Crossing: The INPR Journal

Vol. II (2021): 13-28

DOI: [10.21428/8766eb43.4c03b931](https://doi.org/10.21428/8766eb43.4c03b931)

La philosophie et la théologie face à la crise :
le *καίρὸς* philosophique de Max Müller,
la loi biblique et la tâche d'une phénoménologie de la liberté

Alberto Anelli

Institut Catholique de Paris

albertoanelli@liberto.it

Le thème de la crise n'est pas nouveau. Dans le débat contemporain, les points de référence les plus significatifs à cet égard continuent d'être—en philosophie, dans les sciences politiques, juridiques et sociales—le diagnostic sur la modernité de Koselleck,¹ lié à l'élaboration de son « histoire des concepts » (*Begriffsgeschichte*),² et, dans le domaine théologique, le modèle dialectique repris au XX^e siècle par Karl Barth.³

Ces deux références représentent, en les reprenant, deux grandes consciences théoriques que l'époque moderne a renforcées. La référence philosophique renvoie avec insistance le discours sur la crise au domaine politique et social : à cette

¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg i.B.: Alber, 1959).

² Pour le projet de la *Begriffsgeschichte*, cf. Reinhart Koselleck, *Einleitung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, eds. Otto Brunner, Werner Conze et R. Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, XIII-XXVII).

³ Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2nd ed. (München: Kaiser, 1922), maintenant in Karl Barth, *Gesamtausgabe*, vol. 2, eds. Cornelis van der Kooi et Katja Tolstaja (Zürich: TVZ, 2010). Voir aussi: Georg Pfeleiderer et Harald Matern, eds., *Theologie im Umbruch der Moderne: Karl Barths frühe dialektische Theologie* (Zürich: TVZ, 2014); Kevin Buton-Maquet, "L'expérience de la Première Guerre mondiale et son influence sur la théologie dialectique du jeune Karl Barth," in *Nouvelle revue théologique* 139, no. 4 (2017): 548-570; Heinrich Assel et Bruce L. McCormack, eds., *Luther, Barth, and Movements of Theological Renewal (1918-1933)* (Berlin: De Gruyter, 2020).

restriction et à cette spécification du discours correspond une idée de l'homme comme sujet doté d'une propriété principale et sans cesse appelé à la protéger, la liberté. La conception contemporaine de la liberté, représentée emblématiquement par le schéma théorique célèbre introduit par Isaiah Berlin, se polarise autour de deux concepts, que l'on retrouve partout et qui en épuisent la question :⁴ la « liberté à l'égard de » (liberté négative), comprise comme l'autonomie et l'indépendance du sujet auxquelles il ne saurait renoncer, et la « liberté pour » (liberté positive), qui sert à indiquer la faculté de choisir, dans la complexité des situations, entre des options diverses, entre plusieurs possibilités. On peut aisément voir dans ces deux concepts une reprise synthétique, et presque un calque, des deux conceptions qui se sont disputé le monopole de la question de la liberté dans la métaphysique moderne : la *libertas a coactione* et la *libertas indifferentiae* ou *liberum arbitrium*.⁵

La référence théologique réaffirme fortement, en revanche, la séparation entre l'Absolu et l'histoire, Dieu et le monde, fondement et sujet, foi et raison, une dichotomie sur laquelle et à partir de laquelle s'est développée la modernité tout entière, en confiant à la théologie chrétienne la lourde tâche de repenser le fossé de Lessing, c'est-à-dire l'impossibilité de concilier la dimension de l'absolu avec celle de l'histoire. Dans la théologie contemporaine, ce problème constitue à présent encore l'horizon théorique et la racine auxquels ramener les questions les plus profondes cherchant à éclairer le phénomène de la foi. Et cependant, à partir de la figure de la crise, qu'il s'agisse de philosophie ou de théologie, on peut identifier et circonscrire un autre parcours, un parcours alternatif, qui se distingue du *mainstream*, de l'orientation qui, nous venons de le rappeler, prévaut aujourd'hui. Ce parcours alternatif montre comment problématiser et chercher à redéfinir l'héritage moderne, en repensant à la fois l'être du sujet humain et ce qu'on a traditionnellement compris comme sa liberté, et en même temps la figure de la séparation entre absolu et histoire.

Le nouveau parcours, avec sa double révision du projet moderne, s'articule selon deux itinéraires distincts qui ont chacun leurs caractéristiques propres, mais convergent dans leur intention de fond et leur issue: le premier itinéraire apparaît

⁴ Cf. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958* (Oxford: Clarendon Press, 1958). Le texte a été plus tard publié avec d'autres essais de l'auteur in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press 1969), 118-172. Voir aussi: Michael Kenny, "Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory," in *Political Studies* 48, no. 5 (2000): 1026-1039; Maria Dimova-Cookson, *Rethinking Positive and Negative Liberty* (London: Routledge, 2020).

⁵ Cf. Stefan Rossbach, "The Spiritual Foundations of Modern Systems Theory: Niklas Luhmann's *Libertas Indifferentiae*," in *ARC. Journal of the McGill Faculty of Religious Studies* 31 (2003): 165-191; Stephan Stübinger, "Liberum arbitrium indifferentiae: zur Geschichte eines Kampfbegriffs in der (rechts-) philosophischen Diskussion um die Freiheit," in *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 2 (2018): 80-101.

dans le domaine de la philosophie et a pour centre une nouvelle conception du *καῖρός* (§ 1); le second, qui appartient au domaine de la théologie biblique, recourt à l'expérience de foi du judaïsme antique et du christianisme des origines, à leur conception originale de la « loi » (§ 2). Dans les deux cas, le préalable commun, qui dicte le développement du propos, est l'interprétation de la « crise », dans son sens étymologique: c'est-à-dire comme *κρίνειν*, distinguer, choisir, décider, juger, discerner⁶.

