



## Archives de sciences sociales des religions

152 | octobre-décembre 2010  
Bulletin Bibliographique

---

### Jean-Marc FERRY, La religion réflexive

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 2010, 296 p.

Éric Forgues

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22593>  
ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010  
ISBN : 9782713223013  
ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Éric Forgues, « Jean-Marc FERRY, La religion réflexive », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-51, mis en ligne le 11 décembre 2012, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22593>

---

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Jean-Marc FERRY, La religion réflexive

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 2010, 296 p.

Éric Forgues

---

## RÉFÉRENCE

Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 2010, 296 p.

152-51

- 1 Si l'intérêt entre le philosophe et le sociologue diffère, la méthode et les outils conceptuels pour appréhender un objet de connaissance diffèrent également. Il faut d'abord nous familiariser avec le jargon des philosophes qui emploient des concepts fortement liés à leur démarche, voire leur méthode. C'est le cas de concepts comme transcendantal, jugement *a priori*, contrefactuel, qui amènent à entrer dans un espace de pensée rationnelle, abstrait du réel, en vue de tester des principes formels, qui, s'ils satisfont les critères de la rationalité, pourront nous guider dans notre action. Quoique ce passage, comme en fait foi l'ouvrage de Jean-Marc Ferry, fasse lui-même l'objet d'un questionnement tant il ne va pas de soi... Le philosophe, encore plus le philosophe moral, prend au sérieux l'hypothèse de la rationalité de l'agent, et tente de pousser l'examen de cette rationalité dans ses derniers retranchements, pour y saisir les ressorts de l'action. Ainsi, une des questions qui l'intéressent est le passage d'une maxime morale formelle à l'action. S'il exerce une coupure avec le monde réel pour mieux entrer dans le monde de la connaissance transcendantale, qui précède toute expérience, si tant est que nous considérons la pensée en dehors de l'expérience, il le fait pour mieux revenir dans le monde.
- 2 Le monde transcendantal des philosophes n'est pas celui des religions : le ciel des philosophes est celui de la raison, celui des religions est peuplé d'êtres dont l'existence suppose un acte de foi. Aujourd'hui, le philosophe risque rarement de se prononcer sur

l'existence de Dieu ou le salut de l'âme. Mais il ne se détourne pas pour autant de l'héritage religieux. Il ne s'agit pas de déterminer si Dieu existe ou si l'âme est immortelle, mais, comme l'affirme l'auteur, de « ... connaître l'acquis existentiel tiré des horizons ouverts (ou, à l'inverse, la perte expérientielle résultant des horizons fermés) par de telles postulations pratiques, ou par leur récusation » (p. 114). La question qui intéresse l'auteur est de savoir si nous faisons le choix du bien (p. 115).

- 3 Dans cet ouvrage, l'héritage des religions est donc saisi sous l'angle moral et éthique. J.-M. Ferry tente de saisir le lieu où la religion et la philosophie, où la foi et la raison peuvent se rencontrer. Selon lui, c'est sur le terrain agnostique (on ne peut démontrer rationnellement l'existence de Dieu), que se partagent autant les athéistes que les fidéistes, que se situe le point d'intersection entre la religion et la philosophie, de même que le point de départ du présent ouvrage. Chez l'auteur, athéisme et fidéisme assument une ignorance métaphysique radicale et une ignorance sotériologique (p. 99). La religion réflexive prend donc naissance sur fond agnostique, pour ne retenir que la position pratique qui en découle et qui apparaît comme une nouvelle tentative de fondation éthique. Autant les positions athéiste que fidéiste peuvent entrer dans la religion réflexive, dans la mesure où elles adhèrent à une position pratique, à un engagement éthique pouvant faire l'objet de démonstration argumentative. La religion réflexive tente donc de se frayer une voie entre le fondamentalisme et le laïcisme, non pas en les renvoyant dos-à-dos, mais en puisant à leur héritage propre tout en les invitant à faire un pas l'un vers l'autre, un vers la raison, l'autre vers la foi.
- 4 Pour J.-M. Ferry, la tâche de la philosophie de la religion est « ... de reconstruire les exigences et les horizons qui, en réponse à la question : "Que m'est-il permis d'espérer ?", configurent les fins nécessaires et positives qu'admet la raison pratique *au-delà* de la quête du bonheur individuel et *au-delà* d'une autodétermination de la volonté par la loi morale, prises indépendamment l'une de l'autre » (p. 49). Elle n'a pas à se substituer à la religion, mais à dire ce qui en est de son point de vue, celui de la raison (p. 78).
- 5 Sa méthode est celle de la raison argumentative. Le défi posé à la philosophie par la religion consiste à s'élever jusqu'à la transcendance par la voie de la raison. Le philosophe est prêt à reconnaître l'irréductibilité de certaines expériences qui suggèrent une forme de transcendance sans en faire des signes d'une réalité métaphysique en un Dieu (p. 16). La philosophie ne porte pas sur le sens de l'existence, mais sur le sens de l'expérience (p. 17), car le sens de l'existence renvoie de près ou de loin à une forme de sotériologie. La tâche de la philosophie est d'éclairer (reconstruire) le sens de l'expérience humaine : « Sa matière est le processus historique au cours duquel l'humanité entreprend de se reconnaître elle-même à travers ses réalisations et ses échecs » (p. 18).
- 6 Entre le fondamentalisme théologique et le laïcisme, l'auteur veut tracer une voie pour fonder de manière critique, non régressive, une raison pratique, ou plus précisément « les prétentions à la validité des normes morales » (p. 22). Ce fondement, il la recherche dans la perspective d'une pragmatique contrefactuelle que lui offre le concept de religion réflexive.
- 7 Ce projet interpelle les sciences sociales, car si J.-M. Ferry apporte la pierre des philosophes dans ce chantier, les sciences sociales pourront aussi apporter la leur en analysant les conditions empiriques pouvant traduire ce projet sur le plan social.
- 8 Sur le terrain de la philosophie, l'auteur sent le besoin de renouer avec le projet fondationnel de l'éthique (p. 21). Entre les tenants de la justice, qui défendent une

