

Table des matières

Introduction

<i>Isabelle Ullern</i>	5
1. Notre propos, en contexte	5
2. Les circonstances du livre et les propositions des auteurs	11
3. Entre « critique » et « conviction » : la « schize » consacrée, à laquelle ce livre répond	13
4. La trame principale d'une conversation sans retour	20
 <i>Bernard Hort, Pierre Thévenaz et le problème de l'humanisme</i>	23
1. Présentation	23
2. Rappel fondamental de la démarche de Pierre Thévenaz	23
3. Critique théologique de l'Œuvre de Pierre Thévenaz	26
4. Les enjeux de la question de l'humanisme à l'époque de Pierre Thévenaz	29
5. Les enjeux de la question de l'humanisme à l'époque actuelle	30
6. La légitimation thévenazienne de l'humanisme.	31
7. Approfondissement critique	34
8. Questions ouvertes	38
9. Conclusion	39
 <i>Isabelle Ullern, La responsabilité civile à partir de la pensée de l'excès</i>	43
1. Pour ouvrir l'espace effectif de la responsabilité civile. Les limites périlleuses de « l'espace public » et sa « raison laïque »	43

2. Le recouvrement « public » – critique et normatif ? – de la pluralité des voix.....	49
3. Le fondement éthique radical et subjectif de la pensée comme acte effectif.....	55
4. L'exclusion de l'intelligence qui n'est pas à la fois « savante et politique » et les prétentions de la philosophie.....	59
5. Déplacement vers une autre scène contemporaine, scène <i>autre</i> de dialogue	70
<i>Pierre Gisel, Un penser de l'excès</i>	81
1. De quelques traits qui font notre société et ses apories ; et d'une condition de la réflexion sur l'humain.....	81
2. De ce qui dépasse l'humain	89
3. Retour sur ce qu'il en est de la théologie et de la philosophie à l'horizon de la société de tous	105
<i>Isabelle Ullern, La réflexivité critique à l'épreuve de l'excès ?</i>	109
1. Le questionnement initié dans la contrainte.	109
2. Bref bilan de l'ouverture de l'espace de discussion : la professionnalité contemporaine aveugle du penser <i>vs</i> le questionnement par l'excès.....	115
3. Décalement sans retour des conditions de la réflexivité : voies ouvertes.....	126
4. Là où tremble l'excès : dynamique d'un autrement et précarité sans recours.....	136
<i>Pierre Gisel, D'un débat socialement et politiquement symptomatique.....</i>	147
1. Retour quant à l'horizon de nos interrogations et propositions de déplacements	147
2. Traiter du religieux à l'Université. D'un avortement circonstancié, mais significatif	154
3. Retour sur le présent de nos sociétés en fonction de l'excès	165

<i>Philippe Portier, Raison et sentiment</i>	177
1. Les apports d'une critique	179
2. Une civilisation de l'autonomie	180
3. Une civilisation de la précarité	182
4. Les silences d'une conviction	185
5. Le moment décisionniste.....	186
6. Le moment délibératif	190
7. L'institutionnalité	193
 <i>Index Nominum</i>	 197
 <i>Biographie</i>	 201

Introduction

ISABELLE ULLERN

1. NOTRE PROPOS, EN CONTEXTE

L'aventure intellectuelle de la sécularisation est, entre autres foyers déterminants, passée par la *transformation des rapports modernes entre théologie et philosophie* (rapports culturels et politiques, de fait et de droit, rapports dans la détermination de la réflexivité et de la connaissance, etc.). Elle y passe encore, pour autant que cette aventure intellectuelle et sa signification possible importent plus que l'analyse historico-critique de la sécularisation (de la religion, de la foi, etc.) comme telle, ou plus que la problématisation en soi de ces fameux rapports.

Les pages qui suivent sont issues de plusieurs années de dialogue, en travail, à propos de la signification de la vie intellectuelle procédant d'une inscription assumée qui la précède (telle théologie ou telle philosophie). Elles en portent les strates, que nous n'avons pas tenté d'estomper artificiellement. C'eût été renier le chemin dialoguant lui-même.

Concernant la pensée protestante, qu'elle soit inscrite en théologie *ou* en philosophie, on peut dire que la sécularisation en détermine la vie intellectuelle. Les chapitres 1, de Bernard Hort, 3 et 5, de Pierre Gisel, l'attestent, demandant de quelle façon contemporaine elle se déploie désormais ; ce qui exige encore d'explorer à la fois l'inachèvement de la critique *et* son fort impact culturel en société. Au point de séculariser la théologie même.

Sans prétendre engager en son nom une discipline ni une tradition, une réponse résiste à cette configuration, y ayant

fait choix de la philosophie et non de la théologie protestante, aussi « science-humaniste » soit-elle chez quelques-uns. Les chapitres 2 et 4, d'Isabelle Ullern, s'engagent dans une « difficile fidélité » à la pensée protestante sécularisée : difficile fidélité dès lors que ce n'est plus la « critique » de la « conviction », ni leur dialectique, ni la « trace biblique » qui sont privilégiées (nul recours herméneutique en ces pages), mais l'acceptation non religieuse¹ d'un « excès » de l'humain, « excès » en soi-même, qui lui échappe tout en le performant². Il est donc impérieux d'en répondre, d'y répondre. La précedence éthique de l'intelligence et sa performativité en dépendent, une éthique qui détermine le politique ordinaire de nos vies, nos possibilités d'agir et de penser ensemble, jusqu'à mettre en question, et vivement, les conditions impensées de la réflexivité dans les formes actuelles de la vie intellectuelle.

