

Que
sais-je?



LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Jean Grondin

puf

Facebook : *La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

QUE SAIS-JE ?

La philosophie de la religion

JEAN GRONDIN

Deuxième édition mise à jour

5e mille



Introduction

Religion et sens de la vie

La religion propose les réponses les plus fortes, les plus anciennes et les plus crues à la question du sens de la vie. À ce titre, elle ne peut pas ne pas intéresser la philosophie dans sa propre quête de sagesse. L'objet suprême de la plupart des religions, Dieu, représente pour sa part l'une des meilleures réponses à la question philosophique de savoir pourquoi il y a de l'être et non pas rien, l'autre réponse consistant à dire qu'il est né du hasard. C'est dans la religion que s'est articulée, et de manière infiniment diverse, une expérience de la vie qui y reconnaît un parcours sensé parce que cette vie s'inscrit dans un ensemble comportant une direction, un but et une origine. Cette direction et cette origine peuvent être déterminées par des puissances naturelles ou surnaturelles, par une histoire que l'on peut aujourd'hui qualifier de mythique, mais à chaque fois la vie se reconnaît portée par quelque chose de supérieur, qui fait tout

naturellement l'objet d'une vénération, d'un culte et d'une reconnaissance quelconques. Il y a là une réponse à la question du sens de l'existence, qui a toujours passionné, mais parfois aussi agacé la philosophie, de Platon jusqu'à Bergson, Heidegger et Levinas.

C'est qu'il n'y a que trois types de réponses possibles à la question difficile, mais criante, du sens de l'existence :

1/ les réponses religieuses ou spirituelles au sens large, celles qui reconnaissent, de manière naturelle ou réfléchie, que l'existence est reliée (religare, c'est l'une des étymologies anciennes qui furent proposées du terme de religion, peu importe si elle est fantaisiste) à quelque puissance supérieure ; il n'est pas faux de dire que ces réponses ont prévalu dans l'histoire de l'humanité, dans à peu près toutes ses cultures et à toutes ses époques ;

2/ il y a les réponses séculières plus récentes. Elles ne contestent pas toujours l'existence d'une transcendance, mais misent davantage sur le bonheur humain. Il en existe deux grandes variantes : une forme plus utopiste et humaniste et une version plus hédoniste et individuelle. La réponse humaniste à la question du sens de l'existence aspire à l'amélioration de la condition

humaine. Elle veut réduire la souffrance et lutter contre l'injustice parce qu'elle pose que la vie humaine représente une fin en soi et que sa dignité mérite d'être défendue. Ce sont là des réponses tout à fait honorables, qui composent la « religion » plus ou moins déclarée de nos sociétés avancées, mais elles présupposent toutes les réponses religieuses, auxquelles elles font des emprunts importants quand elles parlent de la dignité humaine ou de l'injustice qu'il faut combattre, mais aussi lorsqu'elles rêvent d'une libération à venir.

Les réponses plus hédonistes proclament pour leur part qu'il faut jouir de cette vie parce qu'elle est la seule qui nous soit dévolue. À l'évidence, la réponse religieuse, ou plus justement son absence, se trouve ici présupposée : c'est parce qu'il n'est pas d'horizon supérieur, ni de transcendance, qu'il faut profiter pleinement de notre vie. C'est ici le plaisir ou le bonheur immédiat qui doit être la source de notre félicité. Augustin n'avait pas tort de signaler qu'il s'agissait ici aussi de religion (La Foi chrétienne, 1. 38. 69) : ceux qui rejettent les biens intemporels vénèrent en effet les choses temporelles car c'est d'elles qu'ils attendent la béatitude. Cela ne sera pas toujours admis, mais il y a bel et bien là une forme de « religion », c'est-à-dire un culte et une croyance en quelque chose qui nous rendra heureux ;

3/ il se trouve enfin des « réponses » à la question du sens de la vie qui consistent à dire que la vie n'a pas de sens (ou que la question est elle-même mal posée). Mais encore une fois, si l'on juge que la vie n'a pas de sens ou qu'elle est absurde, c'est que l'on conteste qu'elle ait un sens religieux ou transcendant, réellement crédible et vérifiable. Réponse désabusée, lucide par certains côtés car elle saisit la pleine mesure du mal et de l'incompréhensible souffrance de l'existence, mais qui ne répond pas vraiment à la question : pourquoi vit-on ?

Quant à ceux qui jugent que la question est mal posée, il faut leur demander comment il conviendrait de la poser. La question peut assurément s'exprimer autrement, mais on conçoit mal une existence de l'Homo sapiens, c'est-à-dire d'un vivant conscient de sa condition qui ne se pose pas, à quelque degré que ce soit, de questions sur le sens de son bref séjour dans le temps, même si ces questions doivent rester ouvertes (et elles le resteront davantage pour la philosophie que pour la religion). C'est en ce sens qu'Augustin disait de l'homme, au début de ses Confessions, qu'il était une énigme pour lui-même. La philosophie jaillit de cette énigme, sans ignorer que la religion cherche à y répondre.

La tâche d'une philosophie de la religion est de

méditer le sens de cette réponse et la place qu'elle peut tenir dans l'existence humaine à la fois individuelle et collective. La philosophie de la religion se veut ainsi une réflexion sur la religion, sur son essence et ses raisons, voire sa déraison. Mais le double sens du génitif, ou du complément de nom, dans l'idée d'une « philosophie de la religion » donne ici à penser, au sens où le génitif dans « la peur des ennemis » (*metus hostium*) peut exprimer à la fois la peur que nous avons des ennemis (génitif objectif) et celle que les ennemis ont de nous (gén. subjectif). Le propos d'une philosophie de la religion n'est pas seulement de réfléchir, à distance, sur un objet particulier, comme on le fait dans une philosophie de la culture, de l'art, du droit ou du langage. Le génitif subjectif veut aussi être pris en compte : c'est qu'il y a peut-être aussi quelque chose de tel qu'une philosophie qui appartient à la religion elle-même, une voie de la sagesse, si l'on veut, que la philosophie, dans sa propre recherche de sagesse (c'est le sens du mot *philo-sophia*) ne saurait dédaigner et dont elle a des choses à apprendre : et s'il y avait parfois plus de sagesse dans la religion que dans la philosophie elle-même ?

Chapitre I

Religion et science moderne

Si la philosophie reconnaît sans peine que la religion offre les réponses les plus puissantes à la question du sens de l'existence, elle sait aussi que ces réponses ont perdu aujourd'hui de leur évidence. Pas partout, loin de là, car notre époque est aussi celle d'une résurgence du religieux sous plusieurs formes, malgré le pronostic, erroné, de sa disparition prochaine : montée en puissance des fondamentalismes, médiatisation des papes et des grandes figures religieuses, prolifération des spiritualités éclectiques, retour de la religion dans les pays de l'Est (mais aussi en Chine), naguère athées, persistance des questions ultimes et de la croyance dans les sociétés avancées (dans un sondage fait en 2008, 92 % des Américains disaient croire en Dieu).

