Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 3

Artikel: Étude critique : une philosophie rigoureuse de la subjectivité
Autor: Lévy, Mireille
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381555

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 241-260

ETUDE CRITIQUE

UNE PHILOSOPHIE RIGOUREUSE DE LA SUBJECTIVITÉ *

MIREILLE LÉVY

Résumé

Dans son dernier ouvrage, P.-A. Stucki réhabilite la subjectivité et la théologie dans le champ intellectuel. La tâche philosophique de clarification, libérée de l'idéal d'exactitude de la machine, porte non sur des atomes de signification mais sur des intentions. L'A. nous invite à lire l'histoire des grandes doctrines philosophiques et religieuses comme celle de questions et de réponses qui nous concernent. Il recourt à des schémas à trois dimensions, pour placer le lecteur devant les bifurcations de la pensée et les visées qui orientent la vie humaine, l'invitant ainsi à y découvrir les multiples possibilités de se comprendre lui-même.

1. Introduction

1.1 *Philosophie du dialogue et existentialisme chrétien*

De longue date, P.-A. Stucki défend une philosophie du dialogue, bâtie sur la conviction que l'impossibilité d'un savoir absolu ou de la métaphysique rationnelle nous place dans une situation indépassable de pluralisme doctrinal [1]. Ne pouvant tout expliquer, nous sommes néanmoins, selon l'A., appelés à interpréter l'existence et à répondre à un certain nombre de questions que le mouvement de la pensée et de la vie nous impose. Ainsi se sont constituées de grandes doctrines, ensembles structurés de réponses, qui se contestent

* P.-A. STUCKI, *La Clarté des intentions*, Paris, Cerf, 1996, 233 p.

[1] Quelques autres ouvrages de P.-A. STUCKI : *Le Christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1964 ; *Herméneutique et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1970 ; *Tolérance et doctrine*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973 ; *La Vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, Baconnière, 1974 ; *La Promesse et le fouillis*, Berne, Peter Lang, 1983 ; *Au nom de l'Autre. Essai sur le fondement des Droits de l'homme*, en collaboration avec E. Fuchs, Genève, Labor et Fides, 1985 ; *Les Leçons de l'existentialisme*, Genève, Labor et Fides, 1992 ; *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?*, Paris, Cerf, 1992.

mutuellement et qui nous prennent à partie. Dans plusieurs de ses ouvrages, l'A., reprenant l'héritage de Kierkegaard et de Bultmann, a défendu l'idée que l'existentialisme chrétien propose une interprétation de la vie et une compréhension de soi fort consistantes et pertinentes et qu'il occupe dans le débat une position forte. A maintes reprises, il a polémiqué contre l'idée en vogue selon laquelle la sphère de la subjectivité serait une illusion grammaticale ou sociologique et rappelé les arguments de la phénoménologie pour contester la suprématie de l'objectivité et la réduction de la réalité humaine à ce que les sciences humaines peuvent en dire. Dans son dernier ouvrage, il répond à l'offensive lancée par le néopositivisme contre la sphère de la subjectivité et contre tout discours théologique ou philosophique qui se proposerait de dire quelque chose du sens de la vie, de la tâche éthique ou de ce qu'on peut espérer.

1.2 *Un ouvrage bienvenu dans un contexte où il est devenu malséant de se préoccuper de certaines questions et surtout d'en parler* [2]

Bien souvent, je me trouve en face d'interlocuteurs qui regardent de bien haut toute tentative d'actualiser l'appel de Socrate à ne pas passer sa vie à dormir, qui esquissent une mimique de crispation à l'idée qu'on propose à des gymnasiens de relire tel texte de Luther ou de Pascal relatif à la foi chrétienne. Ils paraissent savoir que la rationalité de l'homme du XXe siècle le retient de se croire vraiment concerné par les affirmations religieuses et, même plus, l'oblige à se distancer de ces grands idéaux. Il faudrait apprendre à se méfier des effets de sens, ne pas oublier que les mots renvoient les uns aux autres dans un jeu sans fin, cesser de croire à la consistance de mots comme l'homme, la vérité, le sens, la justice, recommencer tout autrement le travail de la pensée définitivement débarrassé des fautes de grammaire et des mots creux, et surtout de cette fausse question qui a fait son temps : qu'est-ce qu'une vraie vie? A part les déconstructeurs de faux problèmes philosophiques, il y a ceux qui n'aiment pas beaucoup entrer en matière, soit parce qu'ils se veulent fidèles à une conviction religieuse qui ne supporte ni les mises en doute ni les questions, soit parce que bien vivre n'a rien à voir avec le fait de couper les cheveux en quatre dans l'abstrait. Enfin, il y a ceux qui font dépendre le bien-penser et le bien-vivre d'une capacité à saisir la complexité du tout, afin de bien gérer la terre-patrie, compte tenu de notre biodégradabilité et de l'effet papillon.

Aussi la lecture du dernier ouvrage de P.-A. Stucki m'a-t-elle fait grand bien. J'y ai trouvé, en effet, d'abord un encouragement à continuer d'entretenir un rapport personnel et vivant avec les idées, des instruments pertinents pour

[2] Pour situer ma lecture, je commence cette étude critique par quelques impressions personnelles qui, je l'espère, contribueront à donner au lecteur, en même temps qu'une idée de l'enjeu des thèses soutenues par l'A., une motivation à entrer dans le débat philosophique au niveau des intentions.

mener à bien ma tâche de compréhension et de clarification, des arguments pour légitimer un certain nombre de convictions au cœur de mon activité pédagogique. Mais j'y ai aussi puisé de nouvelles forces pour dialoguer et entrer en débat sans prétention surfaite, sans crainte, ni crispation, avec ceux qui, ne partageant pas mes avis, représentent un risque de modification de ma pensée...

2. Présentation des grandes lignes de l'ouvrage

2.1 *Démarche et méthode : interprétation existentiale, méthode dialectique et méthode schématique*

Au nom d'une certaine conception de la science et de la rigueur, le néopositivisme a effectué un déni de la subjectivité et a disqualifié le discours philosophique et théologique. Pour les réhabiliter, l'A. s'appuie d'une part sur les arguments de Husserl pour faire comprendre la légitimité qu'il y a à parler d'intention et l'impossibilité, même pour la science, d'évacuer le pôle de la subjectivité. Il reprend d'autre part les arguments de Searle pour contester l'idée que toute proposition relative à la vie intérieure de l'homme est vide de sens. En effet, l'analyse du langage mène à distinguer les actes de langage, ordre, promesse, aveu, menace, et conduit à reconnaître l'existence de la subjectivité.