Plutôt qu'un état analytique des lieux du contemporain, ce livre chemine en questionnant ce contemporain, sous l'angle assumé de deux positions intellectuelles particulières, signées par les co-directeurs et par les auteurs des différents chapitres de l'ouvrage : ce livre n'est qu'un dialogue entre des voix particulières. Dialogue entre des voix que la Modernité sépare, sur la ligne frontière de la raison philosophique et scientifique. Cette séparation marque-t-elle définitivement la prédominance régulatrice d'un type de pensée ? d'une configuration imprescriptible mais unique de ses conditions valides de possibilité ? Voilà ce qu'en contexte de laïcité et de sécularisation avérée³, la philosophie et la théologie – pensée parmi les pensées *autres* que la philosophie ? ou pensée parmi les pensées, *dont* la philosophie ? – ont à cœur d'interroger, à l'occasion d'une rencontre et à partir de leurs inscriptions socio-

1. Voir aussi Danielle COHEN-LÉVINAS - Shmuel TRIGANO, *Emmanuel Lévinas et les théologies*, Paris, In-Press éditions, 2007.

2. Le choix de la notion d'excès est issu d'une conversation initialement nouée à propos de *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, de Pierre GISEL, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

3. *Politique et religion en France et en Belgique* (François Foret éd.), Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 2009, à placer dans la perspective composée par Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005 et 2008), Paris, Gallimard, 2008.

culturelles contemporaines – largement universitaires –, ou, dit plus fortement : à partir de leurs *formes de vie* intellectuelle possible à ce jour, leur « *civilité* » ordinaire.

Que la Modernité, y compris ses évolutions contemporaines contrastées, soit irréversible – pour autant qu'on relie anthropologiquement et politiquement les sociétés et l'histoire – crée une contrainte culturelle puissante, normative. Comme toute norme, cette contrainte est animée du débat qui la produit, et elle exclut les modes de pensée, ou certains motifs du penser – dont celui de l'« *excès* » regardé ici –, qui ne lui correspondent pas entièrement. Cette exclusion procède d'une histoire définie comme une *émancipation*, certes, et elle produit des ouvertures *pluralistes* par son éthique publique de la discussion (une éthique rationnelle et politique). Interroger cependant cette contrainte aux limites avancées de son irréversibilité demeure une nécessité. L'enjeu en est le *possible-autrement* de ce monde de la vie et de la pensée ; un possible-autrement au lieu de tout « progrès » ainsi qu'au lieu de toute « régression » possible. Ni nostalgie donc, ni déterminisme historique, ces deux périls de la modernité. Nous chercherons plutôt ici la *capacité de transformation propre au monde vécu* : une forme de vie forgée par des encastrement, des appositions, des dissensus entre des formes diverses⁴, un monde de vivants simultanément pensant en actes et en paroles, un monde habité, dont les résidents importent pour commencer.

Dans les sociétés occidentales contemporaines, la démocratie se fonde sur un usage public de la raison, philosophiquement conçu et systématisé comme discours cosmopolitique de la modernité, à l'horizon des droits de l'homme et de la justice politique⁵. Et ce discours dit également comment nous

4. Jacques RANCIÈRE, « La communauté comme dissentiment » (2003), dans *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, éd. Amsterdam, 2009, p. 313-324.

5. En référence aux analyses de Jean-Marc FERRY, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000 ; *De la civilisation*, Paris, Cerf, 2001 ; « L'ancien, le moderne, le contemporain », dans *Christianisme et Modernité* (Roland Ducret, Danièle Hervieu-Léger et Paul Ladrière éd.), Paris, Cerf, 1990, p. 235-270 ; « La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive », dans *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Publications

nous comprenons culturellement : dans la sécularisation, la rationalisation, la modernisation exponentielle des processus et des formes de vie sociale, que l'on y agrée ou que l'on y résiste, la modernisation disant aussi son propre dépassement infini⁶ et la technocratie produisant un univers d'activités dont les moyens nous dépassent⁷. Par rapport à cette rationalisation juridico-politique centrale du monde commun, que les organisations étatiques et administratives des différentes sociétés nationales consacrent, chaque sujet de droit est d'abord citoyen en société⁸ ; et tout ce qui relève des convictions, des valeurs, des traditions ou, plus largement, du pluriculturalisme procède des fonds *privés* de la vie sociale⁹. Ainsi, entre le public et le privé, entre le politique et l'intime, entre la raison connaissante et l'être en existence, dès lors que l'on consacre historiquement et sociopolitiquement la fin de la médiation esthétique ou culturelle¹⁰, pas de médiation valant pour elle-même ou comme forme pleine de vie sociale, sauf celle qui consiste à tout mettre en débat, plutôt qu'en action¹¹, un débat idéalement régulateur, traduisant rationnellement tout regis-

des Facultés univ. Saint-Louis, 1993, p. 91-100 ; « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », dans *Les philosophies politiques contemporaines. Histoire de la philosophie politique*, tome 5 (Alain Renaut dir.), Paris, Calmann-Lévy, p. 231-288.

6. Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne* (1979), Paris, Minuit, 2005².

7. Aussi bien Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme* (1956), Paris, Ivrea, 2002, que Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), Paris, Gallimard, 2002.

8. Par exemple, Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

9. Jean-Marc FERRY, *Valeurs et normes. La question éthique*, Bruxelles, éditions de l'Univ. de Bruxelles, 2002.

10. Comme le fait Jürgen HABERMAS, au rebours de la critique du jugement kantienne, dans « La Modernité : un projet inachevé », revue *Critique* (1981) 413, p. 950-967 ; pour une approche radicalement différente de la fonction forte du langage esthétique arrachée à l'alternative moderne, voir l'œuvre contemporaine du philosophe Jacques Rancière.

11. Étienne TASSIN, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

tre fondamental de nos existences et promouvant l'autonomie de l'individu en dépit de l'indépassable lien social.

Dans cette dialectique sociohistorique, où le juridico-politique a remplacé la métaphysique et « le spirituel de l'art », le civique est la norme commune, et la civilité ordinaire de tout un chacun s'y plie.

Les sciences qui se tiennent du côté de la raison connaissante occupent là, naturellement et légitimement, la fonction d'expertise, seule capable de permettre l'autoréflexion critique de ce monde de vie, seule capable de développer le discours second – le métadiscours – qui rend compte de nous-mêmes en société, de nos actes et de nos interactions, de nos processus et de nos structurations, de nos langages et de leurs divers pouvoirs de dire, de faire et de représenter le monde et ses limites, ou la vie et les vivants qui l'habitent. C'est pourquoi ces sciences sont politiquement instituées par l'Université, dans son modèle national et savant moderne, qui conjoint ainsi savoir et pouvoir au cœur d'un élitisme administratif structurel. Et la philosophie a ici figuré en première ligne, assurant la tâche systématique et conceptuelle de la raison moderne pour le monde modernisé. Il n'est pas exagéré de dire qu'aux côtés des sciences sociales, elle a remplacé à bien des égards la fonction cléricale – intellectuelle, en un sens normatif et critique à la fois – qu'incarnait auparavant la théologie dans l'espace occidental, tandis qu'au rythme de la sécularisation, se détachant de la philosophie aussi, la théologie se *marginalisait* en venant *s'inscrire dans l'espace pluraliste des traditions ou convictions privées*, et ce *a fortiori* dans le républicanisme laïc français. À ce jour, la philosophie est liée au discours connaissant, et la théologie au discours de ce que nul savoir n'atteint¹².

12. Reconnaissons que Michel ONFRAY n'a pas tort lorsqu'il écrit : « Dans l'Antiquité, la chose est simple : le philosophe vit en philosophe [...] Car, à cette époque, le philosophe désigne l'individu qui met en pratique une théorie lui permettant de viser la sagesse – un état de béatitude entre soi et soi, soi et les autres, soi et le monde. Le christianisme officiel modifie la définition pour des siècles. Encore aujourd'hui, nous vivons en partie sous le régime chrétien. Celui-ci nomme philosophe le personnage qui met son intelligence, son savoir, sa rhétorique, son travail au service du pouvoir en place et forge à l'usage des puissants un arsenal conceptuel permettant

Dans ce contexte, prenant acte de l'imprescriptible déplacement de la sécularisation et de la modernisation, réactiver le dialogue – et comme dialogue *actuel* – entre philosophie et théologie sera d'emblée vu comme un archaïsme – les nouveaux clercs revenant parler avec ceux qu'ils ont institutionnellement remplacés ? – ou comme une anomalie idéologique : faire parler ensemble *un discours second d'autoréflexion culturelle* et *l'un des discours vivants issus de la pluralité irréductible des fonds privés de la vie sociale* ne peut être qu'une tentative incongrue de « ré-enchanter le monde », qui n'est d'ailleurs plus vraiment apte à accepter ce genre d'initiative désuète, tant il est engagé dans les voies rationnelles de la surmodernisation socioculturelle et économique-politique.

À moins qu'en déplaçant l'analyse et le regard sur cette dialectique – ou plutôt cette *dissymétrie* – entre la norme structurelle (la raison publique) et la pluralité vive des sociétés (les convictions privées), il y ait à reconnaître ce qui constitue la civilité elle-même et ses puissances de penser, d'agir, de signifier, d'instituer du vivant symbolisé et symbolisant, *entre* les sujets comme *en* chacun d'eux, en interaction subjective et sociale à la fois : une civilité en excès de la citoyenneté comme de l'usage normatif et politique de la raison, en excès du strict et sec clivage entre public et privé ; une civilité qui résiste également à la réduction psychologisante de la subjectivité dans l'intime, lui-même celé dans le privé¹³, dont Judith Butler a montré la puissance mélancolique périlleuse à l'œuvre dans nos sociétés¹⁴.