Si on dit de la religion qu'elle a perdu de son évidence, c'est qu'on la mesure à l'aune d'un savoir

expérimental et scientifique, celui qui s'est imposé comme la voie privilégiée, sinon exclusive, de la vérité dans les Temps modernes, auquel elle ne peut pas vraiment satisfaire, ses origines étant beaucoup plus anciennes que la science. La religion comporte des éléments de foi, de tradition, de rite, paraît fortement dictée par des besoins subjectifs et renvoyer à de l'invérifiable, autant d'éléments qui minent sa crédibilité aux yeux de la science moderne. Tout en restant très forte, et cette force fait partie de son mystère, la religion est devenue une affaire de plus en plus problématique aux yeux de la philosophie.

La conscience historique des deux derniers siècles, avec l'indéniable poussée de relativisme qu'elle implique, y est pour beaucoup : jamais n'a-t-on eu autant conscience de la multitude des religions (on en dénombre plus de 10 000 dénominations à l'heure actuelle) et de la diversité de leurs origines culturelles et historiques. Cela a pour effet de relativiser le message religieux lui-même : comment peut-on soutenir qu'une seule religion incarne la voie privilégiée du salut ? Les religions qui le font, celles qui insistent sur l'unicité et le caractère surnaturel de la révélation dont elles s'autorisent, comme les y invite leur tradition, risquent d'apparaître comme des crispations et des réactions un peu désespérées à cette relativisation historique, difficilement

contestable par ailleurs.

Certes, on parle beaucoup, mais depuis peu, de l'« expérience religieuse », et justement en raison de l'ascendant qu'exerce le modèle scientifique, mais la science tend à y voir une forme faible de savoir, qui relève de la simple croyance ou du pari, pour parler comme Pascal. Mais déjà parler de « pari », c'est présupposer encore un modèle mathématique cher à la science moderne, celui du calcul des probabilités, comme le savait également Pascal : au vu de l'éternité qui nous attend et de la durée si dérisoirement courte de notre vie, vaut mieux prendre le risque de la foi, qui a le mérite d'offrir un réconfort ici et maintenant, tout en nous promettant une béatitude éternelle, sans commune mesure avec celles que l'on peut espérer en cette vie : « Ainsi, notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder [...] et l'infini à gagner » (Pensées, Brunschvicg, 233). Reste ici présupposé le cadre de la science moderne avec ses exigences de calcul et de rentabilité. La religion est ici un peu considérée à la manière d'une « hypothèse » (scientifique) que certains adoptent parce qu'elle répond à leurs besoins plus ou moins avoués, mais que d'autres rejettent parce qu'elle ne satisfait pas, justement, aux normes de la science. La religion apparaît dès lors comme une affaire privée ou subjective, relevant des goûts, ou des paris, de

chacun. C'est que la connaissance « objective » de la réalité relève de la seule science.

I. Le nominalisme du monde contemporain

L'horizon de pensée, assez récent, qui voit dans la religion une construction culturelle qui se surajoute à une réalité, que seule la science physique serait à même de connaître, est celui du nominalisme. Celui-ci est une réponse à la question de savoir ce qui existe réellement : « exister » pour lui, c'est être plutôt que n'être pas, c'est-à-dire survenir réellement dans l'espace, existence qui se laisse attester par nos sens et nos instruments de mesure. Cette table ou ce livre existent, par exemple, parce que je les vois devant moi. On ne le sait pas toujours, mais c'est là une conception relativement récente de l'existence, celle qui est propre au nominalisme. Pour lui n'existent que des réalités individuelles, matérielles, donc perceptibles dans l'espace et dans le temps. Ainsi, pour le nominalisme, les tables et les pommes existent, mais les licornes, les anges ou le Père Noël n'existent pas, ce sont des fictions. Les notions universelles n'existent pas non plus, ce ne sont que des noms (nomina, d'où son

appellation) servant à désigner un ensemble d'individus possédant telle ou telle caractéristique commune, individuellement observable [1]. C'est là une vision des choses si évidente, et qui détermine de façon si puissante notre pensée, que nous oublions tous qu'il s'agit d'une conception bien particulière de l'existence, celle qui accorde la priorité exclusive de l'être à l'existence individuelle et contingente.

Il est au moins une autre conception de l'être qui est plus ancienne et contre laquelle la conception nominaliste s'est patiemment élaborée. Au vu de la conception moderne et nominaliste, c'est une conception qui paraîtra bizarre au possible, a fortiori à notre époque, celle du nominalisme sans partage. C'est la conception qui comprend l'être non pas comme existence individuelle, mais comme manifestation de l'essence, dont l'évidence serait première. Cela nous paraît incongru, parce que, pour nous, l'essence est seconde, elle se surajoute, par abstraction, à l'existence individuelle. Or, cette conception était celle des Grecs, de Platon notamment, pour qui l'individuel possède une réalité de second degré. Il est effectivement second par rapport à l'évidence plus éblouissante de l'essence (ou de l'espèce, car il s'agit du même terme en grec : eidos) qu'il représente : ainsi, par exemple, un être humain ou une chose belle n'est qu'une

manifestation (bien éphémère !) d'une essence ou d'une espèce. L'essence, comme son nom l'indique bien (esse), renferme l'être le plus plein, parce que le plus permanent.

Cette conception qui nous paraît si insolite a pourtant porté la pensée occidentale jusqu'à la fin du Moyen Âge. Elle commença à être critiquée par les auteurs que l'on a appelés nominalistes, dont Guillaume d'Occam (fin xiii^e-1350). Assez ironiquement, sa motivation était d'abord théologique : c'est qu'il estimait que la toute-puissance de Dieu, dont le Moyen Âge tardif avait une vive conscience, paraissait incompatible avec un ordre éternel d'essences qui viendrait en quelque sorte la limiter. Si Dieu est tout-puissant, il peut à tout moment bouleverser l'ordre des essences, faire en sorte que l'homme puisse voler ou que les citronniers produisent des pommes. Pour Occam, les essences ne sont donc que des noms et succombent à son proverbial rasoir.

Cette conception fut contestée à son époque (entre autres parce qu'elle apparaissait incompatible avec le dogme de l'eucharistie où la transformation de l'essence est cruciale), mais elle a fini, lentement mais sûrement, par triompher dans la modernité, au point d'éclipser totalement l'autre vision de l'existence. Ainsi n'existent plus pour la modernité

que des entités individuelles et matérielles. Connaître ces réalités, ce n'est plus connaître une essence, mais repérer des régularités ou des lois au sein des réalités individuelles, posées comme premières. Cette conception de l'existence pénètre de part en part la science de la modernité, et il n'est pas surprenant qu'elle ait dominé sa pensée que l'on peut dire « politique », où la prééminence de l'individu s'impose de plus en plus comme la seule réalité fondamentale.