Il est donc légitime de se proposer d'étudier les discours philosophiques et théologiques en vue de mettre en évidence leurs intentions majeures. Ils sont désignés du même terme de doctrines dans la mesure où ils répondent, bien que de manière différente et en polémiquant entre elles, à des questions semblables.

Ces questions que l'on trouve dans les différentes doctrines de l'histoire n'appartiennent pas qu'au passé. Le lecteur peut les découvrir comme siennes et les réponses proposées, les attitudes intentionnelles, comme ses propres possibilités, des manières de se comprendre lui-même. Il s'agit là de ce que Bultmann a appelé *l'interprétation existentiale.*

Appelant *problématique* l'ensemble formé par une question majeure et au moins deux réponses incompatibles entre elles, l'A. se propose d'examiner plusieurs problématiques et les relations qui existent entre elles, soit les problématiques de la connaissance, de la communication, de la destinée et de la justice, ainsi que les problématiques politique, théologique et psychologique, ou de la compréhension de soi.

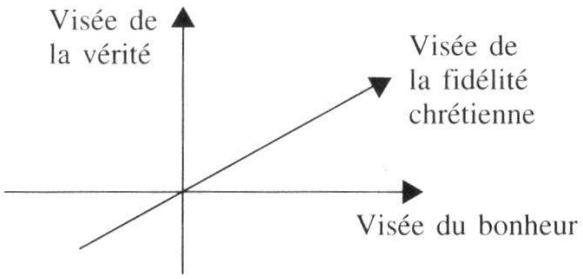
Le traitement de l'histoire des doctrines par problématiques successives s'appelle la *méthode dialectique*. «Chaque problématique est comparable au flanc d'une montagne dont la crête fait passer à une autre perspective mais que l'on aurait aussi pu trouver sur un autre point de vue en passant par un autre chemin. Et derrière la montagne, il y a quelques vallons qui suscitent également

l'intérêt mais que l'on ne pouvait pas voir tout d'abord.»[3] Par cette allégorie topographique, l'A. prévient toute confusion : à aucun moment il ne prétendra donc avoir tout vu et pouvoir tout expliquer, ni posséder l'itinéraire originaire et la trame fondamentale de l'histoire des idées.

Pour étudier l'intentionnalité dans les différentes problématiques, l'A. recourt à des dessins et des schémas. Le but de ces représentations, faisant appel à notre relation habituelle au monde perçu, n'est pas d'accaparer l'esprit par des formalisations compliquées. Tous les outils élaborés par l'A. sont au service de la clarification et de la compréhension. Cette *méthode schématique* fait porter l'attention sur des sortes de carrefours de la pensée, sur des lieux de choix, sur des manières de s'orienter.

2.2 *La problématique de la connaissance : vers une position pascalienne*

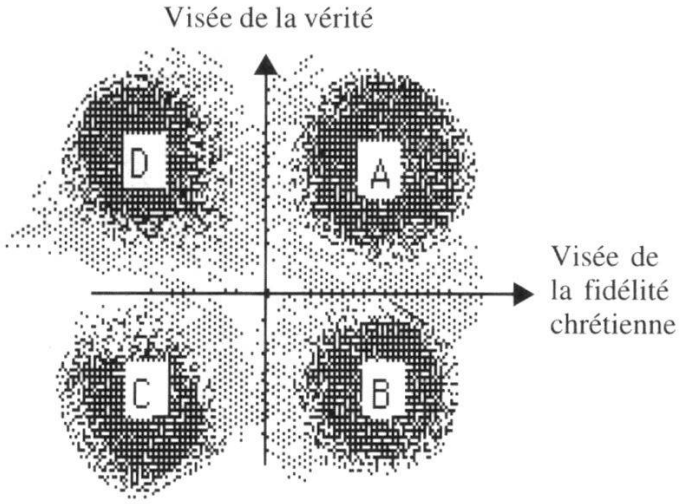
Comme premier exemple d'étude de l'intentionnalité par la combinaison des méthodes dialectique et schématique, l'A. prend les œuvres de Pascal, Spinoza et Leibniz. Il s'interroge sur la manière dont y sont définies et articulées les intentions de vérité et de fidélité chrétienne. L'examen de ces trois doctrines permet à l'A. de s'acheminer vers une position pascalienne de la connaissance, marquée par le renoncement à tout expliquer (argument du double infini), soit le renoncement à l'intention métaphysique et le maintien de l'intention de vérité dans l'intention de rigueur. De plus, l'argument pascalien du Dieu caché et de la foi qui s'annonce comme folie vient contester la thèse de l'incompatibilité de la fidélité chrétienne et de la visée de vérité. Différents types de schémas sont utilisés lors de l'étude de ces œuvres. Le schéma suivant[4] représente les paramètres d'un espace sémantique, en l'occurrence celui des *Pensées* :



Les paramètres de l'espace sémantique des «Pensées»

Les relations entre la visée de la vérité et celle de la fidélité constituent une problématique illustrée par le débat entre Pascal et les libertins qui rend possibles quatre positions représentées dans le schéma suivant[5] :

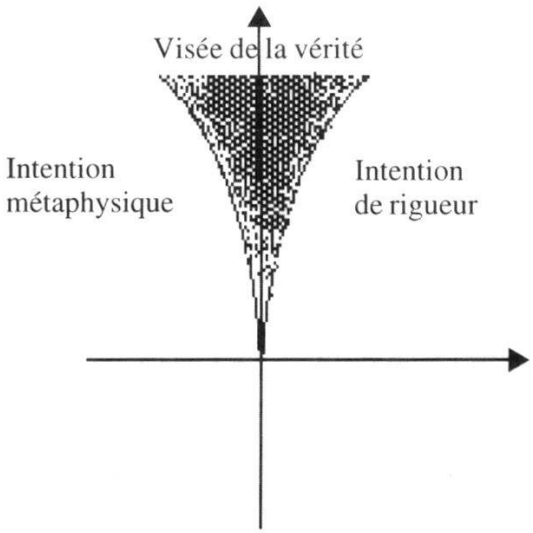
[3] *La Clarté des intentions*, p. 10.
[4] *Op. cit.*, p. 18.
[5] *Op. cit.*, p. 19.



La problématique des relations entre la foi et la vérité

La position des libertins est localisée en D, celle de Pascal tantôt en A, tantôt en B, étant donné que la foi chrétienne, se donnant elle-même comme une folie, se met en accord avec la véritable portée de la connaissance.