Or, c'est bien cela que le présent livre propose de reconsidérer, sous la forme d'une conversation entre discours asymétriques : un discours second – la philosophie –, qui réalise qu'il *ne s'épuise pas dans la fonction rationnelle* – comme discours « méta » – face aux processus socioculturels portés par

ensuite la légitimation politique de son action », *Le Monde diplomatique*, octobre 2004, p. 30.

13. Maria MAILLAT, « De l'intime à l'espace politique : regard sur l'interdit d'inceste », dans *Enfants, sexe innocent ? Soupçons et tabous* (Marcela Palacios dir.), Paris, Autrement (collection Mutations, n° 234), 2005, p. 68-81.

14. Judith BUTLER, *La vie psychique du pouvoir* (1997), Paris, Léo Scheer, 2002 (notamment le chapitre V).

des personnes, et un discours – une théologie – qui, dans la mesure où il a renoncé à instituer la norme juridique et morale, s’inscrit dans une socialité laïque et sécularisée *dont il prend en compte les irréductibles fonciers mais légitimes*. Dans leur asymétrie, ces deux discours sont, ensemble, étrangers l’un à l’autre *et pris dans un même monde*. Et chacun se demandera, en débat, comment se replacer à nouveaux frais dans une dynamique sociale qui ne se réduise pas à l’ordre politique, voire qui retrouve la capacité de le décaler : chaque discours cherchera selon ses propres perspectives comment participer à la *respiration civile de l’intersubjectivité*. Y est en jeu une sorte de « psychodynamique » éthique et sensible de la socialité.

Il ne s’agit pas ici de *reconduire la religion, ni la théologie, ni le discours moral, au cœur de la démocratie*. Il s’agit, plutôt, de *dissocier tout discours de pensée ou de réflexion, quel qu’il soit, d’un discours normatif*. Il s’agit alors de porter attention effective, engagée, à la légitimité pluriculturelle de tout discours vivant, la philosophie ne pouvant *s’épuiser* dans sa tâche rationnelle, et la théologie étant certes liée à un discours d’attestation ou de conviction, mais elle aussi sur mode *critique et pensant*. L’un et l’autre seront là en quête de formes d’interaction correspondantes. Invitant au dialogue ici noué, il s’agit de porter attention vécue à ce qui, de l’économie sociale contemporaine et son réel – et du *réel même* –, excède, au plan des personnes, toute régulation et toute saisie normatives, comme il y a en même temps résistance à toute mainmise d’une quelconque rationalité sur la pensée. Et il convient d’engager cette réflexion sans porter atteinte – au contraire – à la paix civile instaurée par la séparation du théologique, de la science et du juridico-politique, ou, par-delà, à la séparation du métaphysique et de l’espace public.

2. LES CIRCONSTANCES DU LIVRE ET LES PROPOSITIONS DES AUTEURS

Au point de départ du dialogue qui arpentera le constat dont on vient de faire état et son exploration se tient une jour-

née d'études du *Fonds Ricœur* de Paris¹⁵, consacrée en janvier 2007 à la philosophie de l'intellectuel protestant Pierre Thévenaz d'une part, à la possibilité, d'autre part, d'engager un dialogue entre une théologie d'aujourd'hui (ici, d'enracinement protestant) et un point de vue philosophique qui s'attacherait précisément à interroger ses propositions les plus contemporaines au regard de la question de la civilité, une question en souffrance culturelle et sociale, et donc en souffrance d'élaboration prospective. Ainsi retrouvera-t-on ici une disposition issue de la journée d'études et qui marque de façon pluraliste sa participation à la problématique d'ensemble qui vient d'être posée. Chaque auteur n'engage en effet que sa propre pensée, et le dialogue ne produira pas consensus, telle n'étant pas la finalité de ces pages. Mais il y a bel et bien dialogue, permettant l'exploration indiquée, visant à la justifier et à en exposer la pertinence commune, tout en faisant probablement voir des façons diverses de s'y engager, au gré d'une pensée s'inscrivant dans l'interaction civile proprement dite.

Le premier chapitre, du théologien Bernard Hort¹⁶, est consacré au philosophe Pierre Thévenaz. Il le présente tout en montrant que certains aspects de sa philosophie encouragent encore aujourd'hui à ne pas renoncer à un humanisme européen susceptible d'enrichir le « monde civil », en y disposant

15. Ce Fonds (www.fondsriceur.fr), rattaché à la Fondation pour le Protestantisme Français, a été créé à la demande de Paul Ricœur qui a légué sa propre bibliothèque de travail et ses archives philosophiques à la Bibliothèque de la Faculté protestante de théologie de Paris. Partageant le souci que ce legs soit ouvert à un public cosmopolite et interdisciplinaire, des amis intellectuels de Ricœur et leurs collègues ont organisé le Fonds pour permettre l'ouverture internationale de sa gestion et de son animation. Simultanément, parmi ses activités, activités de réflexion à la fois civile et intellectuelle (recherche comprise) sont proposées des journées d'éthique ouvertes à des acteurs de la société civile, comme celle évoquée ici.

16. Professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de Bruxelles. Auteur de *Contingence et Intériorité. Essai sur la Signification théologique de l'œuvre de Pierre Thévenaz*, Genève, Labor et Fides, 1989 (préface de Paul RICŒUR) ; *Lettres à Paul Tillich. Trajectoires d'un théologien dans la modernité*, Mont-sur-Lausanne/Genève, Ouvertures/Labor et Fides, 1997 ; habilitation, non publiée : *Le Démonique, la violence et le rapport foi-religion comme défis lancés à la théologie occidentale*, Strasbourg, 2006, mais avec des reprises dans *Chercher Dieu avec l'orthodoxie*, Vevey (CH), Xenia, 2009.

à nouveaux frais des éléments « spirituels » – ou de rapport radical à la question de l’infini, de la pluralité, de « l’excès » – qui ne sont pas de seule « conviction » métaphysique, ou qui n’appartiennent pas aux seules religions, qui permettent en outre de ne pas réduire le contemporain à l’oubli de la mémoire et à l’absence d’une inventivité socioculturelle indispensable. Les chapitres suivants formalisent, puis développent, sur le thème annoncé par la présente introduction, une conversation à deux voix entre Pierre Gisel, habitué de ce qu’a historiquement pu porter la théologie¹⁷, et le questionnement philosophique que lui propose – ou lui oppose ? – Isabelle Ullern¹⁸. Au final, quelques pistes d’inscriptions civiles d’une pensée non normative sont envisagées. En deçà de la norme, il ne sera pas recherché la « liberté » ou « l’indétermination », mais l’excès, plus contraignant que la norme, car il appelle *réponse*, intelligente, humaine.

3. ENTRE « CRITIQUE » ET « CONVICTION » : LA « SCHIZE » CONSACRÉE, À LAQUELLE CE LIVRE RÉPOND

Avant de laisser les chapitres parler d’eux-mêmes, soulignons la pertinence du lien entre la thématique de la journée

17. Longtemps professeur de « théologie systématique » à la « Faculté de théologie et de sciences des religions » de l’Université de Lausanne, il l’est, depuis peu, d’« histoire des théologies, des institutions et des imaginaires chrétiens » (à l’institut « Religion, culture, modernité », de la même Faculté). Auteur d’une quinzaine d’ouvrages et directeur d’une vingtaine de collectifs, largement évoqués plus loin.

18. Doctorat à l’EPHE de Paris (section des sciences religieuses), sur l’épistémologie contemporaine des « sciences des religions », au-delà de la querelle moderniste et du structuralisme ; membre du Groupe de recherche sur les religions du livre de l’EPHE jusqu’en 2007, études et traductions sur l’apocryphité. En philosophie, membre du Conseil scientifique du *Fonds Ricœur* de Paris jusqu’en 2010, a co-dirigé *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, et *Pierre Geoltrain ou comment « faire l’histoire » des religions ? Le chantier des « origines », les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*, Turnhout, Brepols, 2006. Parallèlement, responsable pédagogique en formations initiales et supérieures au travail éducatif et social, puis directrice-adjointe d’un Centre de formation en région parisienne (INITIATIVES, FR-92340 Bourg la Reine) ; publication régulière d’articles en philosophie (éthique, politique, pédagogie).

et la problématique centrale que le livre se propose de questionner.

Pierre Thévenaz (1913-1955)¹⁹, phénoménologue suisse romand, était un ami et un contemporain de Paul Ricœur (1913-2005). Ce dernier lui a consacré une étude en 1956²⁰, où il le reconnaît comme « philosophe protestant », tout en explicitant et justifiant philosophiquement cette possibilité contemporaine d'une philosophie moderne, à la fois pleinement non théologique et cependant inscrite existentiellement, *via* son auteur en première personne, dans une attestation culturelle, intellectuelle et confessionnelle particulière²¹, laquelle consacre radicalement ce que Thévenaz considère comme la « responsabilité de l'intellectuel ». À cet égard, sans entrer dans le contexte philosophique que Bernard Hort précisera, il est nécessaire de rappeler deux choses : d'une part que cette configuration nous permet de reconsidérer à nouveaux frais le legs des années philosophiques de l'entre-deux guerres, dont procède en partie Thévenaz, années d'un existentialisme proprement européen fait d'une recherche libre, fortement inscrite dans la société civile et non dans l'institution académique, et dont les figures porteuses sont plutôt littéraires, même en philosophie (un existentialisme qui n'est alors ni heideggérien, ni sartrien). De cet existentialisme initial, certaines figures négligées mais importantes attendent sans doute relecture (Léon Chestov, Benjamin Fondane, Rachel Bernaloff, pour n'évoquer que des auteurs en exil, un temps devenus parisiens autour des années de tragédie, non loin de Jean Wahl ou d'Albert Camus notamment). D'autre part, il convient de rap-

19. Cf. au moins l'article de Bernard HORT, « Pierre Thévenaz », dans *l'Encyclopédie du protestantisme* (Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.) (1995), Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006².

20. Paul RICOEUR, préface à Pierre THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, La Baconnière, 1956 (voir aussi sa préface au livre de Bernard HORT, susmentionné p. 12, n. 16).