Ce nominalisme va de pair avec l'attention que la science moderne prête à ce qui est immédiatement constatable. Les concepts et les idées qui intéressaient la science traditionnelle sont tous devenus douteux et seconds. Même les sciences humaines devenues « sociales » dans la foulée de ce processus ont besoin de positivités individuelles et spatialement observables. C'est que les idées ne sont plus des manifestations de l'être, mais des faits de société, dont on imagine qu'ils peuvent faire l'objet d'une observation empirique. On calque ici sur les sciences humaines une conception de l'être très évidemment empruntée aux sciences de la réalité physique (à laquelle se réduit désormais tout être).

Il va de soi que ce nominalisme s'avère particulièrement ruineux pour la religion elle-même et sa juste compréhension. C'est une lapalissade de

dire que les réalités de la religion – l'existence du divin, par exemple – doivent faire problème dans un cadre nominaliste : Dieu existe-t-il comme une pomme ou une fourmi ? Assurément non. Donc Dieu n'existe pas pour une certaine modernité ou n'existe qu'à titre de superstition inventée par le cerveau humain.

La conception qui faisait de l'être une manifestation de l'essence, aussi étrange puisse-t-elle paraître, n'avait pas ces difficultés, car pour elle l'existence individuelle et contingente était toujours dérivée. L'existence du divin ne faisait donc pas problème pour elle-même, car elle était première. Quant à la foi, elle était moins l'affaire d'un choix personnel de l'individu qu'un se tenir dans l'évidence de l'essence divine, un se savoir enveloppé de sa fidélité, qui n'avait rien à voir avec un choix qui serait d'abord le nôtre.

Une philosophie de la religion ne peut ignorer cet horizon nominaliste, celui de la science moderne, qui fait de la religion une affaire aussi problématique. Mais elle sait aussi que la religion est plus ancienne que la science (dont elle a chez les Grecs favorisé l'émergence en enseignant que le monde formait un cosmos ordonné) et qu'elle s'est dès lors articulée indépendamment d'elle. Elle n'ignore pas non plus que ces formes, disons archaïques du religieux

survivent plutôt bien à l'ère de la science, alors que d'autres formes de savoir, d'expérience ou de foi que l'on peut dire préscientifiques n'y ont pas survécu : elles subsistent peut-être ici ou là, mais des pratiques comme l'astrologie ou l'alchimie sont à peu près disparues. La modernité a longtemps pensé, et pense parfois encore, que le même sort attendait la religion. Or, cela ne s'est pas produit. La religion demeure une forme très vive et puissante de l'existence humaine. Cette étonnante vitalité du religieux dans le monde contemporain, où les grands leaders moraux, de Gandhi à Jean-Paul II en passant par Martin Luther King, Elie Wiesel, Oscar Romero, le dalaï-lama, Mère Teresa et l'abbé Pierre, sont souvent des personnalités religieuses, donne à penser. À quoi tient cette force du religieux dont l'actualité ne semble pas se démentir, bien au contraire ? On peut dire, à tout le moins, qu'elle témoigne d'une expérience de la vie qui excède le cadre restreint du nominalisme.

C'est qu'il est une question dans l'ombre de laquelle se tient aujourd'hui toute philosophie de la religion.

II. La religion a-t-elle été dépassée par la science

moderne ?

Il est évident que la science a mis à mal plusieurs représentations religieuses du monde : le monde n'a pas été créé en six jours (mais en une infime fraction de seconde) l'Homo sapiens descend bel et bien du singe, dont il est proche génétiquement, et Galilée avait raison. Il est tout aussi incontestable que l'agnosticisme, sinon l'athéisme du monde moderne est profondément marqué par la conception scientifique du monde, pour laquelle la religion ne représente qu'une forme de superstition et dont l'humanité gagnerait à se passer.

Pourtant, il ne fait aucun doute que les religions se sont maintenues dans le monde moderne « malgré tout ». Au nom de la science moderne, la religion a volontiers été proclamée morte, désuète, illusoire et même dangereuse par les philosophes, et l'est encore, de temps à autre, par des auteurs récents. Libre à chacun d'y voir la survivance d'une crédulité superstitieuse, mais la persistance du religieux dans le monde moderne est un fait. Ce sont plutôt les idéologies qui ont voulu le supplanter, dont le marxisme, qui ont mal vieilli. Aussi Hegel (1996, 145) n'a-t-il pas tort de dire qu'il faut y regarder à deux fois lorsque l'on veut opposer sa propre autorité à celle de la religion, car on s'oppose alors à une

autorité universellement reconnue.

On peut aussi en appeler au témoignage des scientifiques eux-mêmes au nom desquels on prétend parler. Nous n'évoquerons ici que le cas d'Albert Einstein, d'une part parce qu'il est très connu, d'autre part parce qu'il fut l'un des plus grands esprits de l'histoire de l'humanité. Le Time en a récemment fait la personne la plus influente du xx^e siècle et même du deuxième millénaire, ce qui n'est pas rien. Dans un texte assez célèbre, et clair, mais trop peu connu, il a dit : « J'affirme que le sentiment religieux cosmique est le motif le plus puissant et le plus noble de la recherche scientifique. » [2] Texte déroutant pour certains, mais qui n'est pas de la plume du dernier venu des scientifiques ni de l'être le plus pieux du monde (Einstein était juif, mais n'était pas très pratiquant, voire pas du tout). Il a expliqué plus tard le sens de ce sentiment religieux cosmique : « S'il y a quelque chose en moi que l'on puisse appeler "religieux", ce serait alors mon admiration sans bornes pour les structures de l'univers pour autant que notre science puisse les révéler. »

Cette conviction qu'il y a dans le monde une « raison supérieure se dévoilant dans le monde de l'expérience » traduit pour lui l'« idée de Dieu ». Dans son essai de 1934 Comment je vois le monde,

il n'hésitait pas à affirmer que « la science sans religion était boiteuse, et la religion sans science aveugle ». Mais le Dieu d'Einstein n'est pas un Dieu qui s'intéresse beaucoup au sort des hommes : « Je crois au Dieu de Spinoza, qui se révèle dans l'ordre harmonieux de ce qui existe, et non en un Dieu qui se préoccupe du sort et des actions des êtres humains » (télégramme adressé au rabbin Goldstein en 1929). Einstein expliquait pourquoi dans son livre de 1934 : « Je ne peux pas imaginer un Dieu qui récompense et punit l'objet de sa création. Je ne peux pas me figurer un Dieu qui réglerait sa vie sur l'expérience de la mienne. Je ne veux pas et je ne peux pas concevoir un être qui survivrait à la mort de son corps. Si de pareilles idées se développent en un esprit, je le juge faible, craintif et stupidement égoïste. »

