

Étude critique : invention de l'autonomie et éthique inventive : questions à J.-B. Schneewind

Autor(en): **Müller, Denis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 3

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381686>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

INVENTION DE L'AUTONOMIE ET ÉTHIQUE INVENTIVE

Questions à J.-B. Schneewind *

DENIS MÜLLER

Résumé

L'auteur analyse l'ouvrage de J.-B. Schneewind récemment traduit en français. Après en avoir présenté les lignes principales, il lui adresse trois questions découlant de la perspective historique adoptée dans le livre : Qu'en est-il de l'historicité de la philosophie morale ? Comment tenir compte de la conflictualité des théories morales entre elles ? Quelle place faut-il accorder à l'idée de Dieu ou d'une forme de transcendance dans l'éthique contemporaine ?

La somme de Schneewind est sans conteste un grand livre par sa reconstruction magistrale et passionnante de «l'invention de l'autonomie», formule qui désigne le geste même de la morale kantienne ; il présente une méditation originale sur le statut de l'histoire de la philosophie morale. En même temps, il accorde une place remarquable aux idées religieuses et théologiques dans la constitution des discours moraux. À ce titre, il requiert l'attention aussi bien des historiens de l'éthique que des philosophes et des théologiens en quête d'une théorie normative de l'éthique.

L'ouvrage est fort utile, tant il ressemble à un manuel qui nous permet de revisiter, sous la conduite d'un guide clair et souverain, les moments clefs de l'histoire de l'éthique occidentale, dans sa double composante philosophique et religieuse. Il n'y aurait aucun sens à en retracer ici les moindres détails. Par contre, il peut s'avérer stimulant d'en dégager quelques axes prioritaires, avant d'en relever certaines difficultés.

* À propos de Jérôme B. SCHNEEWIND, *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne* (1998), traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Pierre Cléro, Pierre-Emmanuel Dauzat et Evelyne Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001, 774 p. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

I. *Un parcours impressionnant*

Le chapitre premier est d'une grande limpidité, nous donnant de saisir d'emblée la perspective de l'A. Kant n'a pas *découvert* l'autonomie, il l'a *inventée* (p. 15) : cette thèse initiale suppose de reconnaître l'originalité irréductible de la vision kantienne d'une liberté sans cause efficiente. L'invention en question se détache sur l'arrière-fond d'une tradition dominante réduisant la morale au thème de l'*obéissance* (aux hommes ou à Dieu, peu importe à ce niveau). Or la fin du XVIII^e siècle fait place *de manière consciente et conséquente* à l'hypothèse d'une morale du *gouvernement de soi*, que déjà cependant Machiavel et Montaigne avaient anticipée. Le fil conducteur de l'A. tient précisément dans ce passage¹, l'invention kantienne de l'autonomie s'inscrivant sur l'axe d'un gouvernement de soi confronté à la Loi morale et faisant donc aussi appel à une articulation différenciée entre la spontanéité du sujet et l'orientation morale de la volonté.

À ce thème central de la transition de l'obéissance au gouvernement de soi s'ajoute un autre thème majeur de l'ouvrage : celui de *l'égalité de la capacité morale entre les êtres humains*. Le lien traditionnel entre la morale et le salut n'allant plus de soi, la fonction proprement éthique de l'idée de Dieu s'en trouve ébranlée et modifiée, ce qui entraîne, du même coup, un nouvel arrangement théorique et critique des rapports entre la morale et la religion. Dès Jeremy Bentham, les principaux tenants de l'utilitarisme ont tenté d'assurer une fondation purement séculière, a-thée, de la morale. Par rapport à une écriture utilitariste de l'histoire de l'éthique, écriture qui se fait entendre de nos jours, l'A. adopte un point de vue diamétralement opposé : «En un mot, prétendre que l'effort de la philosophie morale au XVIII^e siècle fut de séculariser la morale ne résiste pas à l'examen le plus superficiel» (p. 21). L'optique des Lumières est en réalité paradoxale : s'il faut limiter le contrôle de Dieu sur les hommes, cela n'enlève par contre rien au fait que l'idée de Dieu est essentielle à la morale. Les volontaristes (jusqu'à Pufendorf et Barbeyrac) et les intellectualistes (ou anti-volontaristes, tels Leibniz ou Wolff) ne cessent de débattre de cette option, sans nécessairement abandonner pour autant le jusnaturalisme. Pour les volontaristes, c'est Dieu, par l'acte même de sa volonté, qui a créé la morale. Les intellectualistes nient cette création de la