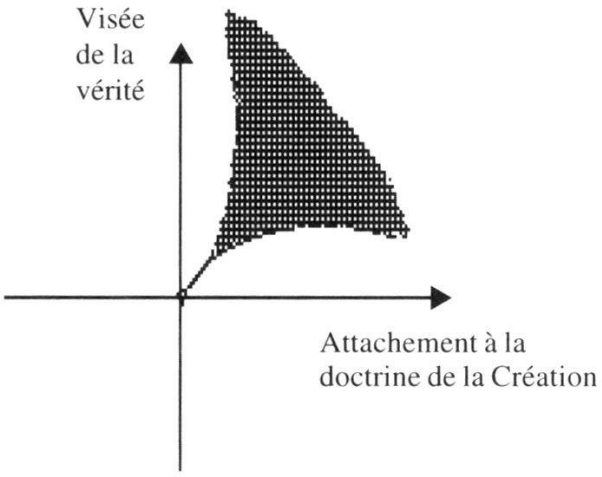
Le schéma suivant [6] traduit l'effet d'un argument sur une visée : ici l'argument du double infini crée une bifurcation dans l'intention de vérité.



La bifurcation de la visée de la vérité consécutive à l'argument de l'infini

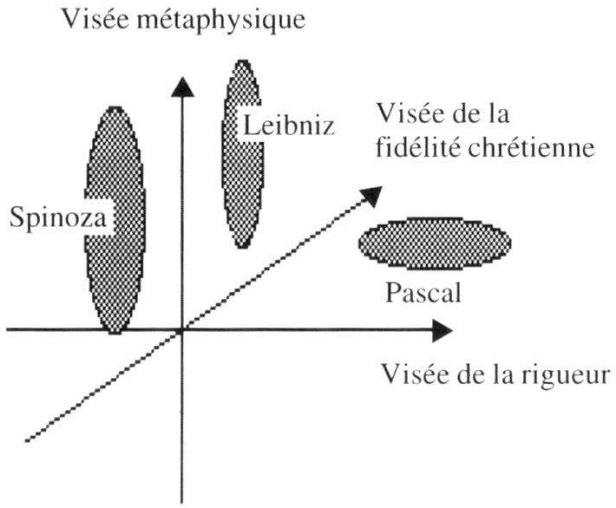
L'A. représente l'effet de l'argument du mal de Spinoza dans le schéma suivant [7]. La présence du mal effectue une bifurcation doctrinale, créant une opposition entre deux positions doctrinales, l'une maintenant son attachement à la doctrine de la Création, l'autre se prétendant contrainte de renoncer à la doctrine de la Création pour maintenir la visée de vérité.

[6] *Op. cit.*, p. 24.
[7] *Op. cit.*, p. 22.



La bifurcation du problème du mal

Les positions des trois auteurs sont résumées par la représentation suivante [8]. Pour comprendre correctement ce schéma, il faut se souvenir de la bifurcation de la visée de vérité entre l'intention métaphysique (tout expliquer) et l'intention de rigueur (parler clairement du milieu des choses).



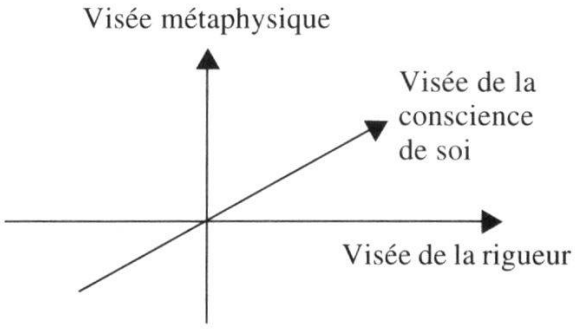
Localisation schématique des positions de Spinoza, de Leibniz et de Pascal

La critique pascalienne de l'intention métaphysique, la limitation de l'intention de vérité à celle de rigueur, a été historiquement confirmée et confortée par Kant qui a également établi qu'on ne peut, sans se mettre en position d'extrême faiblesse dans le débat, continuer à philosopher en cherchant à établir des vérités sur le monde en soi, sur l'âme en soi ou sur Dieu.

La phénoménologie a, quant à elle, établi un argument percutant contre ceux qui chercheraient à se passer du pôle subjectif de la connaissance et à

[8] *Op. cit.*, p. 26.

valider la connaissance par les résultats de l'investigation objective. Contrairement à ce qu'en disent bien des contemporains, les néopositivistes et, semble-t-il, Popper, il est nécessaire de clarifier les vécus de conscience, les intentions. La problématique de la connaissance est donc caractérisée par trois paramètres qui donnent lieu au schéma suivant [9], dans lequel il est aisé de situer la position de l'A., position dont la force dans le débat philosophique est maintenant établie.



Les paramètres de la problématique de la connaissance

2.3 *Légitimité et pertinence de la méthode schématique*

Il y a derrière le choix de la méthode choisie par l'A. une réflexion sur l'idée même de rigueur et sur ce que signifie clarifier.

La méthode *schématique* libère le processus de clarification de l'idéal d'exactitude, qui exhibe le modèle de la syntaxe logique pour définir la rigueur. L'A. justifie le recours aux schémas d'intentionnalité plutôt qu'au modèle de la syntaxe logique en contestant la possibilité même de la démarche analytico-synthétique, étant donné l'impossibilité d'arriver aux éléments premiers au terme d'une analyse exhaustive, et l'impossibilité de passer de manière continue par des règles combinatoires d'un niveau à un autre.

Il poursuit sa critique de l'orthodoxie logique en montrant qu'elle repose sur une mécompréhension de la logique, abusivement assimilée à une machine. L'argument est le suivant : *En fait, la logique, qui ne peut se passer de recourir à l'espace et au mouvement (juxtaposition de concepts, inclusions et exclusions, niveaux logiques, point de départ et point d'arrivée), reste tributaire de la perception et de l'intentionnalité qui la constitue.* Or la perception est caractérisée par la dualité percevant-perçu, la dualité figure-fond, où la figure est une totalité et non une somme. Il est toujours possible de changer de perspective et d'échelle, la saisie globale de l'objet perçu restant une sorte de saut, un passage risqué à la totalité. *N'en déplaise aux néopositivistes, la perception comme la pensée (ainsi que le fameux problème de l'induction le montre aussi) procèdent par sauts.*

[9] *Op. cit.*, p. 28.

Enfin, il faut souligner qu'en recourant à cette méthode *schématique*, l'A. se donne droit à l'*abstraction*, dans la mesure où les résultats obtenus en considérant telle(s) dimension(s) plutôt que telle(s) autre(s) ne sont pas dogmatisés.

2.4 *La consistance des attitudes intentionnelles*

Opérer la clarification des thèses doctrinales en relation avec les attitudes intentionnelles qui les sous-tendent renvoie à une conception particulière de la conviction, à la fois fragile et décisive pour celui qui y adhère : une thèse n'est jamais considérée en elle-même mais dans le mouvement qui conduit à son acceptation ou son refus.