conception formelle et procéduraliste du droit, et ceux qui défendent une conception éthique de la vie bonne, l'auteur propose une tierce voie pour adoucir ces tensions intellectuelles : la recherche du bien qui s'obtiendrait dans la recherche de l'unité entre la justice universelle (grâce au respect du droit) et la vie bonne pour tous (grâce à l'amour des hommes qui se veulent mutuellement le meilleur). La philosophie religieuse se trouve ici sur le même terrain que celui de la religion : « L'imagination religieuse ou mystique du plus grand bonheur possible dans quelque monde que ce soit projette l'idée d'une communauté illimitée de communication entre des êtres qui se veulent mutuellement le meilleur, et où chacun trouve son bonheur dans celui qui rayonne du visage des autres » (p. 38).

- 9 En un début de réponse à la question qui sous-tend l'ouvrage « Que m'est-il permis d'espérer ? », l'auteur propose une espérance cosmopolitique en suggérant l'idée d'une unité entre la vie bonne (l'amour des hommes) et la vie juste (respect de leurs droits). Cette espérance fait entrer les exigences de l'amour dans le droit public : « Sans cette force rédemptrice d'un altruisme faisant entrer l'amour dans la raison publique pour le situer dans le geste qui consisterait à accorder au prochain autant d'importance qu'à soi-même, la réalité du droit ne parviendra jamais à hauteur de son idée... » (p. 45). La réponse pointe vers des fins nécessaires et positives concernant le Bien commun.
- 10 Cependant, Kant rejette une conception téléologique de la morale : « ... ce n'est pas le contenu de la fin poursuivie, soit, la matière qui conditionne le sens dans lequel l'action a ou non une validité morale, mais une disposition de principe, tout à fait générale et *a priori*, qu'avec Kant on nomme forme, et qui détermine une fois pour toutes l'esprit dans lequel on agit... » (p. 64).
- 11 J.-M. Ferry rappelle que la morale repose sur un *contenu* (la finalité que l'on se donne), une *forme* (la maxime qui formule le principe moral) et une *force* (le caractère obligatoire de l'action). Le projet de fondation de l'éthique doit répondre à ces trois exigences. Si certaines tentatives, dans la lignée de Kant, insistent sur l'aspect formel de la morale, en se concentrant sur la procédure devant être mise en place pour créer un milieu de vie moralement déterminé, l'auteur ne perd pas de vue les trois exigences dans son projet de fondation éthique. Ainsi, il n'est pas surprenant de voir que pour Kant, le mal réside d'abord dans l'infraction envers l'aspect formel de la morale : « ... toute action dont la maxime succombe au principe de contradiction pratique est immorale » (p. 136). Dans cette perspective, Kant ne permet pas de « connaître le mal dans sa profondeur criminelle » (p. 136), ni de connaître « les degrés du mal » (p. 139).
- 12 Une autre limite de Kant s'éclaire à la lumière de l'objection hégélienne qui révèle « une impuissance de la forme à produire un contenu » (p. 142). Pour résoudre l'objection, Habermas s'appuie sur la procédure argumentative, en proposant une éthique de discussion qui présente, en outre, l'intérêt de présenter une version inter-subjectiviste de l'éthique formelle, jugée trop individualiste chez Kant (p. 144). Le concept d'espace public mis en avant par Habermas « ... permet de visualiser ce décroisement idéalisant des horizons de l'argumentation, c'est-à-dire le processus d'universalisation des perspectives... » (pp. 147-148). Si Habermas permet d'envisager le passage de la forme (la règle ou la procédure) au contenu (la finalité), il le fait au prix d'une fondation insuffisante de la forme ; il ne fonde pas le principe de l'éthique de la discussion en tant que principe moral (p. 150). On pourrait dire qu'il n'a pas mené à terme le projet de la philosophie morale : il manque une maxime qui dirait « Agis en fonction de l'entente ». Il n'explique pas le passage entre la nécessité transcendante des présupposés pragmatiques

