cette maison a été créée pour que soient donnés les moyens d'une lecture intelligente et fidèle de l'Écriture sainte. C'est en faisant, en toute rigueur intellectuelle, l'herméneutique de ce texte que de nombreuses générations ont appris à faire l'herméneutique de leur existence et de celle de la société. Même dans les périodes de dogmatisme autoritaire ou de moralisme, cette lecture a maintenu ouverte la question de la validité de l'interprétation. La vérité apparaissait inséparable du risque qu'on prenait à la dire, et à la manifester comme reconnaissance de l'autre. C'est par la médiation de l'autre du texte que la vérité s'atteste ; quand elle cesse d'être partagée, elle s'évanouit ; mais peut-elle être partagée sans que soit reconnue la communauté des consciences libres ?

C'est bien pourquoi — et s'il est un lieu où il faut le rappeler, c'est bien ici, dans cette ville et dans cette université — a pu naître et se développer sur la base du calvinisme, cette pensée théologique née de la méditation sans cesse reprise de l'Écriture, la conscience moderne des droits de l'homme à vivre dans la liberté et la démocratie. C'est l'Écriture sainte qui pose radicalement la question de la liberté, parce qu'elle pose la question de l'autre, de son droit à exister, de sa revendication à être entendu. En insistant comme il l'a fait sur le *troisième usage de la Loi*, Calvin a voulu appeler les croyants à se laisser stimuler et aiguillonner, pour reprendre ses termes, par le texte de l'Écriture, et de toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. La nouveauté de l'Évangile n'abolit pas en effet la mémoire du texte antérieur, elle la féconde. C'est à ce texte, à tout ce texte, qu'il convient de revenir lorsqu'il s'agit de se laisser en quelque sorte réinstituer dans notre courage et notre imagination éthique<sup>16</sup>. Vous pouvez sur la justice et ses exigences éthiques faire tous les discours les plus savants, ils ne remplaceront jamais la force d'un seul récit biblique, montrant le prophète dressé face au roi pour lui rappeler l'exigence première de la loi. Dans la mémoire de l'enfant qui l'a entendue à l'école du dimanche comme dans notre mémoire collective, l'histoire de la vigne de Naboth p. ex. est à jamais présente. « Une vigne à côté d'un Palais royal. Cela s'est passé il y aura bientôt trois millénaires. Depuis, cette vigne ne s'est plus détachée du Palais royal. Elle est restée accrochée à la fonction royale, au pouvoir, à l'expression politique, économique et culturelle de ce pouvoir, comme un éternel reproche, comme le signe de l'infranchissable limite. Le palais royal a

<sup>16</sup> « ... le Prophète monstre avec quel profit nostre Seigneur instruit ses serviteurs en la doctrine de sa Loy, quand il leur inspire intérieurement le courage de la suyvre. Et ne prend pas seulement les préceptes, mais il adioust la promesse de grâce, laquelle ne doit point estre séparée quant aux fidèles et laquelle fait que ce qui seroit amer s'adoucit pour avoir bonne saveur. », *Institution de la religion chrestienne*, II, VII, 12. Sur le troisième usage de la loi chez Calvin, nous nous sommes plus longuement expliqué dans *Au nom de l'Autre*, p. 141-148 et dans *La morale selon Calvin*, Paris 1986, Cerf, p. 52-56.

pu s'étendre jusque là, jusqu'à cette vigne. Pas plus loin, au-delà surgit l'interdit prophétique, la loi de granit de l'éthique.»<sup>17</sup>

A la suite de Calvin, nous devons dire que la Loi de Dieu est moins un code de prescriptions que ce texte multiforme et divers, impossible à enfermer dans un système clos, témoignant jusque dans sa texture même que le sens n'advient qu'au travers de la diversité multiple et concrète de l'altérité de l'autre, Dieu, prochain, texte. Une éthique est possible qui naît de cette reconnaissance de l'autre et s'y inscrit tout entière. De ce point de vue, un des enjeux majeurs de notre temps est peut-être de retrouver l'accès à ces sources trop oubliées, non pour y chercher une autorité incontestable à laquelle faire cession de sa liberté, mais pour s'y laisser réinstaurer dans une liberté responsable.

Suis-je en train de revenir à une position doctrinaire, où l'éthique ne trouverait sa justification que de sa soumission à une source externe? Je ne le crois pas; d'une part parce que l'Écriture sainte n'est la propriété de personne, et d'autre part parce que c'est d'elle que j'ai appris que toute prétention au savoir absolu ne pouvait être qu'idolâtrie, et que la vérité venait à nous dans le temps même où nous savions nous accueillir les uns les autres. Mais qu'il serait dommage que notre culture occidentale, qui lui doit sa spécificité, oublie cette source biblique!