L'impossibilité d'un savoir absolu nous rend incapables d'établir objectivement la vérité de telle ou telle doctrine et rend la situation de pluralisme doctrinal indépassable. Une doctrine est cependant tenue de proposer des réponses consistantes. La consistance d'une doctrine ne signifie pas son invulnérabilité de manière générale, et dépend non seulement de sa cohérence interne mais de sa résistance à la critique, de sa position dans la situation dialectique.

Il ne suffit pas pour qu'une croyance soit légitime qu'elle ne soit pas falsifiée. Il faut encore qu'on ait des *raisons de s'y attacher*. Pour l'A., la règle de falsification définie par Popper (je tiens pour vraie une croyance tant qu'elle n'est pas contredite par l'expérience) est subjectivement insuffisante.

En proposant d'aborder le débat philosophique au niveau des intentions, avec le modeste objectif d'en clarifier la teneur, l'A. nous donne un instrument fort pertinent pour la compréhension des doctrines. Pour s'en convaincre, il suffit de constater que leur cohérence n'est pas saisissable par la simple relation logique entre les thèses présentes. Il faut encore tenir compte de l'intention majeure dans laquelle apparaît telle ou telle thèse. Par exemple, la thèse du Dieu créateur prend une importance et un sens différent si elle est portée par l'intention métaphysique comme chez Leibniz ou par celle d'orienter l'existence comme chez Luther.

2.5 *La problématique de la communication* [10]

Les différentes doctrines prennent également position sur la possibilité et les modalités de la communication de la vérité. Certes, il existe des philoso-

[10] Il est bien sûr impossible de rendre compte de toutes les bifurcations et attitudes intentionnelles repérées par l'A. dans chaque problématique. Nous rapportons certaines études plus en détail et laissons d'autres dans l'ombre, espérant que le lecteur ira lui-même y voir de plus près.

phies, dites intellectualistes, qui nient la possibilité de parler rigoureusement de ce qui ne relève pas des faits, par exemple de ce qui concerne la relation à autrui. Mais elles se trouvent dans la situation inconfortable de présenter comme valide une thèse s'invalidant elle-même puisque ne portant pas sur des faits. Laissant les intellectualistes à leur autophagie, l'A. développe ce qu'il appelle le système de la cohérence, où visée de connaissance et visée relationnelle sont articulées positivement.

2.5.1 *Etude du système de la cohérence*

L'A. montre que la communication de valeurs comporte une prise de position à l'égard du sacré, de la liberté du destinataire, de l'ouverture de l'avenir et de l'égalité entre les interlocuteurs. Ces différentes prises de position se combinent entre elles et donnent lieu à des attitudes différentes. Etant donné la portée polémique des clarifications opérées par l'A. dans ce chapitre, nous en retraçons la démarche dans ses moments essentiels.

Au-delà des informations, on peut communiquer des valeurs. Celles-ci sont-elles issues du bon-vouloir de l'émetteur, de son intérêt, donc relatives, ou sont-elles d'origine transcendante, donc sacrées? Comme on ne peut esquiver la question du sérieux avec lequel on doit respecter les valeurs, celle du droit à contester ou à redéfinir ce qu'on nous présente comme devoir, on ne peut esquiver une certaine prise de position à l'égard du sacré.

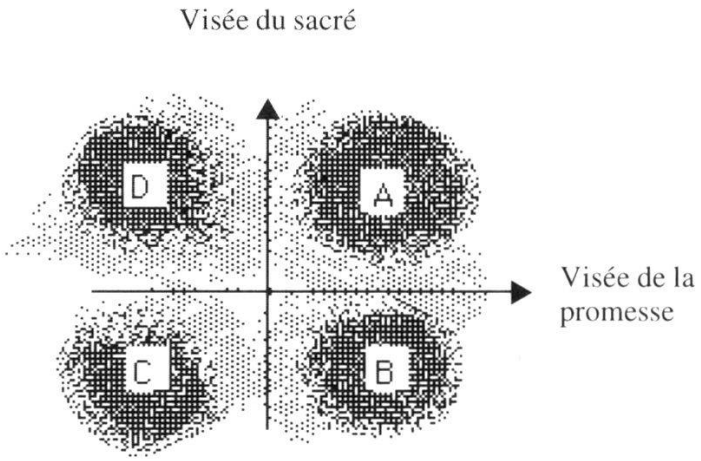
La manière de communiquer les valeurs, le devoir ou l'absolu, pose la question de la liberté de l'auditeur. Si la reconnaissance du devoir ne peut se faire que dans une soumission radicale, l'avenir est en quelque sorte fermé. La communication comporte nécessairement une prise de position par rapport à cette ouverture de l'avenir, ce que l'A. appelle la visée de la promesse.

Bien évidemment, la visée de la promesse ne peut s'effectuer sans prendre appui sur la visée de la vérité : pour communiquer la promesse, il faut croire à sa vérité.

Mais la communication met en jeu le rapport destinateur-destinataire : les interlocuteurs sont-ils en situation d'égalité ou l'émetteur effectue-t-il à travers sa prise de parole un acte de domination?

En présupposant que la visée de la vérité est prise au sérieux, on peut donc représenter ainsi [11] les attitudes intentionnelles à propos de la communication :

[11] *La Clarté des intentions*, p. 72.



Les attitudes intentionnelles à propos de la communication

La zone A représente la position de l'existentialisme chrétien, selon laquelle la reconnaissance du sacré va de pair avec l'affirmation de la liberté, car c'est la promesse qui est sacrée et qui demande à ce qu'on la prenne au sérieux. L'A. la désigne par le *système de transmission de la promesse.* La zone D est appelée sacré terrifiant, système qui, si on introduisait comme troisième paramètre la visée d'égalité, apparaîtrait comme intrinsèquement lié à une intention de domination.

Le refus du sacré peut être accompagné du refus ou de l'acceptation de la promesse : dans le premier cas, il s'agirait d'une pensée axée sur l'utilité (C), dans le second, d'une forme d'humanisme (B).

Celui qui transmet la promesse reconnaît au destinataire une sphère de liberté sur laquelle personne n'a le droit d'empiéter (devoir du respect).

La promesse peut être saisie comme portant sur un avenir constatable, et ce qui est promis être pensé comme accessible par un certain effort ; on peut espérer dans la mesure où l'on a fait son devoir.

Si la promesse est saisie comme étant d'origine transcendante, le père qui la transmet à son fils n'en est pas l'émetteur, et de ce fait il n'a pas le droit de juger la réponse du fils à la promesse.