à l'obligation morale. Cependant, on pourrait se demander si, pour Habermas, une telle maxime, présumée dans l'agir communicationnel, ne devrait pas être formalisée au sein de cet agir, plutôt que dans le cadre abstrait d'un projet de fondation moral.

- 13 Les deux auteurs ne sont peut-être pas aussi éloignés qu'il y paraît. Aussi académique que soit la démonstration du projet de fondation morale, la méthode que suit J.-M. Ferry ne le met pas à l'écart de l'espace public. En dernière analyse, les exigences que met à jour cette méthode s'appliquent à quiconque s'engage à agir moralement. En ce sens, le projet de l'auteur tente de satisfaire les exigences d'une discipline et celle qu'impose la vie dans la cité.
- 14 La méthode pour établir une telle maxime peut passer par la nécessité d'éviter de formuler une contradiction performative, où le contenu d'une affirmation est contredit par l'action de la formuler. Par exemple, si je conteste le principe de la raison, je suis obligé d'utiliser des arguments rationnels pour le faire. Il existe aussi la démonstration apagogique : « Voici ma thèse, si tu soutiens le contraire, alors voici les contradictions insupportables dans lesquelles tu te prends (donc ma thèse est vraie) » (p. 173). Cependant, l'auteur se demande si la réfutation de l'antithèse suffit à prouver la thèse (p. 181).
- 15 Le fondement moral peut s'atteindre en évitant les contradictions performatives. Or, « *La mise en lumière de la contradiction pragmatique ne suffit pas. Il faut que, sur cette base, intervienne la reconnaissance de cette contradiction, et de telle sorte qu'elle appelle en outre une résolution au double sens du mot* » (p. 215). Un des sens de ce mot est l'engagement de l'individu. Le sujet qui agit moralement conserve sa liberté. L'auteur soutient que les sujets décident de choisir ces normes : « On ne rend pas raison de la libre reconnaissance des normes fondamentales de la communauté communicationnelle idéale en établissant que la contestation de ces normes est absurde » (p. 210). Plus loin, « ... la putative "libre reconnaissance" des normes ne saurait être fondée par la seule démonstration de leur indépassabilité... » (p. 212). Ferry reconnaît l'effort d'Apel d'avoir distingué l'intellection morale et la résolution morale sans faire dériver cette dernière des exigences normatives que pose la vie en société. En fait, l'auteur veut montrer « comment les normes constitutives pour la discussion peuvent aussi s'offrir à l'intellection des sujets de la réflexion transcendantale avec l'indication d'une force déontique d'obligation morale » (p. 217). L'auteur ne veut pas court-circuiter le moment réflexif du sujet l'amenant à reconnaître les normes fondamentales du discours.
- 16 L'exigence de la non-contradiction performative engage le sujet du discours à se mettre d'accord avec lui-même et avec la raison (p. 228). L'impératif catégorique auquel parvient J.-M. Ferry devient : « Agis en vérité, chaque fois que tu t'engages en discussion » (p. 234). Il remplit les trois exigences qui touchent le contenu, la forme et la force : 1- le contenu est bon et juste ; 2- la forme est universelle ; 3- elle contient la force de la nécessité. Concernant ce troisième critère, l'idéal implicite de cette maxime s'oppose au réel et appelle au devoir : « Le vécu de la tension entre une réalité factuelle et une idéalité contrefactuelle fait ressentir la nécessité de celle-ci comme un appel à transcender celle-là » (p. 237). C'est la « force » (non la forme ni le contenu) qui permet le passage de la raison critique (présupposition transcendantale) à la raison pratique (obligation morale).
- 17 Cet impératif a un lien avec la religion réflexive : « Avant de bien agir, il faut au sujet s'ouvrir à l'esprit. Il y va d'un engagement qui conditionne tous les autres et se rapporte à la religion, car, d'une part, il relie le sujet au monde de l'esprit et, d'autre part, il revêt le statut d'une postulation pratique » (p. 230). On retrouve ici un langage religieux, car cette