¹ La méthode de l'A. s'apparente à cet égard à celle de Charles Taylor dans *Sources of the Self (Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998). On pourrait par exemple comparer la manière dont Taylor analyse le thème de «l'affirmation de la vie ordinaire» avec celle dont l'A. suit à la trace la problématique du gouvernement de soi. La méthode suivie par Taylor fait davantage de place à l'analyse socio-historique et culturelle que nous appelons de nos vœux à la fin de cette étude. Sur Taylor, cf. notre article «Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste», *Laval théologique et philosophique* 58/2, juin 2002, p. 341-356.

morale par Dieu, mais admettent que «la supervision providentielle nous assure de vivre dans un monde moralement ordonné» (p. 22). À l'exception des athées, tous les philosophes moraux des Lumières partagent l'idée d'un lien entre religion et éthique.

Une troisième question guide le projet de l'A. Elle concerne les rapports de l'épistémologie, de la psychologie et de l'éthique. La solution kantienne inclut une nouvelle compréhension de la motivation de la morale. Les questions de départ, concernant les capacités psychologiques spécifiques des agents moraux et le fonctionnement de la conscience, ne pourront pas être éludées par Kant, mais elles font l'objet d'une nouvelle synthèse, empruntant aux différents courants, afin de concilier volonté et intelligence, loi et spontanéité.

L'A. nous rend le service de résumer son parcours (p. 24-28) : il commence par l'étude de l'essor et de la chute du *droit naturel*, aussi bien dans ses fondements classiques que dans ses versions modernes ² – de Thomas d'Aquin à Locke et Thomasius, en passant par la doctrine théologique de la Loi morale chez Luther et Calvin, puis par les théories de Suarez et de Grotius, ce dernier constituant le cadre dominant de la morale du XVII^e siècle (comme le montrent les approches volontaristes de Pufendorf et de Barbeyrac) ; ensuite, l'A. se tourne vers ce qu'il considère comme l'autre grande doctrine morale du XVII^e siècle, doctrine fondée sur le *perfectionnement de soi* (Herbert de Cherbury, Descartes, Leibniz), avec ce qu'elle comporte de rationalisme. Par-delà leurs différences, jusnaturalistes volontaristes et perfectionnistes admettent que Dieu est essentiel à la morale. Une troisième section aborde la position de ceux qui contestent ce rôle de Dieu, ainsi que les réponses qui leur furent apportées (le panorama est immense, de Gassendi à Sade en passant par Pascal, Nicole, Bayle, Shaftesbury, Clarke, Mandeville, Hutcheson, Butler, Hume, Smith, Reid, Helvétius et d'Holbach notamment). L'A. met enfin en exergue le rôle déterminant, en Allemagne, de Wolff et de Crusius et, en France, de Rousseau, «un vrai innovateur» (p. 27). Ainsi est posé le décor (bien trop sommairement esquissé ici) qui permet de comprendre l'invention kantienne de l'autonomie.

L'invention de l'autonomie ne prétend pas que Kant ait tout inventé, ni même qu'il ait été le premier à parler de l'autonomie. Le point central de l'ouvrage est ailleurs : quelque considérables qu'aient été les efforts des prédécesseurs de Kant pour penser le *gouvernement de soi*, aucun d'entre eux n'est vraiment parvenu à le fonder dans une «psychologie métaphysique» (p. 577). «[Rousseau] nous montre comment Emile acquiert le gouvernement personnel de soi, mais il n'indique nullement que sa liberté lui donne quelque direction morale nouvelle. Le gouvernement de soi rousseauiste est aussi vide que sa valeur est contingente» (p. 576). Chez Kant, on accède à un tout autre niveau : «L'autonomie kantienne présuppose que nous sommes des agents rationnels dont la liberté transcendante nous soustrait à la causalité naturelle» (p. 577).

² On s'étonne au passage de l'absence de toute référence aux travaux de Léo Strauss.

II. Problèmes

D'une certaine manière, le parcours de l'A., visant à dégager l'originalité kantienne, ne débouche à mon sens pas tant sur une interprétation personnelle nouvelle de Kant que sur une mise en perspective du sens à donner à son «invention de l'autonomie». C'est la raison pour laquelle nous laisserons à d'autres, spécialistes de Kant et de sa philosophie morale, le soin de juger si la lecture de Kant proposé par l'A. est adéquate et en quoi réside exactement son apport³. Nous nous intéressons plutôt ici aux problèmes de méthode que pose l'approche historique de l'A. pour quiconque essaie de se situer de manière libre et critique face aux traditions de pensée conditionnant l'élaboration contemporaine de l'éthique⁴.

