Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Artikel: La place de la Loi dans la configuration herméneutique

Autor: Stucki, Pierre-André

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883108

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: 10.12.2025

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

Studia Philosophica 45/1986

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

La place de la Loi dans la configuration herméneutique

Les propos qui vont suivre se situent dans le contexte de la philosophie herméneutique, de la descendance, partiellement dissidente, de Ricoeur. Méditant sur le problème du mal, celui-ci mettait en évidence l'opposition indépassable de la vision éthique et de la vision tragique du mal[1], et, dans tel autre article[2], il donnait largement raison à la critique nietzschéenne et freudienne du ‹Dieu moral›, allant jusqu'à admettre que ‹le dieu moral est réfuté›[3]. L'interprétation des symboles du mal se trouve alors complémentaire de celle des symboles de la libération ou de la rédemption, saisissables dans la visée de l'espérance.

Nous nous interrogeons sur cette configuration herméneutique, célèbre à la fin des années 60, et nous cherchons à y produire un changement qui redonnerait sa validité à la tradition de la Loi.

1. *Les principes de l'herméneutique*

La configuration herméneutique de Ricoeur prend son ancrage philosophique dans la phénoménologie de Husserl. Compte tenu du présent propos, nous n'entreprenons ici ni évocation ni discussion de l'héritage husserlien, que nous nous autorisons à désigner, à distance, comme *le principe de la philosophie comme science rigoureuse,* qui s'exprime dans l'exigence de clarté et de distinction, la mise entre parenthèses des données qui ne sont pas évidentes, la systématique de la description noético-noématique et le rattachement de toute connaissance à l'activité de la conscience.

La philosophie de Husserl, on l'a dit, vise à clarifier les essences régionales ou formelles qui constituent, pour une part, la science moderne. Celle-ci a une histoire, qui appelle la méditation, ainsi qu'en témoigne la ‹Krisis›, de sorte que certains héritiers de Husserl, et, parmi eux, Ricoeur, jugent que le point de départ de la réflexion philosophique n'est pas, en droit, la science actuelle, dont il conviendrait de clarifier les fondements, mais l'ensemble des choses

[1] Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, p.292 sq.
[2] Ibid., p.431 sq.
[3] Ibid., p.437.

Correspondance: Prof. Pierre-André Stucki, CH-1093 La Conversion VD

qui ont été dites, que nous avons à écouter et à interpréter. Ricoeur formule très clairement ce *principe du point de départ herméneutique:* «Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon; elle veut être la pensée, non point sans présupposition, mais dans et avec toutes ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, c'est, du milieu de la parole, de se ressouvenir»[4].

Le champ ainsi considéré, le plein du langage ou l'ensemble des choses qui ont été dites ou qui se disent, est, bien sûr, d'une redoutable étendue, de sorte que la tâche de l'interprétation doit être orientée par une visée particulière, susceptible de produire une sélection intéressante. Ricoeur a pris soin de bien préciser comment et pourquoi il se sépare de la tradition de la philosophie réflexive. Pour lui, le *Cogito* est bien une certitude apodictique, mais qui laisse sans réponse la question de savoir *qui je suis.* C'est ce qui motive le détour par l'interprétation des symboles, lesquels doivent permettre de passer par une archéologie du sujet, et d'entrer dans la dialectique de l'archéologie avec la téléologie et l'eschatologie du sujet. C'est donc dire que la tâche de l'interprétation du ‹plein du langage› est motivée par la recherche de la compréhension de soi. «En proposant de relier le langage symbolique à la compréhension de soi, je pense satisfaire au voeu le plus profond de l'herméneutique»[5].

Nous parlerons du *principe de l'orientation existentielle* pour désigner cette visée de l'interprétation.

S'il est vrai que la configuration herméneutique de Ricoeur dans les années 60 est dominée par les trois principes que nous venons d'évoquer, on peut s'interroger sur la cohérence de cette démarche. On peut se demander si la visée de la compréhension de soi, sauf à être abandonnée en chemin, ne va pas se trouver en solution de continuité par rapport à la visée phénoménologique de la ‹philosophie comme science rigoureuse›. S'il s'agit de décrire la signification des textes ou des symboles avec l'attention la plus exigeante à l'égard de ce qui se montre, ne doit-on pas, ne fût-ce que pour le temps de l'enquête, mettre entre parenthèses le moi effectivement réel, le sujet existant en quête de lui-même? L'herméneutique de Bultmann, au contraire de celle de Ricoeur, admet cette dissociation et la reconnaît explicitement dans ce que nous jugeons commode de nommer *le principe de dualité herméneutique:* le moment de l'interprétation des textes, dans l'esprit de la phénoménologie, relève des exigences de la connaissance objective, et il doit être posé comme distinct du moment de la préoccupation, de la décision et de l'appropriation

[4] Ibid., p.283.
[5] Ibid., p.20.

existentielles. Je m'intéresse à tel texte pour telle raison qui m'est personnelle, je m'adresse à lui comme pour lui poser une question, et je jugerai de la réponse que j'entendrai en fonction de mon intérêt. Tel est le moment – on dirait mieux, la dialectique – existentiel dans mon rapport au texte. Mais je n'entendrai pas de réponse, ou j'en entendrais une controuvée, si je n'avais pas le moyen, par un autre acte de mon esprit, de saisir ce qu'objectivement le texte dit: tel est le moment de l'objectivité de l'interprétation.