J'indiquerai pour finir la tâche qui se présente à partir de ces deux itinéraires, expression du nouveau parcours : cette tâche consiste à montrer les lignes de fond, l'orientation, la viabilité de ce que j'appellerais une « phénoménologie de la liberté » (§ 3).

1. Philosophie de la crise et *καῖρός*

Si « crise » signifie décision, alors une des reprises philosophiques les plus originales de cette catégorie est sans aucun doute la proposition théorique de Max Müller, un des élèves les plus doués de Heidegger—même si c'est à la suggestion de ce dernier qu'on refusa à Müller en 1937, après son habilitation, la *Venia Legendi*, la possibilité d'enseigner, à cause de son appartenance catholique. Ses rapports avec le maître seront toujours difficiles, même s'ils étaient destinés à se renforcer dans les années 60 et 70.⁷ Réhabilité après la Seconde Guerre mondiale, Müller enseigna d'abord à l'université de Fribourg, succédant à Martin Honecker à la chaire concordataire de la faculté de philosophie, de 1946 à 1960, puis à l'université de Munich, de 1960 à 1971.⁸

1. Encore peu connu à l'étranger, le parcours théorique de Müller suit trois grandes phases. La première période coïncide avec les années 30, et ses étapes les plus importantes sont le doctorat et l'habilitation ; il y établit une comparaison entre la métaphysique de tradition thomiste et la philosophie moderne, en tâchant de renouveler de l'intérieur la perspective néo-scholastique, à laquelle il s'est formé. Au début de cette période, l'année d'étude et de recherche à Paris (1927-1928) a une importance particulière : il fréquente personnellement Jacques Maritain à l'Institut

⁶ Cf. *κρίνω*, in *A Greek-English Lexicon*, eds. Henry George Liddell and Robert Scott (Oxford: Clarendon Press, 1996), 996 et *κρίσις*, in *A Greek-English Lexicon*, 997; Johannes Brachtendorf, *Krinein*, in *Wörterbuch der antiken Philosophie*, eds. Christoph Horn et Christof Rapp (München: Beck, 2002), 248-249.

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, eds. Holger Zaborowski et Anton Bösl, 2nd ed. (Freiburg i.B.: Alber 2004).

⁸ Pour des notices biographiques détaillées, cf. Max Müller, *Auseinandersetzung und Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, ed. Wilhelm Vossenkuhl (Berlin: Akademie Verlag, 1994).

Catholique et Étienne Gilson à la Sorbonne, qui seront décisifs—Honecker et Daniel Feuling le seront aussi—pour sa formation néo-scholastique,⁹ mais dont il ne partagera jamais les réserves à l'endroit de la pensée moderne.¹⁰ Dans sa thèse de doctorat,¹¹ il aborde la catégorie de « valeur » chez Husserl et Meinong, mais aussi dans le néokantisme de Rickert et la phénoménologie de Scheler, en proposant une interprétation originale de la doctrine des transcendants de l'être dans sa version thomiste. Il parvient ainsi à une première intuition qui se révélera décisive pour les années suivantes : la conscience ne peut porter de jugement de valeur, théorique ou pratique, qu'au moyen d'une prise de position personnelle à l'égard de l'être, de la réalité tout entière. Le retour au je, à partir de l'expérience, ne dévoile ni une conscience absolue constituante, ni de purs donnés, mais seulement cette « situation originaire », cet « engagement transcendantal ».

La seconde intuition initiale d'importance se trouve dans ses pages d'habilitation, qui témoignent d'une recherche considérable et d'une analyse profonde du rapport entre *ens rationis* et *ens reale* chez Thomas d'Aquin.¹² Müller met en lumière la dynamique complexe de la connaissance chez Thomas, en la ramenant à ses bases ontologiques. La connaissance n'est pas la production seconde d'images dans la conscience, mais un événement, c'est-à-dire le rapport dialectique entre l'être (*ens quo*) et l'étant (*ens quod*), entre le fondement et le fondé. En partant de l'unité apparente et initiale du fait, en partant du résultat de la connaissance, il est possible de remonter à chaque fois aux principes ou pôles qui l'ont produit grâce à leur interaction réciproque. Ce travail de reconstruction, qu'il faut accomplir sans cesse et à chaque fois, oblige à transformer ce qui est apparemment l'univocité de la réalité ontique en une double dimension « ontico-ontologique ». Müller découvre ainsi, d'un côté, que la différence ontologique revendiquée par Heidegger est déjà présente et opérante dans l'ontologie médiévale, et, de l'autre, que l'interprétation de Thomas en vigueur dans la néo-scholastique d'alors manque sa cible : l'originalité de Thomas n'est pas d'avoir élaboré un « réalisme gnoséologique », mais d'avoir entrevu un véritable « réalisme ontologico-spéculatif ».

⁹ Cf. Max Müller, *Existenz-Philosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3rd ed. (Heidelberg: Kerle, 1964), 9.

¹⁰ Max Müller, *Auseinandersetzung und Versöhnung*, 23-32.

¹¹ Max Müller, *Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre. Logische Studien über Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit*, (Freiburg i.Br.: Jos. Waibel'sche Verlagsbuchhandlung, 1932).

¹² Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (Tübingen: Mohr, 1940; 2nd ed., Freiburg i.B.: Alber, 1981). En occasion de la publication, le titre original de la thèse d'habilitation (*Realität und Rationalität*) fut modifié.

