



Ernst Troeltsch : aboutissement ou dépassement du néo-protestantisme ?

Pierre Gisel

Volume 52, numéro 3, octobre 1996

Foi et Raison

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401020ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401020ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gisel, P. (1996). Ernst Troeltsch : aboutissement ou dépassement du néo-protestantisme ? *Laval théologique et philosophique*, 52(3), 719–733.
<https://doi.org/10.7202/401020ar>

ERNST TROELTSCH : ABOUTISSEMENT OU DÉPASSEMENT DU NÉO-PROTESTANTISME ?*

Pierre GISEL

RÉSUMÉ : Troeltsch assume l'héritage du néo-protestantisme, donc le passage par les Lumières et l'idéalisme allemand. Il hérite notamment du programme de Schleiermacher : une redéfinition du statut de la théologie et une reformulation de ses énoncés doctrinaux. Mais il assume cet héritage en corrigeant tant une ligne de conciliation spéculative (issue de Hegel) que le primat accordé à la morale (Ritschl). Il est alors le témoin d'une crise qui, au tournant du siècle, touche la modernité comme telle, confrontée à la pluralité du religieux et à un « malaise de la civilisation », et il s'engage dans « une métacritique de la critique moderne de la religion » devant permettre une « théorie de la religion » élaborée sur la base d'une « méthode d'histoire de la civilisation ».

SUMMARY : Troeltsch assumes the heritage of Neo-protestantism, namely the passage through the Enlightenment and German idealism. He notably inherits the program of Schleiermacher, that is, a new definition of the status of theology and a reformulation of its doctrinal statements. But Troeltsch assumes this heritage by correcting a way of speculative conciliation (stemming from Hegel) as well as a primacy given to the moral (Ritschl). So Troeltsch is the witness of a crisis that at the turn of the century touches modernity which had to confront the plurality of religion and a "malaise of civilization", and he becomes involved in a "metacriticism of the modern critique of religion" that allows a "theory of religion" on the basis of a "method of history of civilization".

I. PROBLÉMATIQUE

Il sera ici question d'Ernst Troeltsch (1865-1923), théologien, philosophe, historien, théoricien de la culture, homme politique. Mais sous un angle bien particu-

* Ce texte, présenté dans le cadre du séminaire de doctorat que j'ai dirigé en automne 1995 à la Faculté de théologie de l'Université Laval, est la version revue, corrigée et amplifiée de « Ernst Troeltsch : End Result of Neo-protestantism or beyond Neo-protestantism ? », *The Heythrop Journal*, 37, 3 (« For Bruno Brinkman on his Eightieth Birthday »), 1996, p. 360-370.

lier : celui donné, d'abord et avant tout, par notre situation présente. Au terme donc d'un siècle, le XX^e, qui, en théologie protestante et *a fortiori* continentale, a récusé, oublié ou caricaturé Troeltsch, suite au tournant de la « théologie dialectique » des années vingt, que ce soit dans une ligne barthienne ou bultmanienne. À quoi il faut ajouter que cette même « théologie dialectique » avait été, globalement, saluée de façon positive par les théologiens catholiques romains. Le « mouvement théologique qui a suivi la première guerre mondiale », écrivait par exemple René Marlé (mais il ne fait là qu'exprimer une vue commune), aurait mis un terme à « l'œuvre délétère de la critique libérale »¹ ou néo-protestante (ce dernier vocabulaire était celui de Troeltsch, repris par Karl Barth, certes au gré d'une appréciation radicalement opposée). Or, aux yeux de la « théologie dialectique » comme des théologiens catholiques qui saluèrent dans son avènement une rectitude théologique plus assurée, Troeltsch fait indéniablement partie de la théologie libérale honnie. Et il est effectivement, à tous égards, un produit du néo-protestantisme, s'inscrivant de fait et délibérément dans cette lignée ; il se trouve d'ailleurs la sanctionner, vu les ruptures qui se sont opérées peu avant sa mort.

Notre même fin de siècle est volontiers occupée de « postmodernité ». L'expression est lourde d'équivoques et peut cacher des projets très divers, dans le champ religieux et théologique comme ailleurs². Mais elle invite en toutes hypothèses à réfléchir à nos rapports à la modernité. C'est là qu'on retrouve le néo-protestantisme, produit typiquement *moderne*.

Concrètement, je me propose de relire ici le *néo-protestantisme* comme cas exemplaire d'un *changement religieux*, né sur *sol moderne et interne au christianisme* (le protestantisme en étant une des modalités), un changement aux prises avec la modernité et, en l'occurrence, sur le fond d'une acceptation de principe de la modernité. Prenant en considération tant le paradigme global qu'il a pu représenter que la diversité interne des positions auxquelles il a donné lieu, on veillera à être attentif à la richesse des possibilités qui s'y marquent et à ce qu'elles peuvent révéler de forces, de faiblesses ou d'apories, sanctionnant en tout cela une conjoncture donnée. On en tirera enseignement, aussi bien quant à ce qu'est la modernité qu'à propos du christianisme.

Le néo-protestantisme est ici pris comme cas exemplaire. Il pourrait être confronté à d'autres cas, catholiques (que ce soit le modernisme, brutalement condamné par l'Encyclique *Pascendi* de 1907, ou l'*aggiornamento*³ de Vatican II⁴, mais aussi, à l'inverse, la ligne de refus de la modernité qui s'était cristallisée dans la condamnation de la République, le *Syllabus* de 1864 et la promulgation d'infaillibilité de 1870)

1. Bultmann et *l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1956, dès la première page.

2. Cf. sur ce point *La Théologie en postmodernité* (P. GISEL et P. EVRARD, éd.), Genève, Labor et Fides, 1996.

3. Qui fut surtout pastoral et occasion de réaménagements internes (sur fond de rattrapage par rapport au monde moderne), mais dans un certain oubli des questions fondamentales touchant le statut du croire comme tel, sa pertinence, ses limites et sa validité.

4. Ainsi qu'une intégration, dans la théologie catholique des mêmes décennies, de thématiques relatives à l'histoire, non sans concurrence avec le marxisme.

ou protestants (par exemple la « théologie dialectique », avec les systématisations diverses et les pratiques ecclésiales qui ont pris corps sur le sol qu'elle balisait, ou divers « nouveaux »). Les uns comme les autres (le néo-protestantisme, le modernisme catholique, la réaction catholique, l'*aggiornamento* des années 1960-70, la « théologie dialectique » ou autres « nouveaux ») sont, chacun à sa manière, de fait, et le sachant ou non, des stratégies d'adaptation à la modernité⁵, des « recompositions », même quand elles se veulent purement « orthodoxes » et refus du moderne⁶.