L'intérêt de ce témoignage est de rappeler qu'il n'est pas tout à fait juste de soutenir que la religion aurait été battue en brèche par la science moderne (même si Einstein critiquait volontiers par ailleurs la faiblesse et la crédulité de la plupart des croyances religieuses). On peut également rappeler que celui qui a formulé l'hypothèse d'un big-bang était un prêtre catholique, Georges Lemaître (1894-1966), même s'il lui a donné un autre nom. Cette idée d'une expansion croissante de l'univers depuis son jaillissement soudain fut tournée en dérision par

l'astronome Fred Hoyle (1915-2001), qui avait déclaré qu'il ne croyait pas en cette théorie ridicule d'un big-bang selon laquelle l'univers aurait commencé par un grand coup. L'expression se voulait ironique, mais a fini par être acceptée par la communauté scientifique.

Nous n'entrerons pas ici dans un débat avec les idées d'Einstein ou de Lemaître, mais on en retiendra que plusieurs des meilleurs scientifiques sont loin d'exclure toute perspective religieuse. Mais il nous apparaît tout aussi important de souligner qu'ils ne le faisaient pas en tant que scientifiques, c'est-à-dire en s'appuyant sur des résultats de recherche contraignants. Lorsque Einstein parle du sentiment religieux cosmique, il le fait en tant que philosophe. Il fait alors de la philosophie de la religion, et non de la science. Mais il est tout aussi impératif de voir que c'est ce que font également les scientifiques plus nominalistes, sans doute plus nombreux, qui estiment que la science rend caduque toute forme de religion, celle-ci étant intégralement réductible à une forme de superstition. Pour eux, il n'y a pas de réelle différence entre la scientologie, l'islam ou le christianisme : il s'agit de visions erronées du réel qui abusent de la crédulité des gens.

Ici aussi, le scientifique outrepassé le champ de ses

compétences, celui de l'acquisition de connaissances méthodologiquement vérifiables dans un champ donné du savoir. La philosophie de la religion a des enseignements précieux à tirer des scientifiques athées, croyants et agnostiques, mais peut leur rappeler que les conséquences métaphysiques qu'ils sont prompts à tirer de leurs découvertes, en s'auréolant de leur statut de scientifiques, ne relèvent plus tout à fait de la science, mais du champ de la philosophie de la religion qu'il s'agit ici d'introduire.

Notes

[1] C. Panaccio, « La question du nominalisme », dans A. Jacob, Encyclopédie philosophique universelle, puf, t. I, 1989, 566

[2] A. Einstein, Comment je vois le monde, Flammarion, 1979, 19

Chapitre II

Le vaste champ de la philosophie de la religion

Les débats que nous venons de rappeler sur la science et la religion le confirment si besoin était : la religion fait aujourd'hui l'objet des passions les plus fortes, ce qui témoigne au moins de sa vitalité, et d'autant qu'il s'agit de questions dont le commun des mortels saisit immédiatement les enjeux.

La religion est assurément le lieu de tous les paradoxes. Si elle est souvent dénoncée comme une forme d'aliénation, elle est aussi vécue et se présente le plus souvent elle-même comme une promesse de libération. Chimérique pour les uns, elle est ce qu'il y a de plus sûr, de plus fondamental et de plus cher pour les autres. Alors que certains y stigmatisent la racine de tous les conflits et de toutes les guerres, menées au nom d'une prétention exclusive à la vérité absolue, d'autres y saluent un

message de paix, de fraternité et d'amour, lequel se trouverait, plus ou moins tacitement, au fondement de nos sociétés démocratiques. On répète à l'envi que la religion doit se limiter à la sphère personnelle ou privée, mais rarement en a-t-il autant été question sur la place publique. Tout se passe comme si la séparation de l'Église et de l'État n'était nécessaire qu'en raison d'une intimité plus ancienne qu'on ne saurait voir. C'est à une philosophie de la religion qu'il appartient d'y voir plus clair.

La philosophie de la religion peut être plusieurs choses. En son sens le plus essentiel que nous suivons ici, elle se veut une réflexion sur le fait religieux, sur son sens, ses raisons, sans ignorer le génitif subjectif inhérent l'idée d'une « philosophie de la religion », disposée à reconnaître à la religion elle-même une forme de philosophie, voire de rationalité, c'est-à-dire une voie conduisant à la sagesse. La discipline s'intéresse alors aux grandes questions religieuses (le sens du culte, Dieu, la foi, l'Église, les prescriptions morales, etc.) et à tout ce que les philosophes ont pu dire sur ces questions. C'est là un champ immense, car tous les philosophes, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, ont eu quelque chose d'important à dire sur la religion. Le champ de la philosophie de la religion recoupe alors, à peu de chose près, la philosophie elle-même.

Dieu merci, la philosophie de la religion peut s'entendre en un sens plus précis : elle peut 1/ focaliser l'attention sur une question plus concise (l'essence de la religion, Dieu, l'immortalité, mais ce sont déjà là des sujets énormes) ; 2/ se comprendre comme une analyse, voire une justification des fondements « philosophiques » de la religion en général (Kolakowski, 16 : « Ce que la tradition anglo-saxonne appelle philosophie de la religion recouvre grosso modo le domaine connu depuis le Moyen Âge sous le nom de théologie naturelle, à savoir l'examen rationnel de questions théologiques sans référence à l'autorité de la révélation » ; c'était aussi la conviction de Hegel, 1996, 3) ou encore d'une religion en particulier (il y a ainsi une philosophie du judaïsme, de l'islam ou du bouddhisme) ; ou 3/ s'intéresser à toutes les religions et toutes les formes du religieux, y compris les formes de religiosité contemporaines, plus ou moins éclatées et volontiers méfiantes envers les religions officielles au nom d'une « spiritualité » qui se veut plus authentique.

Toutes les religions, c'est aussi trop. Nous avons rappelé qu'il y en avait environ 10 000 dénominations à l'heure actuelle, qui possèdent sans doute des traits communs, mais une philosophie de la religion qui voudrait embrasser des phénomènes aussi divers que les rites funéraires du néolithique, la

mythologie aztèque, l'hindouisme (lui-même pluriel) et les « nouveaux mouvements religieux » devrait en rester à des banalités.