21. Comparer avec la recension d'un ouvrage du philosophe protestant strasbourgeois, Roger Mehl : Paul RICOEUR, « La condition du philosophe chrétien » (1948), où Ricœur se dit opposé à toute tentative de « philosophie chrétienne » ; article repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 235-243.

perler qu'au sillage de l'effacement historique de ce bref moment de libre pensée rigoureuse et civile, plus spécifiquement dans la France laïque, le paysage philosophique se montre aujourd'hui majoritairement réticent à toute articulation entre philosophie et une quelconque affirmation confessionnelle ou religieuse, voire métaphysique²², alors qu'il est moins hostile au même type d'articulation si cela se joue avec l'athéisme ou un engagement de type politique.

Par-delà ce rappel historique et culturel, l'enjeu est double : il porte à la fois sur les définitions et sur les fonctions accordées à l'*idéologie* ainsi qu'à la *symbolique socioculturelle* (l'imaginaire social en rapport avec la question pragmatique du langage et de ce qui s'y construit²³), où les religions et les convictions partagées sont délégitimées comme danger communautariste ou comme intégrisme. L'enjeu porte, simultanément, sur ce qui relève de la *dynamique constitutive de la subjectivité*, considérée à partir des formes de la vie sociale ou des processus de la socialisation²⁴, et sans exclure nécessairement des registres symboliques ou transcendants irréductibles à la rationalisation des formes et de l'économie du vivre, et pouvant renvoyer à traditions. À cet égard, il est précieux de reconsidérer toute pensée personnelle assumée qui prétend ne pas procéder to-

22. Voir Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, l'Éclat, 1991, qui entend prouver qu'après Merleau-Ponty, les lectures husserliennes de Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas et Michel Henry opèrent « un montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique » (p. 15), de telle sorte que cela autorise à les accuser de heideggérianisme, accusation située entre politique et raison contemporaine où, derrière le motif polémique circonstanciel, voire derrière quelque chose qui ressemble à un marquage anti-judéo-chrétien, nous retrouvons la structure rationnelle de l'espace public contemporain qui exclut non seulement la métaphysique, mais encore toute référence à ce qui excède la stricte rationalité scientifique, et notamment la référence à une pensée civile non exclusivement publique – de politique souveraine – et non réduite à une rationalité où la philosophie n'est que raison cognitive.

23. Étienne TASSIN, *Un monde commun*, op. cit. ; Paul RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

24. En référence à la philosophie de Georg Simmel, considérée dans son ensemble ; voir notamment la synthèse éditoriale et d'analyse qu'en propose Jean-Louis VIEILLARD-BARON, au moyen des 2 tomes de Georg SIMMEL, *Philosophie de la Modernité*, Paris, Payot, rééd. 2007.

talement de la pure raison sans toutefois manquer à la raison, telles les philosophies de Ricœur ou Thévenaz notamment, ou tel un dialogue entre discours asymétriques comme ici. L'alternative, réelle et non rhétorique, serait soit que toute pensée de ce genre est suspecte, soit qu'elle indique la légitimité récurrente d'une question que l'on ne peut en toute rigueur négliger ou ignorer sans manquer un problème contemporain crucial et qui a montré sa capacité à déchirer tragiquement le tissu civil.

Lors de la journée d'études, les philosophes Olivier Abel et Domenico Jervolino reprirent cette question de l'articulation philosophique possible entre la « critique et la conviction » aurait dit Ricœur, en repartant d'un fond phénoménologique husserlien ici commun²⁵. Ils développèrent également la portée précise de ce geste dans la philosophie ultérieure de Paul Ricœur²⁶ : il s'agit d'une dialectique proprement herméneutique – au sens alors strictement ricœurien –, consacrant, comme l'écrit le philosophe jusque dans ses derniers fragments, « une adhésion primordiale » qui « suscite le discernement philosophique », mais « n'entame pas la liberté de pensée et l'autonomie propres à la recherche philosophique et à la structuration de son discours » :

Je ne suis pas un philosophe chrétien comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d'un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu soucieux de, voué à, versé dans l'anthropologie philosophique dont la thématique générale peut être placée sous le titre d'anthropologie

25. Voir notamment Domenico JERVOLINO, « Entre Thévenaz et Ricœur : la "philosophie sans absolu" », in *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004, p. 180-190 ; Pierre Thévenaz *e la filosofia senza assoluto*, Roma, éd. Studium, 2003² ; « Pierre Thévenaz (1913-1955) et la condition humaine de la raison », *Revue de théologie et de philosophie* 137, 2005/II, p. 129-139.

26. À cet égard, voir Olivier ABEL, *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996 ; « Un intermédiaire hésitant : l'intellectuel protestant », *Esprit*, mars 2000, p. 71s ; « Ricœur, sceptique ? », dans *Hommage à Paul Ricœur (1913-2005), troisième journée de la philosophie à l'Unesco 2004*, Paris, Unesco, 2006, p. 7-40.

fondamentale. Et de l'autre, un chrétien d'expression philosophique [...]. Dire « philosophe chrétien », c'est énoncer un syntagme, un bloc conceptuel ; en revanche, distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosopant, c'est assumer une situation schizoïde, qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs²⁷.