Voulant situer Ernst Troeltsch à la fois comme aboutissement du néo-protestantisme *et* au gré d'une relecture d'ensemble commandée par notre situation la plus contemporaine — « postmoderne » —, je suis d'une certaine manière fidèle à ce que Troeltsch appelait de ses vœux. Sur deux points : 1) une lecture *généalogique*, attentive à un jeu de reprises, sur fond de ruptures historiques : il y a reprises, qu'on peut lire comme analogues, de positions foncières quant au rapport au monde, à soi et à l'absolu, par delà les énoncés proposés, voulus et conscients (dire *généalogie* suppose la mise en place d'une *problématique*, la désignation d'un complexe de *forces* et d'*enjeux*, la constitution possible de *typologies*) ; 2) la mise en avant de *moments complexes et synthétiques à chaque fois* (de « synthèses culturelles », selon le vocabulaire de Troeltsch), par delà toute allégation d'un message « essentiel » (voire d'un « kérygme » spécifique) ou d'un « dépôt » constitué et constitutif (dans ses énoncés et ses formes).

La foi et la vérité théologiques ne seront donc, ici, pas principalement et directement rapportées à un *objet propre* (une « révélation » donnée) ou à un *espace propre* (une Église), mais articulées dès le départ et de bout en bout à une question inscrite dans le monde de tous, en dernière analyse : ce qu'il en est du croire (de ses formes multiples, de ses dénégations et de ses perversions) et ce qu'il en est de Dieu ou des dieux (de l'absolu, de la transcendance, de l'inconditionné, d'un sacré, et des jeux d'affirmations, de négations et de dénégations qui s'y rattachent)⁷.

5. C'est selon une telle perspective qu'a été fondée à Paris, en novembre 1995, une Association interconfessionnelle au titre significatif : « Association francophone pour l'édition et la diffusion de l'œuvre d'Ernst Troeltsch et pour l'étude du christianisme dans le monde moderne » (siège actuel : Faculté de théologie, BFSH 2, CH-1015 Lausanne).

Sur une stratégie d'adaptation, tenue pour nécessaire et légitime en christianisme, cf. TROELTSCH, le texte 4 des *Œuvres III*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1996 : « Que signifie "essence du christianisme" ? » (1903, 1913), p. 418, 423 et 431 (cf. aussi p. 389) ; et le texte 8, « La dogmatique de l'École de l'histoire des religions » (1913), p. 511 (N.B. : je citerai toujours *Œuvres III* en reprenant la pagination allemande, donnée entre crochets dans la traduction française, et je n'indiquerai le titre complet du texte cité qu'à la première occurrence).

6. Le statut du religieux et du croire (dans son rapport au savoir) en est par exemple de fait marqué, pour ne rien dire de la montée à l'avant-scène de telle problématique plutôt que de telle autre (exemple : l'ecclésiologie dans la théologie post-tridentine, qui ira jusqu'à parler de l'Église comme *societas perfecta*) ou de tel ou tel motif (exemple : l'appel à la responsabilité et à l'engagement personnel, tant chez les libéraux que chez les piétistes ou les *evangelicals* anti-modernes). Cf. aussi la théologie de K. Barth qui se veut critique de la modernité réputée anthropocentrique et qui, tant dans la formulation de chacun de ses thèmes que dans leur arrangement global, suppose de bout en bout la modernité, singulièrement celle de Schleiermacher, de Hegel et des post-hégéliens.

7. On présuppose ici — et on passe donc — tant par la *critique de la religion* que par la prise en compte de la *pluralité religieuse* (interne au christianisme et externe).

On est fidèle à Troeltsch en lisant et disposant les théologies modernes, post-modernes ou récusant la modernité, en fonction de thèmes et de réalités toujours en « recomposition » (le religieux, le croire, la vérité, etc.) : la foi et les affirmations théologiques ni n'ont d'existences séparées, ni ne relèvent d'un jugement qui les appréhenderait dans leur stricte autonomie, mais ressortissent toujours à des circonscriptions socio-culturelles globales (y compris et par exemple à un statut du/des savoir/s).

II. LE NÉO-PROTESTANTISME : ÉLÉMENTS D'UNE RELECTURE

Par néo-protestantisme, j'entendrai ici une conjoncture qui, en protestantisme, se déploie exemplairement dès Schleiermacher (1768-1834) et jusqu'à la guerre de 1914-1918. Le néo-protestantisme suppose le passage par les Lumières⁸ et ce qu'elles ont pu représenter de mutations (une conscience dite « historique », et donc critique d'un « avant » ou d'un « héritage » et engagement en faveur d'une « nouveauté », d'une « purification » et/ou d'un « progrès », etc.). Mais si le passage par les Lumières est reconnu et revendiqué, les registres et les modalités dans lesquels on entend vivre, penser et rendre compte de la vérité diffèrent. On se voudra, par exemple, plus articulé à l'*histoire* et aux *positivités* qu'à une « religion naturelle » ; de même, la théologie aura plus le statut d'une *réflexion*⁹, tout à la fois *seconde* et vivant d'une *systématisation interne*, que d'une construction « métaphysique » rationnelle, en inhérence tant aux savoirs qu'à l'effort philosophique.

Le néo-protestantisme se sait spécifique (se reconnaître ou se dire *néo*-protestant, c'est s'avouer et se penser différent de ce qui apparaît, dès lors, comme un *vétéro*-protestantisme) et lié à la modernité. Il inclut donc — potentiellement ou, le plus souvent, explicitement — une réflexion sur son présent et sur la place qui lui revient dans l'histoire. À terme, cela suppose un *décentrement de toute affirmation dogmatique* ou de tout *déploiement d'une intelligence croyante* : on requiert ou suppose une *théorie du christianisme*¹⁰ et, conjointement, une *théorie de la modernité*¹¹.

1. De Schleiermacher à Troeltsch, une conjoncture exemplaire

Schleiermacher est ici emblématique¹², tout particulièrement dans la mesure où son geste théologique en appelle à une reformulation du statut de la théologie et —

8. Pour Troeltsch, cf. mon texte « Ernst Troeltsch : un dépassement des "Lumières" », *Archives de science sociale des Religions*, 1 (1995), p. 83-94.