Les documents qui nous sont transmis par l'histoire, mythes, symboles ou doctrines, ne sont pas organisés *more geometrico,* même quand ils en élèvent la prétention. Selon les descriptions de Ricoeur, par exemple, la vision éthique du mal se développe de manière cohérente dans une «région» spirituelle assez étendue, puis elle se heurte à son autre, la vision tragique, qui tout à la fois l'attire et la repousse. La pratique de l'interprétation des textes conduit donc à considérer, selon l'expression de Ricoeur, la *dynamique* des mythes, des symboles ou des doctrines. Sans doute retrouve-t-on ici, pour une part, certains enseignements de la dialectique hégélienne, mais avec le souci d'être plus précis et moins ambitieux dans la description des *lieux typiques* de l'univers spirituel. La recherche herméneutique est ainsi orientée vers la constitution de *modèles* d'interprétation de nature topologique et dynamique. Cette visée méthodologique pourrait être considérée comme le *cinquième principe* de l'herméneutique.

Ricoeur donne raison à la critique nietzschéenne et freudienne du «Dieu moral», se plaçant ainsi, pour une part dans le sillage des «maîtres du soupçon». Pour autant il ne pense nullement s'écarter de l'écoute, en vérité, du kérygme évangélique, qu'il comprend, à la manière de Moltmann, comme un message d'espérance. «Si maintenant je demande ce qu'est le discours proprement religieux sur le mal, je n'hésite pas un instant et je réponds: c'est le discours de l'espérance ...»[6].

Pour comprendre cette embouchure du discours de Ricoeur dans la théologie (ou philosophie) de l'espérance, il nous semble pertinent de rappeler quelle fut, à l'âge classique, la doctrine de la Loi, et quelle est la portée de la critique de la religion opérée par Marx, Nietzsche et Freud.

[6] Ibid., p.427.

2. *La doctrine de la Loi dans la configuration classique*

Nous considérons ici, à titre de modèle d'intelligibilité, le système des relations entre les thématiques de la Loi chez Spinoza, Leibniz et Locke[7].

2.1.

La protestation de Spinoza contre la théologie de la création trouve son origine dans l'objection du mal et conduit à l'élaboration d'une métaphysique déterministe au sein de laquelle la compréhension théiste de la loi morale (nous utilisons le terme de ‹théisme› au sens du dictionnaire philosophique de Voltaire) apparaît comme illusoire: il n'existe pas de Dieu personnel transcendant auquel l'homme devrait obéissance en vérité, de sorte que s'il se soumet à la loi de justice et de charité, il n'obéit en vérité à personne. La loi morale s'explique à partir de la tendance de la société à persévérer dans son être, comme un instrument de la puissance sociale qui se subordonne le comportement des individus.

La doctrine de Spinoza appelle trois réactions: la première, dont nous trouvons l'expression dans le système de Leibniz, vise à défendre la théologie de la création; la deuxième, illustrée par la doctrine politique de Locke (bien qu'il ne s'agisse pas, au sens historique, d'une réponse à Spinoza), vise à légitimer la reconnaissance de la Loi dans son acception théiste; la troisième, qui semble impliquée, implicitement, par les deux précédentes, consiste à protester du sens de la vie personnelle contre la réduction naturaliste et déterministe. Les réactions de Leibniz et de Locke (celle que nous imputons à Locke) devraient être complémentaires, pourrait-on penser, dans la mesure où elles sont l'une et l'autre des contributions au théisme d'inspiration protestante, mais par une curieuse ironie de la destinée, elles demeurent disjointes: la métaphysique leibnizienne n'a pas de place pour une problématique de la responsabilité politique et celle-ci ne peut guère s'accommoder de la monadologie. Ce ne sont pas seulement les accidents de l'histoire qui ont obligé Leibniz à mener seul les questions et les réponses dans son dialogue avec Locke, demeuré fictif.

2.2.

Contre le déterminisme de Spinoza, où tout s'explique par la causalité naturelle, Leibniz fait valoir la distinction entre la nécessité formelle, définie par la

[7] Nous avons proposé ailleurs une description de ce système, dont nous ne reprenons ici que quelques traits caractéristiques; cf. P.-A. Stucki, La Promesse et le Fouillis, Berne 1983, et E. Fuchs et P.-A. Stucki, Au nom de l'Autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme, Genève 1985.

non-contradiction, qui autorise la pluralité des mondes possibles, et la nécessité conditionnelle, qui découle du fait que la réalité se trouve être ainsi, choisie parmi d'autres par la perfection du Créateur. L'enchaînement des causes – voire des simples convenances – dans le monde n'est pas de la même nature que l'ordre des raisons en géométrie. Il n'est donc pas vrai que la considération rationnelle de la loi de la nature contraigne à s'écarter du théisme.