Or, nous ne pouvons qu'être frappés par la correspondance problématique entre cette « situation schizoïde », très nette, et le hiatus par le constat duquel commençait la présente introduction : le chrétien sera l'homme pensant de conviction privée, quand le philosophe professionnel déploie dans l'espace public la liberté de pensée instituée de sa discipline. Dans l'entre-deux de cette ambivalence constitutive entre l'institution et la liberté, et de son prix personnel, civil, en dépit de la « schize » – la fracture douloureuse et parfois heureuse –, et parce qu'il parle de « chrétien philosopant », Ricœur suggère une médiation portée par ou portant la vie sociale au-delà ou en deçà de la vie professionnelle. Et cette médiation semble signifier que la philosophie excède – encore, toujours – sa professionnalité officielle, de même que le christianisme – une religion parmi d'autres – excède la simple position d'identité confessionnelle. La conviction primordiale nourrit ici la pensée. Elle nourrit autant le sujet pensant que les inscriptions symboliques et socioculturelles de la pensée, pour autant, ajouterions-nous, que le sujet vient redonner ce qu'il a reçu – qu'il re-forme ce qui le nourrit –, dans l'interaction sociale. Tel est en tous les cas l'accord philosophique entre Thévenaz et Ricœur ; comme tel, il nous donne un point de départ pour la question de reconnaître et de configurer de différentes façons un excès *décalant* une dialectique trop exclusive entre raison publique et conviction privée, un excès dont procèdent tant la personne que le lien social. Un point de départ pour une intelligence capable de reconnaître ce qui, nous affectant, nous précède toujours et nous reste à redonner, quand même nous nous en émancipons, rationnellement et politiquement.

27. Paul RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments posthumes*, Paris, Seuil, 2007 (préface d'Olivier ABEL, postface de Catherine GOLDENSTEIN), p. 107-110.

Dans les années 1990, Pierre Gisel a sans doute cherché à sortir de cette dialectique entre l'intime et le public, entre la connaissance ou « l'expérience du monde » et « l'accès à soi ». Dans son livre *L'excès du croire*²⁸, il proposait que la théologie fasse brèche dans la dialectique entre théorie et pratique, en rappelant de façon séculière la « structure de vocation » qui laisse l'être humain foncièrement inadéquat, sommé de n'advenir que comme personne responsable. Cette sorte de « personnalisme » résistait à l'ontologie par la théologie, au moyen d'une théologie qui a renoncé à « dire » ou à « nommer Dieu ». Mais la théologie même restait, semble-t-il, en deçà de l'excès humain d'humanité qu'elle indique (cf., ici, le chapitre 3, « Un penser de l'excès », qui en débat).

Certains, pour éviter à la fois le personnalisme et tout préalable transcendant (donc, ici, la théologie), y compris en ontologie, nomment cela « la puissance normative du discours » (Judith Butler) ; d'autres le pensent en immanence, ce serait « le réel » comme pesanteur pour la liberté (Jean-François Lyotard) :

Car il me semble que je n'ai jamais aimé que ce qui ne se laissait pas savoir ni assagir comme beaucoup. Peut-être n'est-ce même pas un lieu. En tous cas pas un lieu-dit. Et pas plus une utopie. Je lui accorderais plutôt le privilège du réel. [...]

Le thème de l'enfance fait récurrence dans l'idée ou l'idéologie d'émancipation. Nés enfants, nous aurions à devenir propriétaires de nous-mêmes. Maître et possesseur, précisait Descartes, insistant ainsi sur le geste de mainmise qu'il projetait d'accomplir sur l'ensemble de ce qui est – désigné du nom de nature. [...]

Kant définit les Lumières comme « la sortie des hommes hors de l'état de minorité où ils se maintiennent par leur propre faute ». [...] Nous connaissons ce thème banal, il est inhérent à l'occident. Il commande les apories de la liberté (il faut être libre pour se libérer) et du salut (il faut être bon pour se racheter du mal et devenir bon). [...]

28. *Op. cit. supra*, p. 6, n. 2.

Par enfance, je n'entends pas seulement, comme les rationalistes, un âge privé de raison. J'entends cette condition d'être affecté alors que nous n'avons pas les moyens – le langage et la représentation – de nommer, d'identifier, de reproduire et de reconnaître ce qui nous affecte. J'entends par enfance que nous sommes nés avant d'être nés à nous-mêmes. Et donc nés des autres, mais aussi nés aux autres, livrés sans défense aux autres. Soumis à leur mancipium qu'ils ne mesurent pas eux-mêmes²⁹.

Majoritairement, la philosophie agréee cette expression psychique – plutôt que théologique ou métaphysique – de ce qui nous oblige, contraignant l'être en deçà de l'être. En ce sens, la façon dont Lyotard pose la naissance d'avant la naissance maintient la philosophie comme critique – moderne – de l'histoire moderne comme sécularisation du salut ou de la révolution ; elle la maintient sous la forme d'une contestation interne de son ontologie de l'avènement de l'être : en deçà de l'émancipation, de la levée de l'humain par la liberté, il y a de l'« être-affecté ».