2. En 1945, avec la reprise de l'enseignement universitaire, Müller formule un programme de travail plus clair : la « rencontre entre métaphysique et histoire », ¹³ la relation entre temporalité et absolu. Le modèle théorique le plus proche de ce programme est aux yeux de Müller celui de la différence ontologique de Heidegger : l'être n'est pas l'étant, et pourtant l'étant se trouve déjà toujours en rapport avec l'être, dans le cône de lumière que celui-ci projette et qui permet à l'étant d'apparaître. Alors que pour Heidegger il faut congédier la métaphysique parce qu'elle aurait oublié l'être et se serait réduite à la seule dimension univoque de l'étant, la direction suivie par Müller est différente : pour lui, le problème fondamental de la métaphysique classique et moderne est au contraire le χωρισμός, ¹⁴ le dualisme, le fossé creusé entre être et étant, absolu et histoire, normativité et factualité. Le problème, pour lui, est donc moins d'oublier l'être que de parvenir à dire le rapport être-étant, leur unité originaire. Le programme se développe selon trois axes ou trois domaines qui ne cessent de gagner en précision ces années-là pour Müller : la redéfinition de la *métaphysique*, la compréhension nouvelle du *sujet* en partant du déplacement introduit par Heidegger avec le *Dasein*, et enfin la redéfinition de l'*histoire*.

3. La troisième et dernière grande période de son itinéraire philosophique débute dans les années 60. Plus que par un progrès théorique à proprement parler, ¹⁵ cette phase se caractérise par un changement résolu dans l'approche des questions et la méthode suivie : la confrontation avec le « petit mage de Messkirch », ¹⁶ sans omettre les points importants de désaccord et de distance critique, passe à présent décidément au second plan. Ce qui prévaut, c'est au contraire la tentative de montrer dans toute son originalité sa propre position théorique, pour laquelle Müller forge le

¹³ Cf. Max Müller, *Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal* (Freiburg i.Br.: Novalis 1946).

¹⁴ Pour l'introduction de ce concept, les emplois du terme et son usage technique dans l'histoire de la philosophie du XX^e siècle, voir : Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig: Dürr, 1903), 73; Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, in *Lehrbuch der Philosophie*, vol. 1: *Die Geschichte der Philosophie*, ed. Max Dessoir (Berlin: Ullstein, 1925), 7-138; Ernst Hoffmann, *Platon* (Zürich: Artemis-Verlag, 1950) et *Platonismus und christliche Philosophie* (Zürich: Artemis-Verlag, 1960); Gottfried Martin, *Platons Ideenlehre* (Berlin: De Gruyter, 1973), 157-168; Marc Boss, "Chorismos, methexis et coïncidence des opposés: Ernst Cassirer Interprète du platonisme de Nicolas de Cues," in *Études théologiques et religieuses* 85, no. 3 (2010): 371-386.

¹⁵ Max Müller, *Symbolos. Versuch einer genetisch-obiectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung* (Hueber, München: Hueber, 1967), 38.

¹⁶ Cf. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940) (Stuttgart: Metzler, 2007), 44.

néologisme de « métahistorique ».¹⁷ Il entend par ce terme une nouvelle idée de l'histoire comme « expérience transcendantale » et une nouvelle manière de penser le sujet comme « liberté ». Dans les deux cas, il s'agit non pas d'éliminer le discours sur l'absolu, sur le fondement, mais d'en proposer une révision historico-temporelle profonde. La tradition métaphysique est congédiée mais non refusée polémiquement: car, tout d'abord, la métahistorique entend en réévaluer et en reprendre le thème du fondement, et, ensuite, en refusant le diagnostic univoque de Heidegger, Müller est convaincu que la tradition métaphysique n'a pas complètement oublié la différence ontologique et qu'elle a entrevu la nécessité de thématiser l'être autrement que l'étant, comme dans le cas de la théorie de l'illumination d'Augustin,¹⁸ de la doctrine de l'*intellectus agens* dans la reprise de Thomas¹⁹ et de l'idée des trois ordres de Pascal.²⁰

4. Le noyau théorique de la proposition de Müller peut se ramener, pour résumer, à la figure du σύμβολος ou καιρός, qu'il a élaborée pour signifier la nouveauté de sa métahistorique.²¹ Par cette figure, il veut penser non pas tant la reconstitution, l'union retrouvée de deux éléments qui s'étaient séparés et qui s'exprime dans le terme grec σύμβολον, que l'événement même de leur union, l'occurrence dans laquelle les deux dimensions de l'absolu et de l'expérience historique se trouvent ensemble, l'instant (*Augenblick*) dans lequel elles coïncident et sont simultanées. Cet événement ou expérience kairologique n'est autre que l'être même de l'homme, son existence, comprise comme l'expérience de la liberté.

Cette expérience de la liberté consiste dans le fait de se trouver à chaque instant dans des situations concrètes qui ne cessent d'interpeller nos décisions, décisions que nous sommes donc sans cesse obligés de prendre. Dans la décision, le sujet ne choisit pas simplement une chose, une action ou une situation: le phénomène de la décision apparaît beaucoup plus complexe, car dans la décision l'homme est appelé, ou plutôt « contraint », à se donner forme à lui-même, à décider de lui-même, de son existence, et toujours dans une perspective totale, jamais partielle; en même temps, dans la décision, l'homme est aussi appelé à prendre position sur la totalité de la

¹⁷ Cf. Max Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg i.B.: Alber, 1971), 555; Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, 4th ed. (Freiburg i.B.: Alber, 1986), 14-15, 295-296, 304-305, 359-362, 366.

¹⁸ Cf. Max Müller, *Augustinus*, in *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 6th ed., vol. 1 (1957), 680-694.

¹⁹ Cf. Max Müller, *Einleitung*, in Thomas von Aquin, *Gott und seine Schöpfung. Texte* (Freiburg i.Br.: Herder, 1963), 11-32 et Müller, "Die Aktualität des Thomas von Aquin," in *Philosophisches Jahrbuch* 82, no. 1 (1975): 1-9.

