

SUR « LA RELIGION REFLEXIVE »

DE JEAN-MARC FERRY

GUILLAUME DE STEXHE
FACULTES UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS

Avant toute chose, je voudrais dire, non par convention, mais par vérité, que c'est un honneur et un bonheur de pouvoir s'associer à cet hommage rendu à Jean-Marc Ferry. C'est aussi un défi, qui me ferait reculer devant la densité de cette oeuvre, si je ne savais, par expérience, pouvoir faire confiance à sa générosité indulgente – qui est sans doute une forme discrète d'attitude *reconstructrice*.

Tout itinéraire intellectuel est marqué par des lectures qui y ont fait événement. Chacun de nous, je crois, peut se rappeler quelques titres, et donc surtout quelques auteurs, qui composent pour lui le noyau de « ceux qui comptent », comme dit Charles Taylor. Sa thèse sur Habermas m'avait fait découvrir le style de Jean-Marc Ferry, et ce ton original d'une interrogation à la fois puissante, systématique, et profondément *simple* – au sens de la vertu morale de simplicité, qui est très proche du sens que Kant donne à la vertu de *vérité*. Mais ce sont *Les puissances de l'expérience*, quelques années après, qui me sont apparues d'emblée, comme à beaucoup, comme un appui et un repère décisif, riche de fécondité intellectuelle, comme l'ont confirmé *Les grammaires de l'intelligence* qui les prolongent. C'est donc avec une attention nourrie par cette admiration intellectuelle autant que par l'amitié que j'ai abordé le moment le plus récent de l'oeuvre, *La religion réflexive*, auquel je voudrais aujourd'hui faire écho. La présence de Jean-Marc Ferry m'invite à donner à cette intervention la forme très modeste de notes provisoires de lecture que je lui sou mets. Ce sera d'abord une très brève interprétation d'ensemble ; ensuite, un questionnement sur la structure formelle de l'ouvrage – une pluralité sans synthèse, dirai-je – et sa convenance avec son thème, à savoir la possibilité d'une position religieuse authentiquement non dogmatique, au sens kantien. Ensuite un survol, hélas caricatural, de la problématique de la fondation en morale ; pour finir, en étant renvoyé par là à la religion, je sou mettrai à Jean-Marc Ferry quelques résonances à sa magnifique élucidation d'une religion *réflexive*.

PERSPECTIVE D'ENSEMBLE : UNIR LA CRITIQUE ET L'ENGAGEMENT

A la différence des deux oeuvres majeures que je viens de citer, cet ouvrage se donne au lecteur, non pas comme un traité, sur mode d'exposition, mais plutôt sur mode d'invention, comme le journal d'un chantier ou d'une méditation philosophique. Mais sur ce mode, ce livre est – en tous cas pour moi – à la hauteur de l'espoir que formule discrètement sa préface : aider ses contemporains à se clarifier, à se comprendre, chacun soi-même et entre eux. En ce sens, il répond magnifiquement à l'exigence hégélienne de *penser son temps*. Mais se comprendre, cela ne signifie pas ici simplement exprimer et consacrer l'état dans lequel on se trouve ; c'est bien plutôt reconnaître et clarifier le *Kairos* que constitue notre situation historique et culturelle, et l'exigence qui le traverse. Si Ferry aide à se comprendre, c'est en aidant à penser, peut-être aussi à vivre, à la hauteur exigeante du meilleur dont notre temps et nous-mêmes sommes capables : ainsi, *clarifier*, c'est ici *frayer une voie*.

En premier abord, je proposerais d'interpréter ce « meilleur » auquel nous convoque notre présent, tel que le fait résonner Ferry, comme la conjonction de la critique et de l'engagement (conjonction où Ferry voit « la réconciliation théorique et pratique de la raison et de la religion » (p. 17). La critique, avec ce qu'elle a de prudence, de rigueur, voire de deuil : c'est en ce sens qu'elle est l'axe d'une culture post-métaphysique ; et l'engagement, avec son risque, son utopie, son espérance. Articuler critique et espérance : on est bien dans un cadre kantien ; et la thèse centrale de Ferry, dans la foulée de Kant, est que l'engagement – et lui seul – donne à expérimenter, strictement du dedans de cette immanence, une transcendance. Transcendance immanente, dès lors ; et transcendance immanente aux modalités différenciées, mais qui sont en résonance réciproque. Les trois parties de *La religion réflexive* en déploient successivement, mais sur le mode d'une spirale, trois modalités : d'abord, comme dialectique de l'éthique et de la morale, c'est-à-dire ici de l'amour et de la justice ; ensuite, comme ouverture du religieux à l'intérieur du pratique, sur le mode des postulats kantien ; enfin, comme catégoricité fondamentale de l'exigence morale.

DISPERSION DES EXPERIENCES DE TRANSCENDANCE ET PENSEE CRITIQUE

Ce qui me semble faire la spécificité – et aussi la difficulté – propres de ce livre, c'est la façon *à la fois* systématique et *discrète*, c'est-à-dire plus suggestive que catégorique, dont ces trois plans sont argumentativement liés, et résonnent les uns aux autres. Ainsi, de façon peut-être significative, les pages terminales ne constituent pas conclusion synthétisante, mais bien plutôt, malgré leur titre, une relance qui engage à passer sur le plan de l'histoire. Dès lors, bien évidemment, c'est presque uniquement l'articulation de ses moments qui détermine le sens de l'ouvrage comme tel.