9. C'est là que se tient la raison de la pertinence du concept d'« essence du christianisme », que TROELTSCH entend repenser par delà son emploi courant, cf. par exemple *Œuvres* III, texte 4, p. 391 et suiv.

10. Ce n'est pas par hasard que Trutz RENDTORFF, lecteur de Troeltsch et qui sera le premier président de la « Ernst-Troeltsch-Gesellschaft », de 1983 à 1994, intitule l'un de ses recueils d'articles *Theorie des Christentums*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1972.

11. Sur ces points chez TROELTSCH, cf. l'ensemble du volume III des *Œuvres*, paru sous un titre qui se veut significatif : *Histoire des religions et destin de la théologie*.

12. TROELTSCH écrit à propos de Schleiermacher : « son programme reste le grand programme de toute théologie scientifique », *Œuvres* III, texte 5, « Regard rétrospectif sur un demi-siècle de science théologique » (1908, 1913), p. 226 ; pour une réception critique (la construction « historico-dogmatique » du Christ

c'est toujours lié — de son organisation interne (cf. son *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*¹³, non sans lien d'ailleurs à une reformulation plus générale du statut et de l'*organon* du savoir¹⁴), une reformulation qui va de pair avec une réflexion de type plus globalement épistémologique, comme en témoignent ses propositions tant à l'enseigne de l'herméneutique¹⁵ que de la dialectique¹⁶.

Schleiermacher est emblématique toujours en ce qu'il s'engage dans un travail de reformulation doctrinale (les énoncés « dogmatiques » sont réélaborés comme est révisée leur disposition systématique¹⁷) ; on se souviendra, de même, de l'engagement de Schleiermacher dans la question des formes institutionnelles (l'Église, mais, par delà : la culture, l'Université ou l'État) et des inscriptions de la vie humaine dans le monde et la société (chez lui, le « pratique » et l'« éthique »).

Par delà Schleiermacher, c'est pour l'ensemble du néo-protestantisme que le dogme ne saurait être, dans son énoncé, en première ligne. Il est second, et de fonction régulatrice¹⁸. Le dogme n'a pas d'autorité « formelle »¹⁹, par et en lui-même²⁰ (ce que cristallisaient déjà les *Confessions de foi* de la Réforme du XVI^e siècle quand elles disent renvoyer à l'Écriture), mais on continue (sauf dans certaines formes de libéralisme à mes yeux extrêmes, et qui succombent simplement, naïvement et sans critique suffisante, aux préjugés proprement modernes) de reconnaître un poids et une fonction aux premières formulations et systématisations doctrinales du christianisme. De fait et/ou de droit²¹. Tout se passe en effet comme si les grandes figures néo-protestantes accordaient au complexe christologico-trinitaire des premiers siècles (voyez, de façon éclatante, Hegel et ceux qui en dépendent) le poids et la fonction d'un modèle *classique* : elles cristalliseraient une première acculturation forte et systématique, doctrinale et institutionnelle. Au tournant des XIX^e-XX^e siècles, Harnack me paraît le

comme « archétype », cf. texte 3, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (1902, 1912), p. 42.

13. 1811 et 1830 ; en français : *Le Statut de la théologie*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1994.

14. Cf. ses « Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande », dans : *Philosophies de l'Université*, Paris, Payot, 1979, p. 253-318.

15. Cf. ses textes regroupés à cette enseigne (H. KIMMERLE, éd.) ; deux traductions françaises : *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987 et Paris, Cerf, 1987.

16. Cf. ses textes à cette enseigne ; traduction française : *La Dialectique*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, à paraître.

17. Cf. son *Der christliche Glaube* (dit *Glaubenslehre*), 1821-1822 et 1830-1831², Berlin, de Gruyter, 1980-1984.

18. Je faisais de même, avant de travailler Troeltsch, dans *Croyance incarnée. Tradition, Écriture, canon, dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986, chap. 4.

19. Il en ira de même chez Karl BARTH, cf. *Dogmatique*, I/1* (1932), Genève, Labor et Fides, 1953, p. 254 et suiv.

20. De toute manière, le dogme a une *histoire*, diversifiée (une histoire qui est aussi une histoire politique et sociale), générant du coup une *critique*.

21. Rappelons que la Réforme du XVI^e siècle (la Réforme dite « magistérielle » et non « radicale » : anabaptiste ou spiritualiste) reconnaissait explicitement les quatre premiers « Conciles œcuméniques » (ou : non régionaux), donc jusqu'à Chalcédoine, de 451, et intégrait à ses « Livres symboliques » le « Symbole des Apôtres », le « Symbole de Nicée-Constantinople » et le « Symbole d'Athanase », cf. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; et *La Foi luthérienne. Confessions et catéchismes*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1991.

sanctionner à sa manière — assurément plus critique quant aux formulations en cause²² — lorsqu'il tient que nous venons après la « fin de l'histoire des dogmes », le temps présent étant alors celui d'une pluralité de théologies qui reprennent ou transcrivent la vérité chrétienne dans la pluralité des cultures changeantes²³.

En tout cela, le néo-protestantisme se veut héritier de la Réforme. Réflexivement, il allègue alors, notamment, la conscience d'une *histoire* différenciée et la mise en avant d'une *subjectivité* qui constitue un pôle propre, irréductible à toute insertion dans une totalité intégrante (une appartenance, un corps ecclésial, etc.), et dès lors *libre* et liée à un moment *pratique*²⁴. Pour les néo-protestants, la modernité — leur modernité — réalise ou effectue ce qui était en germe au cœur de la Réforme.

Par delà, c'est à la notion de *foi* qu'on en appelle. Se tient là d'ailleurs, probablement, l'une des différences majeures entre catholiques et protestants. Les Réformateurs du XVI^e, et Luther de façon particulièrement affirmée, ont récusé une conception de la foi comme acceptation d'énoncés dit vrais (une « foi historique ») ou comme réalité dif-férée d'une appartenance (une foi de l'Église, et sur mode quasi substitutif). Par foi — et non-foi, c'est ici constitutivement lié —, on désigne une *posture* propre où se jouent la réalité et la vérité du sujet : non une modalité du savoir (un « tenir-pour-vrai »), mais le moment où il en va du sujet, incurvé sur lui-même (et dès lors mort) *ou* assigné à altérité (et dès lors reçu, de l'extérieur, et ouvert à/par la vie). Rigoureusement, la foi est inscrite au cœur du moment où je suis proprement créé comme sujet (re-créé ou libéré) ; elle est l'« œuvre de Dieu » en l'homme, et œuvre vue selon l'opposition d'une « théologie de la croix » (Dieu caché au monde et y opérant un retournement interne) et de cette « théologie de la gloire » (Dieu en forme d'objet, supérieur et sanctionnant le monde) qui serait la caractéristique majeure du régime romain²⁵.