Il y a une instabilité de ces différentes attitudes, le père émetteur de la promesse pouvant soudain sacraliser son autorité et passer au sacré terrifiant, ou l'humaniste, par réduction de l'avenir au probable historique, céder au poids des faits et passer au système utilitaire.

Le système de la transmission de la promesse donne une importance décisive à la communication et à la conscience historique, le destinataire de la promesse étant renvoyé à quelque chose de déjà dit dans le passé. Contrairement à une idée fort répandue, la simple référence à un élément traditionnel n'est donc pas un critère suffisant pour détecter le système autoritaire.

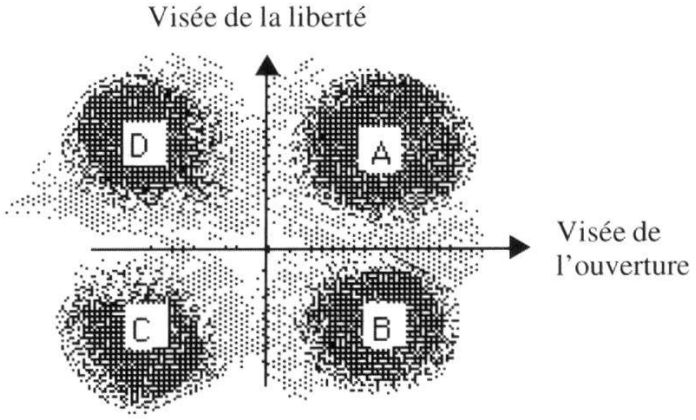
2.6 *La problématique de la destinée*

Il y a problématique de la destinée dans la mesure où l'homme s'interroge sur son rapport au monde, sur ce qu'il veut et ce qu'il peut, et sur le rapport entre les deux. L'A. montre la fragilité des doctrines qui prétendent tout expliquer, et s'arrête en particulier sur l'attrait qu'exercent néanmoins celles qui recourent à l'idée de toute-puissance objective, qu'elle soit définie comme le Grand Rouleau, le destin aveugle et impersonnel, ou comme une force dite fondamentale, instinct de vie et de mort, système de l'argent ou dynamique sociale. L'interprétation de la destinée individuelle introduit une sorte de double lecture : voilà ce qui m'arrive et ce que je fais, voici comme je le comprends. Injustifiable objectivement, l'hypothèse de la toute-puissance objective semble avoir pour rôle principal de nous décharger du poids de la liberté, devoir d'exister. Cette difficulté à porter la liberté semble trouver son origine dans le problème du mal, du caractère dérisoire que peut prendre la liberté face à la réalité de la souffrance et du risque incessant de se retrouver coupable après avoir agi.

Deux alternatives constituent la problématique de la destinée :

- Y a-t-il place dans le monde pour l'intervention de la liberté ou le monde est-il compact, déjà fait, déterminé par des rapports de forces?
- Le désir ne porte-t-il que sur des réalités de faits ou va-t-il au-delà des satisfactions utilitaires? Et corrélativement, le monde n'est-il saisi que comme l'ensemble des choses constatables ou s'y rapporte-t-on dans une attitude de rencontre où l'on se découvre interpellé?

Il y a donc quatre attitudes typiques, représentées par les quatre zones du schéma [12] ci-dessous : possibilité du sens (A), non-sens tragique (B), déterminisme métaphysique (C), utilitarisme (D).



Les attitudes typiques dans la problématique de la destinée

[12] *Op. cit.*, p. 96.

Compte tenu que chaque interprétation de la destinée prend position sur une possible intervention de Dieu, une troisième visée, l'intention de se rattacher à l'intervention de la Providence, sera rattachée aux deux précédentes. Elle prend cependant des sens différents selon qu'on la rattache à une interprétation de l'existence personnelle ou à une explication objectivante.

2.7 *La problématique éthique*

Une réflexion sur les différentes manières de se rapporter à l'exigence de la justice et de l'articuler à d'autres exigences, permet de montrer l'importance de l'exigence du sens dans la problématique éthique et de contester la priorité de la quête du bonheur sur celle du sens.

Plusieurs questions sont abordées par l'A. pour élaborer la problématique éthique :

1) La doctrine reconnaît-elle la dualité de la justice et du cours des choses?

2) Les deux visées, exigence de justice et adaptation au monde, sont-elles poursuivies conjointement?

L'A. met en évidence le fait que les différentes réponses possibles à ces questions font intervenir *l'alternative de la fermeture et de l'ouverture*, soit une attitude de repli où l'exigence de justice est assimilée à l'adaptation à un ordre existant ou tout simplement abandonnée, ou au contraire une attitude consistant à rester en chemin pour poursuivre sans cesse l'exigence de justice, malgré la souffrance et de la culpabilité.

3) Quelle est l'origine attribuée à l'exigence de justice? Bien que Kant nous ait appris qu'on ne peut *savoir si l'existence d'un Dieu Créateur en garantit l'origine ou non*, la manière dont on comprend l'apparition de celle-ci est décisive : n'est-elle qu'une contingence historique, que le reflet de la volonté voire des intérêts d'un émetteur humain, ou a-t-elle valeur absolue, est-elle d'origine transcendante?

4) L'exigence de justice est-elle liée à une promesse, à une espérance comme dans l'Ancien Testament, ou justice et promesse sont-elles dissociées soit comme dans le légalisme juif, soit comme dans l'espérance socialiste?

5) L'attention est-elle portée sur la réalisation de l'exigence de justice (auquel cas on a une justice dite objectivante, aboutissant à la justice rétributive) ou sur la manière dont le destinataire endosse personnellement la responsabilité de répondre au message qui l'interpelle (option que l'A. désigne par justice relationnelle)?

6) Enfin, si l'homme est appelé à porter la responsabilité de l'exigence de justice, *devant qui* la porte-t-il, devant Dieu ou devant les hommes ? La mise en évidence de cette question est d'importance, puisqu'elle revient à montrer qu'on ne peut thématiser la problématique éthique sans être renvoyé à la problématique théologique.

2.7.1 *La justice relationnelle : liens entre l'amour évangélique et le système du respect des personnes ou du droit à la liberté*

En revendiquant de l'homme son adhésion intérieure à la loi, la tradition évangélique radicalise l'obéissance mais par ce fait délivre l'homme du souci de la performance de justice et situe l'obéissance dans la vie de la liberté.

La promesse que l'amour évangélique commande de transmettre ne peut s'adresser qu'à quelqu'un qui est considéré comme responsable de la réponse qu'il y apporte, l'acceptation ou le refus. Le principe du respect des personnes en est donc une conséquence nécessaire.