Et c'est donc en particulier sur ce point que des interprétations soupçonneuses pourraient se greffer : la stratégie discursive de *La religion réflexive* ne constitue-t-elle pas une justification intellectuellement *nécessitante*, in fine, de la foi en un Dieu de

sainteté qui s'indiquerait comme horizon commun aussi bien de la morale que de l'éthique ? En effet, c'est dans le second moment, consacré au rapport entre morale et religion, que réside le noeud de la réflexion, qui est un renouvellement et un développement de la théorie kantienne des postulats de la raison pratique : il s'agit là de thématiser réflexivement ce qu'on pourrait appeler l'horizon originaire de la pratique éthique et morale ; cette pratique est quant à elle réfléchie dans sa structure – la dialectique et du bon – et dans son fondement – le fait originaire de l'obligation morale – dans les première et troisième partie, qui encadrent ainsi la thématisation de leur horizon. Cette thématisation relève précisément de ce que Ferry, avec Kant, appelle la *religion* – dans un sens très formel, et un peu déconcertant, qui comporte les deux possibilités que notre auteur appelle athéisme et fidéisme.

Or, en suivant de près la réflexion kantienne, Ferry explicite essentiellement les raisons qui nourrissent l'option dite fidéiste. C'est ce qui peut nourrir le soupçon d'une justification finalement démonstrative de l'option fidéiste. Mais ce soupçon, me semble-t-il, ne tiendrait pas compte de la caractéristique formelle que je viens de relever : d'une certaine façon, les trois moments de la réflexion restent sans synthèse conclusive. Ce n'est sans doute pas fortuit.

En effet, une des caractéristiques de la pensée de Ferry est son exigence de *systématicité* – et c'est un de ses apports les plus irremplaçables à notre paysage intellectuel. Mais on le sait, le système, en tous cas dans certaines de ses versions, menace la raison de clôture sur elle-même, dans une totalisation qui exclurait, par exemple, les transcendances de l'histoire, ou de l'altérité. Comme objectivation sans reste de l'expérience par et pour un sujet, le système serait donc une figure typique de la métaphysique. Par contre, que *La religion réflexive* reste, comme il me semble, sans conclusion synthétisante est alors peut-être significatif d'une rationalité structurellement ouverte sur une altérité qui l'habite de l'intérieur. Ma question est dès lors la suivante : dans ce déploiement lié et entrecroisé des résonances entre les trois foyers de l'ouvrage, mais, me semble-t-il, non bouclé, non déductif, serait-il déplacé de percevoir l'écho de cela-même vers quoi ils font signe chacun à leur manière et tous ensemble : une dialectique qui ne boucle pas, mais qui ouvre ; une immanence qui ne se totalise pas sur elle-même ; une transcendance qui *est* la défaite de toute objectivation ? En d'autres termes, je me demande si la forme même du discours, cette mise en résonance, en proximité ou en analogie de trois dialectiques, mais *sans synthèse discursive*, n'est pas une expression indirecte, *pragmatique*, et non dogmatique, de la thèse même de l'ouvrage ? et peut être alors son expression la plus adéquate possible ?

Mais, dans cette hypothèse, comment formuler cette thèse, ou plus prudemment cet enjeu de l'ouvrage ? Peut-être pourrait-on le tenter, un peu lourdement, de la façon suivante, en deux moments :

premier moment : « *de l'intérieur du libre engagement pratique, et uniquement de cette façon, se proposent et font sens des expériences de transcendance : celle des histoires singulières, dans les relations reconstructives ; celle de la religion, dans la réflexion de la raison sur elle-même ; celle de l'exigence catégorique, dans la conscience morale* ».

Le second moment de la thèse quant à lui me semble bien plus suggéré, ou plus exactement, rendu plausible, qu'affirmé. Je le formulerais comme suit : « *ces expériences présentent suffisamment de liens entre elles, et de similitude structurelle (engagement/transcendance) pour rendre raisonnable au regard d'une critique élargie leur libre rassemblement sous l'idée vécue d'un Dieu de sainteté (c'est-à-dire de justice et de miséricorde)* ». On l'entend assez facilement : c'est ici que se glisse le risque d'une mésinterprétation, qui entendrait la stratégie discursive de *La religion réflexive* comme une tentative de justification en raison, ce qui signifierait : de façon *nécessitante*, de la foi en un Dieu de sainteté. Or, cette mésinterprétation ne tiendrait pas compte des éléments que tente de traduire cette schématisation. D'abord, son premier moment résume ce que Ferry met en évidence comme le cœur même de la religion critique, ou de ce qu'il appelle la théologie transcendantale : c'est que ses énoncés, quelles qu'ils, soient ne font sens que de façon pratique ou performative, ou, comme aurait dit Jean Ladrière, en tant que discours de l'effectuation, et non de la représentation : c'est de l'intérieur d'un espace d'expérience ouvert par une *résolution*, un acte spirituel d'engagement, aussi bien à la foi qu'à l'athéisme ; et une résolution qui n'a elle-même de sens recevable que dans la réflexion sur elle-même de l'expérience pratique. Le second moment de cette schématisation tente d'explicitier la caractéristique formelle qu'on a soulignée : les trois plans de la transcendance immanente ne s'enchaînent pas l'un à l'autre, et surtout ne se synthétisent pas, de façon intellectuellement contraignante. De la sorte, l'auteur laisse au lecteur lui-même, c'est-à-dire à l'engagement de pensée que constitue sa lecture, la décision de nouer définitivement de telle ou telle façon les trois plans d'analyse qu'il laisse dans une certaine dispersion.