²⁰ Cf. Max Müller, *Die Krise des Geistes*, 18-27 et Müller, *Gedanken über die Religion des Blaise Pascal*, in *Bücher der Entscheidung*, ed. Wilhelm Sandfuchs, (Würzburg: Echter, 1964), 110-118.

²¹ Max Müller, *Symbolos*, puis repris et développé dans Müller, *Erfahrung und Geschichte*, 599.

réalité telle qu'elle se présente à lui, dans sa complexité et son articulation. Mais ce n'est pas tout. Dans l'expérience kairologique de la décision, il y a aussi une prise de position de nature éthique; en effet, l'appel à décider que la situation m'adresse se trouve toujours dans un contexte intersubjectif: la famille, une communauté sociale, l'État, l'environnement de travail, les relations affectives.

L'« impératif kairologique », ²² l'injonction qui nous impose à chaque instant de prendre position, l'appel à la décision dans sa double version ontologique (décider par rapport à l'être en général et à l'être-soi) et éthique (décider par rapport à ce que moi seul peux faire, et seulement maintenant, avec des conséquences qui impliquent d'autres personnes) est pour Müller la façon dont l'absolu se manifeste dans l'expérience concrète de l'homme. ²³

5. La proposition de Müller n'est pas sans poser de problèmes. L'insistance sur le caractère personnel avec lequel l'absolu se manifeste semble introduire dans la réflexion philosophique des catégories empruntées au théisme judéo-chrétien, en jetant sur la métahistoire le soupçon d'être une crypto-théologie. Müller lui-même s'est rendu compte de la difficulté et s'est posé la question dès le cycle de conférences tenues en 1957 à l'université de Louvain. ²⁴ Il y a répété que l'expérience kairologique de la liberté, tout en exprimant bien le phénomène de la révélation biblico-chrétienne, est à considérer comme une catégorie originellement philosophique, parce qu'elle saisit un phénomène anthropologique, une expérience universelle. Pour Müller, il y aurait deux exemples paradigmatiques du caractère universel et de la

²² Gerd Haefner, "Max Müllers ›kairotischer Imperativ‹," in *Sein und Geschichte. Grundfragen der Philosophie Max Müllers*, ed. Hans Otto Seitschek (Freiburg i.B.: Alber, 2009), 41-50.

²³ Pour Müller, il s'agit d'un Absolu pensé comme personne et comme liberté : dans l'appel à prendre position, ce qui nous interpelle c'est une liberté personnelle, mais pas humaine.

²⁴ Cf. Max Müller, *Expérience et histoire* (Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1959). Il s'agit de quatre leçons que l'auteur, en novembre 1957, a prononcées en langue française à l'université de Louvain, en qualité de titulaire temporaire de la Chaire Cardinal Mercier. Le texte a été publié plus tard en allemand: *Erfahrung und Geschichte*, rev. ed., in Müller, *Erfahrung und Geschichte*, 223-260.

nature philosophique de ce phénomène :²⁵ l'expérience de l'amour, et l'expérience politique.²⁶

Il reste en tout cas à se demander si et comment, dans l'événement de la révélation judéo-chrétienne, une lecture kairologique de l'expérience de la liberté humaine peut s'attester.

2. Théologie de la crise et loi

À partir du moment où la révélation est conçue comme histoire, histoire d'une rencontre entre Dieu qui s'autocommunique et les hommes auxquels il s'adresse, la tradition textuelle prend la forme d'une attestation, d'un témoignage. C'est un témoignage qui vient de la réponse de foi à la révélation. L'aspect décidément intéressant de cette foi—d'abord du peuple juif, ensuite des communautés protochrétiennes—réside dans le fait que celle-ci ne décrit pas seulement la révélation divine, mais qu'elle parle aussi d'elle-même, et précisément comme d'un mode nouveau par lequel l'homme fait l'expérience de sa liberté. Tel est l'aspect qu'il s'agit à présent de mieux déchiffrer. Il traverse tout le canon biblique, ne cesse d'y apparaître, mais prend une évidence et une concentration particulièrement efficaces dans la conception biblique de la *Torah* (תּוֹרָה). La tripartition du canon juif (תנ"ך) en « loi, prophètes et autres écrits » ne représente pas une simple classification littéraire ni la pure ponctuation chronologique des étapes de formation du canon, mais répond à une logique théologique profonde :²⁷ la tradition prophétique et sapientiale constitue une relecture et un complément de la loi à l'origine de la foi hébraïque.

²⁵ « Prévenons ici une dernière objection. Ce que nous appelons le *Kairos* et dont nous prétendons qu'il est le foyer de l'histoire historisant, et aussi le concept central de toute philosophie authentique de l'histoire, ce *Kairos* ne relève-t-il pas exclusivement de la révélation religieuse, sans jouer aucun rôle dans l'expérience de soi naturelle de l'homme, la seule qui, comme expérience transcendante, puisse fonder l'édifice d'une philosophie de l'histoire ? [...] S'il est ainsi, la notion de *Kairos* serait-elle donc l'expression d'une foi religieuse ou d'une expérience religieuse consécutive à la foi ? [...] Pour ma part, ma réponse est négative et je crois que la justification de cette réponse est d'une importance capitale en ce qui concerne la possibilité d'une histoire mondaine authentique et d'une authentique philosophie naturelle de l'histoire. Avec le christianisme uni à la tradition judaïque, apparaît le moment historique où l'expérience du *Kairos* sort de l'ensevelissement, est mise en évidence et reçoit une signification religieuse centrale. Il faut cependant admettre qu'il y a, à côté de l'expérience religieuse du *Kairos*, et en analogie avec elle, une expérience naturelle du *Kairos* seule à même de conférer à l'expérience fondamentale de l'histoire sa vigueur et sa clarté propres. » Müller, *Expérience et histoire*, 81-82; Müller, *Erfahrung und Geschichte*, 257-258.