maxime relève d'une conversion, en ce sens qu'il doit faire l'objet d'un choix par l'individu. L'obligation morale revêt un caractère sacré « quand de son observation dépend le maintien de la présence à la vie de l'esprit... » (p. 238).

- 18 Un peu comme les vérités découlant de la révélation, cette maxime semble échapper à la raison : « Il ne me paraît pas exister d'autre possibilité logique que celle qui revient à situer l'engagement pour la communauté (et pour la raison) comme un acte de raison (*Vernunft*) qui ne procède lui-même d'aucune raison (*Grund*) ; un acte de raison qui ne se décide pas plus qu'il ne se discute. Il s'agit en ce sens d'un *acte originaire* » (p. 235). Il s'agit donc d'un « fondationnalisme » qui, au terme de sa démonstration, soutient que le fondement tant recherché est indiscutable et indécidable. Ici, le raisonnement de l'auteur semble se perdre dans une pirouette intellectuelle : Y aurait-il des faits de la raison qui échappent à la raison? S'agit-il de postulats qui, tels des points aveugles, éclairent ce qu'on cherche à expliquer, mais qui échappe à toute lumière?
- 19 L'encastrement dans la cité du projet de fondation moral demeure : le principe de non-contradiction performatif, à savoir le fait que l'on doit suivre les règles de la raison, que l'on doit être rationnellement cohérent, oblige à un certain comportement social. J.-M. Ferry soutient « ... que, dans l'existence sociale, ma condition, en quelque sorte, originaire, est d'être vérace et libre » (p. 226). Soutenir le contraire placerait tout sujet dans une position logiquement autocontradictoire. Donc, en distinguant la possibilité de jugements moraux et la possibilité de comportements moraux (p. 213), l'auteur franchit une étape entre raisonnement et comportement ou entre raison et action.
- 20 Ce genre d'affirmation montre ce qui distingue une pensée philosophique d'une pensée sociologique, cette dernière s'élaborant dans la confrontation des faits. L'analyse sociologique tendrait plutôt à contredire une telle conception du sujet rationnel, ou à montrer que l'exigence d'être vérace et libre n'est pas reconnue. Si elle l'est, elle l'est selon des modalités qui prennent en compte les contingences de la vie sociale. Le fait d'être vérace et libre est un idéal, une exception, plutôt que la norme. L'insertion des sujets dans des milieux sociaux les place dans des rapports qui les *obligent* les uns vis-à-vis des autres, ou dans des rapports de pouvoir et des systèmes normatifs qui les *contraignent*. La conception de l'être sociale que présente plutôt la philosophie morale semble osciller entre la sous-socialisation de l'individu (le fait qu'il soit libre) et la socialisation hypothétique (le fait qu'il agisse moralement). Il demeure cependant que la conception d'un individu agissant librement en fonction de la vérité est suffisamment constitutive de nos institutions fondatrices de nos sociétés démocratiques pour que le sociologue prenne cette hypothèse au sérieux et contribue, à l'aide de ses analyses, à éclairer les conditions requises pour concrétiser les institutions qui devront offrir les cadres sociaux et politiques d'un tel comportement moral.
- 21 En conclusion, l'auteur se demande ce « que veut dire être moral en un sens large? ». Il ne s'agit pas seulement de vivre selon la vérité. L'« autre » ne doit pas seulement être reconnu dans ses prétentions à la vérité (p. 243), il doit être respecté dans son entièreté, dans sa vulnérabilité : « Il y a, autrement dit, une substantialité d'autrui comme personne qui, en tant que sujet de droit, est davantage qu'un porteur d'arguments » (p. 243). Pour J.-M. Ferry, se lier à la vérité et reconnaître substantiellement l'autre sont les deux pôles de la moralité. L'éthique reconstructive, qu'il nous a présentée ailleurs (*L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996), présente cette intelligence sensible qui permet de considérer le vécu de l'autre, sans que cette considération se réduise uniquement aux exigences de l'agir communicationnel. Cette éthique converge donc avec le projet d'Axel

Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000) sur la reconnaissance qui relève, notamment, de l'absence d'une prise en compte suffisante par la théorie de l'agir communicationnel, d'une reconnaissance qui ne peut s'appuyer sur une conception stricte de l'agir communicationnel. Honneth fait une place aux acteurs qui ont pour seule force argumentatrice le témoignage de leur souffrance, qui ne passe pas toujours par le discours.

- 22 L'éthique reconstructive permet ainsi de s'ouvrir à la souffrance de l'autre et de « [l]ever le destin de la relation blessée » (p. 249). Elle intègre le moment *narratif*, qui présente le récit des faits vécus, puis leur *interprétation*, afin d'expliquer ce qui s'est passé, de dégager les causes du drame, et elle intègre, enfin, l'*argumentation* qui vise à justifier l'action, à dégager les motifs des acteurs dans le drame en cause. Cette éthique reconstructive met en scène les acteurs concernés par le drame. « C'est dans un dialogue où nul ne possède séparément la clé d'une entente qu'ils essaient de dissoudre analytiquement cette "causalité du destin" à laquelle on impute les blocages de l'intercompréhension » (p. 253). C'est ainsi une vision de l'histoire qu'ouvre une telle éthique reconstructive qui peut ainsi s'appliquer au déroulement des événements dont la compréhension s'enrichit des perspectives des acteurs historiques en dialogue : « L'essentiel, le propre de la démarche reconstructive, est d'amener les parties hostiles à reconsidérer leur vécu respectif du conflit à la lumière du vécu de l'autre » (p. 274). Une telle démarche reconstructive n'est pas sans rappeler les démarches de justice réparatrices telles qu'elles se sont développées dans certains contextes juridiques afin de restaurer les relations compromises par un crime ou un délit.
- 23 Ainsi, la religion réflexive partage avec le christianisme cette préoccupation fondamentale pour l'autre. Elle permet à la philosophie de renouer avec l'enseignement sur l'amour et de l'intégrer dans l'espace public. On peut cependant se demander si la philosophie religieuse peut intégrer d'autres pans de l'héritage religieux. Si le rapport à l'autre et si l'héritage moral des religions est central et fondamental pour une philosophie des religions, il ne semble pas qu'il épuise tout l'héritage des religions (Forgues, *L'activité symbolique, la formation de soi et de la société*, Paris, L'Harmattan, 2009; « Vers un tournant symbolique poststructuraliste en sciences sociales », *Religiologiques*, 22, 2000, pp. 189-215). Qu'en est-il de l'intériorité, de ce rapport à soi, médiatisé par des symboles, qui ne peut se réduire à l'intersubjectivité ?
- 24 À lire l'ouvrage, il semble que l'approche philosophique du religieux se limite à traduire en termes rationnels l'héritage éthique ou moral de la religion. Or, n'y a-t-il pas un héritage symbolique, au sens d'une grammaire iconique, qui mériterait d'être traduit également en termes rationnels ? J.-M. Ferry ne veut pas s'aventurer sur le terrain d'une sotériologie, mais faut-il se demander si la religion peut offrir un héritage qui contribue à mieux saisir l'individuation, concept contemporain et séculier équivalent à celui du salut de l'âme ? On croit que si, et l'héritage symbolique (Ferry dirait iconique) peut offrir des pistes en ce sens. Pistes que n'hésite pas à emprunter une foule de plus en plus grande d'adeptes qui contribuent au bouillonnement spirituel de notre temps.
- 25 Si on revient à Hegel qui invite à saisir l'esprit de notre temps, comme le rappelle J.-M. Ferry, comment rendre compte du bouillonnement actuel en matière spirituelle et religieuse ? Que peuvent dire les philosophes de ce bouillonnement religieux qui amène aujourd'hui les experts du religieux à nuancer leurs analyses faites dans les années soixante sur le déclin de la religion (Peter Berger, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001). On ne peut qu'espérer que Jean-Marc Ferry aborde un jour l'héritage des

religions dans ses expressions plurielles contemporaines et sous l'angle des grammaires iconiques et indiciaires.