Cette hypothèse, dont je ne sais pas ce que fera Jean-Marc Ferry, pourrait vérifier l'intention méthodologique de l'ouvrage : prouver qu'on peut honorer le questionnement fondationnel et la dimension religieuse de la raison sans déroger pour autant à la conscience critique, au sens kantien, et donc à celle des limites que la finitude impose à la pensée post-métaphysique. C'est en toute fidélité à cette raison critique que l'ouvrage qui nous occupe laisserait ainsi à la résolution du lecteur la tâche spirituelle d'en orienter, pour et par lui-même, le sens décisif.

On relèverait alors une proximité significative entre la philosophie *critique* de Ferry – un kantien post-hégélien, comme Eric Weil le disait de lui-même – et une philosophie *herméneutique* comme celle de Ricoeur, qui se définit précisément par l'acquiescement aux limites de la pensée finie. Je précise cette allusion : dans la puissante Dixième et dernière *Etude de Soi-même comme un autre*, ce dernier portait au niveau d'une interrogation ontologique la dialectique du soi et de l'altérité – une triple altérité constitutive de l'expérience de soi : l'altérité de la chair, celle d'autrui, celle de la conscience morale. Les deux dernières recourent clairement deux des trois thèmes de *la religion réflexive* : c'est bien d'autrui qu'il est question dans la dialectique de l'amour et de la justice ; et le fondement que Ferry interroge dans sa troisième partie est celui de la conscience morale. Or, Ricoeur quant à lui conclut

son enquête par l'aveu d'une double limitation de la pensée philosophique. Je ne fais que citer la première, qui concerne, comme chez Ferry, la question du fondement de la conscience morale comme conscience enjointe. Ricoeur conclut ainsi ce questionnement : *« peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent- ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête. »* Et pourtant, Ricoeur ajoute encore quelques lignes pour commenter cet arrêt : *« Faut-il laisser dans un tel état de dispersion les trois grandes expériences de passivité...qui induisent trois modalités d'altérité (...) ? Cette dispersion me paraît au total convenir à l'idée même d'altérité. Seul un discours autre que lui-même, dirai-je en plagiant le Parménide, convient à la méta-catégorie de l'altérité, sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même... »* Au risque de heurter l'exigence systématique que Ferry partage avec Kant, l'hypothèse ici formulée est donc que *La religion réflexive* présente une convenance semblable entre une réflexion dont la synthèse ne peut être que le fait de l'acte engagé de lecture et l'idée même de transcendance *immanente*, ou de religion critique réflexive, qui est son objet.

L'ETRANGE FONDATION DE LA MORALE

Tout logiquement, la seconde hypothèse que je formulerai s'inscrira dans la même logique que la précédente, puisque c'est la logique de l'ouvrage entier. Il s'agit cette fois d'examiner la possibilité de mener la question du fondement de l'éthique dans les limites d'une pensée post-métaphysique. Comme le souligne Ferry, la réponse que beaucoup donnent à cette question est très souvent négative ; je voudrais rapidement expliciter cette position, pour mieux situer la proposition de Jean-Marc ferry .

En coupant brutalement au court dans le questionnement qui anime vingt-cinq siècles de philosophie, on pourrait dire que le geste de *fondation* doit assurer l'intégration de l'éthique dans l'Etre même, entendu évidemment, non pas comme une éstantité, mais comme le milieu intégrateur et originaire de l'expérience en sa totalité. Il suffira de rappeler que Platon propose de reconnaître que l'Etre même n'est que le prénom du "Bien" ¹, et qu'Aristote développe une ontologie de l'acte et de la puissance telle que, saisi comme accomplissement ou entéléchie, le Bien relève de la structure ontologique la plus fondamentale du réel.

Mais la « crise des fondements » qui parcourt toute la modernité philosophique a bien sûr touché l'éthique – et peut-être elle surtout. Hume lui a

¹ République, VI et VII

donné sa formulation canonique, en dénonçant la fraude logique qu'on commet en prétendant déduire ou désimpliquer une norme d'un fait, ou encore à fonder le devoir-être sur l'être; ou encore, à passer d'une rationalité descriptive à un langage normatif. A bien y regarder, la "loi de Hume", qui interdit ce glissement, fait signe vers une ontologie implicite proprement positiviste, réduisant l'Etre à la factualité et à ses structures, et extraposant cette objectivité et, face à elle, la subjectivité - qu'on peut entendre de multiples façons, et par exemple hédoniste, comme y pousse de nombreux textes humiens. Il reste que cette "loi" pose définitivement un défi redoutable aux entreprises fondationnelles. Mais ce défi peut se retourner en appui, parce qu'il définit la condition à laquelle doit satisfaire toute fondation adéquate du type spécifique d'expérience qu'est l'éthique. En effet, Hume interdit une fondation qui consisterait en une dérivation d'une norme pratique à partir d'une réalité d'un tout autre type - une réalité factuelle, pour faire bref. Qu'est-ce qui, dans un contexte de pensée qui prend ses distances par rapport à celui de Hume, continue pourtant à justifier cette interdiction de fonder l'éthique, finalement, par le dehors d'elle-même? D'abord, évidemment, la valorisation théorique et pratique de la subjectivité, progressivement entendue comme autonomie du vouloir - en tous cas par rapport à tout donné factuel qui lui serait simplement extérieur ²; en ce sens, la loi de Hume signifie, comme Kant l'a parfaitement vu, que d'un fait extérieur à la liberté ne s'ensuit aucun *vouloir*. Mais il me semble surtout que, par ce biais, la pensée de Hume exige de prendre mieux en compte qu'on ne serait souvent tenté de le faire la spécificité et l'autonomie de la dimension éthique de l'expérience - ce qu'on pourrait appeler, avec Ladrière, l'éthicité même de l'éthique. Car si une situation ou un donné de fait, quelle qu'ils soient, ne peuvent entraîner pour l'existence que tout au plus des conséquences (factuelles), et donc éventuellement des contraintes techniques, mais non pas en tant que telle des normes *éthiques*, c'est que dans la dimension éthique se joue autre chose que l'appartenance de l'existence à l'ordre des faits - quels que soient ces faits: naturels, sociaux, psychologiques, voire théologiques ou métaphysiques, et quelle que soit leur puissance de conditionnement par rapport à l'effectivité de l'existence et de l'action.