De plus, il n'est pas vrai que l'explication rationnelle des événements soit accessible à l'homme dans tous les cas. L'aveu d'ignorance, en certains cas, la reconnaissance de l'énigme, n'est pas le fait de l'obscurantisme, mais exprime au contraire l'impossibilité, parfaitement rationnelle, d'éviter la dissociation entre l'intelligence de l'homme et celle de Dieu. Telle est la portée du principe de raison suffisante.

Enfin, dans l'ordre de l'harmonie universelle, chaque individu a sa valeur propre, sa place, son point de vue, sa fonction, et il est appelé à s'accepter joyeusement, et à se porter responsable de lui-même.

2.3.

Le point de départ de la pensée politique de Locke, dans le «*Second traité du gouvernement civil*», est donné par la considération de la Loi, dite *naturelle,* mais que l'on pourrait nommer morale pour signaler qu'elle n'est en aucune manière une loi de la nature, donnée par l'observation de la réalité. La Loi pose que tous les hommes sont, «par nature», libres, indépendants et en condition de réciprocité. Elle est, conjointement, la loi de la raison et la loi de Dieu, celle qu'il a imprimée au coeur de l'homme, et fait connaître par la tradition biblique. Placé dans le monde par la volonté du Créateur, l'homme a le devoir d'y rester, de se conserver dans la mesure du possible, et, pour la même raison, il ne doit pas porter atteinte à la réalité d'autrui, tâchant même de contribuer à sa conservation.

La Loi n'existe pas de manière constatable, dans les faits, si les hommes ne se portent pas responsables de la faire exister et de la faire respecter. Il appartient à la responsabilité des hommes de ne pas laisser s'installer dans le monde la loi du plus fort, car l'état de nature n'est pas l'état de guerre de tous contre tous; ce n'est pas le règne de la peur qui est premier, mais le règne de la Loi. Contre le déterminisme, la doctrine de Locke pose ainsi, implicitement, la thèse de la contingence de la réalité sociale. Ce qui est pourrait être autrement. La coutume en vigueur engage la responsabilité humaine.

2.4. *La doctrine de la Loi, à l'écoute de Locke*

2.41. La sortie du pays d'Egypte

La configuration de l'âge classique telle que nous venons de l'évoquer permet d'abord d'enregistrer l'existence d'une contestation de principe de la théologie de la création et de la donation de la Loi. Cette théologie était fragile, elle pouvait s'effondrer sous le poids d'arguments lourds pour céder la place aux prétentions rationnelles du déterminisme. Il demeure aujourd'hui, parmi les chemins qui se proposent à la pensée, une attirance pour ce mode de contestation, pour cette réduction de la réalité du monde à ce que nous en pouvons expliquer, et pour cette réduction, complémentaire de la première, de la vie morale à la recherche de l'utilité, individuelle ou collective. La doctrine de la Loi, telle que nous la voyons chez Locke, ne peut pas être conçue adéquatement, sinon comme une réponse à l'attraction de ce déterminisme ou naturalisme. Il faut avoir passé par ce champ de forces spirituelles, et en avoir trouvé la sortie, pour comprendre la doctrine de la Loi. Faute de quoi celle-ci apparaîtrait comme abstraction décharnée face à la pesanteur de l'argument du mal et de ses corollaires attristants. Il faut avoir passé par l'épreuve de l'effondrement pour que la «sortie du pays d'Egypte» prenne son sens et sa valeur. La doctrine de la Loi ne peut être exposée sans que soit d'abord pris en compte ce phénomène dynamique du conflit des doctrines. Dans le texte de Locke, qui ne répond pas explicitement à Spinoza, ce phénomène se montre dans la réfutation, dès les premières pages, de la thèse (défendue par Hobbes quelques décennies plus tôt) de l'état de nature comme état de guerre de tous contre tous.

L'attraction du déterminisme/naturalisme mérite d'autant plus d'attention qu'elle demeure agissante – nous venons de le dire – en dépit des arguments, assurément décisifs, de Leibniz. La confusion de la nécessité causale avec la nécessité déductive est une erreur, à n'en pas douter, Leibniz a vu juste, et après lui Kant et ses successeurs avec la distinction de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. Le déterminisme/naturalisme résulte d'une erreur, chacun peut s'en informer, mais, bien que réfuté, il garde son pouvoir d'attirance sur la pensée, phénomène dynamique notable et étonnant.