La réduction de la Loi au commandement d'amour fait intervenir un Dieu proche, qui permet au croyant de rencontrer Dieu dans le présent. La foi chrétienne se caractériserait selon Bultmann par sa manière de juxtaposer les deux idées du Dieu lointain et caché, et du Dieu proche, qui nous rencontre dans le présent mais sous une forme paradoxale, absolument inattendue.

Le commandement d'amour fait donc apparaître une autre bifurcation importante, car le champ de pertinence de ce commandement est le champ existentiel et non le champ politique. «La volonté de comprendre et d'approuver, d'une part, la volonté d'aimer, d'autre part, c'est-à-dire d'être disponible à la rencontre, sont inconcevables indépendamment de l'attention que l'individu porte à sa propre existence et aux êtres qui sont proches de lui ou susceptibles de le devenir.» [13]

«L'éthique évangélique commande d'aimer Dieu et son prochain, cet aspect est bien établi. Ce qui est quelquefois moins évident, c'est que cette exigence de l'amour va de pair avec l'exigence de la liberté et avec celle du droit d'autrui à refuser l'Evangile. Dans la terminologie contemporaine, l'exigence de la liberté conjointe à celle de l'amour et à celle du respect de la personne d'autrui, s'identifie, apparemment, à l'exigence du sens, l'exigence de donner ou de trouver un sens à l'existence personnelle. Nous sommes donc portés à considérer que ce qui est juste, selon l'exigence évangélique, c'est de se soucier du sens de sa vie, que l'exigence de justice s'identifie à l'exigence de sens.» [14]

2.8 *La problématique politique*

Faute de place, nous ne présentons pas l'analyse qu'en opère l'A.. Tout en ayant quelques divergences relatives à certaines considérations sur les concepts directeurs de l'économie politique, nous partageons avec l'A. le souci de soumettre le champ politique à l'exigence humaniste et de résister à la tentation de se perdre dans l'historico-mondial.

[13] *Op. cit.*, p. 125.
[14] *Op. cit.*, p. 126.

2.9 *La problématique théologique*

Au lieu de présupposer une expérience du sacré distincte de l'expérience morale ou esthétique, l'A. prend acte du fait qu'à plusieurs reprises, en étudiant la connexion des visées intentionnelles dans telle ou telle problématique, on est conduit à reconnaître l'existence *d'une visée qui porte la question de Dieu.* Ainsi la visée de la responsabilité dans la problématique éthique laisse apparaître la question : «responsable devant qui?» et de ce fait ouvre l'alternative «devant Dieu ou devant les hommes». De même la visée de l'ouverture, ouverture du désir dans la problématique de la destinée, fait apparaître l'alternative de l'immanence et de la transcendance, le pôle de la transcendance pouvant être spécifié de différentes manières. L'alternative immanence-transcendance apparaît aussi dans la question de l'origine de la loi morale et de la manière dont on définit le destinateur de la Loi, ou enfin dans la manière de définir le lien entre l'obéissance et l'espérance et de définir l'origine de l'espérance. Dans la problématique de la communication, celui qui adresse la promesse à son interlocuteur peut se considérer comme destinateur ou lui-même comme destinataire.

Cette manière d'aborder la question de Dieu reprend la thèse présente chez Calvin et Pascal et abondamment développée par Bultmann, selon laquelle il n'est pas possible de parler de Dieu sans du même coup parler de l'homme. Les thèses religieuses ne font qu'exprimer pour l'homme une manière spécifique de se comprendre, et en ce sens-là, parler de Dieu ne contrevient pas à la critique de la métaphysique rationnelle opérée par Kant.

Mais est-il possible après Kant de poser l'idée d'un Dieu Créateur à l'origine de la Loi morale? Cette idée, tout en ayant une certaine plausibilité, ne peut être fondée sur des considérations relatives à l'ordre du monde. «[...] ce ne peut être qu'en vertu d'une décision dans le cadre d'une alternative reconnue comme nécessaire. [...] Ainsi il serait possible, sans se mettre en contradiction avec les exigences de la vérité, de poser en vertu d'une décision ou d'un engagement dans le contexte d'une alternative nécessaire que la Loi est Parole de Dieu. Poser une telle idée reviendrait donc à déclarer que l'on se tient pour responsable face à la Loi morale, et devant une instance qui ne s'identifie à aucune autorité humaine.» [16]

L'A. se confronte à la question décisive : «Peut-on penser en vérité que la Loi et l'Evangile sont Paroles de Dieu?» [17]

Une réponse positive, qui renvoie aux œuvres de Kierkegaard et Bultmann, est donnée en deux temps.

1) La véracité des textes bibliques ne doit pas être entendue comme une véracité référentielle. Selon Bultmann, si le texte, exprime une manière pour l'homme de comprendre l'existence, la vérité du texte est objectivement

[15] *Op. cit.*, p. 173.
[16] *Op. cit.*, p. 167.

indécidable ; mais le lecteur peut en faire une vérité subjective en se l'appropriant pour orienter et éclairer sa propre existence.

2) S'appuyant sur les œuvres de Kierkegaard et Bultmann, l'A. montre que l'assertion de l'Evangile apparaîtra toujours paradoxale, aussi indémontrable qu'irréfutable. Certes, le sens commun se rebiffe contre une telle possibilité, sans toutefois apporter une réponse satisfaisante au souci de soi.

2.10 *La problématique psychologique*

L'individu doit faire face aux différentes visées, les organiser en une totalité relativement stable, qui lui permet de se comprendre lui-même, de s'orienter, de s'engager.

L'A. commence par discuter les différentes théories psychologiques de la conduite, le plus souvent élaborées dans une perspective thérapeutique. Il s'avère que ces théories divergent tant par les paramètres retenus pour définir la conduite que par la hiérarchisation qui en est donnée.

Il se trouve que l'on ne peut recourir au tribunal de l'expérience pour arbitrer le conflit entre ces théories, qui se trouve bien être un conflit de doctrines. Par contre, la thématisation des différentes problématiques et des visées qui les constituent permet de poser la pertinence d'un modèle de la conduite qui retiendrait les paramètres suivants : la visée de l'ouverture et de l'utilité, la visée de l'amour et de la justice, la visée de la liberté, la visée de la vérité. Il faut souligner, à l'encontre d'une idée fortement répandue depuis Freud, que la visée d'ouverture contient implicitement la visée religieuse.

Puis l'A. défend la thèse que c'est par la compréhension de soi que s'opère la synthèse personnelle. Il s'appuie sur la différence qu'il y a entre l'estimation d'une conduite exprimée en terme de réussite ou d'échec et l'évaluation d'ensemble des conduites. Il est connu que quand bien même tout paraît être réussi dans le détail, tout peut paraître mal aller ou être vide de sens à la personne. Un tel décalage de l'appréciation de la situation montre qu'à travers l'évaluation, le sujet exprime une manière de se comprendre lui-même. Dans ce sens, Bettelheim a montré l'importance des convictions fondamentales dans le développement de la personne.