² On peut noter ici que cette valorisation de la subjectivité, qui tranche si nettement avec le contexte grec, s'enracine probablement dans la tradition judéo-chrétienne. Pour le dire en peu de mots, là où les grecs pensent le registre suprême de l'Etre, le divin, comme □□□□□□□ les juifs le pensent comme capacité d'initiative - subjectivité différente du monde; l'humain est alors lui-même pensé "à l'image et à la ressemblance" de cette capacité transcendante par rapport à toute appartenance à une situation, fût-ce celle du monde.

C'est, me semble-t-il, ce qu'a explicité Moore ³ dans le prolongement qu'il donne à la pensée de Hume; il arrache l'interprétation de celle-ci à une version positiviste. Moore approfondit, mais en la transformant profondément, l'idée de Hume: lier la norme éthique à de la factualité, c'est selon lui commettre la "*naturalistic fallacy*"; celle-ci consiste à interpréter une signification éthique en la réduisant aux caractéristiques d'un état de choses factuel - donc à aligner la normativité éthique sur la logique des structures et des dynamiques constitutives de la factualité. Pour prendre l'exemple le plus simple, et qui est d'ailleurs dirigé contre Hume lui-même, on commet une telle "*fallacy*" en attribuant au plaisir la fonction d'un critère éthique - parce que le plaisir, entendu comme sensation agréable, n'est qu'une réalité factuelle, ou ne signe qu'un rapport de convenance, c'est-à-dire de solidarité systémique, entre des faits (la situation et la sensibilité psycho-physique) et n'a donc pas, en tant que telle, de signification ou de pertinence proprement éthiques. On voit alors la véritable visée de Moore: elle cherche tout simplement à reconnaître leur spécificité et leur consistance spécifique et autonome aux significations et à la dimension éthiques de l'expérience.

Dès lors se profile ce qu'on pourrait appeler l'aporie ou, pour reprendre la terminologie kantienne, l'antinomie de la fondation en éthique. Ou bien l'éthique (entendue, sommairement, comme dimension *injonctive* de l'expérience) peut se *fonder* en un sens fort, c'est-à-dire se référer à un principe apodictique et catégorique qui la justifie en la marquant du sceau de la nécessité ; mais alors l'expérience éthique risque de se résorber dans l'ordre nécessitant de l'appartenance au donné. Ou bien l'éthique relève bien de l'expérience agissante, avec ce que l'action implique comme affranchissement par rapport à tout principe qui la déterminerait du dehors de façon pleine; mais dans ce cas, une prétention fondationnelle accomplie abolirait cette différence, cet excès ou cet écart originaire de l'humain d'avec un donné déterminant quelconque. S'il y a fondement, il n'y a pas véritablement éthique; s'il y a éthique, elle ne peut être fondée au sens fort du terme : telle me semble être, de façon schématique, l'antinomie de la fondation en éthique. Et on pourrait aiguïser le défi de cette antinomie en ajoutant la considération suivante: c'est que, comme tente de le montrer Tugendhat ⁴, le sens même de l'éthique, tel que le manifeste le

³ G.E. MOORE, *Principia ethica*, Cambridge, 1903; 2) éd., revue et corrigée avec la *Préface* de 1922: Cambridge 1993.

⁴ E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt-a.-M., 1993, ch. 3. La traduction française de cet ouvrage (*Conférences sur l'éthique*, PUF, Paris, 1998) présente malheureusement de nombreux défauts, qui la rendent difficilement utilisable.

langage ordinaire, exige de façon intrinsèque une fondation; car le lexique éthique, pour faire bref, est celui du bon (*Gut*), et non simplement du désiré ou voulu; la différence entre les deux est que ce qui est appréhendé comme "bon" ne l'est qu'en tant qu'il est susceptible d'une justification. (En interprétant cette exigence comme celle d'une validité méta-individuelle, Tugendhat proposera un chemin de style kantien qui fait de cette exigence de dépassement du solipsisme vers l'acceptabilité sociale le contenu même de l'éthique - ce qui est certainement discutable).