Une philosophie de la religion vouée à une religion particulière serait par ailleurs trop peu, car nul ne peut faire abstraction aujourd'hui de la pluralité du religieux. Il demeure que la plupart des philosophes qui se sont penchés sur la religion l'ont fait en privilégiant une religion particulière, le plus souvent la leur, car ils connaissaient les autres très mal. Platon et Aristote ne peuvent présupposer que les dieux de leur tradition, Augustin ne peut élaborer qu'une « doctrine chrétienne », alors que des auteurs comme Maïmonide et Averroès tentent de concilier la philosophie avec leurs propres confessions, respectivement le judaïsme et l'islam. Il est difficile de faire de la philosophie de la religion sans en présupposer une, mais qui ne correspondra qu'à l'une des formes innombrables du religieux.

Force est d'avouer que cela reste silencieusement vrai même si la philosophie de la religion prétend ne plus porter sur une religion particulière et afficher l'objectivité la plus totale. Pour le dire sans détour : le christianisme a tellement marqué de son empreinte la philosophie et la réflexion sur le religieux qu'il continue de déterminer, qu'on le reconnaisse ou non, les réflexions sur la religion.

Certes, il s'est lui-même élaboré sur des bases à la fois juives et grecques, et non sans intégrer des éléments de cultes qu'il a appelés païens, mais on peut parler ici, en un sens qui se veut le plus neutre possible, d'une emprise ou d'un ascendant du christianisme sur la conception du religieux.

Selon cette représentation tacitement chrétienne la religion : 1/ relève d'abord de la foi personnelle ; 2/ cette religion, sertie d'une métaphysique, croit en un Dieu unique, transcendant et éternel ; 3/ se traduit par un culte défini ; 4/ édicte des préceptes moraux (les Dix Commandements, le sermon sur la montagne, la casuistique) ; 5/ s'incarne dans une institution, quasi politique, une « Église », qui a sa hiérarchie de clercs, ses prêtres, ses rabbins ou ses chamanes, voire son chef ; 6/ se définit par des dogmes ou des articles de foi, dont on suppose, enfin, 7/ qu'ils sont inspirés par des textes sacrés, transmis par une révélation et portés par une tradition.

Rien n'est plus aisé que de montrer que ces caractéristiques ne se retrouvent pas dans toutes les religions, loin de là. Il n'empêche : celui qui s'intéressera à ces autres formes du religieux y cherchera spontanément une forme de croyance, une conception du divin, un rite, une morale, une hiérarchie, des dogmes quelconques et des

écritures plus ou moins « saintes » (lesquelles restent encore vaguement présupposées quand il est question de transmission orale, de mémoire ou de tradition, ce qui sera le cas majoritaire des formes de religion qui n'ont pas connu ou privilégié l'écriture). L'étude empirique des religions nous apprend rapidement que certaines religions ne connaissent pas vraiment la notion de croyance, d'autres ignorent l'idée d'un Dieu transcendant, ou unique, et certaines ne comportent ni hiérarchie, ni dogme, ni texte sacré, ni préceptes moraux contraignants. Le schème chrétien n'en reste pas moins si fort que l'on cherchera, nolens volens, dans les autres « croyances » (terme qui n'est déjà pas innocent) des équivalents « par défaut » pour ce que le christianisme nous a habitués à trouver dans une religion. Cela reste vrai lors même que le christianisme est combattu avec férocité (telle religion sera valorisée, par exemple, parce qu'elle ne comporte pas de morale rigide, ni de dogmes ni de hiérarchie). Comme il s'agit d'un fait historique, ce n'est pas une emprise que l'on doit à tout prix combattre en cultivant un affect antichrétien, assez répandu par ailleurs, mais dont il faut prendre acte dans le cadre d'une philosophie de la religion. Concrètement : depuis l'imposition du christianisme comme religion de l'Empire romain, le christianisme a dominé la réflexion philosophique sur la religion.

Les seuls qui y ont échappé furent les philosophes musulmans comme Al-Farabi, Avicenne et Averroès, ou Maïmonide pour le judaïsme, et les philosophes qui se sont ouverts aux religions orientales depuis les Lumières, mais ces derniers l'ont souvent fait pour fuir le paradigme chrétien.

Néanmoins, une philosophie de la religion peut marquer les limites de cet ascendant en partant de ce que les philosophes grecs ont dit du phénomène religieux. Il est vrai qu'une interprétation de la philosophie grecque de la religion reste, sans toujours le savoir, tributaire de l'horizon chrétien, mais ce que les Grecs ont eu à dire ne l'est pas. Mais il est une autre raison qui nous incitera à partir ici des Grecs : si nul ne peut dire avec exactitude quand le fait religieux – en supposant qu'il existe dans son unicité – s'est manifesté pour la première fois, il n'est pas douteux, même si on le conteste parfois, que la philosophie est née dans le monde grec. Or, cette philosophie a été précédée et rendue possible par une « mythologie » qui posait que l'ordre du monde était assuré par des dieux, sages et bienveillants. L'idée d'un ordre du monde, d'un cosmos auquel l'homme doit se conformer, a ainsi été préfigurée par la religion. C'est de cette idée d'un ordre du monde que la philosophie cherchera à rendre raison.

La réflexion philosophique sur la religion est ainsi la reconnaissance d'une dette et d'une provenance. C'est que la religion a précédé l'apparition de la philosophie et rendu possible sa quête de sagesse, de rationalité et de bonheur. Mais avant d'en venir aux Grecs, il importe de prendre la mesure de l'essence de la religion et de son universalité. Car la question philosophique fondamentale d'une philosophie de la religion est celle qui cherche à comprendre son essence.

Chapitre III

L'essence de la religion : un culte croyant

On pourrait dire de la religion ce que Plotin et Augustin ont dit du temps : tant qu'on ne nous pose pas la question de savoir en quoi elle consiste, on sait à peu près de quoi il s'agit. Mais dès qu'on la pose directement, on ne le sait plus tellement. C'est que la religion peut être tout et son contraire. On dit souvent qu'il s'agit d'un « système de croyances en une quelconque transcendance ». Mais il est aisé de trouver des religions qui ne comportent ni système ni transcendance et qui ne se reconnaissent pas expressément comme croyance.

Le phénomène religieux épouse des formes si variées que les chercheurs en sciences sociales des religions renoncent souvent à le définir. Il est vrai que l'air du temps, nominaliste, répugne à tout discours portant sur l'essence des choses, comme s'il s'agissait d'un gros mot. On associe alors, de manière caricaturale, l'essence à une idée un peu

platonicienne, intemporelle et d'une constance absolue. S'il est une chose que l'étude des religions nous apprend, c'est bien que la religion correspond difficilement à quelque chose d'identique dans toutes les civilisations. Certes, mais si l'on parle de formes plurielles du religieux, au singulier, celui-ci doit bien correspondre à quelque chose. C'est pourquoi la question de l'essence de la religion, loin de rechercher une idée a priori, veut répondre à une question plus élémentaire : de quoi parle-t-on quand il est question de religion ? Qu'est-ce qui se maintient dans le phénomène religieux à travers toutes ses métamorphoses ? S'il n'y avait pas là quelque chose de commun, le terme de religion n'aurait aucun sens. Et si ce quelque chose ne demeurerait pas énigmatique, la philosophie ne s'y intéresserait pas.