Le néo-protestantisme opérera une reprise en registre transcendantal du motif de la foi de frappe réformatrice²⁶. Par delà la légitimité et le statut propre qu'il assure au croire, distingué du savoir, un Schleiermacher va ainsi délibérément articuler la religion — et la foi effective qui lui donne forme, chrétienne en l'occurrence — au moment de la conscience-de-soi, moment transcendantal et spécifique, irréductible au savoir et au faire (dans ses *Discours*²⁷, Schleiermacher distingue la religion tant de la

22. Son jugement théologique propre tient en effet que les formulations doctrinales des premiers siècles représentent finalement une chute de l'Évangile dans l'« hellénisation ».

23. Cf. son *Histoire des dogmes* (1889-1891), Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1993.

24. On est donc dans une conjoncture qui a passé par Kant. On parle aussi ici d'un moment « éthique » (mais qui, dans le vocabulaire allemand de la première partie du XIX^e siècle, indique plus ou autre chose que la morale et se rapproche d'*historique*, au sens d'un avènement et d'une transivité). Sur l'ensemble, cf., illustrativement, la place de la « théologie pratique » dans la *Kurze Darstellung* de Schleiermacher (citée *supra*, n. 13), articulée à la vision d'une théologie comme discipline « positive ».

25. La mise en place et le vocabulaire renvoient ici à Luther, la systématisation calvinienne se présentant différemment (mais au service du même objectif de fond) : on renverrait alors à une subordination foncière à une Providence, générale, et à une Prédestination, particulière mais secrète.

26. Sur ce point, cf. les entrées « foi » et « individu » (dues à Jean-Marc TÉTAZ) de l'*Encyclopédie du protestantisme* (P. GISEL, éd.), Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1995.

27. 1799. Traduction française : *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier, 1944.

« métaphysique » que de la « morale »), moment de « dépendance » et de « passivité » originaires, moment où je me reçois et à partir de quoi seul j'existe, pense, sais, veux et m'exprime. La foi n'est pas comme telle la source d'un savoir ou le principe d'un programme d'action, mais reconnaissance — immédiate — d'une présence de l'absolu au cœur de la conscience finie. Et de cela, il ne peut y avoir qu'une « expression » (au plus, « pensée », et alors : comme telle), sans portée en matière de savoir. C'est là que Hegel réagira, violemment d'ailleurs²⁸.

Revenons au statut du dogme et donc à l'*organon* théologique. L'ensemble de la conjoncture évoquée va conduire à une dissociation de la tâche qu'on assignait à la dogmatique. Schleiermacher rapportait significativement cette dernière à la « théologie historique » (voir § 95 et suiv.), « corps des études de théologie » (voir § 28), selon la triplicité que met en place la *Kurze Darstellung* (« théologie philosophique », « théologie historique » et « théologie pratique »). Troeltsch reprendra cette disposition à son compte²⁹. La dogmatique à proprement parler est donc ici renvoyée à une histoire, positive, et à une prise en charge, engagée. Mais elle n'a ce statut, déterminé et limité, que dans la mesure où une part de ce qui était traditionnellement réfléchi à l'enseigne d'une dogmatique — à vrai dire la prétention de vérité des propositions énoncées ou validées — a été renvoyée à une « théologie philosophique » de statut plus délibérément réflexif (« critique » et « comparatiste » dit Schleiermacher), conduite sur fond universel (voir, chez Schleiermacher, le fameux « point de départ au-dessus du christianisme », § 33, et, chez Troeltsch, l'horizon constitué par une réflexion sur le religieux et la confrontation interreligieuse³⁰).

Pas de dogmatique, donc, qui renverrait à une donnée explicitement ou subrepticement « supra-naturaliste », mais la relecture d'un mouvement historique d'une part, particulier, situé et appréhendé dans son présent (Schleiermacher le souligne), une reprise réflexive de l'autre, en charge de la vérité, qu'on peut appeler, chez Schleiermacher, « théologie philosophique » ou, chez Troeltsch, « philosophie de la religion » ou « théologie fondamentale » par exemple³¹, articulée au fait et aux expressions de la foi (Troeltsch, en référence à Schleiermacher et bien d'autres, donne une *Glaubenslehre*³²).

Plus globalement, c'est l'ensemble du néo-protestantisme qui nous lègue, me semble-t-il, la double tâche, ainsi distinguée et ainsi disposée : 1) d'une reprise réflexive d'une vérité possible du croire qui soit de pertinence publique ; 2) d'une mise en forme du substrat matériel et figuratif striant une vision du monde, de l'homme et

28. De ce que le « sentiment de dépendance absolue » dit le religieux comme tel chez Schleiermacher, HEGEL tirera sarcastiquement la conclusion que le chien est modèle et réalisation de la foi, cf. « Préface à la Philosophie de la religion de Hinrichs » (1822), *Archives de philosophie*, 4 (1970), p. 908.

29. Cf. par exemple le texte 8 des *Œuvres* III, p. 512 et suiv.

30. Cf., centralement, les termes du nouveau « contrat » (entre la foi et la science, par delà : entre le christianisme et le monde) aujourd'hui requis, selon TROELTSCH, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie » (1900), texte 1 des *Œuvres* III (p. 39, 47) ; cf. aussi « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1900 et 1913), texte 2 des *Œuvres* III (p. 738).

31. Cf. par exemple *Œuvres* III, textes 5, p. 219 et 224, et 8, p. 504 (et le volume IV des *Œuvres*, à paraître).

32. Traduction française prévue dans le volume V des *Œuvres*, à paraître.

de Dieu. La première tâche sera tout particulièrement, en néo-protestantisme, celle d'une théorie du sujet sur le lieu de l'absolu³³, et la seconde, celle d'une histoire concrète, d'une narration croyante et symbolique. Par delà, le néo-protestantisme nous a peut-être plus particulièrement légué ici la question de l'articulation des deux tâches, aussi bien que celle de penser plus avant, me semble-t-il, le statut, la nécessité et le caractère déterminant de la seconde des tâches évoquées. C'est ce que — de façon assurément diverse ! — ont voulu réaliser aussi bien Hegel et ses disciples que Barth, selon des modes et des circonscriptions que, pour ma part, je trouve insatisfaisantes, voire critiquables. Mais la tâche et une part de l'impulsion demeurent (contre le repli sur une stricte herméneutique, subjective, des croyances, repli sur l'« expressif » et l'« esthétique ») ; il me paraît simplement qu'on aurait avantage à l'articuler plus délibérément à la conjoncture marquée ici à partir de Schleiermacher et de Troeltsch plutôt qu'à la dépasser, que ce soit d'une façon trop spéculativement réconciliatrice (Hegel) ou trop positivement ecclésiale (Barth³⁴).