Mais une seconde difficulté s'ajoute à celle qu'on vient de dire - ou, plus exactement, la vérifie. Elle fragilise moins directement la référence à un fondement de l'éthique qui serait un donné nécessitant, que la pertinence d'une justification *rationnellement démonstrative* d'un tel fondement et de son autorité. Car, si l'entreprise fondationnelle au sens fort réussissait, il faudrait *aussi* qu'elle soit capable de rendre compte de cette résistance à la "puissance du principe" dont témoignent d'abord la pluralité persistante des éthiques (qu'on peut éventuellement, dans le sillage de Hobbes ou à la façon de Habermas et de Tugendhat, renvoyer à un niveau de pertinence secondaire par rapport aux normes formelles de socialité), ensuite et surtout qu'elle rende compte de ce *refus radical* de la norme éthique élémentaire de la socialité et/ou de la raison qui se manifeste dans ce qu'Eric Weil appelait la violence pure ⁵, et Kant - mais qui le situait autrement que le post-hégélien Weil - le mal radical. Or, j'ai noté que, en raison du lien établi entre " Etre", c'est-à-dire nature constitutive de l'expérience, et donc du sujet, et "devoir-être", c'est à dire fondement normatif, on est fréquemment tenté de renvoyer la résistance à la norme à une aberration contre-nature plus ou moins radicale, comme celles de l'auto-contradiction ou de la folie- ou, sous une forme plus douce, comme défaut de rationalité . On peut affirmer, avec Eric Weil et Barabara Cassin en particulier ⁶ , qu'il faut interroger cette logique récurrente qui n'arrive à justifier une validité normative comme universelle qu'en excluant de cette universalité, c'est-à-dire de l'humanité véritable ou sensée, ceux qui ne la reconnaissent pas. Ils radicalisent ainsi les objections adressées par Ferry aux pensées de Rawls, d'Habermas et d'Apel, et qui valent au-delà pour toutes les éthiques qui font de la *raison* formelle (universalisante, délibérative ou communicationnelle - voire stratégique comme chez Gauthier) le fondement justificatif de l'éthique: elles ne justifient les normes

⁵ Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950; en particulier *Introduction*, C: *philosophie et violence*, et ch XIV: *L'oeuvre*.

⁶ Toute la pensée d'Eric Weil prend sa source ici: comment comprendre comme encore humaine et sensée la violence ? Cfr. également B. CASSIN, "*Parle si tu es homme*". *L'exclusion transcendantale*, in [*Les Etudes Philosophiques*](#):145 (1988)

immanentes de la discussion, ou de la raison, que pour ceux qui décident d'entrer dans la discussion ou de se placer sous la règle de la raison; mais cette décision (ou, dans une perspective plus empirique, cette tradition) ne peut elle-même être justifiée de cette façon et en ce sens, et la justification ne vaut donc que pour ceux qui en acceptent d'avance le principe même. Ainsi, par exemple, l'argument d'auto-contradiction n'est pertinent que pour ceux qui reconnaissent la validité normative du principe de non-contradiction ou de cohérence.

Il me semble que c'est sur ce point que la tenace réflexion de Jean-Marc Ferry, déjà très explicite dans le dernier chapitre de sa thèse de doctorat, opère dans *La religion réflexive* une avancée décisive, par le biais d'une interprétation originale de la pensée kantienne du mal radical. Je schématise ici ce qui me semble les trois moments, ou plutôt les trois aspects, de cette interprétation. Le premier, inspiré par Apel, consiste à circonscrire strictement l'objet d'une éventuelle fondation radicale de l'éthique à la justification en raison de ce qui constituerait ce qu'on pourrait appeler une pure bonne volonté, c'est-à-dire une résolution strictement formelle, abstraction faite de tout contenu déterminé, comme de toute mise en oeuvre effective: la résolution de reconnaître en tant que telle, c'est-à-dire comme légitime, l'exigence de bien agir qui présente ses raisons, quelles qu'elles soient. Il s'agit ici de l'acceptation formelle que « *il ne saurait y avoir de bonnes raisons de mal agir* » (230) ; c'est cela seulement que l'exigence fondationnelle aurait à justifier. Le second moment, en quelque sorte, prend alors acte des apories du fondement que l'on vient de rappeler, ou, si l'on veut, reprend à son compte la position de Moore sur le caractère irréductible ou indéductible de la signification éthique dans cette teneur formelle de légitimité : « Le *sollen* dont on tire le *je dois* est, quand à sa nature logique (c'est-à-dire à sa teneur catégoriale, à sa signification propre d'injonction, irréductible à toute nécessité ou contrainte), indéductible au même titre que le *Sein* dont on tire le je suis . *Sollen* et *Sein* sont des modes fondamentaux – on pourrait dire des « premiers grammaticaux », comme le sont les personnes pronominales ou les temps verbaux. On ne peut pas fonder le fait du devoir en général, car il est sans présupposition. C'est un *factum* pur (...) Le *Sollen* à quoi renvoie le « je dois » est la matrice grammaticale de toute obligation libre » - c'est-à-dire « un fait premier originaire » (223-224). En un sens, la question du fondement reste donc ici sans aucune réponse, ou plus exactement elle est déconstruite comme irrelevante – en tant que tentative de fonder la signification ou la dimension éthique du dehors, dans autre chose qu'elles. Pour le dire autrement, aucune factualité ou nécessité (y compris "transcendante", comme la volonté divine ou la "nature" humaine) extérieures à la liberté ne peuvent constituer pour elle, en tant que telles, le sens d'une obligation ou d'une exigence ; ou encore, et je

cite, « la raison pratique est homothétique, nécessairement. Elle se pose elle-même » (231) Et c'est bien en ce sens que cette analyse est post-métaphysique, ne référant éthique ou morale à aucun fondement. Mais le troisième temps de la position de Ferry est une *autre* forme de justification, où je verrais volontiers une *explicitation* qui consiste à lier de façon *constitutive* d'une part *l'acte* originaire de reconnaissance de la dimension éthique comme telle - ou, dans le langage kantien qui est celui de Ferry, de la validité du devoir moral, et d'autre part *l'accès* à ce qu'on pourrait appeler l'être-sujet (Ferry : la « subjectivité », p. 231) en tant que capacité ou responsabilité de soi, transcendant l'ordre des conditionnements factuels. Je cite : « *comment penser un acte chaque fois originaire, que ne précède par conséquent aucune décision ni aucune discussion, bien qu'il ne puisse prendre sens (comme tout acte en général) que sous la présupposition d'une communauté langagière ? Comme un acquiescement au monde, singulièrement au monde de l'esprit entendu au sens d'un monde des idéalités ou encore pragmatiquement d'un espace des raisons. (...) De cet acte dérive la possibilité d'être moral. Sans cet acte, dont l'absence équivaudrait à une fermeture à l'esprit, il n'existe aucune possibilité d'agir moralement* » (235).