Pour sortir du déterminisme/naturalisme – et comment le philosophe y demeurerait-il, en dépit de son attirance, sachant de tous côtés qu'il est erroné – il faut passer par la thèse leibnizienne – et empiriste! – de la contingence de la réalité du monde. Partant de là, Leibniz a enseigné comment rejoindre la théologie de la Création et l'harmonie universelle, ou, en termes plus usuels dans la tradition religieuse, la doctrine de la Providence. Après Kant, toutefois, nous ne pouvons suivre ce cheminement sauf à l'affaiblir comme ce que nous pouvons bien *penser,* mais que nous ne pouvons *savoir*.

Il semblerait donc, que, dans l'élaboration de la doctrine de la Loi, Leibniz ne nous soit indispensable que pour sortir du déterminisme. Ce serait toutefois se priver prématurément du débouché de la théologie de la création sur la thèse de l'individualisme, cette notoire assertion de la valeur irremplaçable et irréductible de chaque individu. Cette thèse, disons-le rapidement, est indispensable en herméneutique, puisqu'elle est directement solidaire du troisième principe herméneutique, selon notre énumération initiale.

Ainsi, la théologie de la création et de la providence se donne à nous, au point où nous en sommes, comme un lieu de passage, en lui-même problématique, entre la thèse de la contingence du réel et la thèse de l'individualisme. Qu'il existe d'autres chemins qui *assureraient* le même passage, c'est ce dont nous ne nous occuperons pas ici.

2.42. L'exigence de liberté

Dans notre élaboration de la doctrine de la Loi, c'est maintenant à Locke que nous avons à nous adresser pour pouvoir poursuivre, non sans remarquer que les trois thèses leibniziennes que nous venons d'évoquer figurent dans les présupposés fondamentaux de la doctrine du «second traité». Nous en sommes au point où l'obstacle à la reconnaissance de la Loi a été levé et où les hommes se trouvent «par nature», libres, indépendants, et en condition de réciprocité. La Loi fait devoir à l'homme de conduire sa vie en conformité avec cette condition originaire. Toutefois, l'exigence de la Loi ne se montre pas comme une évidence pour la connaissance, mais comme une possibilité au sein d'une alternative contraignante: l'homme a la possibilité de se placer lui-même, plutôt qu'en condition de responsabilité à l'égard de la liberté, en «état de guerre», c'est-à-dire dans l'intention de faire exister la Loi du plus fort au lieu du régime de la liberté. La Loi morale, si elle est en vigueur, n'est pas une loi de la nature au sens où elle serait une explication satisfaisante du comportement humain en général, elle exprime une des deux conduites possibles au sein de l'alternative de portée générale entre l'«état de paix» et l'«état de guerre».

Il n'est pas évident que l'homme *doive* choisir l'obéissance à la Loi plutôt que l'exercice de sa propre puissance au mépris de la liberté d'autrui. La validité de la Loi morale n'est pas accessible à l'objectivité de la connaissance. On peut penser que c'est ce que Locke signifie très clairement en posant que la Loi exprime la volonté du Créateur, devant qui chacun devra rendre compte de sa vie. Le propos théologique de Locke pose le statut transcendant de la Loi, indiquant par là qu'elle ne se justifie ni par un calcul d'utilité ou de puissance, ni par une induction à partir de l'observation de la réalité, mais qu'elle est *vécue* par l'homme *comme une exigence* qui s'adresse à lui et qui ne se justifie que de sa propre autorité. C'est ce qu'exprime la tradition religieuse en posant que la Loi est Parole de Dieu.

2.43. La référence théologique

La question délicate qui nous échoit maintenant est de savoir si, après l'effondrement des preuves de l'existence de Dieu – auxquelles Locke adhérait – il nous est possible de *poser* une référence théologique à titre de certitude entraînée par la reconnaissance de la Loi, ou s'il nous faudra, au contraire, renvoyer la question de Dieu le Père, comme il est juste de faire quand il est question de Dieu le Fils, à la décision de la foi.

La question de la référence théologique est liée à celle du destinateur de l'exigence de la Loi. Cette Loi s'adresse à l'homme, d'où vient-elle? Si l'on prétend avoir une certitude à propos de l'inexistence du Créateur, soit qu'aucun Dieu n'existe, soit que Dieu existe, mais comme la puissance impersonnelle de la nature, il faudra bien, sous peine de lacune dans la doctrine, expliquer l'origine de la Loi. Dans le cadre du déterminisme, cela se fait par référence au conatus de la puissance sociale, et il en résulte, indéniablement, un *affaiblissement* de la reconnaissance de la Loi (de par le remplacement, pour la conviction, de la visée de la liberté par la visée de l'utilité). Si, à l'opposé, l'exigence de la Loi est expliquée comme produite par le désir de l'homme, alors la *force* de l'exigence se trouve également atténuée, puisque ce désir pourrait être illusoire, ou supplanté par d'autres désirs. Il nous apparaît donc, dans l'ordre des considérations dynamiques que nous proposons, que si la reconnaissance de la Loi est à son plus haut degré d'intensité, elle entraîne, à titre de certitude, le refus de la négation du Créateur, ou, en d'autres termes, le refus de l'athéisme. Si l'on admet comme thèse caractéristique de l'«athéisme»: «Il est exclu que le Créateur existe» et comme thèse caractéristique du «théisme»: «Il est établi que le Créateur existe», nous pouvons dire que la certitude entraînée par la reconnaissance de la Loi s'exprime dans la thèse: «Il n'est pas exclu que le Créateur existe», cette thèse étant équivalente à la forme positive: «Il est plausible que le Créateur existe». Cette thèse est suffisante pour s'opposer au déterminisme/naturalisme; elle ne nécessite, pour être accréditée, que des arguments critiques à l'égard de ce dernier, et elle n'embarrasse pas la doctrine de la Loi du pénible – et impossible – devoir d'établir (objectivement) l'existence du Créateur.