Le problème de l'historicité

Le premier problème est celui de l'historicité même de la pensée et, plus spécifiquement, de la philosophie morale confrontée au défi de la formulation d'une théorie éthique pertinente pour aujourd'hui.

Dès le départ de son entreprise, l'A. reconnaît qu'il n'est pas de doctrine morale en philosophie qui ne soit affectée d'historicité et qui, par conséquent, ne soit appelée elle-même au changement : «Une grande philosophie morale ne provient pas initialement de préoccupations qui naissent de cette philosophie elle-même. Elle provient de la confrontation avec des problèmes graves de la vie personnelle, sociale, politique et religieuse. Or, ces problèmes changent» (p. 10). La suite du texte ne permet toutefois pas de se faire une idée précise au sujet de ce lien entre les conditions historiques de la pensée et son exposition au changement. Situer la pensée kantienne dans son histoire et dans son contexte, en la replaçant dans ses héritages et dans ses influences, fournit certes le moyen de saisir les conditions de sa naissance et de comprendre en quel sens il y a véritablement une invention *kantienne* de l'autonomie, mais cela ne nous dit pas encore comment l'autonomie éthique se situe elle-même, à l'époque et dans l'optique de Kant, face au changement des conditions per-

³ G. Scott Davis a remis en question certaines interprétations, notamment au sujet de Thomas d'Aquin, Grotius et Leibniz, cf. son article «A Whig History of Ethics. A Review of *The Invention of Autonomy* by J. B. Schneewind», *Journal of Religious Ethics* 29/1, 2001, p. 157-197. Sur Leibniz, on consultera les travaux de René Sève, sur lesquels l'A. s'appuie explicitement.

⁴ Cf. notre propre tentative, beaucoup plus circonscrite, *L'éthique protestante dans la crise de modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.

sonnelles, sociales, politiques et religieuses susceptibles de l'affecter. En ce sens, la perspective historique de l'A. demeure par trop limitée à l'histoire des *idées* et au déploiement interne du *discours* des philosophies morales *entre elles* ; de notre point de vue, un éclairage socio-historique et culturel plus large conduirait à prendre la réelle mesure de la pertinence du discours moral (kantien notamment) dans son époque et pour ses contemporains. Ce type d'éclairage n'est probablement pas ce dont Kant se souciait en premier ; mais comment échapper, quant à nous, aux exigences méthodologiques et critiques de telles vérifications ?

Cette question nous amène à souligner une difficulté classique de l'histoire de la philosophie, en nous limitant toutefois ici au champ éthique. Une fois dépassés les écueils de l'historicisme et du positivisme, dont les adeptes croient pouvoir expliquer l'émergence d'une doctrine morale par la seule description de ses antécédents et de ses sources, il convient d'éviter, à l'opposé, les illusions du progressisme moral unidimensionnel et indifférencié. Ainsi, un auteur comme Derek Parfit (qui suit Bentham) a tort, selon l'A., de vouloir nous imposer une éthique purement séculière ou profane (cf. p. 615 et p. 619), car il décide à notre place d'éliminer de la réflexion morale un problème – celui des rapports entre l'éthique et les religions – qui, selon toute probabilité, appartient au champ des préoccupations actuelles des individus et des sociétés. Se débarrasser des vieilles outres des visions religieuses pour enfin parvenir à une rationalité éthique universelle relève non seulement d'une décision arbitraire et unilatérale du point de vue théorique, mais aussi d'une certaine violence sociale, vu l'atteinte portée à la pluralité irréductible des opinions et des croyances coexistant dans la réalité⁵. De ce point de vue, l'A. transpose et actualise ses analyses historiques de l'état de la philosophie morale aux XVII^e et XVIII^e siècles : selon lui, la question du lien entre Dieu et la morale demeure une question pour nous aujourd'hui, même si elle se pose de toute évidence dans un tout autre contexte. On conçoit fort bien qu'après un parcours aussi ample, l'historien n'ait pas voulu ou pas pu prolonger ses réflexions en se livrant à une contextualisation des débats éthiques contemporains. Mais il aurait alors rencontré les mêmes difficultés que celles déjà signalées plus haut au niveau de la description historique : comment évaluer la pertinence d'un