Cet acte, originaire et donc inconditionnel, constitue ainsi ce qu'on peut appeler le fondement de l'éthique, au sens où c'est sous sa condition, nécessaire et suffisante, que quelque réalité pratique que ce soit peut se présenter avec un sens éthico-moral. « *Avant de bien agir, il faut que le sujet s'ouvre à l'esprit. Il y va d'un engagement qui conditionne tous les autres et se rapporte à la religion, car d'une part il relie le sujet au monde de l'esprit et, d'autre part, il revêt le statut d'une postulation pratique* » (230). Comme je l'ai déjà relevé, l'idée de religion est prise ici dans le sens strictement formel qui désigne, chez Kant, l'utopie légitime de la raison. Cette précision ne supprime pas encore le paradoxe de cette position, mais peut-être seulement pour une pensée qui identifierait le refus de la "métaphysique" à la réduction à la factualité : car ce paradoxe tient alors à la conjonction de ces deux aspects d'un tel « fondement » : d'une part, « *il offre un équivalent post-métaphysique au fondement divin de la moralité* » (231) ; d'autre part, le fait éthico-moral trouve ainsi sa condition de possibilité dans « *la responsabilité originaire de l'homme, l'engagement métaphysique qui conditionne chez lui la possibilité même de l'impératif catégorique (ou la possibilité de Dieu pour lui)* » (232). Ce paradoxe peut être résolu si on donne au mot métaphysique deux sens différents, respectivement celui d'une hypostase des principes de l'expérience et celui d'une transcendance immanente à la constitution pratique cette expérience par elle-même – cette transcendance étant ici, la signification contrefactuelle de la raison pratique. C'est en ce dernier sens, me semble-t-il, que se situe la pointe de l'analyse de Ferry : ce qui fonde l'éthique est l'engagement métaphysique constitutif par quoi le sujet se donne accès à ce qui est aussi bien vie de l'esprit que capacité communicationnelle.

Cette percée de Jean-Marc Ferry me semble particulièrement éclairante ; elle lève à mes yeux une bonne part des obscurités et des apories qui peuplent les questions fondationnelles en éthique. Je voudrais pourtant formuler ici un commentaire interrogatif. Comme toute la tradition kantienne au sens large, Ferry spécifie le registre moral par une déonticité catégorique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant, à partir de là, que les analyses soient toujours tentées de chercher à fonder cette déonticité dans une forme ou l'autre de logique purement *nécessitante*, c'est-à-dire finalement sur le mode donc d'une emprise factuelle. Or, le chemin frayé par Ferry interpose en quelque sorte *entre* toute signification morale expérimentée et la raison, entendue comme la condition constitutive de l'expérience en raison, un acte d'engagement originaire. La question que je me pose est si cette analyse convaincante ne demande pas de réinterpréter la modalité ou la catégorie logique sous laquelle la raison se signifie dans cette décision originante d'agir en raison. Ne faudrait-il pas, par exemple, en s'inspirant d'une distinction déjà ancienne entre le *fondamental* et l'*essentiel*⁷, parler ici de l'insistance d'un *essentiel* plutôt que de la *nécessité* (le terme revient souvent sous la plume de Ferry) du catégorique, pour rendre compte de cette dialectique du constitutif et du libre engagement par quoi l'humain s'institue comme être de raison ? Le lexique de l'essentiel, tout en faisant signe vers celui du constitutif, ne fait-il pas droit à ce qui relève d'un libre engagement à soi, mieux que ne le fait le lexique d'une *force* déontique catégorique ?

Sans pouvoir aller bien loin, je signalerais à l'appui de cette suggestion deux autorités de poids. D'une part, on sait que Paul Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, tend à situer la déontologie, de registre moral du devoir de façon sinon subordonnée, du moins seconde par rapport au registre éthique et téléologique du *désir du bon* : c'est le vieux débat entre Aristote et Kant ; *in fine*, dans la remarquable *Dixième étude* de cette oeuvre, Ricoeur rassemble loi morale et désir éthique sous la notion englobante d'*injonction*, et interroge (sans conclure, on l'a dit en commençant) ce qui fait de l'humain l'être-enjoint. L'autre autorité que je voudrais alléguer est celle de Jean Ladrière: tout au fil de son oeuvre, éclatée en mille articles, court une anthropologie inspirée de façon singulière par l'oeuvre de Maurice Blondel, mais qui peut se réclamer aussi de l'*avoir-à-être* qui fait le *Dasein* heideggérien; elle caractérise la condition humaine comme structurée par une

⁷ BOEHM Rudolf, *Le fondamental est-il l'essentiel ? (Aristote, Métaphysique Z 3, [Revue Philosophique de Louvain](#) 1966, [83](#) pp. 373-389*

exigence immanente d'accomplissement - d'*effectuation* - de son être, de la promesse - eschatologique plus que téléologique - que l'humain est pour lui-même.⁸

LES CROYANCES COMME POSTULATS PRATIQUES ET LA DIALECTIQUE DE L'ORIGINAIRE.