Pour timide qu'elle puisse paraître, cette implication théologique de la reconnaissance de la Loi n'est nullement négligeable. Elle s'oppose clairement à la conclusion de Ricoeur selon laquelle «le Dieu moral est réfuté», et d'autre part, elle fournit un point de passage important vers la théologie de Bultmann, pour laquelle le Dieu Créateur et donateur de la Loi est le *Dieu lointain,* qui paradoxalement se révèle comme le Dieu proche dans cette autre parole qu'est la Parole de l'Evangile.

Après avoir ainsi tenté de comprendre la doctrine de la Loi que nous avons héritée de l'âge classique, nous pouvons examiner si les arguments des «maîtres du soupçon» sont de nature à la discréditer et s'il est pertinent de nous en distancer pour suivre les chemins de la théologie de l'espérance.

3. *La critique de la religion*

La critique de la religion qui s'est répandue sous l'influence de Marx, Nietzsche et Freud a des ancêtres célèbres qu'il convient de mentionner: parmi eux, une fois encore Spinoza, puis Voltaire, puis Kant, et, contemporain de Marx, mais pourquoi faudrait-il omettre de le citer, Kierkegaard.

Considérée globalement, la critique de la religion présente quelques axes constants:

3.1.

La critique des mythes, des représentations religieuses et des dogmes se développe d'abord au nom des exigences de la connaissance objective. Les représentations religieuses ne correspondent pas à la réalité telle que nous pouvons l'appréhender par notre raison. Ce sont des représentations objectivantes, comme dit l'école de Bultmann, désignant ainsi ces représentations qui se donnent faussement pour adéquates à un certain domaine d'objets. La critique de la religion, en ce premier sens, fondamental, dénonce l'erreur ou l'illusion de la pensée religieuse.

3.2.

L'existence même de cette erreur appelle une explication qui, du point de vue psychologique, se présente généralement sous la forme suivante: «Un tel ne *veut* pas reconnaître son erreur, parce qu'il a peur de se trouver en crise, seul, démuni face à un monde inquiétant». L'explication psychologique se fait donc en termes de volonté, d'une part, et d'autre part en termes de faiblesse, et notamment de faiblesse affective.

Cette explication, dont nous n'entreprenons pas ici la discussion, ne rend compte que d'un aspect du phénomène: elle ne dit pas pourquoi et comment l'illusion religieuse peut se diffuser dans le monde social. Elle doit donc être complétée par une explication sociologique qui se réfère, on le sait non moins couramment, à la volonté de puissance, ou de richesse, des détenteurs de pouvoir. En d'autres termes, la critique de la religion met en évidence une interaction complémentaire de type mystificateur/mystifié, et, en ce sens, elle peut

être désignée comme une critique de la mystification, basée sur la critique de l'objectivation.

3.3.

Contrairement à un préjugé largement répandu, la conclusion de la critique de la religion – son point d'aboutissement – n'est pas déterminée par les deux moments qui précèdent. L'athéisme n'en résulte pas nécessairement. Ce préjugé de l'aboutissement athée de la critique de la religion doit nous arrêter. Il s'agit à nouveau d'un phénomène étrange dans la dynamique de notre univers spirituel: pourquoi donc la protestation des penseurs chrétiens, posant, dès l'apparition historique de l'Evangile, que la foi authentique implique le refus de la mythologie, pourquoi cette protestation est-elle l'objet d'un *déni:* non pas rejetée ou contestée, mais jugée évidemment inexistante?

Ici encore, nous ne pouvons faire plus que de mentionner le phénomène, avouer notre étonnement, et souligner que la critique de la religion peut aboutir à l'athéisme *ou* à la doctrine de la foi, juive ou chrétienne.