À l'ombre irrécusable des lumières de la critique, une configuration puissante exclut toute pensée *autre* que philosophique ou que « en raison », raison critique ou connaissante. Or, au plus près de l'expression « psychique » de l'excès de l'être indiquée, une autre philosophie refuse l'opacité de l'inconnaissable ou de l'insu : elle refuse le *primat* de la connaissance *sans* rejeter la connaissance. Non les seules « lumières », mais, toujours *déjà-là*, la pensée comme *malaise* et *obligation* en deçà de l'être : pour-l'autre qui le détermine à l'accusatif (« moi » devant « toi », sommé de répondre). C'est alourdir l'être de son altérité *excessive* qui le rend éthiquement humain ; ainsi Emmanuel Lévinas désigne-t-il l'excès comme cette altérité en soi-même, condition de son évasion – ici refusée – dans

29. Jean-François LYOTARD, « La mainmise », en réponse à la question de « L'émancipation comme problème », conférence prononcée au Colloque des Facultés de théologie protestantes des pays latins d'Europe, Paris, 18-20 septembre 1989, publiée initialement dans la revue du christianisme social, *Autres Temps* 25 (1990), p. 16-26.

l'élan humaniste (culture ou histoire)³⁰. Cette in-évasion n'est pas une « schize », ni un motif dialectique, ni une économie de la personne responsable en conscience ; elle est l'autre irrémissible de l'être, par qui l'être est *autrement*.

Entre philosophie et théologie, en deçà de la critique ou de la conviction, en deçà de l'insu et du discours, il demeure donc cette question répétée de ce qui *autrement* nous affecte et qui appelle nos vies précaires à *méditer concrètement (matériellement)* cette précedence dans leurs activités d'être-pour-l'autre, comme humains mortels et vivants.

Non chrétien, ni civilisationnel, cet humanisme est aussi non séculier, non historique, non spirituel ; il refuse l'exclusive *idéaliste* de la connaissance, tout en privilégiant l'étude, inlassable, *au cœur de la vie active*.

4. LA TRAME PRINCIPALE D'UNE CONVERSATION SANS RETOUR

Un déplacement inachevé d'abord : Pierre Gisel argumente en faveur d'une sécularisation de la théologie qui la relativise en tant que *discours religieux historique* participant de la modernité et de ses transformations. Simultanément posée sur les deux fronts du monde religieux *et* du monde de la recherche comme bien commun (« la société de tous »), cette sécularisation l'autorise à s'inscrire pleinement dans le discours philosophique de la modernité, inachèvement compris. À cette condition séculière, un héritage théologique vient stratégiquement proposer un « penser de l'excès » que, peut-être, les sciences humaines neutralisent, au point de négliger l'un des motifs déterminants de la pensée comme action culturelle vive.

En questionnement à rebours ensuite : s'il s'agit de « penser *par* l'excès », Isabelle Ullern en interroge l'effet sans retour concevable et réalisable. La vie intellectuelle est possible à certaines conditions sociales que la modernité (et la « postmodernité ») à la fois critique et consacre. Interroger ces conditions

30. Emmanuel LÉVINAS, *De l'évasion* (1935), Paris, Fata Morgana, 1982 (Le livre de Poche, 1998) ; « La trace de l'Autre » (1963), repris dans la nouvelle édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 2001, p. 261-282.

en rapportant le penser à ses formes de vie professionnelles et civiles, c'est d'abord quitter la sécurité d'un discours second sur le monde, par lequel la réflexivité se donne et nous donne à penser – ou à croire... – que rien d'autre n'est possible que la répétition critique de la modernité³¹. Mais si la pensée, discours et acte, se déploie dans un rapport performatif à la vie de ceux qui la vivent, ou qui en vivent, c'est d'un rapport socioculturel en excès de l'histoire et du discours, un rapport affectant la socialité dont la vie civile et culturelle procède. Il ne s'agit alors pas d'une circularité appelant l'émancipation séculière, voire révolutionnaire, ou un fondamentalisme ontologique. Il est plutôt question d'une incarnation sans retour, *dans* les limites de l'être ; où l'excès n'est pas la limite, située à l'extrême, qu'il conviendrait de penser ou de porter au concept pour faire bouger le socle de la pensée possible, mais où il est ce qui bouleverse le possible de la pensée, parce qu'il bouleverse l'emprisonnement dans le corps au gré de sa vie précaire. Cette précarité – l'altérité virulente en moi, mortelle – est l'excès qui oblige à l'intelligence pour ne pas faire du penser une lettre morte, un geste vain, un discours insensible aux blessures réelles³².

31. Ce cercle qui critique mais consacre ce qu'il critique réflexivement n'est qu'un cercle historico-critique : il est propre à une culture intellectuelle (occidentale et moderne). Plus fondamentalement, cette circularité risque de se suffire à elle-même et de recouvrir l'élan de la pensée qui est obsédée par le fait que penser, c'est dire en vérité, effectivement. Cette intellectualité critique circulaire affirme en effet d'autant ses « lumières » qu'elles se nourrissent de l'ombre qu'elles disent repousser, oubliant la nécessité qu'il faut trouver la brèche entre l'ombre et la lumière (une brèche de l'ontologie qui « réfléchit » l'être et se heurte à la nécessité de le retourner, « autrement » ; c'est qu'il y a, plus radical et plus concret que l'ontologie, un excès de l'être, son altérité en humanité socialisée, limitée, mortelle).

32. Avital RONELL, « Journal de blessures », dans *elles@centrepompidou*, catalogue d'exposition, Paris, Centre Pompidou, 2009, p. 280-285.