Comme on vient de l'entendre dans une citation qui a dû faire sursauter quelques uns d'entre nous, la réflexion critique qui nous est proposée conduit à situer formellement de la même façon, dans l'expérience humaine, l'impératif catégorique et ce qui a ici été nommé « Dieu ». Il serait paradoxal d'ignorer cette problématique, puisqu'elle est au centre de l'ouvrage. Je le fais pourtant avec beaucoup d'hésitation, parce que les limites de cet exposé m'interdisent de développer une véritable analyse de la réflexion serrée de Ferry sur ce point.

Je commencerai donc par une première remarque : une part importante de l'ouvrage est consacrée à l'évolution de la pensée kantienne sur le rapport entre la raison pratique et cette option de la *raison* religieuse qu'est l'affirmation de Dieu, depuis la théorie des postulats jusqu'aux ultimes décisions de pensée dont témoigne l'*opus postumum*. Et, bien que cela ne soit pas explicitement affirmé dans le texte, il me semble évident que l'auteur fait sienne la principale de ces décisions. Je la résume sommairement : comme on vient de le voir, dans sa *forme* (la catégorie du *Sollen*) et son *contenu* (ici, la réalisation universelle de la communication), c'est l'auto-position de la raison qui se présente comme fondement, sous la forme de la décision originaire d'agir en raison. « *mais il reste à rendre compte de la force obligatoire, de la catégoricité elle-même du devoir. Or, au lieu de congédier le problème, comme on tend maintenant à le faire au nom d'un penser post-métaphysique, Kant... estimait que « c'est là le mystère de la pierre philosophale » ; et Dieu fut le nom qu'il finit par donner en réponse à cette question* ».

Encore une fois, une lecture brutale entendrait ici la réédition d'une posture métaphysique, comme objectivation théorique et hypostase de la structure en réalité transcendante (et non pas illusoirement « transcendante », càd ici posée dans l'extériorité) de l'expérience. Or, les chapitres décisifs consacrés au rapport entre morale et religion explicitent de façon approfondie le statut *critique*, et non pas dogmatique ou métaphysique, des énoncés de ce qui est ici appelé la théologie

⁸ J'ai tâché de suivre ce fil de l'oeuvre de Jean Ladrière dans *Entre éthique et ontologie: exigence, Instauration, événement chez Jean Ladrière*, in *la responsabilité de la raison (Hommage à Jean Ladrière à l'occasion de son 80e anniversaire)* J.-Fr. Malherbe éd., Louvain, Peeters 2003

transcendante, dont les postulats de la raison pratique constituent l'expression la plus célèbre. Ce statut critique signifie que la teneur de vérité de ces énoncés est strictement corrélative *d'engagements de pensée* qui modalisent l'horizon de sens qui, lui-même, « conditionne fondamentalement notre expérience vécue et notre agir quotidien » (119) . En d'autres termes, il s'agit bien ici de *croire* ou de *foi* (*Glauben*), et non pas d'un *savoir* . Mais la notion de *croiance* ne renvoie pas ici à une opinion théorique à faible teneur de justification : les croyances en question ⁹ formulent et interprètent les conditions transcendantales de l'expérience pratique ; elles « revêtent le statut rationnel de postulations auxquelles des sujets responsables doivent consentir afin qu'il y ait un monde pour eux. La raison répond ainsi sur le mode performatif, de postulations pratiques aux questions premières qu'elle ne saurait résoudre sur le mode indicatif de propositions théoriques. Et c'est à ce niveau (...) que, sans quitter son point de vue, la moralité autorise une réceptivité possible aux intuitions élaborées au sein des religions » (120).

A vrai dire, les derniers mots de cette citation peuvent égarer sur le propos de Ferry que je voudrais précisément souligner. Car les croyances en question ne relèvent ici ni toutes ni nécessairement de l'orientation de pensée qu'on associe généralement à l'idée de religion. En font partie toutes les orientations de pensée où se constituent des mises en perspective originantes pour le monde de l'expérience. Il s'agit, en quelque, d'anticipations ou de « projections » théoriques qui sont constitutives pour la pratique : ce « *perspectivisme transcendantal* » me semble être la façon dont Ferry assume, au-delà des postulations de la raison pratique, la réflexion que mène la *Critique du jugement* sous le signe du *Als ob*, du « comme si », qui est la modalité sous laquelle peut s'énoncer un jugement (et non une connaissance) sur le *sens* de l'expérience à partir d'un point de vue *pratique*.

Lorsqu'on entend les notions de croyance et de religion dans ce sens de mises en perspective *engagées* de l'horizon originaire de l'expérience (pratique), on comprend que leur champ enveloppe aussi bien ce que Ferry appelle l'athéisme que ce qu'il appelle le fidéisme – qui déploient respectivement, pour faire bref, des perspectives qui sont celles « (soit, pour le fidéisme) *des attentes* (et de la confiance), (soit, pour l'athéisme) *des denils, qui vont constituer l'univers pratique* » (119). Leur statut commun d'expressions réfléchissantes de la raison pratique demande de leur reconnaître une même et commune présupposition sur le plan de la raison théorique, c'est-à-dire du *savoir* : et cette présupposition est celle de l'agnosticisme théorique.

Le point sur lequel porte mon interrogation est alors de savoir si l'on excède l'espace de la pensée critique lorsqu'on cherche à comprendre de façon, non seulement épistémologique, mais également ontologique, cette articulation, d'abord du théorique et du pratique, ensuite et dans la foulée de l'athéisme et du fidéisme. En quelques mots, je suggère l'allure de ces deux tentatives.

Pour l'articulation du théorique et du pratique, Ferry propose ici un « *perspectivisme transcendantal* » d'inspiration strictement kantienne.