Considérons le cas, puisque tel est notre propos, où, au terme de la critique de la religion, le penseur décide d'opter pour l'athéisme: «Puisque la religion se manifeste comme un système de mystification, admettons qu'elle se réduit à cela et prenons nos distances.» La question que suscite cette réaction porte sur les motifs de cet éloignement: qu'est-ce qui horrifie dans ce système de mystification que l'on s'est donné les moyens d'observer, sinon l'abdication de la chance de la liberté, par peur et par faiblesse, au versant psychologique, et l'obstacle institutionnel à la liberté de chacun, au versant sociologique? La critique de la mystification religieuse se fait, assurément, au nom de l'exigence de la liberté; elle réclame à sa manière ce que demandait, à l'âge classique, la doctrine de la Loi. Poser la thèse de l'«opium du peuple», ou même dénoncer les désastres de la «négation de la vie», c'est, implicitement mais évidemment, répéter le droit de l'homme à la liberté, et l'exigence adressée à chacun, fût-il détenteur du pouvoir religieux, d'en avoir le respect inconditionnel. Avec l'aboutissement athée de la critique de la religion, tout se passe – sauf dans la filiation spinoziste – comme si l'exigence de liberté, ce noyau essentiel de l'ancienne doctrine de la Loi, était une chose trop importante pour être abandonnée plus longtemps aux mains des hommes d'Eglise, une chose trop essentielle à l'humanité pour être communiquée par un système de mystification.

Il ne nous paraît donc en aucune manière qu'à l'écoute des «maîtres du soupçon», il convienne de conclure que le «dieu moral est réfuté». Il nous paraît bien plutôt que les égarements de la religion sont repoussants, de façon constamment renouvelée, mais que cette répulsion ne porte nullement atteinte à l'urgence de redire et de faire entendre la doctrine de la Loi, dont la transmis-

sion devrait constituer, au premier chef, la raison d'être de la religion. Il nous semble possible d'observer, dans certain aboutissement athée de la critique de la religion, l'écho analogique de ce qui devrait se dire à l'Eglise.

Si cette perception est juste, ne fût-ce que partiellement, il conviendrait, maintenant, d'évaluer les conséquences de ce transfert, d'une région à l'autre de l'univers spirituel.

4. *La Loi comme moment de l'Alliance*

En concédant aux «maîtres du soupçon» leur manière de critiquer la religion, et en concluant que «seul le dieu moral est réfuté», Ricoeur voulait, nous semble-t-il, dire, au point de vue où il se trouvait à cette époque, trois choses essentielles. La première est que la pensée chrétienne d'aujourd'hui n'a pas à endosser le mythe de la justice immanente, ou du cours moral des choses. Ce mythe n'est pas conforme au message originaire du christianisme, et les chrétiens ne doivent pas sombrer dans le piège de vouloir le défendre quand il est attaqué. La deuxième chose que signifiait Ricoeur, c'est qu'il n'est pas non plus conforme au christianisme originaire de concevoir l'éthique comme un système d'interdictions, peu intelligible, qui serait l'expression de la volonté de Dieu. Enfin, la troisième chose que disait Ricoeur, c'est que le Dieu de l'Evangile, n'étant ni celui qui exerce sa justice dans le destinée des hommes de manière universellement constatable, ni celui qui ampute les désirs de l'homme par ses interdictions, est le Dieu qui, par sa promesse, et en dépit de la pesanteur du mal, appelle l'homme à l'espérance: «ce qui, dans la vieille théodicée, n'était que l'expédient du faux savoir, devient l'intelligence de l'espérance»[8].

Au terme de l'évocation de la doctrine de la Loi à l'âge classique, et du survol de la critique de la religion pratiquée par les «maîtres du soupçon», notre pensée se séparera, à quelques carrefours, de celle que proposait Ricoeur.

La doctrine de la Providence qui se trouve chez les Réformateurs, pas plus qu'ensuite la théodicée de Leibniz, ne s'identifie au mythe de la justice immanente. Chez Leibniz, c'est le principe de raison suffisante qui l'interdit formellement et qui impose de reconnaître en de nombreux cas, Voltaire le savait bien, l'énigme de la destinée. C'est, une fois encore, l'un de ces curieux effondrements de la pensée qui fait passer de la doctrine de la Providence au mythe objectivant, aisément réfutable. Il est bien vrai que les chrétiens n'ont pas à défendre ce mythe quand il est attaqué, mais il n'en résulte nullement qu'ils doivent renoncer, pour autant, à faire état du dogme de la Providence.

[8] Op.cit., p.310.

La compréhension de la morale chrétienne comme un système d'interdictions exprime un même type d'effondrement. La Loi morale, dont Locke témoigne, en continuité avec l'héritage de Calvin, fait à chacun le devoir de prendre au sérieux sa propre vie et sa propre liberté, de respecter celles des autres et, dans la mesure du possible, d'y apporter contribution, et de se porter responsable que le respect de la liberté soit en vigueur dans le monde humain. Il nous paraît donc parfaitement juste, ici encore, de dire que les chrétiens n'ont pas à défendre une morale essentiellement prohibitive; toutefois, s'ils n'ont pas à le faire, ce n'est pas parce qu'ils auraient à considérer désormais l'éthique comme une affaire qui n'engage en rien la théologie; s'ils n'ont pas à le faire, c'est parce que la morale de la prohibition est une fausse compréhension, effondrée, de l'héritage de la Loi.