⁵ Il en va de même, moyennant un nivellement par le bas, quand le philosophe Michel Onfray affirme récemment : «Tous les défenseurs du Dieu unique détestent la vie et invitent chacun à mourir de son vivant pour moins perdre le jour du trépas – qui les terrorise», «Reviens, Voltaire !», *Libération*, 3 décembre 2003. Son appel à une éthique post-chrétienne revient en fait à un sécularisme anti-religieux et anti-monothéiste de faible niveau théorique et de peu de crédibilité sociale, à long terme (on constate, hélas, un effet de mode dans le succès de ce type de discours démagogiques). Bien plus convaincant nous paraît le plaidoyer de Monique Canto-Sperber et Paul Ricoeur en faveur d'une laïcité ouverte, «Une laïcité d'exclusion est le meilleur ennemi de l'égalité », *Le Monde*, 11 décembre 2003.

discours normatif donné sans se donner les moyens d'analyser la situation et le contexte de sa production, de son énonciation et de sa réception ?

Le problème de la conflictualité

Le deuxième problème est celui de la conflictualité inhérente à l'histoire de toute pensée en général et de la philosophie morale en particulier. Dans sa reconstruction historique de l'invention de l'autonomie par Emmanuel Kant, l'A. ne manque pas d'être attentif aux nombreux chemins de traverse qui ont conduit Kant à sa conception transcendantale de la philosophie morale. Ce qui précède l'invention est affecté d'une évidente conflictualité externe, mais qu'en est-il de la conflictualité interne à la pensée de l'autonomie, d'une part, et à ses effets en aval, dans la suite de la modernité, d'autre part ?

On peut s'interroger aussi, dans ce même contexte, sur le sens exact du concept d'invention utilisé par l'A. Étant donné que l'A. est loin d'adopter de manière inconditionnelle la vision kantienne de l'autonomie éthique, mais admire néanmoins sans réserve la puissance créatrice de cette vision, l'«invention» de l'autonomie signifie, comme l'a relevé Jennifer A. Herdt, que si Kant en a inventé l'idée, elle demeure chez lui à l'état de fiction ou de mythe, du moins si on la met à l'épreuve de son usage éthique concret⁶. Schneewind est donc suffisamment kantien pour admettre que «quelque chose comme son principe moral de base est plus susceptible d'apporter une réponse adéquate à nos problèmes qu'aucun autre principe encore inventé» (p. 619) ; mais il ne l'est pas au point de penser que la formulation transcendantale kantienne de l'autonomie est nécessaire à l'utilisation raisonnée et raisonnable du principe d'autonomie dans les débats éthiques contemporains. De même que les héritiers pragmatiques de Hegel ont pu prôner un hégélianisme sans savoir absolu, l'A. se fait au fond l'adepte de ce qu'on pourrait appeler un kantisme sans fondement transcendantal : l'autonomie, comme fidélité à la Loi morale, n'a pas de réalité autre que celle d'un sujet qui s'efforce d'être libre. L'A. entretient ainsi l'illusion, chez le lecteur comme sans doute en lui-même, que le recours actuel à l'autonomie en éthique (et particulièrement en bioéthique) relève du

⁶ J. A. HERDT, «The Invention of Modern Moral Philosophy. A Review of The Invention of Autonomy by J.-B. Schneewind », *Journal of Religious Ethics* 29/1, 2001, p. 147-173, cf. p. 157. Cet article contient de très utiles remarques sur la place de l'idée de Dieu et des arguments théologiques dans *L'invention de l'autonomie*. Le théologien protestant nord-américain Gilbert Meilaender est par contre beaucoup plus réservé envers la reconstruction schneewindiennne, cf. son article «Man as Lucifer», *First Things* 90, 1999, p. 40-45. Meilaender préfère visiblement la conception critique des rapports entre éthique, autonomie et modernité proposée par Alasdair MacIntyre. Le titre de la recension est une allusion à une phrase d'Iris Murdoch «Kant's man has already received a glorious incarnation nearly a century earlier in the work of Milton : his proper name is Lucifer».

kantisme, alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un kantisme sans sujet transcendantal ou d'un kantisme pragmatique⁷. Un tel kantisme sait très bien que l'autonomie inventée par Kant n'est qu'une fiction, une sorte de mythe nécessaire à l'exercice incertain de la liberté et de la responsabilité. Mais, en laissant planer un doute sur le statut théorique de l'autonomie, l'A. peine à montrer pourquoi la voie supposée royale suivie par Kant en philosophie morale serait effectivement plus centrale et plus féconde que les nombreux autres chemins parcourus au cours de l'histoire, notamment par ceux qui prirent en compte, de manière totalement pragmatique cette fois, le devenir contingent des sujets exposés aux luttes de l'histoire et à la conflictualité des traditions.