²⁶ Müller, *Expérience et histoire*, 83-85; Müller, *Erfahrung und Geschichte*, 258-259.

²⁷ Cf. Paul Beauchamp, *L'un et l'autre testament. 1 Essai de lecture* (Paris : Seuil, 1976); Beauchamp, *L'un et l'autre testament, 2 Accomplir les Écritures* (Paris: Seuil, 1990).

Ainsi les trois traditions peuvent être considérées comme des modes distincts et complémentaires sous lesquels la foi s'est comprise comme expérience de la liberté.

1. Le don de la loi se fait dans le contexte de la libération du peuple juif et de l'exode qui a suivi. C'est lors de cette libération que YHWH (יהוה) se manifeste et se révèle, mais, afin que le peuple puisse croire en lui, Dieu donne la loi. Dans la théologie deutéronomistique, «loi» est utilisée sous une forme singulière et synthétique pour désigner le sens de ces normes dans leur ensemble.²⁸ Ce sens peut être explicité de la façon suivante : le mode selon lequel l'homme peut correspondre à la révélation de Dieu, la foi, ne peut s'exprimer que sous la forme de l'agir, dans les conditions concrètes de l'existence comme une prise de position constante à partir de l'expérience.

2. Au cours de l'expérience suivante de l'histoire et de la vie du peuple juif, les conditions établies par יהוה pour croire en lui, et donc le rôle fondamental de la loi, semblent de plus en plus délaissés. La tâche de dénoncer ou de corriger le malentendu revient aux prophètes, qui contribuent ainsi à éclairer davantage le rôle et la figure de la *Torah*. La dénonciation des prophètes part de la considération de la vie effective pour amener le peuple à retrouver le sens originel de la loi. La contestation de la pratique culturelle et rituelle est emblématique :²⁹ les actes rituels prescrits par la loi n'impliquent plus radicalement l'homme, qui ne les accomplit pas en y engageant son « cœur ». La contestation prophétique ne veut pas simplement opposer une éthique formelle ou une éthique de l'intention à une éthique matérielle ou objective. Ce qui importe, ce n'est pas la redécouverte d'une dimension purement intérieure opposée à la dimension extérieure, mais leur unité originale.

3. La tradition sapientiale soutient l'idée que la foi est la seule manière de vivre et d'affronter l'expérience universelle de l'homme, en permettant à ce dernier de déchiffrer l'énigme qui s'annonce en elle. Celle-ci, en effet, se présente parfois comme une expérience promettant un sens d'où l'homme tire réconfort et espérance pour continuer à vivre ; parfois encore, elle s'impose comme absence de sens, comme c'est le cas dans l'expérience de l'échec, jusqu'aux formes de la souffrance extrême et de la mort. L'expérience paraît contradictoire à l'homme. Or, l'avertissement provenant de la sagesse est précisément le suivant : le caractère de l'expérience est destiné à rester ambigu et « indécidable » si l'homme, dans sa tentative de venir à bout de ce problème, se fie à l'expérience elle-même, en ne cessant de donner plus d'ampleur à ses actions, en multipliant leurs contextes, en diversifiant les temps, les

²⁸ Cf. Dt 32,45-47.

²⁹ Os, 6,6, repris dans Mt 9,13 et 12,7; Is 29,13.

lieux et les personnes, dans l'espoir que l'expérience elle-même dévoilera tôt ou tard le mystère qui se cache en elle.³⁰ Un accroissement « quantitatif » de l'expérience ne mène qu'à accroître la désorientation et la confusion,³¹ à montrer que « tout est vanité ».³² Cet « empirisme de la liberté » est précisément la figure opposée de la foi, de la voie de la loi: dans le style de vie empirique, l'homme, en effet, ne cesse d'agir sans accomplir réellement des choix, sans s'engager dans ce qu'il fait, sans décider de lui-même ni de ses actes. Cette façon de faire des expériences sans jamais vouloir quoi que ce soit est la subversion de la loi : ce n'est pas un hasard si la figure du péché se retrouve dans un des textes sapientiaux les plus célèbres, le récit de la chute d'Adam et Ève, comme le désir de faire l'expérience de l'existence dans toutes ses opportunités possibles, c'est-à-dire de goûter à l'arbre du bien et du mal (*Gn 3*).³³ La sagesse ne naît pas de l'expérience, mais de la décision en faveur de יהוה, qui passe par la pratique sincère de la loi.³⁴

Dans la foi, dans la prise de position exigée par l'obéissance authentique aux commandements, l'homme ne décide pas seulement de lui-même et ne décide pas seulement quant à Dieu : il décide quant au sens et à l'ordre de la réalité dans son ensemble.

4. Les deux aspects de la loi, mis en évidence respectivement par la critique prophétique et par l'avertissement sapiential, se retrouvent dans le témoignage néotestamentaire.