La philosophie de la religion peut y reconnaître sa question principale : elle porte avant tout sur l'essence de la religion afin de comprendre ce qu'elle est, quels sont ses éléments et ses raisons. Elle ne s'intéresse pas directement au taux de pratique dans une société donnée (comme peut le faire une sociologie de la religion), ni à une forme déterminée, positive et confessionnelle de croyance (comme le fait la théologie), ni aux formes immensément diverses du religieux (qui relèvent de l'anthropologie et de la science comparative des

religions), ni à l'importance culturelle, voire politique, de la religion dans notre civilisation (qui intéresse une philosophie de la culture), mais à ce qu'est, fondamentalement, la religion, donc à son essence.

I. **Approches essentialistes et fonctionnalistes**

On distingue généralement deux grandes approches de la religion, fonctionnaliste et essentialiste, mais qui sont loin de s'exclure.

L'approche fonctionnaliste pose que la religion existe parce qu'elle remplit une fonction plus ou moins évidente à celui qui la pratique, mais transparente à celui qui l'étudie de l'extérieur. Son approche, féconde en soi, est généralement généalogiste et causaliste : la religion s'explique à partir de quelque chose ou, selon la formule consacrée, et plus critique, « n'est rien d'autre que... ». Ici, la religion n'est pas tenue pour un phénomène autonome ou originaire ; elle se trouve reconduite à autre chose que la raison peut mieux expliquer et qu'elle seule peut percer.

La réponse à la question de la fonction ou du pourquoi de la religion est elle-même plurielle. Voici un aperçu, non exhaustif, de ces explications fonctionnalistes, qui comportent toutes un noyau de vérité :

1. la religion aurait servi à expliquer les phénomènes naturels à une époque où la science n'existait pas, d'où son recours à des puissances magiques et démoniaques. La religion est ici vue comme une pseudoscience ou une forme d'animisme, périmé depuis l'avènement de la science moderne. Cette interprétation fonctionnaliste de la religion se retrouve dès l'Antiquité, chez Épicure et Lucrèce, mais c'est une lecture qu'Auguste Comte (1798-1857) a popularisée quand il a distingué le stade religieux (primitif) du stade positiviste (scientifique) de l'humanité. Cette conception reste forte dans l'imaginaire populaire qui estime volontiers que la religion a été supplantée par la science (mais nous avons vu que l'avis des scientifiques eux-mêmes sur cette question était plus nuancé) ;
2. une autre explication aperçoit dans la religion une tentative d'expliquer l'obligation morale : il faut agir moralement parce qu'il s'agit d'un

commandement divin. La religion propose alors une justification verticale de la morale permettant de lui associer des récompenses et des peines : on agit moralement, par exemple, parce que l'on espère une béatitude future. Le phénomène religieux s'explique ici à partir du sentiment moral, tenu pour plus originaire et plus authentique que lui. On ne le dit pas toujours pour discréditer la religion : des penseurs comme Rousseau et Kant diront que les commandements moraux peuvent être vus comme des commandements divins, mais que leur origine est purement morale. Le sceau divin vient leur conférer une dimension d'espérance, mais qui serait un peu l'équivalent d'une plus-value, surajoutée à la morale ;

3. un peu dans la même veine, on subodore souvent dans la religion une tentative de justifier ou d'expliquer un ordre social et politique ou le rôle qu'y tiennent les gouvernants (pharaons, rois), les prêtres ou une caste particulière. C'est une philosophie de la religion que l'on retrouve tout aussi bien dans les manuscrits du jeune Marx, La Généalogie de la morale (1887) de Nietzsche que dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza. La religion, volontiers considérée

comme l'opium du peuple, se trouve ici réduite à un phénomène sociologique, politique ou idéologique, tenu pour plus originaire ;

4. dans la foulée de cette idée de projection et d'illusion, les lectures plus psychanalytiques voient volontiers dans la religion un phénomène de transfert (Dieu fonctionnant comme le père qui doit protéger l'enfant que nous restons toujours de l'incertitude de l'existence), qui serait selon Freud (1927), le fait d'une névrose collective et un peu narcissique. La religion, créée par nos ancêtres qui étaient plus ignorants et misérables que nous afin de faire face à l'écrasante surpuissance de la nature et pallier notre impuissance face à elle, ressortit ici à un phénomène de sublimation, de refoulement, en un mot, à une illusion que la science peut aujourd'hui percer, guérissant ainsi l'humanité de sa propre névrose ;
5. il est une dernière forme d'explication fonctionnaliste couramment admise et que Freud présuppose : elle juge que la religion naît avant tout de l'angoisse devant la mort que la conscience humaine ne pourrait supporter. La religion serait alors le fait d'une

cécité volontaire face à la finitude humaine et au néant que représente la mort. Pour être répandue, cette forme d'explication présuppose l'horizon de l'individualisme moderne et l'importance qu'il accorde à la vie, et à la survie, de la personne humaine. Il n'est pas sûr cependant qu'il s'applique à toutes les formes de religion : certaines formes du bouddhisme exaltent plutôt la disparition de l'individualité dans la sérénité du nirvana, et les formes plus anciennes du judaïsme, comme bien d'autres religions, ne semblent pas connaître l'idée d'une survie après la mort.

II. Le caractère immémorial du religieux

Les explications fonctionnalistes disent toutes quelque chose de précieux pour une philosophie de la religion : qui voudrait nier qu'il y ait une part de consolation et de projection dans la religion, qu'elle ait offert des « explications » des choses qui ne sont plus tenables, ou qu'elle soit souvent le reflet d'une constellation sociale ou idéologique ? On trouve ici des éléments d'une critique de la religion

(même si toutes les perspectives fonctionnalistes ne sont pas nécessairement critiques), dont on peut penser qu'ils peuvent être appropriés par la religion elle-même, a fortiori par une philosophie de la religion si elle veut parvenir à une meilleure intelligence de son sujet.