2. Une voie spéculative

Une autre veine du néo-protestantisme doit être évoquée, plus marquée par Hegel, même si elle n'est pas exclusive d'une référence à Schleiermacher. Troeltsch en fera jouer l'héritage quand il se démarquera de Ritschl et de son École, même si la visée proprement spéculative lui paraît finalement manquer ce qui se tient au cœur du religieux comme tel³⁵.

On commencera par Ferdinand Christian Baur (1792-1860), historien que relance la critique radicale de la valeur historique des Évangiles opérée par David Friedrich Strauss (1808-1874), son ancien élève, « hégélien de gauche³⁶ » et accentuant à ce titre la position critique de Hegel par rapport au christianisme (pour Strauss, les Évangiles sont d'abord et avant tout mythe³⁷).

Baur tombe d'accord avec la critique historique et le mouvement de dépassement qui s'ensuit ou qui lui est lié ; mais il tient que les moments historiques dépassés ont une importance qui demeure pour la construction de l'Idée du christianisme, compris comme réalisation de la liberté de l'esprit. Concrètement, il s'agit dès lors de situer chaque moment particulier d'une histoire effectivement plurielle (par exemple les Apôtres Pierre et Paul, le protocatholicisme, etc.) dans un tout que rend cohérent la logique d'un déploiement historique. La trame d'ensemble où chaque moment se

33. La modalité et le statut de cette théorie peuvent varier. Chez Troeltsch, l'inflexion à l'égard de Hegel la distinguera de certains des développements « spéculatifs » évoqués ci-dessous en point 2.

34. Le voulant ou non, Barth a donné corps à des formes d'orthodoxie. Paul Tillich le met en cause dès la fin des années vingt, et Dietrich BONHEFFER le soupçonne d'« *Offenbarungspositivismus* », cf. *Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 295, lettre du 5 mai 1944.

35. Le religieux ne peut, pour TROELTSCH, qu'être hétérogène, échapper donc à tout savoir ou à toute synthèse trop intégrative, cf. par exemple *Œuvres* III, texte 1, p. 33.

36. C'est d'ailleurs Strauss qui est à l'origine de ce type d'appellation touchant certains anciens élèves de Hegel.

37. Cf. sa célèbre *Vie de Jésus* de 1835 ; STRAUSS publiera aussi *L'ancienne et la nouvelle foi*, en 1872 (Friedrich NIETZSCHE lui consacra la première de ses *Considérations intempestives*, de 1873). Sur la réception que TROELTSCH fait de Strauss, cf. *Œuvres* III : textes 3, p. 34 et 5, p. 203.

trouve replacé sera relue comme mouvement de l'humain en train de s'accomplir (mouvement libre et s'explicitant à chaque fois), par delà tout antagonisme, principiel et abstrait, de l'humain et de Dieu.

Plus globalement, on a parlé de « théologie spéculative » pour caractériser une veine du néo-protestantisme qui entend fonder rationnellement la théologie à une époque post-métaphysique (par exemple, Philipp Konrad Marheineke, 1780-1846, déjà³⁸, Alois Emanuel Biedermann, 1819-1885, ou Otto Pflleiderer, 1839-1908, mais aussi Richard Rothe, 1799-1867). Il s'agit là de dépasser une fondation ou une réconciliation du croire et du penser qui ne resterait qu'« anthropologique », renvoyant donc à la seule conscience croyante. On entend dès lors affirmer et penser une « auto-médiation interne de l'individu avec son essence universelle éternelle »³⁹, tant par delà un rationalisme qui, fort de ce qu'on ne peut, par le savoir et le pouvoir, atteindre le supra-humain, en déduit l'inanité de ce supra-humain, que par delà un supra-naturalisme qui pose Dieu comme réalité strictement extérieure à l'homme, selon une opposition que rien ne vient médiatiser. L'impulsion est donc proche de Hegel, même si, concrètement, ces théologiens entendent, le plus souvent, éviter toute résorption ou toute assumption sans reste de la conscience religieuse dans le concept, et tendent donc à valider aussi bien le moment du donné historique que celui de l'individualité comme telle (honorant alors une *particula veri* de Schleiermacher)⁴⁰.

C'est ainsi que, pour Biedermann par exemple, la religion sera la « conscience de soi pratique de l'absolu », où la qualification de « conscience de soi pratique » peut renvoyer à Schleiermacher, mais où « conscience » doit s'entendre comme « résultat du développement du christianisme », relu, et où l'« absolu » en appelle au motif d'une théorie spéculative à développer : une théorie de Dieu comme l'absolu, compris radicalement, c'est-à-dire, ici, comme l'universel dont provient et auquel tend la liberté⁴¹. La visée est alors non seulement explicitement « libérale » et assumant la critique (notamment celle, radicale, de Strauss), mais la reformulation du dogme dans laquelle elle s'engage la conduit à opérer une transcription qui donne lieu à une métaphysique dite de l'esprit absolu.

Élève de Baur, Pflleiderer ressortit à la même ligne, notamment quand il s'inscrira en faux contre Ritschl au nom d'une intelligence du christianisme qui ne saurait être « révélant » qu'à partir de son déploiement historique effectif, lui-même compris au gré d'une inscription dans la genèse et le procès de l'histoire des religions (sur ce

38. C'est lui qui éditera les cours de Hegel consacrés à la « philosophie de la religion ».

39. A.E. BIEDERMANN, *Freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden*, Tübingen, Fues, 1844, p. 176.

40. Baur pouvait écrire : « le principe de la subjectivité, l'autonomie du sujet libre est [...] le principe du protestantisme ; mais ce n'est là qu'une face de son essence, la face subjective, à laquelle s'oppose la face objective, qui ne lui appartient pas moins essentiellement ; là, pour tout ce qui concerne son salut et le contenu de sa conscience religieuse, l'homme se fait inconditionnellement dépendant de Dieu et de la grâce divine, exactement de la même façon que, de l'autre côté, il considère que tout repose dans sa subjectivité libre. Liberté et dépendance, auto-activité et conditionnement absolu constituent l'une et l'autre l'essence du protestantisme », *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (1847, 1858, 1867), Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1979, p. 274.