L'avènement du royaume annoncé par Jésus de Nazareth exige un accueil radical, une conversion, à comprendre comme une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens.³⁵ Reprenant la tradition prophétique, cette intériorisation de la loi n'entraîne pas son abolition, mais son strict accomplissement : il ne s'agit pas, contre le légalisme pharisien, d'appliquer des normes générales à des cas particuliers, mais d'opérer un discernement à partir de l'expérience effective, dans laquelle—comme dans la parabole du bon Samaritain—il revient au disciple de décider ce que veut dire concrètement le mot « prochain ».³⁶

S'affirme ainsi le caractère inséparable de la foi et de l'agir concret, de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, unis dans le commandement nouveau et

³⁰ *Jb 28; Ba 3,29-31; Sg 9, 14-17.*

³¹ *Qo 1,18; 12,12.*

³² *Qo 1,2; 1,14.*

³³ Cf, aussi *Dt 30,15.*

³⁴ *Si 1,9-18; 6,37; 19,18.*

³⁵ *Mt 5,20-48.*

³⁶ *Lc 10.29-37.*

unique³⁷, ou—pour reprendre les termes de la tradition johannique—dans les deux commandements dont le second représente la vérification nécessaire du premier.³⁸

Mais dans la prédication de Jésus et sa reprise par les Apôtres, on peut reconnaître en toute clarté l'interprétation sapientiale de la *Torah* : seule la foi permet à l'homme de vouloir vraiment ce qu'il fait. Le Nouveau Testament exprime cette idée de la façon suivante : l'attitude à adopter avec les autres se fonde sur celle du Père à notre égard ; il n'est possible à l'homme d'aimer son prochain que parce que c'est aussi l'attitude de Dieu à l'égard de l'homme.³⁹ L'idée, chère à la tradition johannique, reçoit son expression radicale dans le *corpus* paulinien, qui souligne l'opposition entre foi et œuvres de la loi. La thèse qui s'est largement imposée aujourd'hui dans le milieu protestant aussi bien que catholique, et qui tend à voir dans la théologie paulinienne l'affirmation du dépassement de la *Torah* en général et sans distinctions, exigerait une plus grande prudence. Elle se relie à une longue tradition herméneutique inaugurée par Augustin, reprise par Luther et réactivée par la théologie libérale, et se fonde sur le présupposé théologique, typique de la tradition luthérienne, de la séparation tendancielle entre foi et œuvres ou actions. La foi paulinienne est ainsi lue comme une attitude purement intérieure, un *a priori* précédant les œuvres, indépendant de l'expérience de la liberté et pour lequel on peut se décider en faisant abstraction de l'expérience.⁴⁰

³⁷ Mc 12,28-34.

³⁸ 1Gv 4,12,20.

³⁹ Mt 6,12; 11,25; 18,23-25.

⁴⁰ La *new perspective* de la recherche sur Paul va à l'encontre de cette tradition, le « paulinisme » : Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," in *The Harvard Theological Review* 56, No. 3 (1963): 199-215, publié plus tard in Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 78-96. Le terme *new perspective* a été introduit par : James D. G. Dunn, "The New Perspective on Paul," in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65, no. 2 (1983): 95-122, republié in Dunn, *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians* (London : SPCK, 1990), 183-214. La *new perspective* introduit avec Sanders la thèse du *covenantal nomism*, avec laquelle elle remet en question la compréhension habituelle de l'approche chrétienne de la Bible, lui reprochant d'avoir une idée fausse de ce que Paul et le monde juif contemporain de Paul entendaient par « loi » : Ed Parish Sanders, "Patterns of Religion in Paul and Rabbinic Judaism: A Holistic Method of Comparison," in *The Harvard Theological Review* 66, No. 4 (1973): 455-478; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (London: SCM Press, 1990); Sanders, *Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1991); Sanders, *Comparing Judaism and Christianity: Common Judaism, Paul, and the Inner and Outer in the Study of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 2016). Dans le judaïsme, ce ne seraient pas, en fait, les œuvres de la loi qui justifient l'homme, mais seulement l'initiative libre et souveraine avec laquelle יהוה décide d'établir l'alliance. La loi aurait un rôle qui doit être réduit, ramené à de justes proportions : elle permettrait de garantir l'appartenance sociale au groupe des élus, des justes, mais elle n'aurait pas un rôle décisif et substantiel en ce qui concerne la salut de l'individu.

3. Le phénomène de la liberté

Philosophie et théologie de la crise montrent leur alliance en résistant conjointement à l'acharnement avec lequel on continue à répéter la modernité jusqu'à l'aveuglement. Dans cette résistance, toutes deux semblent voir et saisir une réalité, un phénomène très semblable. Il ne s'agit pas de quelque chose qui serait resté inconsciemment ignoré et que l'on devrait à présent offrir miraculeusement au regard incrédule de l'homme, mais de l'expérience la plus évidente, la plus réelle, la plus proche que chacun de nous puisse faire. Mais en tant qu'évidente et la plus proche, elle est aussi la plus difficile à comprendre, comme Husserl et ses disciples les plus pénétrants nous l'ont appris. Il s'agit de jeter sur cette expérience un regard nouveau. L'expérience kairologique de la liberté est le phénomène peut-être le plus négligé par l'orientation et le style de pensée qui nous a appris à « revenir aux choses mêmes » et qui, en ce qui concerne ce phénomène, n'est jamais parvenu à une véritable analyse, à une problématisation véritable, continuant au contraire à partager les présupposés théoriques et les préconceptions qu'a transmis et imposés la pensée occidentale.⁴¹

Je voudrais me contenter d'évoquer brièvement les présupposés (1), la structure (2) et les implications épistémologiques et interdisciplinaires (3) qui paraissent nécessaires à l'orientation programmatique d'une phénoménologie de la liberté.

1. Le *présupposé* fondamental pour passer à une phénoménologie de la liberté, en problématisant des préconceptions invétérées, est d'abandonner la traditionnelle « anthropologie des facultés ». La liberté ne peut se réduire à la figure de la

Le rôle de la loi ne serait que conventionnel, une condition fixée par הוה'. De cette manière, cependant, Sanders réaffirme la séparation et la relation extrinsèque qui sont typiques du paulinisme. Sur les développements les plus récents de la discussion cf. aussi: Udo Schnelle, "Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem," in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 111, no. 1 (2020): 124-155.