Ce que j'ai appris aussi de ce texte biblique, c'est qu'*il n'y a pas d'existence possible sans confiance*. Et que cette confiance est en effet la conséquence de la promesse qui affecte toute vie humaine. Certes, cela est une déclaration de conviction. Je le crois, parce que je crois en Dieu. Mais c'est aussi la condition de possibilité implicite de tout ce que nous avons dit il y a un moment sur le langage. Ce qui rend pertinent le contrat social, ce qui rend possible la communication interpersonnelle, ce qui rend signifiant le texte, c'est cette confiance que je fais à l'autre, c'est le crédit que je lui accorde et qu'il m'accorde. Plus on creuse vers les ultimes fondements de la raison pratique, et plus on est conduit vers la conviction nécessaire, raisonnable, que l'homme est ultimement en situation de *témoin*. Témoin d'une parole qu'il doit risquer sans autre garantie qu'elle suscitera chez l'autre la même confiance que celle qui l'a fait énoncer. Chaque fois que je parle en vérité, je manifeste la confiance dont je suis porteur, dont je suis le témoin actif. Mettre en question cette confiance, c'est mettre en question l'homme lui-même.

Ou c'est se prétendre maître de la parole et du savoir. S'assurer de la parole pour n'avoir plus à vivre de la confiance fragile qui me renvoie à mon statut de témoin, et non de seigneur. Ultime tentation qui est celle de tous les totalitarismes, qui en se prétendant maîtres du langage veulent assurer leur domination sur les personnes. Le *Big Brother* d'Orwell a en effet changé les règles du

<sup>17</sup> ANDRÉ NEHER, «La Vigne de Naboth», *Comprendre*, Revue de politique de la culture, n° 45-46 (1979-1980) (N° sur «Éthique et politique»), p. 96.

langage. Mais justement, c'est l'horreur qui s'annonce ici, et avec elle la fin de toute éthique possible.

Nous voici devant l'ultime choix, celui où se joue le possible d'une éthique. Pour qu'il y ait espérance, il faut qu'il y ait refus de toute prétention au savoir absolu, à la maîtrise ultime des choses. Mais cette prétention — prenons-y garde — peut avoir deux formes : celle, bien connue, du scientisme technocratique (celui qui fait le lit des totalitarismes), et celle, plus subtile et plus secrète, du nihilisme. Car ce dernier, comme le premier, nie *a priori*, par une décision arbitraire, qu'il y ait une vérité à découvrir, une parole nouvelle à recevoir, un horizon à viser. Son apparent réalisme cache (mal) un choix arbitraire, et donc irrationnel. En vérité, raison et conviction se rejoignent pour inviter l'homme à ne pas préjuger de la vérité mais à se mettre humblement à sa recherche, dans l'écoute patiente du réel, de tout le réel. Ce qui meut finalement la raison quand elle est fidèle à ses plus hautes exigences, c'est bien la conviction que le sens est devant nous, comme une tâche à faire, une responsabilité à assumer. Sans cette conviction la raison devient esclave, selon l'expression de Luther, asservie aux puissances irrationnelles de l'affirmation de soi. Cette conviction doit être *choisie*. Par un acte de liberté certes, mais dont on peut montrer qu'il est profondément raisonnable. La raison ouvre sur autre chose qui la fonde et qui la rend possible comme quête confiante de la vérité qui ne se donne que dans le dialogue et l'action juste avec les autres. Pour que la raison puisse nous rassembler dans une commune recherche de cette vérité, il faut qu'elle se laisse instaurer par une promesse qui ne vient pas d'elle.

Là encore, le modèle biblique est éclairant. Ainsi le Décalogue qui est donné à Israël comme la mise en œuvre de la liberté que Dieu a conférée à son peuple en l'arrachant à la servitude en Egypte. Au commencement est la promesse de la liberté, c'est sur elle que repose ensuite la responsabilité de rendre effective cette liberté en la réalisant dans des comportements normés par des exigences éthiques.

Telle est en définitive l'éthique : l'expression d'une liberté enracinée dans la promesse qui précède et fonde toute existence humaine et la recherche des conditions concrètes pour que cette liberté demeure vivante. Elle relève comme telle de la raison : il faut calculer, peser, communiquer, dialoguer, chercher des compromis et un consensus, et sans cesse refaire ce chemin, qui est en lui-même profondément éthique puisqu'il témoigne dans son mouvement même du respect de cette liberté que l'on veut établir. Mais elle relève aussi de la conviction : il y a un sens, il y a du sens à reconnaître le droit de l'autre à exister, il y a du sens à mettre en échec le mensonge et le mépris, il y a du sens à s'inscrire dans la mémoire vivante de notre culture (« faites ceci en mémoire de moi... »), car l'éthique naît en vérité de l'écoute attentive de la parole de l'autre qui vient à moi, pour me revendiquer et m'instituer en liberté.