41. Ainsi Jean-Marc TÉTAZ, dossier « Liberté » (4.2.2), dans : *Encyclopédie du protestantisme* (P. GISEL, éd.).

point, Troeltsch adoptera la même position). On a enfin signalé Rothe : il en appelle aussi, conjointement, à Schleiermacher et à son articulation à la conscience-de-soi croyante d'une part, à Hegel et à la nécessité d'une reprise du contenu de la foi dans l'ordre du concept de l'autre. Notons pourtant que ce sera au gré d'une validation en universalité particulièrement affirmée. Il ouvrira dès lors sur un constat de mort touchant les formes ecclésiales et à une validation de l'État comme forme universelle du culturel, désormais seul lieu légitime de la vérité portée par le christianisme⁴² (Troeltsch ne le suivra pas sur cette voie). Il se tient à l'arrière-plan de cette forme du néo-protestantisme qu'on appellera plus spécifiquement, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, le *Kulturprotestantismus* ; à cette époque, c'est en effet la culture qui paraît fournir le pôle conciliateur de la pluralité moderne (mais Troeltsch sera tout à la fois conscient et témoin que cela devra désormais se faire selon une diversification accusée des instances de légitimations et de rationalités).

3. *Un primat de la morale*

Avant de passer plus délibérément à Troeltsch, il faut encore s'arrêter à Albrecht Ritschl (1822-1889) et à son École (dont, par exemple, Adolf Harnack et Wilhelm Herrmann). Troeltsch fut en effet l'élève de Ritschl, et il se retournera critiqueusement contre lui d'une façon significative à mon sens⁴³. Ritschl et son École occupent par ailleurs une position forte dans le dernier tiers du XIX^e siècle protestant⁴⁴, qui illustre à sa manière un des destins du néo-protestantisme, au sens où je l'ai examiné ici comme faisceau de stratégies d'adaptations, parmi d'autres, du religieux chrétien à la modernité.

Ritschl doit être principalement compris en fonction du développement fulgurant des sciences de la nature et des positivismes qu'il a pu entraîner. C'est cet horizon qui explique et détermine son objectif : affirmer la liberté et l'indépendance de l'esprit humain face à tout déterminisme. Il trouve son point de départ, classiquement en matière de néo-protestantisme, dans la conscience qu'a l'humain de sa liberté comme déploiement d'activité à partir de soi, une liberté qui n'est en rien homologue à l'ordre naturel. Ritschl renvoie alors aux actions spécifiques de Dieu que sont la justification, la naissance nouvelle, la présence de l'Esprit ou le don de la félicité dans le Bien suprême ; et il entend penser ce qui y correspond chez l'humain — le moment de l'« appropriation » — en termes de conscience-de-soi du sujet agissant.

La légitimité de l'ordre de l'esprit, dans sa différence d'avec la nature, sera dès lors mise en avant comme ordre d'une liberté faite d'auto-détermination (renvoyant au sujet comme moment réflexif) et de décision (de type moral), liée à une téléologie universalisante qui subordonne tant les élans individuels (le sujet pouvant être lieu

42. C'est ce qui fait de lui un représentant typique, mais radical, du libéralisme.

43. Cf. par exemple, dans *Œuvres* III : le texte 3, p. 46, 48 et suiv., 144 et suiv. (sur W. Herrmann en particulier, cf. p. XIII), le texte 5, p. 203 et suiv. (sur W. Herrmann, cf. p. 208 et 219) et le texte 7, « La signification de l'historicité de Jésus pour la foi » (1911), p. 19 et suiv., 46.

44. Sur Ritschl en français, cf. *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique* (P. GISEL, D. KORSCH et J.-M. TÉTAZ, éd.), Genève, Labor et Fides, 1991 (avec bibliogr.).

d'intégration spécifique) que les finalités éthiques particulières (le thème du Royaume de Dieu en fournit alors l'idée directrice).

Aux yeux de ses critiques internes au néo-protestantisme (notamment Troeltsch), l'affirmation de la liberté demeure de fait, chez Ritschl, assertorique, le rapport au fondement « bibliciste »⁴⁵, la vision téléologique du Royaume incompatible avec les images scientifiques du monde et sans véritable articulation, l'ensemble pouvant être relu comme transcription, humanisante et subjectivisante, d'un motif sotériologique trop détaché de liens plus constitutifs avec le réel ou le cosmos (en doctrine classique : la création)⁴⁶.

III. ERNST TROELTSCH : DÉPASSEMENT DU NÉO-PROTESTANTISME ?

Une crise du néo-protestantisme est partout perceptible dans les années qui vont précéder la guerre de 1914-1918, voire une certaine mise en échec, celle que sanctionnera la « théologie dialectique » des années vingt en opérant alors un véritable changement de terrain. On peut évoquer ici plusieurs points. Je les sélectionne en fonction de la conscience qu'en a eue Troeltsch.

Notons d'abord une conscience plus accusée de la pluralité religieuse, interdisant de transcrire le christianisme, accomplissement par excellence de *la religion*, en systématique spéculative totale (organisée et réfléchie) et sans reste⁴⁷. Parallèlement, et partiellement lié, se dit la conscience d'une non-extensivité, même de principe, entre l'État-nation et le religieux chrétien. Enfin, une critique du néo-protestantisme commence à inquiéter symptomatiquement les esprits — non sans lien avec la conscience sourde de ce qu'on pourra appeler « déclin de l'Occident » (Spengler, 1918) ou « malaise dans la civilisation » (Freud, 1930), aux dimensions religieuses avérées (éclatements de spiritualités diverses, retours d'ésotérismes, anthroposophie, monismes naturalisants, etc.) —, celle qui s'exprimait chez un Eduard von Hartmann

45. Cf. E. TROELTSCH, par exemple le texte 8 des *Œuvres* III (p. 507 ; cf. aussi le texte 4, p. 389 et 392), et ce, malgré la pleine acceptation des pratiques historico-critiques : significativement en effet, ce n'est pas cela qui, pour Troeltsch, est décisif en la matière, mais l'absence de problématique touchant le fait même du rapport au fondement.