⁴¹ Cf. Ulrich Melle, "The Development of Husserl's Ethics," in *Études Phénoménologiques* 7, No. 13-14 (1991): 115-135; Melle, *From Reason to Love*, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, eds. J. Drummond and L. Embree (Dordrecht: Kluwer, 2002), 229-248; Henning Peucker, "Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und der genetischen Phänomenologie," in *Husserl Studies* 31, no. 1 (2015): 17-43; Dieter Lohmar, "Human Freedom – A Husserlian Perspective," in *Dialogue and Universalism* 26, no. 3 (2016): 11-24.

Reste de toute façon significatif le jugement de Peucker: « Husserl's mature ethical theory, in particular, combines a modern, Kantian or Fichtean approach based on a strong concept of a free and active ego capable of shaping its life autonomously through its own will with a more Aristotelian theory of the virtues that help us to shape our lives in order to reach happiness or eudaimonia. » Henning Peucker, "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics," in *The Review of Metaphysics* 62, no. 2 (2008): 307-325.

« volonté » pensée comme une des nombreuses propriétés d'une subjectivité déjà définie en soi et autonome, qui peut ensuite se prévaloir ou non de la prérogative de vouloir et de décider. La liberté désigne, au contraire, la totalité du sujet, elle est même une autre manière d'exprimer l'ipséité. En d'autres termes, le je n'est pas quelque chose—donc se demander quelles sont les « propriétés » de ce quelque chose n'a pas de sens non plus —, mais un mode d'être. Si c'est bien Heidegger, dont il faut reconnaître l'intuition de fond, qui a le premier pris ce tournant, celui-ci n'en reste pas moins ouvert à des développements différents, comme l'a montré son élève Max Müller, et comme l'ont montré les élèves les plus intéressants de Müller, à savoir Puntel et Rombach, qui sont partis de ce point pour développer leurs projets théoriques originaux : tandis que Puntel a emprunté la voie logico-linguistique en parvenant à élaborer une nouvelle théorie de l'être qui prend place dans les ontologies de type analytique,⁴² Rombach a voulu renouveler de l'intérieur la tradition de ses maîtres, en élaborant une phénoménologie ou une ontologie « structurale ».⁴³ Pour cette tradition philosophique, où la question de la liberté ne cesse pas de donner à penser—une tradition représentant une des expressions les plus intéressantes de la phénoménologie fribourgeoise, à laquelle j'appartiens moi aussi par ma formation et dans laquelle je me reconnais pour son intérêt théorique—le phénomène originaire qui s'impose à l'attention est donc celui de la liberté.

2. La philosophie müllerienne de la crise comme le panorama synthétique et général d'une phénoménologie biblique de la crise permettent déjà de mettre en lumière les contours du phénomène. Celui-ci se présente comme profondément unitaire, en dépit de son caractère articulé et complexe. Sa *structure* est faite d'une double intentionnalité. D'un côté, la corrélation entre prise de position et agir concret, où décider signifie toujours décider à partir d'une expérience réelle, et, réciproquement, où toute expérience oblige—de façon explicite ou implicite—à une

⁴² Cf. Lorenz Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (Freiburg i.B.: Herder, 1969); Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie* (Tübingen: Mohr, 2006); Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (Tübingen: Mohr, 2010); Lorenz Bruno Puntel – Emmanuel Tourpe, *Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten* (Freiburg i.B.: Alber, 2014), trad. fr. *La philosophie comme discours systématique. Dialogue avec Emmanuel Tourpe sur les fondements d'une théorie des étants de l'Être et de l'Absolu* (Paris : Les petits Platon, 2015).

⁴³ Cf. Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur, Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg i.B.: Alber, 1965-66); Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg i.B.: Alber, 1971); Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg i.B.: Alber, 1980); Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“* (Freiburg i.B. : Alber 1987).

prise de position, selon une intentionnalité biunivoque, dont il n'est jamais possible d'anticiper la figure concrète. De l'autre, une corrélation ou une intentionnalité de second degré, pour ainsi dire, étant donné que toute prise de position « ontique » implique nécessairement une prise de position « ontologique » et « éthique ».

La tradition occidentale a, en un sens, toujours connu cette structure, même sans le faire explicitement. En effet, le discours sur l'agir humain, dans la philosophie occidentale, ne cesse de se développer selon deux directions, entendues cependant comme des voies alternatives dont on ne perçoit pas le lien : si la première, aristotélicienne, se concentre sur l'analyse de la dynamique complexe de l'acte de volonté et de décision, en tâchant d'en identifier les conditions, les règles, le fonctionnement, la seconde en revanche, (néo)platonicienne, semble plus soucieuse de saisir l'origine ultime de laquelle la volonté tire son orientation dernière, grâce à la médiation de l'âme. Les deux directions se retrouvent dans la psychologie médiévale et l'anthropologie moderne, sans jamais dépasser leur juxtaposition.

3. Enfin, une dernière considération. Dans le phénomène de la liberté, dans l'entrelacs de sa double corrélation ou intentionnalité, dans le mode d'être typique de l'homme, c'est une « légalité » propre qui vaut : elle doit faire l'objet d'une recherche de la part d'une phénoménologie de la liberté, et sa caractéristique principale réside dans l'indétermination structurelle marquant la prise de position, jamais anticipable, comme nous l'a appris Duns Scot, et jamais certaine ni donnée d'avance, même si elle est souvent prévisible. Dans cette « légalité relative », le principe nécessitant de cause-effet que nous connaissons par notre expérience du domaine naturel, du domaine des choses, est sans valeur.⁴⁴

C'est dans l'expérience kairologique de la liberté que l'on doit situer la genèse du sens ultime, c'est-à-dire de la condition ultime de tout apparaître : « ultime », parce qu'il s'agit d'une condition donnant sens à la totalité, non de façon immédiate et directe, mais en éclairant la pluralité complexe des domaines de la réalité, lesquels possèdent une légalité propre à chacun d'eux, que l'on peut interroger selon une double approche empirique et rationnelle, typique des sciences. Ainsi l'interrogation

⁴⁴ L'anthropologie occidentale, en revanche, semble avoir trop négligé la particularité de l'homme, le pensant sur le modèle de l'expérience naturelle, comme Heidegger nous l'a rappelé par sa critique inlassable de l'anthropologie de l'*animal rationale*. Cela ne signifie bien sûr pas nier les aspects naturels de l'homme, liés à la corporéité et à son enracinement dans le cosmos, aspects auxquels d'ailleurs Heidegger ne s'est jamais vraiment intéressé, mais cela signifie seulement nier que le moi est une réalité entièrement réductible à ses dimensions physiques et biologiques.