Le problème de la transcendance

Le troisième problème est celui du rôle reconnu et assigné à la religion et à la théologie dans la constitution d'un discours moral à visée et de portée universelles.

L'impressionnante reconstruction de la philosophie morale que nous propose l'A. afin de parvenir à la découverte de l'invention de l'autonomie par Kant n'a nullement pour but, nous l'avons dit, de céder à l'illusion historiciste et positiviste d'une explication de la pensée par les sources. Elle s'organise bien plutôt autour du fil rouge constitué par la tension entre le volontarisme et l'anti-volontarisme. Globalement, l'A. appelle volontarisme la position selon laquelle «Dieu crée la morale par un *fiat* de sa volonté» (p. 571). Est donc moral, dans cette optique (partagée par Luther, Calvin, Descartes, Hobbes, Pufendorf et Locke), tout ce qui correspond à une volonté antécédente de Dieu. Le volontarisme, ainsi compris, départage les théoriciens de la morale, pour ainsi dire obligés de choisir leur camp. L'anti-volontarisme poussé à l'extrême (non celui de Leibniz ou de Wolff) semble condamné à se confondre avec l'athéisme, comme c'est le cas chez Hume, chez Helvétius, chez le baron d'Holbach ou chez Bentham (ou encore chez Parfit de nos jours). On comprend d'ailleurs que, dans une large partie de la discussion anglo-saxonne et néerlandaise contemporaine sur l'éthique, toute conception théologique de l'éthique tende à être ramenée à des variations de la théorie du commandement divin (*divine command theory*)⁸, car une telle théorie ne se contente pas de mettre

⁷ La plupart du temps, l'usage du concept d'autonomie en bioéthique se confond avec une conception plate de l'auto-détermination et de la capacité psychologique de discernement des sujets, sans jamais prendre la mesure de la dimension non naturelle et non psychologique de l'autonomie. Il en découle de fréquents malentendus, avec des conséquences pratiques fort dommageables : ainsi quand il devient question de mesurer le degré d'autonomie du patient à son état cérébral ou psychique.

⁸ Cf. par exemple TON VAN DEN BELD, «The Morality System with and Without God», in D. MÜLLER (éd.), «Is Theological Ethics Relevant for Philosophers ? », *Ethical Theory and Moral Practice* 4, 2001, p. 383-399.

le concept de la volonté ou du commandement de Dieu au cœur de l'éthique, elle participe en amont, du volontarisme classique décrit par l'A. L'originalité de Kant, l'A. nous le rappelle opportunément, est de surmonter l'opposition entre volontarisme et anti-volontarisme, tout en assumant sa dette envers l'un et l'autre. On le sait, l'idée kantienne d'autonomie éthique est soudée au projet d'une autonomie de la raison pratique, autrement dit de l'éthique, par rapport à toutes les formes de mise sous tutelle de la rationalité. Mais si Kant partage avec les anti-volontaristes le refus décidé de toute servilité de la raison éthique, il n'embouche pas pour autant les trompettes d'une morale dressée contre Dieu. «La morale kantienne s'oppose de manière décidée au volontarisme parce que la rationalité de la loi morale qui guide Dieu aussi bien que nous-mêmes nous est aussi évidente qu'elle l'est à lui-même. Mais la thèse de Kant selon laquelle la loi morale est la loi de la volonté de Dieu montre clairement la profondeur de sa dette à l'égard des volontaristes» (p. 573). L'A. montre également la dette de Kant envers le piétisme et la manière dont, dans sa propre éducation philosophique, se rejoignent le rationalisme de son maître Christian Wolff et le piétisme des adversaires de celui-ci (cf. p. 485-500).