C'est qu'il ne faudrait pas oublier que la critique de la religion a toujours fait partie de l'expérience religieuse elle-même. Cela est particulièrement frappant dans la lignée que forment les religions du Livre où chacune se fonde sur une critique de celle qui la précède. La religion juive stigmatise le culte des idoles des Égyptiens et de certains cultes juifs infidèles aux prescriptions de Moïse (le veau d'or et toutes les images se trouvent proscrits au nom de la transcendance absolue de Yahvé). Le Nouveau Testament dénonce, pour sa part, la pratique jugée trop légaliste des juifs. L'islam critique à son tour les aberrations de la religion chrétienne, sa conception de la Trinité et l'idée que Dieu puisse avoir un fils. Quant au protestantisme, il naît d'une critique d'une version sclérosée du catholicisme et connaîtra lui-même plusieurs réformes. Rien n'est plus religieux que la critique de la religion. Cela reste vrai des critiques radicales de la religion : la religion n'y est condamnée que parce que l'on a une conception plus rigoureuse du salut qu'il est loisible à l'homme d'espérer. On peut en tirer une leçon importante pour

une philosophie de la religion : on ne peut critiquer la religion que parce que l'on a autre chose à proposer, une meilleure religion en quelque sorte.

Il est aussi permis de se demander si la religion ne sert vraiment qu'à expliquer les choses et à remplir une fonction. Il se pourrait qu'il y ait là encore une vision un peu scientifique des choses. Les interprétations fonctionnalistes présupposent en effet que toute création culturelle doit correspondre à une fonction précise. Si cela n'est pas sûr, c'est qu'il est une dimension de la religion qui relève du « toujours déjà là ». Il y a en effet dans à peu près toutes les religions une tradition qui est perpétuée, mais le plus souvent de manière non réfléchi : la religion s'exprime à travers des coutumes ancestrales, des rites, des récits qui sont naturellement repris. La religion n'a donc pas nécessairement été inventée un bon matin par des esprits malins qui voulaient justifier leur pouvoir ou abuser de la crédulité de leurs ouailles. Cela s'est sans doute produit dans certains cas : il y a eu des charlatans et des gourous qui étaient de purs escrocs (phénomène qui ne se limite cependant pas au monde religieux). Mais en général, la part de la tradition, de la mémoire et des coutumes « toujours déjà là », de manière immémoriale, démontre sa puissance dans l'histoire des religions. Ici, l'individu ne se trouve pas dans la position de celui qui choisit à la carte ce qui

lui convient ou ce qui répond à ses besoins, il s'intègre à un culte transmis. C'est ce que l'on peut appeler le « passé antérieur » de toute religion, son antériorité par rapport à la conscience.

Toutes les religions jaillissent-elles du seul besoin de croire ? S'il est permis d'en douter, c'est que les religions ont existé bien avant que ne surgisse la question du pourquoi et de leur pourquoi, et bien avant sans doute que le croire ne soit expressément reconnu comme tel. C'est le sens de l'antériorité immémoriale du religieux, qui fait partie d'une réalité transmise et qui s'insère dans une tradition de mémoire. Sans doute les hommes ont-ils été de tout temps « crédules », et le sont encore, mais la religion tient-elle uniquement à cette crédulité ? Le judaïsme, comme chacun sait, relève davantage de l'appartenance à une lignée et une tradition que de la foi (ce qui est du reste davantage la norme que l'exception dans l'histoire des religions). Ici, la part de tradition est plus importante que celle de la foi, et l'idée de crédulité n'a aucun sens.

On se rend compte surtout que les interprétations fonctionnalistes ressortissent à des interprétations essentialistes : dire de la religion qu'elle n'est que ceci ou cela, c'est s'exprimer sur son essence, sur ce qu'elle est en son fond, que l'on prétend déchiffrer une fois pour toutes. Nul n'échappe donc à une

approche essentialiste, à une réflexion sur ce qui constitue en propre la religion, quelle qu'en soit l'incommensurable diversité.

III. Les deux pôles de la religion

Il est deux dimensions qui apparaissent fondamentales et spécifiques à la religion : le culte et la croyance.

Cela n'ira pas non plus de soi, car ce sont deux aspects dont les spécialistes contestent parfois le poids relatif. Il va de soi que pour les modernes, la dimension de culte apparaît souvent secondaire (le seul vrai culte, diront Rousseau et Kant, est celui du cœur). La modernité associe volontiers le culte et le rite à des pratiques un peu magiques, dont la vraie religion devrait se passer. Elle préfère rattacher la religion à la notion de croyance, les deux termes étant presque interchangeables : il y aurait autant de religions que de croyances. Pour elle, la religion relève donc davantage d'une croyance que d'un culte, celui-ci étant vu comme la conséquence de celle-là (ceux qui croient en Moïse, Jésus ou Mahomet obéiront aux cultes institués par eux ou ceux qui s'en réclament).

Simplement, cette insistance sur la croyance apparaît assez tardivement dans l'histoire des religions. Les spécialistes rappellent souvent que les religions plus anciennes n'auraient pas connu cette dimension de croyance. Ce serait le cas des religions grecque et romaine, comme y insiste P. Gisel (2007, 54-55) : « Dans l'Antiquité gréco-romaine, la question du croire n'est pas pertinente. Le religieux y relève d'un rapport au cosmos, fait de sagesse et de mesure, lié à la condition de l'humain. Des narrations et mythes divers, portés par les poètes, disent ce rapport ou le mettent en scène ; ils racontent le monde, diversement, et où rien n'est à croire. [...] En rapport avec le cosmos, le religieux antique est foncièrement rituel. Il y a des rites à accomplir, que le mythe accompagne. Les rites sont à accomplir en tel lieu, par chacun, que l'on soit étranger ou de passage, sans quoi la peste ou tout autre catastrophe cosmique peut survenir. Il y a un rite à accomplir, sans engagement croyant ni reprise sur soi. »

Gisel a raison de rappeler que la religion antique était plus rituelle et civique. On dénombre des pratiques et des formes de culte dans presque toutes les religions anciennes, qui jalonnent les grands rites de passage, la naissance, l'entrée dans la communauté, le mariage, les rites funéraires, mais aussi les cycles de la nature (solstice, pleine

lune, etc.). Ces cultes remplissent plusieurs tâches, infiniment variées, de commémoration, de pacification et de communion qui s'expriment souvent par des sacrifices d'animaux et parfois d'humains. Ces rites, collectifs et participatifs, administrés par des autorités religieuses, des devins, des druides, des haruspices, lesquels occupent souvent des positions politiques, exercent une fonction que l'on peut souvent dire propitiatoire : ils ont pour but de rendre les dieux, ou les forces de la nature, propices ou bienveillants. Les sacrifices plus « expiatoires », par le biais d'un bouc émissaire (cf. Lév., 16, 22), remplissent une fonction analogue.

Les spiritualités modernes, même si elles n'excluent pas toute forme de culte, voient plutôt dans la religion une affaire de conviction personnelle (où l'on peut voir un effet du christianisme et de l'accent qu'il fait porter sur la foi). Relevant de l'engagement, la religion devient alors une affaire de plus en plus, voire exclusivement privée. Dans sa Lettre sur la tolérance de 1689, Locke dira de toute religion qu'elle est une affaire intérieure : « Toute la vie et la puissance de la vraie religion résident dans la conviction pleine et intérieure de l'esprit ; et la foi n'est pas foi sans croyance. » C'est là une idée, pour nous assez banale, mais à laquelle un penseur grec ou un prêtre quechua n'aurait sans doute rien compris.