D'ailleurs, aujourd'hui, il n'est plus nécessaire de souligner la position exceptionnelle de l'homme par rapport à la nature, comme Kant, puis Scheler et Heidegger l'ont fait : d'abord par la mécanique quantique et puis par les équations de Turing et les théories du chaos, la physique et les cosmologies contemporaines ont désormais surpassé toute vision mécaniste, nous montrant une nature largement caractérisée par l'indéterminisme.

empirique et rationnelle est pour ainsi dire une abstraction, nécessaire et inévitable, qui confère leur autonomie aux sciences logico-empiriques et aux sciences humano-sociales, mais qui pour finir doit toujours rendre des comptes à l'expérience kairologique : celle-ci oblige l'homme à suspendre ces abstractions comme nécessairement provisoires, en les situant dans un horizon plus profond, celui, précisément, des options ontologique et éthique. Bien sûr, rien n'empêche ces options de pouvoir coïncider avec une foi en la nature exclusive et indépassable du caractère empirique et/ou rationnel de l'expérience. Mais pour parvenir à cette vision de la réalité, l'empiriste tout comme le rationaliste doivent à un moment donné et d'une certaine façon en passer par l'expérience kairologique, en transformant l'abstraction provisoire en option définitive.

Le phénomène kairologique de la liberté, en tant que dimension où le sens prend naissance, ne se donne pas comme une chose, ne se donne pas comme les réalités ontiques ; il échappe aussi bien à l'évidence empirique qu'à l'évidence conceptuelle, en exigeant l'exercice d'une « rationalité plus vaste », bidimensionnelle, soucieuse de saisir, au-delà de la dimension ontique, la dimension ontologique de son sens ultime, la dimension « éleuthérologique ».

La phénoménologie kairologique de la liberté est énigmatique et ouverte, même si de fait, pour l'homme qui existe, elle se trouve normalement déjà décidée sous une modalité particulière, dans un déchiffrement déjà accompli. Fait en effet partie de la légalité propre à cette énigme le fait que, pour vivre, l'homme doive en un sens avoir déjà déchiffré, en prenant position à son égard. Fait partie de l'expérience de la liberté le fait que celle-ci plonge ses racines dans une origine qui lui échappe, qu'elle n'est pas en mesure de déchiffrer et à laquelle elle ne peut donner une identité précise, sinon par un acte d'autodétermination, une prise de position, où l'homme décide quant à cette origine et en même temps quant à lui-même et aux autres.⁴⁵

La phénoménologie doit ici interroger le phénomène en le laissant à son ouverture énigmatique : elle doit en décrire la figure, le mode d'apparition, les caractéristiques, au moyen d'une opération d'abstraction qui, à partir des expériences effectives et concrètes de l'agir libre de l'homme, en reconstruit les

⁴⁵ Dans l'expérience kairologique de la liberté, il peut y avoir des problèmes et des difficultés qui empêchent son cours normal et qui altèrent sa légalité : l'homme peut se trouver dans de telles conditions qu'il est incapable de se déterminer lui-même, de vouloir, ou qu'il ne peut pas saisir l'injonction kairologique ou encore dans de telles conditions où il n'y a aucun sens pour lui. Il s'agit de véritables pathologies « ontologiques » de la liberté, dont l'investigation empirico-rationnelle ne peut saisir que les aspects objectivables. La voie à une prise en compte plus approfondie de ceux-ci a déjà été ouverte au XX^e siècle par la psychiatrie phénoménologique et par la psychologie et la psychopathologie psychanalytique d'orientation phénoménologique. Pourtant, comme Falque l'a récemment remarqué, la possibilité de se retirer du sens semble traditionnellement avoir été négligée par la phénoménologie : cf. Emmanuel Falque, "Hors phénomène," in *Revue de métaphysique et de morale* 99, no. 3 (2018) : 323-344.

conditions de possibilité, conditions qui—dans la neutralité de leur pureté et en tant que telles—ne se donnent jamais à l'expérience effective, laquelle est l'expérience de conditions toujours déjà décidées.

Au nombre de ces conditions déjà décidées, où l'énigme se trouve déjà déchiffrée dans une direction précise, il y a les expériences religieuses : tandis que la phénoménologie de la liberté assume aussi le rôle traditionnellement attribué à la philosophie de la religion, en montrant que l'expérience kairologique est le lieu où s'enracine la religiosité de l'homme, il revient à la théologie chrétienne de montrer la plausibilité de son déchiffrement de l'énigme, en étayant ainsi sa prétention à en saisir la vérité.

Philosophie et théologie ne renvoient pas à deux domaines séparés, comme le suggère le schéma dualiste raison-foi qui s'est largement imposé à l'époque moderne, schéma dans lequel et à partir duquel il est impossible de reconstituer une relation, sinon de façon extérieure. Philosophie et théologie se fondent, au contraire, sur le même phénomène, qu'elles lisent différemment : le phénomène de la liberté et l'appel qui vient d'elle, pour en déchiffrer l'origine et décider de soi-même ainsi que de la manière d'être pour les autres.