⁹ Sur ce thème de la *croiance*, il est toujours utile de se référer à l'article de Paul Ricoeur *Croyance*, dans l' *Encyclopedia universalis*.

L'approfondissement ontologique de cette position épistémologique pourrait alors se réclamer du « renversement copernicien » qui renouvelle l'interprétation courante des rapports entre la subjectivité et son expérience ; mais ici, ce serait l'expérience théorique qui se révélerait constituée, sur le mode de la croyance, de l'intérieur de l'engagement pratique. On serait alors conduit à reconnaître, selon une superbe formule de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, que « l'Etre est ce qui de nous attend création pour que nous en ayons expérience » (*Le visible et l'invisible*).

La question que me semble suggérer à plusieurs reprises la réflexion de Ferry est de savoir si l'égale légitimité des deux perspectives fondamentales que sont l'athéisme et le fidéisme ne doit pas peut ultimement s'interpréter dans le sillage de ce renversement copernicien porté au plan ontologique. Un argument en ce sens est fourni par la réflexion sur le fondement de l'éthique que nous avons survolée il y a un instant. On y distinguait d'un côté la forme et le contenu, fondées dans l'acte d'auto-position du sujet de raison, et de l'autre sa « force » spécifique, sa catégoricité, qui dans l'ultime interprétation kantienne, renvoyait à Dieu comme à son origine énigmatique. Et Ferry notait alors : « *c'est la raison elle-même qui « parle » en nous à travers la décision d'agir en raison. Un tel axiome (...) fait droit aussi bien à la souveraineté de Dieu qu'à la responsabilité du sujet humain* » (232) ; ce qui signifie, me semble-t-il, que la constitution même de l'expérience en raison, ou du monde de l'esprit, renvoie *aussi bien* à l'acte d'auto-position subjectif, qui se manifeste comme évidence réflexive, qu'à ce que le texte suggère d'appeler la *grâce* (235) divine, comme unité de la résolution et de la « révélation », et qui quant à elle ne s'affirme que de l'intérieur de la résolution fidéiste, c'est-à-dire sur fond d'agnosticisme et de non évidence. L'égale légitimité rationnelle de l'athéisme et du fidéisme ne s'enracine-t-elle pas dans cette structure dialectique du « fondement » de l'expérience pratique, c'est-à-dire du déploiement de la liberté ?

Au risque d'être trop long, je voudrais nourrir sommairement cette question de deux références, parmi bien d'autres, dont la dernière constituera une sorte de provocation finale. Toutes deux me semblent développer une constitution dialectique du fondement de l'expérience, en articulant un acte subjectif d'auto-constitution et la réceptivité à l'égard d'une ressource originaire qui cependant ne relève d'aucune évidence théorique, mais ne se manifeste à la pensée et à l'expérience que de l'intérieur de son libre accueil. La première de ces références, c'est Ferry lui-même qui la fournit, avec les notations de Kant dans l'*Opus postumum*. Comme le dit son interprète, *Kant se tient ici à la fois au sommet de l'intelligence critique et... au plus près de ce qu'il nomme lui-même concept fanatique, entendons l'hypostase dans laquelle se prend la raison, « lorsque ce qui est dans l'homme est représenté comme quelque chose hors de lui »*. Cependant, la présence de la loi morale, ou mieux : la force de l'impératif catégorique nous implique presque malgré nous à admettre ce numinosum , moral et divin à la fois, sous la catégorie d'une substance où s'exprime la permanence active de la disposition à la personnalité. C'est comme si un être personnel – Dieu – agissait en nous par la force illocutoire de l'impératif catégorique, lequel, certes, « ne suppose pas une substance commandant en position suprême ce

qui serait hors de moi, mais c'est un commandement ou un interdit de ma propre raison. Malgré cela, il est à considérer comme comme provenant d'un être qui a un pouvoir irrésistible sur tout » (111). Et Ferry résume : « *aux yeux de Kant qui, en cela rejoint une dominante de la tradition théologique, les commandements n'ont de force impérative et catégorique que s'ils sont le fait de Dieu tout en étant le fait de la raison* » (112). Je laisse ici de côté la sémantique du "pouvoir sur tout" et de la force, qui me pose problème comme je l'ai déjà dit, tant elle penche du côté de la nécessité contraignante. Par contre, ce qui me semble suggestif, c'est l'authentique chiasme qui se présente ici, aussi bien chez Kant que dans la tradition théologique, entre « le fait de Dieu » et « le fait de la raison ». Chiasme qui signifie que l'expérience se donne à réfléchir critiquelement *aussi bien* comme si elle trouvait son originaire dans le don de Dieu que si elle le trouvait dans l'auto-position de la raison. Ne serait-ce pas ici, me semble-t-il, que se fonde en profondeur l'égale légitimité en raison des options fidéistes et athées ? Mais n'est-ce pas ici aussi que leur commun agnosticisme de fond peut s'interpréter comme une juste compréhension du chiasme de l'originaire ? Dans l'ordre de la liberté, un originaire n'est principe authentique qu'en donnant à ce qui s'origine en lui de s'instituer ainsi par son acte propre. De sorte que donation et auto-position originaires sont structurellement corrélatives l'une de l'autre, logiquement contemporaines, et même – voici mon ultime interrogation : ontologiquement réciproques. N'est-ce pas ce qu'implique *in fine* le renversement copernicien ? Et n'est-ce pas ce que suggérerait Maître Eckart : « Dieu n'est en vérité autre que *cela* : comment tu te rapportes à lui » ?