Ce qui a été dit de la compréhension de soi montre clairement qu'il est impossible de se comprendre sans se décider et inversement, le choix d'une attitude intentionnelle ne saurait être une décision arbitraire, dépourvue de raisons, de justification, de compréhension.

Le langage est le point de repère qui permet à l'individu de s'orienter, de se comprendre et de se décider. Mais de ce fait, la correspondance entre le langage et la pensée ne peut être que schématique et renvoie à une tâche de réappropriation constante.

L'A. insiste sur la dualité irréductible constituée par le point de vue existentiel où un individu s'aperçoit qu'il est lui-même en question et qu'il lui

revient d'orienter son existence, et le point de vue du psychologue qui prend comme objet d'étude la conduite d'autrui. Cette dualité qui recoupe celle du sujet et de l'objet permet d'éviter différentes méprises : la réflexion existentielle n'a pas lieu dans un monde de rêve, dans une mystérieuse profondeur, et inversement le regard psychologique n'est pas en soi réifiant.

3. Eléments d'évaluation de l'ouvrage

3.1 *Bilan de la démarche*

Opérons tout d'abord avec l'A. le bilan de sa démarche d'ensemble :

1) Face aux néopositivistes, dont les arguments sont entendus et traités dans le cadre de la rigueur et de l'honnêteté intellectuelle, il est établi que la doctrine chrétienne ne conduit pas forcément au dogmatisme, et compte tenu des arguments de Bultmann et Kierkegaard, qu'elle n'opère pas de rupture avec l'exigence de vérité. Inversement, les néopositivistes doivent tenir compte du fait que la laïcité de l'école ne peut être assimilée à une éradication de toute réflexion sur la teneur de la foi chrétienne et sur son rôle dans l'histoire des idées, sous peine de tomber eux-mêmes dans le dogmatisme.

2) L'étude des différentes problématiques a mis en évidence une dualité de perspectives, indécidable objectivement, qui recoupe l'opposition entre l'humanisme et le réductionnisme.

3) La réflexion sur le système de la promesse permet de préciser les rapports de l'humanisme et de la foi chrétienne qui partagent le refus de traiter l'homme comme une chose mais qui s'opposent sur la capacité de l'homme à parvenir par lui-même à une existence authentique.

L'option pour le système de la promesse, qui est celle de l'A., conduit à refuser le déterminisme et la fermeture du désir, et à inclure l'intervention de la Providence, sans que celle-ci soit assimilable à un principe d'explication objectivante. L'option pour le système de la promesse, conduisant à prendre en charge la tâche de comprendre sa propre histoire, à s'adresser à autrui pour lui signifier l'ouverture de son avenir et à répondre à l'exigence de justice par celle de sens, permet au chrétien de se situer incognito dans le système culturel et dans le système de la justice formelle ou encore dans le système de la laïcité.

4) En guise de transition à la partie critique, nous citons ce passage évoquant, dernier point du bilan, la nécessité d'un dialogue incessant et risqué entre croyants et incroyants : «Ainsi il existe une très large zone d'ambiguïté habitée en commun par les implications de la foi et par celles de l'incroyance, et la leçon que nous croyons pouvoir proposer au terme de la démarche que nous avons suivie, c'est qu'il ne convient pas au chrétien de se retirer hors de ce territoire par peur d'être de connivence avec l'incroyant, mais qu'il lui faut au contraire s'y installer résolument, sous peine de ne plus rien pouvoir dire ou penser de la liberté chrétienne, sinon par dérision. Sans doute cette zone

d'ambiguïté est-elle une zone de bifurcation, où le risque de *tomber* dans l'incroyance est réel, mais c'est aussi la zone où le risque est grand pour l'incroyant de se laisser attirer par la foi. Et tandis que se joue ainsi cette double attirance, les hommes d'un bord comme de l'autre peuvent tenter de s'entendre entre eux pour maintenir l'humanité du monde humain.» [17]

Ce bilan justifie notre adhésion à la démarche effectuée par l'A. Cette lecture de l'histoire des idées repose sur une compréhension très fine de ce que sont les convictions et du rôle qu'elles jouent dans la vie humaine, de leur force et de leur fragilité.

Nous nous attachons à telle ou telle doctrine pour éclairer et orienter toute notre existence sans pour autant pouvoir effectuer notre choix en bénéficiant d'une vue panoramique sur tous les points de vue possibles et sans même maîtriser totalement toutes les conséquences de notre position, sans pouvoir nous mettre définitivement à l'abri des surprises qui nous font découvrir des points d'accord insoupçonnés avec le camp adverse ou découvrir une nouvelle perspective qui opère un changement important dans notre appréciation de la situation dialogique. Il y a donc au cœur des convictions une fragilité, un risque permanent de déstabilisation. Pourtant loin d'en tirer un argument relativiste, l'A. met en évidence le sérieux dans lequel s'effectue le choix d'une conception de la vie, au sens où il en va de soi-même, où une conviction s'enracine dans le vécu. En ce sens, le mouvement par lequel on s'installe dans une conviction n'a rien d'arbitraire, et ne peut non plus être comparé avec l'activité ludique d'imaginer des hypothèses. Celui qui s'installe dans une attitude a de bonnes raisons de le faire et aussi d'essayer d'y rester. Mais l'attachement à ses convictions ne saurait signifier l'installation dans l'attitude crispée de l'immunisation. L'A. nous invite à trouver le courage de nous mettre en chemin, d'instaurer un rapport d'ouverture tant aux événements de la vie qu'aux idées, à accepter le dialogue et la confrontation.

A l'heure où, dans tous les domaines, de la nosographie à la pédagogie, une certaine tendance se dessine d'éviter le moment de l'interprétation et la responsabilité à laquelle elle renvoie, rappeler que la pensée procède par sauts, par saisies globales et risquées, est tout à fait salutaire. L'argument selon lequel même la logique reste tributaire de la perception et de la forme figure-fond est incontournable. Le recours aux méthodes dialectique et schématique nous semble d'autant plus intéressant qu'elles nous placent devant le caractère contraignant des arguments et nous empêchent de nous esquiver grâce à la complexité de la culture philosophique. L'on sait, par exemple, l'engouement que nombre de penseurs actuels, soucieux de nous délivrer, comme le dit Deleuze, du tribunal kantien, ou, comme l'affirment les adeptes de l'écologie profonde, de l'anthropocentrisme de la pensée occidentale, témoignent pour l'œuvre de Spinoza. La question est simple : peut-on vraiment s'enorgueillir

[17] *Op. cit.*, p. 226-227.

d'adhérer au déterminisme métaphysique après les arguments de Leibniz, Pascal et Kant? La simple considération du schéma d'intentionnalité relatif à la visée de vérité ne fonctionne-t-elle pas comme démystification à l'égard d'œuvres qui manifestement ne peuvent qu'occuper une position de faiblesse dans le débat intellectuel? Enfin, parlons clairement, qu'y a-t-il de si exaltant à revendiquer la négation de la liberté et la fermeture du désir?