La philosophie de l'espérance de Bloch, (et plus généralement de l'école de Francfort) et à sa suite, la théologie de l'espérance de Moltmann, donnent à penser que le pathos de l'espérance est de nature à supplanter l'exigence de liberté qui s'est fait connaître à l'âge classique, et qui se fait suspecter d'être seulement l'expression de l'idéologie bourgeoise. Or il en va ici, croyons-nous, comme dans la critique de la religion: pour établir un phénomène de mystification, il faut avoir pu établir, auparavant, l'existence d'une objectivation. Dans le cas présent, il faudrait montrer la fausseté de l'exigence de liberté pour pouvoir établir que son expression est une ruse de la bourgeoisie. Or, y a-t-il quelque fausseté observable à dire que l'homme est appelé à la liberté, à la responsabilité à l'égard de lui-même et des autres, qu'il est appelé à la liberté et qu'il *doit* la prendre au sérieux?

Concédons, cependant, que dans cette doctrine de la Loi, la dimension de l'espérance demeure implicite. L'appel à la liberté, et le devoir qui lui est associé, contiennent assurément, mais de manière trop latente, la *promesse* de la liberté, l'ouverture d'un champ de possibles, la justification de l'espoir. Mais la profondeur de cette latence n'est pas telle, nous semble-t-il, qu'elle légitime le remplacement de la doctrine de la Loi par la doctrine de l'espérance; elle n'est pas telle qu'on puisse identifier la doctrine de la Loi à un légalisme pour lui opposer un messianisme, elle n'est pas telle qu'on doive y voir un système fondé sur l'obéissance, qui devrait céder la place à un système fondé sur l'espérance. Si, par rapport à la tradition vétéro-testamentaire de l'Alliance, on est habilité à dénoncer les phénomènes de dissociation entre les héritages, conjoints à l'origine, de l'obéissance et de l'espérance, il ne nous paraît pas que la doctrine de la Loi, à l'âge classique, justifie une telle dénonciation. Nous n'irons pas jusqu'à en dire autant de la contemporaine doctrine de l'espérance.

5. *Conclusion: la portée de la reconnaissance de la Loi en herméneutique*

L'herméneutique de Ricoeur, et c'est assurément un de ses mérites, s'est toujours montrée soucieuse de relever les défis que représente l'émergence de nouveaux modes ou de nouveaux types de pensée. La démarche que nous proposons ici est motivée, de manière analogue, par le développement de la philosophie de Rawls, et par le souci d'essayer un cheminement par lequel celle-ci pourrait être écoutée dans la configuration où nous nous situons. Or si l'herméneutique devait déboucher, comme on pouvait le penser dans les années soixante, dans la doctrine de l'espérance, gageons qu'elle aurait plus de chances de rejoindre l'ontologie de ces «chemins qui ne mènent nulle part» que la rigueur intellectuelle et éthique d'une théorie de la justice. Avouons que ce souci de la rencontre de Rawls est la motivation qui nous pousse à argumenter en faveur de la reconnaissance de la Loi dans la configuration herméneutique.

Mais ce motif conjoncturel ne demeure pas isolé. Nous avons commencé ce texte en énumérant ce que l'on pourrait considérer comme les principes de la philosophie herméneutique, et nous pouvons nous demander, en terminant, dans quelle mesure ils ont été satisfaits par la démarche que nous avons évoquée.

5.1.

Le principe de la philosophie comme science rigoureuse devrait nous permettre d'élaborer correctement une phénoménologie de l'exigence de liberté; ou, en d'autres termes, une phénoménologie de la rencontre de la Loi. Nous pensons que cette entreprise est possible, mais, bien entendu, nous ne prétendons pas nous en être acquitté. A l'autre extrémité de notre énumération des principes, nous avons mentionné, chez Ricoeur déjà, la perception d'une dynamique et d'une topologie remarquables au sein des documents qui se proposent à l'interprétation. Pour notre part, nous avons mentionné à plusieurs reprises des phénomènes d'attraction – et corrélativement, de répulsion – liés, apparemment, au poids ou à la force des arguments. C'est le cas, de manière très typique, avec la doctrine de Spinoza. Ce phénomène d'attirance nous semble d'autant plus intéressant qu'il va à contre-courant de l'exigence de la rigueur de la connaissance. Pourquoi, de prime abord, les thèses du déterminisme ou naturalisme ont-elles coutume d'être reçues, spontanément, comme «sérieuses», tandis que celles de la métaphysique du meilleur des mondes suscitent un sourire entendu?

Ce phénomène d'attirance n'est pas le seul que nous ayons observé dans le bref itinéraire qui précède. Il y faut adjoindre le phénomène des lacunes, qui, à la limite, devient le phénomène du déni: comment se fait-il que des choses bien

connues, ou qui peuvent l'être sans grand effort, soient tues, négligées, voire posées comme inexistantes. Ainsi, dans notre bref survol, de la critique de la religion interne à la théologie chrétienne, ainsi de la doctrine de la Loi elle-même.