On ne refera pas ici l'histoire des débats sur l'éthique de Kant, ni celle de sa réception, aussi bien en éthique théologique qu'en philosophie morale. *L'invention de l'autonomie* éclaire cette histoire et cette réception de manière vivante, souvent originale et toujours passionnante. Nous n'avons fait qu'évoquer une toute petite partie d'un ouvrage volumineux et circonstancié. La question, précisément, mérite d'être posée ne serait-ce que pour signaler au lecteur l'intérêt de la problématique d'ensemble du livre, mais aussi pour en esquisser une discussion plus approfondie : que vise exactement l'historien de la philosophie morale, instruit comme il l'est des connexions profondes et variées de l'éthique et de la théologie au cours des siècles, lorsqu'il s'interroge, à la fin de son itinéraire, sur les liens de Kant et du christianisme ? L'insistance répétée de l'A. sur la modestie de Kant, eu égard à sa prétendue «invention» de l'autonomie, est frappante. Au fond, selon Kant lui-même, la vérité de la Loi morale était déjà tout entière contenue dans l'enseignement de Jésus (p. 607 et p. 609). Nous ne sommes pas plus avancés que les Anciens, ne cessait de dire Emmanuel Kant à ses étudiants et à ses auditeurs. Ce faisant, il n'avait pas pour but de les conduire à Aristote ou à Platon, mais simplement (!) au Christ. Voilà qui est choquant pour beaucoup de philosophes savants, n'est-ce pas ? Kant se serait contenté de «reformuler» l'enseignement moral de Jésus ! Loin de lui l'idée d'aller au-delà. Qui le pourrait ? Qui le voudrait ? Le «théologien moral»⁹, notamment celui qui s'occupe d'éthique protestante, apprend beaucoup de choses et se pose bien des questions en lisant un si bel

⁹ Nous disons bien : moral, et non pas moraliste, comme il est d'usage en catholicisme français. «Théologien moral» ne serait ici que l'équivalent de «philosophe moral»: celle ou celui qui s'adonne à la philosophie morale, et donc, pourquoi pas, à la théologie morale.

ouvrage. Il se remémore les débats de ses illustres prédécesseurs (Schleiermacher, Ritschl, Rothe, Harnack, Troeltsch, Herrmann, Barth, Bonhoeffer, etc.), occupés qu'ils furent tous à en découdre avec la vision kantienne des rapports entre religion, christianisme et éthique¹⁰. Et la question surgit, pas vraiment nouvelle, mais néanmoins bien actuelle vu les problèmes tout différents qui nous préoccupent en ce début d'année 2004 : pour fonder une éthique universelle, accessible et bénéfique si possible à tous et acceptable par chacun, est-il nécessaire de barrer, au nom d'une compréhension doctrinaire et étroite de la laïcité et de la rationalité, tout rapport au divin, à une forme, même discrète, de transcendance, ou ne vaudrait-il pas mieux préserver des passages, un gué vers plus de sens, d'horizons et de promesse ? L'A. a eu le mérite indéniable, dans sa lecture de l'amont, de l'aval et du centre nerveux de l'éthique de Kant, de laisser entrevoir des ouvertures. Cette philosophie morale n'est peut-être pas d'un seul tenant, même s'il demeure vrai qu'une de ses percées les plus originales et les plus libérantes fut et demeure, en modernité, l'invention créatrice et bouleversante d'une autonomie également impartie à chacune et à chacun. De plus, la distinction de la volonté (reliée à la Loi morale ou à la Norme) et de la spontanéité demeure d'une grande actualité¹¹.

Que cette donation d'un Soi libéré et responsable ne soit pas incompatible avec le Don mystérieux et gracieux d'un Autre que Soi, autrement dit d'une trace de théonomie susceptible de libérer et de relancer l'autonomie, voilà qui nous laisse de quoi espérer et poursuivre sans crainte nos recherches, à la jointure de la rigueur philosophique et de la radicalité théologique. Peut-être alors devons-nous montrer aussi hardis que Kant, dans la désignation du moment transcendant – théonome – inhérent à toute éthique de l'autonomie ? Question ouverte, autant pour le théologien que pour le philosophe.

¹⁰ Un texte du tout jeune Barth, issu d'une conférence donnée en français à Genève en 1911, est à cet égard fort révélateur des débats qui divisaient alors les héritiers de Schleiermacher et de Ritschl : «La réapparition de la métaphysique dans la théologie», *Karl Barth Gesamtausgabe*, III. *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, Zurich, Theologischer Verlag, 1993, p. 329-360. On y sent la marque du maître de Barth à Marbourg, le grand Wilhelm Herrmann, et la commune réserve des deux hommes envers le «métaphysicisme renouvelé» (*sic*) de Troeltsch.

¹¹ Cf. par exemple K. E. LØGSTRUP, *Norme et spontanéité*, trad. fr., Paris, Cerf, 1997.