Certes, la clarification des intentions peut paraître une tâche modeste, et certains diront qu'un tel discours philosophique ne montre que ce que l'on pouvait voir. Peut-être bien, mais encore faut-il le voir. On peut se demander si les analyses de la problématique de la communication faites par l'A. ne mettent pas le doigt sur des points essentiels par rapport auxquels nous sommes devenus aveugles. N'est-on pas à l'époque captivante de réformes pédagogiques de grande ampleur, où les mots clefs sont : adaptation au réel, enseignement par objectifs, et évaluation incessante? Et si la pédagogie mourait dans une communication fermée, où, faute d'instruments de mesure adéquats, la promesse n'est plus transmise?

3.2 *Questions et remarques*

Nous avons ça et là quelques questions ou remarques que nous mentionnons, même si elles ne touchent qu'à des détails dans une conception du travail philosophique et de ses résultats qui nous ont personnellement convaincue.

1) Certaines questions se posent notamment à propos de Popper : sa philosophie repose-t-elle sur un rejet de la subjectivité, et dans quelle mesure peut-on transposer son principe de faillibilité dans le domaine subjectif sans dénaturer l'idée de vérité subjective (cf. note 20)?

Certes, il est essentiel de souligner qu'une conviction censée éclairer l'existence personnelle est plus qu'une hypothèse à laquelle on donne une adhésion toute relative et toute provisoire. Pourtant, par sa critique de l'historicisme, Popper nous semble plutôt dans le camp de ceux pour qui la question du sens ne saurait être esquivée mais doit être saisie dans la sphère de l'existence personnelle, ce qui renvoie à la consistance de la subjectivité. «L'histoire a-t-elle un sens? A mon avis elle n'en a pas. D'abord qu'entend-on par l'histoire? il faut le préciser, car je voudrais montrer que, dans l'acception habituellement donnée à ce mot, l'histoire n'existe pas – et ne saurait donc avoir de sens. [...] Mais ne peut-il vraiment y avoir une histoire de l'humanité? A cette question, tout humaniste et tout chrétien doit me semble-t-il répondre par la négative. Car ce devrait être l'histoire de tous les hommes, de leurs espoirs, de leurs luttes et de leurs souffrances, qui ne peut manifestement pas être écrite.» [18]

[18] K. R. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. II, Paris, Seuil, 1979, p. 179-180.

De plus, dans la mesure où son critère de faillibilité est joint à l'idée que c'est toujours pour résoudre un problème donné qu'un système d'hypothèses est établi, n'évite-t-il pas l'objection qu'on a toujours de bonnes raisons de s'attacher à une conviction? Enfin, la manière dont P. Paroz [19] a transposé le principe de la faillibilité dans le domaine des vérités subjectives ne nous paraît pas devoir être abandonnée.

2) Si nous avons tenu à présenter cet ouvrage en suivant parfois d'assez près la démarche de l'A., c'est que nous voyons dans cette manière de philosopher un enjeu majeur et dans ses résultats une remise en cause de certaines thèses sans cesse ressassées sur la pensée moderne [20]. Après cette lecture, il n'est plus possible de considérer l'athéisme comme une vérité conquise par la pensée moderne. Un certain nombre d'arguments viennent contester l'idée qu'après Marx, Nietzsche et Freud, le paysage intellectuel serait définitivement débarrassé de la question religieuse ou même des vieilles questions métaphysiques, ou plus encore de cette prétendue illusoire problématique du sujet.

3) Le travail de clarification des intentions effectué par l'A., si modeste soit-il, n'a pas que des conséquences dans le débat philosophique. Il a d'importantes retombées dans les sciences humaines, qu'il conviendrait de mettre en évidence. Nous donnerons comme exemple le débat actuel portant sur différentes conceptions des traitements proposés aux malades psychiques et sur les modèles qui les sous-tendent [21]. Le courant de psychiatrie existentialiste, rattaché à l'œuvre de M. Boss, défend une conception du traitement entièrement basée sur l'irréductibilité des points de vue psychologique et existentiel, le premier étant légitime et nécessité par la demande d'aide du patient, à condition toutefois qu'il rende ou laisse possible pour le patient la reprise du point de vue existentiel. Dans cette perspective, tout traitement qui provoque ou qui exige du patient un sentiment de capitulation, qui ôte au patient le sentiment qu'il doit reprendre le fil et le récit de sa vie à la première personne, est illégitime. La réflexion philosophique, en contribuant à ce qu'un tel point de vue gagne en crédibilité, à ce que la présence d'une sphère subjective soit

[19] P. Paroz, *Foi et Raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique : Hans Albert et Gerhard Ebeling*, Genève, Labor et Fides, 1985.

[20] Cf. par exemple l'ouvrage de J. Russ, *La Marche des idées contemporaines*, Paris, A. Colin, 1993, p. 12. : «C'est avec Nietzsche que naît la conscience philosophique de notre temps : à travers l'analyse du grand nihilisme européen, la critique des arrière-mondes, la mise à distance de toute pensée dialectique, se forme le discours de l'extrême modernité.»

[21] Dans son dernier congrès, à Lausanne, le GRAAP (Groupe d'Accueil et d'Action Psychiatrique) a invité différents psychiatres, qui ont présenté des points de vue assez contrastés sur la relation médecin-patient. L'opposition était très forte entre le point de vue du Dr F. Borgeat, chef du département universitaire de psychiatrie adulte de l'Hôpital de Cery, Lausanne, et le point de vue du Dr Barbara Hochstrasser, cheffe de clinique du Centre de psychiatrie et de psychothérapie de Meiringen. Cette divergence, loin d'être arbitrable par les faits, est de niveau philosophique :divergence entre un point de vue objectiviste réductionniste et un point de vue existentialiste.

reconnue, à ce que les sciences humaines ne se croient pas obligées de nier la subjectivité pour être objectives, loin de travailler à la restauration de notions mythiques et confuses, permet au savoir d'accéder à son véritable rôle : être au service d'une vie plus authentiquement humaine.