Sur cette question, cf. Dietz LANGE, « La compréhension de la "révélation" chez Albrecht Ritschl et Karl Barth », dans *Albrecht Ritschl* (P. GISEL, D. KORSCH et J.-M. TÉTAZ, éd.), p. 87 et suiv.

46. C'est à l'encontre de Ritschl et de son École que, pour ces raisons mêmes, TROELTSCH défendra une pertinence tant de la *métaphysique* (cf. dans *Œuvres* III, le texte 2, p. 743 [« l'étrange invention de l'indifférence de la métaphysique pour la théologie »], le texte 3, p. XVI et le texte 6, « Les possibilités d'avenir du christianisme en rapport avec la philosophie moderne », 1910, 1913, dès le départ et p. 861) que des *images du monde* (cf. *ibid.*, le texte 1, p. 52 et le texte 6, même passage).

47. Cf. *Œuvres* III, texte 3, fin de la préface à la 1^{ère} éd. et p. 7, 33 et 45.

(1842-1906)⁴⁸ ou un Paul de Lagarde (1827-1891)⁴⁹. On peut aussi penser, dans ce contexte, à Franz Overbeck (1837-1905)⁵⁰.

La critique prend ses racines chez Schopenhauer ou Nietzsche⁵¹, et elle en appelle à un tout autre type de rapport au monde que celui dont vivait globalement le néo-protestantisme et à une appréciation foncièrement différente du religieux. À l'encontre des conciliations ou des médiations réconciliatrices du néo-protestantisme (aussi attentives qu'elles soient aux passages par la critique et par des négativités foncières), on tient en effet ici une opposition de principe entre la civilisation et le religieux⁵². La première vit foncièrement — illusoirement ! — d'optimisme et de conquête, le second donne au contraire forme à un « mal au monde » originaire, sur fond de pessimisme. Dans sa volonté d'articulation positive, le néo-protestantisme conduirait finalement à l'auto-dissolution.

L'ensemble de ces données relance, et singulièrement chez Troeltsch : une *théorie du religieux plus excentrée des traditions croyantes* ; une *liberté formelle plus distinguée de ses réalisations concrètes effectives* tout en pouvant ouvrir sur un statut plus fort accordé aux *particularités* et aux *concrétudes* dans ce qu'elles ont de non levable et de déterminant ; une incertitude plus marquée quant au *rapport au monde que noue ou doit nouer le christianisme*, averti qu'on est des ambivalences, voire des hypothèques liées à ce qui, dans le néo-protestantisme, pourrait n'être que la transcription, spéculative ou éthique, d'une rédemption ou d'un « retour » trop totalisant. Hartmann réclamait une « religion de l'avenir » qui soit nouvelle. Ce ne sera pas le chemin de Troeltsch, qui ne pense pas qu'il y ait de solution, ni religieuse ni sociale, qui fasse fi de son propre rapport au passé⁵³. Mais l'ampleur des modifications à apporter devra sans conteste s'accuser, à la mesure de la critique, latente ou explicite⁵⁴.

On a pu, à propos de Troeltsch, parler d'« historicisme de deuxième degré⁵⁵ ». « Historicisme », aussi vrai que l'histoire demeure ici le champ premier du travail et de la réflexion, mais « de deuxième degré », parce que plus marqué par une crise et

48. Sur E. von HARTMANN, auteur notamment de *L'Autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir* (1874), Presses Universitaires de Nancy, 1989, cf. tout particulièrement *Œuvres* III, texte 4, p. 440 et suiv.

49. Sur P. de LAGARDE, auteur notamment de « Die Religion der Zukunft » (1878), cf. *Œuvres* III, texte 3, p. 44.

50. Sur OVERBECK, l'ami de Nietzsche, cf. *Œuvres* III, texte 5, p. 198.

51. Chez l'un et l'autre, différemment, en référence au bouddhisme ou à l'Antiquité pré-chrétienne, se noue une critique du christianisme comme religion de salut.

52. D'où l'appellation de « pessimisme culturel ». TROELTSCH en a une forte conscience, qui lui fera notamment écrire, à propos du libéralisme théologique : « c'est [...] lui que la crise spirituelle, politique et sociale touche le plus durement », cf. « La crise de l'historisme » (1922), dans *Religion et Histoire* (J.-M. TÉTAZ, éd.), Genève, Labor et Fides, 1990, p. 226. Cf. aussi, dans *Œuvres* III, le texte 5, p. 214 (sur le « libéralisme des générations précédentes ») et le texte 6, p. 846 (contre la théologie dite « libérale ») ou p. 849.

53. Cf. par exemple *Œuvres* III, texte 8, p. 509.

54. D'où une prise en considération plus forte tant des *discontinuités* historiques que de la *critique de la religion* (qu'une certaine reprise ou transposition spéculative interne au néo-protestantisme pouvait camoufler).

55. Ainsi Kurt NOWAK, « La question de l'historisme et la compréhension de la théologie à l'époque de Troeltsch », dans *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch* (P. GISEL, éd.), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 166 et suiv.

une critique de la modernité dans ce qu'elle pouvait célébrer d'un triomphe de la raison et d'un idéalisme du sujet. Pour Troeltsch, en matière de religion et de civilisation, la pluralité n'est pas réductible, ni les particularités dépassables, et toute position peut cacher des ambivalences. Dès lors, on visera moins une position neuve, valable en elle-même (*via* transformation herméneutique de formes anciennes ou *via* substitution religieuse) qu'une relecture jouant des souplesses et des stratégies d'adaptation requises, des synthèses culturelles et des compromis, et régulée au gré, notamment, d'une théorie ou une philosophie de la religion. Hartmut Ruddies en cerne le programme ainsi : « une métacritique de la critique moderne de la religion » comme base d'un « théorie de la religion qui puisse prétendre au rôle de théologie fondamentale »⁵⁶.

Foncièrement inscrit au cœur d'un diagnostic de crise, le propos de Troeltsch entend tout à la fois⁵⁷ renouveler la religion en l'engageant délibérément au cœur de la culture *et* renforcer la culture en reprenant et validant son pôle religieux (par delà un risque de pure dissolution pluraliste, mais hors tout retour d'une hégémonie religieuse) et ce, au gré d'une relecture généalogique et différenciée de la tradition européenne. Le travail se fera selon une « méthode d'histoire de la civilisation⁵⁸ » et verra en quelque sorte son aboutissement dans le libellé de la chaire qu'il reçoit à Berlin, en 1915, chaire de « philosophie de la culture, de l'histoire, de la société et de la religion », ainsi que d'« histoire de la religion chrétienne ».