Si, de cette manière, nous mettons bout à bout le principe de la philosophie comme science rigoureuse, et le principe de la recherche dynamique et topologique dans le procédés d'interprétation, il nous paraît qu'un champ de réflexions, encore peu fréquenté à notre connaissance, s'ouvre devant nous. L'intentionnalité de la conscience, si heureusement mise en lumière par Husserl, devrait, nous semble-t-il, appeler de nouvelles recherches qui permettraient de comprendre les phénomènes dynamiques que nous venons d'évoquer. L'intérêt de Ricoeur pour le problème du mal allait certainement dans ce sens, et la préoccupation pour la doctrine de la Loi permettrait peut-être une nouvelle percée.

5.2.

Le principe d'orientation existentielle sera resté bien marginal dans l'itinéraire que nous avons suivi. Si l'herméneutique débouche sur la doctrine de l'espérance, en prolongement de l'interprétation des symboles du mal et de la réfutation du dieu moral, alors le souci de l'existence individuelle, de la compréhension *de soi* cesse, apparemment, d'être premier. Dans le meilleur des cas, le débouché sur l'espérance se situera en continuité avec l'interprétation noético-noématique des symboles, c'est-à-dire dans le prolongement de la conscience phénoménologique qui ne s'explicite que sur la base de la mise entre parenthèses de la réalité de l'individu qui s'adonne à la recherche. En dépit du mal, de la souffrance et de la culpabilité, il est possible d'espérer. Ceci vaut pour la conscience humaine en tant que telle, pour l'exemplaire de l'humanité.

A cette exemplarité de l'espérance, assez analogue finalement, en dépit des protestations, à la reconnaissance de la gloire du Créateur chez Leibniz, nous avons tenté de faire contrepoids en cherchant à attirer l'attention sur la doctrine de la Loi, arguant que l'espérance ne peut pas légitimement être dissociée de l'exigence actuelle et du devoir qui lui est associé. Ce faisant, nous n'avons pas joué la compréhension de soi contre la généralité spéculative de l'espérance, nous n'avons pas répété le jeu de Kierkegaard contre Hegel, mais nous avons tenté de faire contrepoids à la doctrine de l'espérance dans son propre domaine. Il nous faut dire maintenant qu'en ce domaine de la vérité du monde humain, de ce qui vaut pour tous et pour chacun, la doctrine de la Loi est préférable à celle de l'espérance, à notre avis, parce qu'elle renvoie évidemment à la pratique immédiate de l'individu réel: «Tu dois prendre au sérieux la liberté:

qu'as-tu fait, que veux-tu faire?» De par la modalité, comparable à un performatif, du message qui la transmet, l'exigence de la liberté impose une réponse actuelle immédiate, elle implique immédiatement la responsabilité individuelle. Il n'en va pas ainsi de la parole qui m'annonce la venue future du règne du Christ, car, à une telle parole je puis, si l'idée m'en prend, répondre par l'espérance, mais je puis, non moins légitimement, «attendre de voir». La doctrine de l'espérance aurait le même statut que celle de la Loi si elle avait de quoi condamner le désespoir (comme celle-là condamne le règne de la violence), mais elle ne peut le faire tant qu'elle rechigne à invoquer le devoir, tant qu'elle demeure séparée de la tradition de l'obéissance.

L'exigence de la liberté, noyau essentiel de la Loi, renvoie l'individu à la considération de ce qu'il a fait et de ce qu'il va faire; elle le renvoie donc à la question de sa propre identité, de sa propre histoire, à la question de savoir qui il est et qui il veut être. Ce renvoi de la vérité du monde humain à la question de l'existence individuelle est évident quand il s'agit de la doctrine de la Loi. Il est, non moins certainement, un renvoi à la conscience de la culpabilité individuelle et c'est par le biais de ce passage, on le sait assez, que pourra se faire la compréhension de l'Evangile.

La doctrine de la Loi renvoie, assurément, à l'existence individuelle et en ce sens elle est *compatible* avec le troisième principe herméneutique, selon l'énumération que nous avons proposée, bien qu'elle ne soit pas centrée sur le souci de la compréhension de soi. Ce qu'elle montre à l'évidence, en revanche, au point que la pensée commune s'étonnerait que philosophes et théologiens puissent en faire un problème, c'est la nécessité de reconnaître le quatrième principe, le principe de dualité, conforme à l'herméneutique de Bultmann, et absent de celle de Ricoeur. Quand il s'agit de la Loi morale, de l'exigence de liberté ou des droits de l'homme, il n'est personne, en effet, qui ne sache faire, sans effort apparent, la distinction entre la théorie et la pratique, entre le moment de la compréhension de ce qui devrait être, et le moment de la prise au sérieux pour soi et par soi.