Pour Troeltsch, la religion n'est pas qu'épiphénomène mais a bien son autonomie (d'où notamment ses travaux consacrés à la question de l'*a priori* religieux et à une psychologie de la religion), même si son approche doit être interdisciplinaire et déconnectée de l'(auto)herméneutique croyante. La religion présente par ailleurs sa logique propre et ses dimensions rationnelles internes. On peut enfin travailler à dire quel ensemble constituent les diverses religions et selon quel jeu de différenciations. Le moment religieux paraît ainsi validable et réglable : les valeurs proprement religieuses (assumées et repensées) entrent dans une confrontation féconde avec la conscience de réalité donnée par ailleurs, et le religieux peut et doit être préservé de ses propensions et formes propres d'aberrations⁵⁹.

Troeltsch participe de la mouvance néo-kantienne⁶⁰, tout particulièrement de la position, ici foncière, qui veut que la « validité » d'un jugement et la description

56. « Acceptation théologique de la modernité. Lignes directrices de la théologie d'Ernst Troeltsch », inédit, renvoyant à *GS II*, p. 227-327 (cette position est donc présente chez Troeltsch en 1892 déjà).

57. Je suis ici encore Hartmut Ruddies.

58. « Kulturgeschichtliche Methode », concept présent, selon Ruddies, dès 1895 dans tous les grands travaux historiques de Troeltsch.

59. Il y a ici une auto-limitation de la religion et de la foi ; sa forme est liée à ce moment de la modernité occidentale, mais le christianisme, à mon sens, en a toujours porté et entretenu l'exigence, même si c'est à des titres divers bien sûr.

60. Voir à ce propos l'entrée « kantisme (néo-) », de Jean-Marc TÉTAZ, dans l'*Encyclopédie du protestantisme* (P. GISEL, éd.) ; mais Troeltsch peut aussi s'en prendre à ceux qu'il appelle les « théologiens néo-kantiens » (héritiers de A. Ritschl me semble-t-il), ainsi, par exemple, dans la préface à la 1^{ère} éd., p. XVI et suiv., du texte 3 des *Œuvres III* (cf. aussi texte 1, p. 45, texte 2, p. 751, texte 5, p. 204, et texte 7, p. 35 et suiv.).

d'une donnée « positive », y compris de sa « genèse », relèvent de deux ordres de rationalité et d'argumentation⁶¹. Se donne ici, en parallèle, une réflexion sur le lieu propre tant du religieux (telle que la mène Troeltsch) que d'un « État de droit » (validant tout particulièrement son espace formel, non lié à telle ou telle particularité, mais ressortissant de principe à un ordre pensé comme universalité⁶²) ou que des formes de la culture dont on puisse dire une logique transcendantale (Ernst Cassirer poursuivra tout particulièrement cette tâche)⁶³.

Troeltsch partage enfin avec le néo-kantisme une réflexion centrée sur l'individu ou le sujet, un sujet mis en première ligne comme lieu de constitution et de synthèse, requis au vu de la diversification irréductible des ordres de rationalité (scientifique, juridique, culturel, religieux, etc.) et par ailleurs situé au cœur d'une aporie relevée par la sociologie naissante (M. Weber, G. Simmel, F. Tönnies) : la modernité s'affirme, principiellement, au nom des droits individuels, dans leurs particularités et leurs différences propres — elle tend dès lors à la démocratie et au pluralisme —, et elle se déploie, effectivement, selon des phénomènes de rationalisations dépersonnalisants.

Chez Troeltsch, la valorisation de l'individu ou du sujet se fait en référence à un « personnalisme théiste⁶⁴ », hérité du « prophétisme » biblique ou judéo-chrétien, qui se noue plus en termes d'émergence singulière que de co-appartenance avec le monde, et qui se trouve lié à la double affirmation d'une transcendance extérieure et d'une personnalité vivant de recueillement interne. En ce qu'il valorise fortement un moment d'individualité et de subjectivité contre toute visée totalisante, on peut estimer que Troeltsch s'inscrit dans une veine typiquement néo-protestante, à la fois moderne et référée à la Réforme. Mais il nous lègue sur le même point — et au cœur d'un énoncé qui reste probablement programmatique — la tâche de savoir où et comment l'individu peut être *formé* et *structuré*, selon quoi et comment il peut *s'orienter*. En d'autres termes : comment la valorisation d'un moment irréductiblement individuel peut déboucher sur autre chose qu'une dispersion individualiste⁶⁵ et permettre donc au sujet d'être « soi » ou « personne ». Or cela suppose, à mon sens, principiellement : *altérité*⁶⁶ et, concrètement : tant l'expérience constituante d'un monde fait de *contingence éprouvée* et de *formes à lire ou à reprendre* (des formes

61. Cf. par exemple *Œuvres* III, texte 5, p. 223.

62. Cf. ce plaidoyer chez A.E. Biedermann déjà.

63. On sait qu'après la première guerre le néo-kantisme connaîtra une certaine éclipse, au profit d'une radicalisation dite « existentielle » ou « ontologique » (cf. par exemple le débat Cassirer-Heidegger de Davos 1929), d'abord occupée par ce qu'il en est de la subjectivité *concrète* et de la réalité *effective*, non sans parallèles avec le « tournant théologique » marqué par les noms de K. Barth et R. Bultmann : les questions de *validation* (en rationalités et arbitrages publics), centrales dans le néo-kantisme, en sont abandonnées.

64. Selon des diagnostics parallèles à Max Weber, cf., chez ce dernier, les jeux d'opposition entre christianisme (singulièrement protestant ; cf., par delà, le judaïsme) et le « confucianisme ». Chez TROELTSCH, cf. par exemple dans *Œuvres* III, le texte 2, p. 748 et suiv., le texte 3, p. 83 et suiv., 86, 92, 97, 145 et 149 et suiv., le texte 4, p. 443 et suiv., le texte 6, p. 862, et le texte 8, p. 509 et 519.

65. C'est de façon récurrente que TROELTSCH souligne tout à la fois l'absence, la faiblesse ou la difficulté, et la nécessité d'une donnée de « communauté », cf. par exemple texte 8, p. 522 et suiv., dans *Œuvres* III.

66. Paul RICŒUR, dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; et Emmanuel LÉVINAS, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, 1991⁵, l'ont bien marqué.

irréductiblement culturelles et institutionnelles) qu'un accès à soi où je puisse et sache répondre *de moi-même et de ce qui me précède*.