Si l'on peut dire que les religions plus anciennes étaient davantage centrées sur le rite, les formes plus récentes de religion insistent davantage sur la croyance, dans la mouvance du christianisme. Mais comme elle est plus ancienne, on peut partir de l'idée de culte et lui reconnaître une dimension fondamentale. Sans doute nous est-elle devenue un peu étrangère, mais elle survit de manière importante dans l'idée d'un culte de l'âme que les religions de la croyance ont préservée et même approfondie. La notion de culte vient du verbe colere qui veut dire cultiver. Dans son sens le plus agricole, on cultive un terrain pour le rendre fertile, et dans le cas du culte religieux, afin de le rendre fécond pour la divinité. Tout culte implique donc, même inconsciemment, un culte de soi, dans la mesure où l'Homo sapiens qui prend part à un rite le fait dans un certain esprit, en sachant ou en sentant (sapiens !) qu'il s'agit d'un culte qui a un sens. C'est en ce sens que la religion peut être dite un culte croyant, le plus souvent partagé par une communauté.

On peut parler ici des deux pôles du culte et de la croyance pour souligner que le religieux peut tendre davantage vers l'un que vers l'autre : la religion plus archaïque est à l'évidence plus rituelle, alors que les religions modernes, et conscientes d'elles-mêmes comme religions, se comprendront davantage comme des croyances. Mais un pôle n'oriente pas

sans l'autre : de même qu'une croyance implique un engagement, un certain travail sur soi, partant, une forme de culte ou de pratique, qui peut se limiter à une prière silencieuse, une lecture ou un regard sur la vie, de même le culte qui n'a pas nécessairement à se réfléchir comme croyance implique une certaine orientation de l'existence dans un certain sens : un rite n'est accompli que parce qu'il est ressenti – et, partant, cru – comme quelque chose de signifiant.

IV. Un sens à la vie traduit par des symboles

C'est dire que le culte croyant qu'est la religion comporte une dimension symbolique. Il accomplit des actions et des rites dont la portée dépasse les gestes eux-mêmes : on sacrifie une brebis pour rendre les dieux favorables comme on baptise une personne avec de l'eau pour la laver de ses péchés.

Le terme de symbole vient du verbe grec *symballein* qui veut dire « tomber ensemble » : il exprime une fusion entre ce qui est donné et ce qu'il signifie (l'eau et la purification). Le monde de la religion est

d'emblée un monde symbolique qui veut dire quelque chose et qui est dès lors sensé. Cette portée symbolique, ou, plus simplement, signifiante, est, d'une manière ou d'une autre, présente à l'esprit de celui qui a part au rite. Si on participe à une cérémonie ou à une procession, c'est qu'on pressent (sapiens) qu'elle a un sens. C'est ici qu'intervient la dimension de la croyance, même si elle est peu avouée, voire absente, prétend-on souvent, des rites des cultures plus archaïques. C'est qu'on ne peut accomplir un rite que parce qu'on y croit, que l'on croit en son sens, qui confère un sens à notre monde. En son essence, la religion est donc un culte croyant, où la dimension de culte ou de croyance sera plus ou moins affichée, un culte symbolique qui reconnaît un sens à notre cosmos et partant à notre existence.

Le nominalisme voit volontiers dans la fonction symbolique une activité constructive de notre esprit, une simple projection de notre intelligence, surajoutée à l'expérience d'un monde d'abord physique. La religion nous rappelle que cela n'est pas tout à fait vrai au sens où le monde regorge déjà de signes qui pointent au-delà de ce qui est immédiatement donné : le gros nuage est annonciateur de la tempête (ou de la colère du dieu...), le visage blafard est le symptôme d'une maladie, la bonne odeur laisse deviner quelque

chose de comestible ou un partenaire intéressant. Le réel est d'emblée signifiant. Le sens n'est pas une pure création de notre cerveau.

Comme l'a bien vu Ricœur, c'est dans le monde lui-même que l'homme fait l'expérience du sens et, par là, du sacré : « C'est d'abord sur le monde, sur des éléments ou des aspects du monde, sur le ciel, sur le soleil et la lune, sur les eaux et la végétation que l'homme lit le sacré ; [...] c'est donc d'abord le soleil, la lune, les eaux, c'est-à-dire des réalités cosmiques, qui sont symboles. » [\[1\]](#)

Sans toujours la réfléchir comme telle, la religion est l'expression de cette dimension symbolique du réel comme de la vie : le réel est plus que ce qu'il donne à saisir au premier abord, il a un sens. L'articulation de ce sens, dans les cultes et les croyances, c'est la religion. Cette articulation a quelque chose d'universel.

V. L'universalité de la religion

1/ L'universalité de la religion veut d'abord dire que des religions il y en a eu partout, dans à peu près toutes les civilisations et de tout temps. Hegel dit

même de la religion qu'elle est ce que l'homme et les civilisations ont de plus propre et de plus précieux, car elle est, comme en témoignent souvent leurs œuvres d'art, ou ce que nous considérons aujourd'hui comme leurs œuvres d'art, leur réalisation la plus haute et la source de leur plus grande félicité. Cela lui fait dire que la religion est un peu le « dimanche de la vie » (1996, 58), la quintessence d'une vie qui se réfléchit elle-même. De fait, elle est ce que nous retenons et ce que nous admirons le plus dans les cultures anciennes ou étrangères ;

2/ l'universalité de la religion nous remet ainsi en mémoire la variété infinie des cultes et des religions. Elle a le bonheur de nous mettre en garde contre les idées toutes faites à propos de la religion qui l'associent trop promptement ou trop commodément à une forme particulière de la religion, comme cela se fait souvent, qu'il s'agisse de l'intégrisme musulman ou du jansénisme catholique. Est-il vrai de dire que toutes les religions soient hostiles à la sensibilité, à la femme, qu'elles soient vouées à une aliénante transcendance métaphysique ? L'universalité de la religion nous rappelle que cela est loin d'être évident. Il est des religions qui vénèrent des réalités naturelles, comme le soleil et les animaux, qui n'ont rien de métaphysique. Certaines ne parlent guère de Dieu ou d'un dieu

transcendant, d'autres sont davantage associées à des ethnies. Mais en toutes, le philosophe peut pressentir un culte croyant se traduisant par des symboles qui reconnaissent un sens à notre univers ;

3/ l'universalité de la religion vient souligner par là qu'aucun homme n'existe vraiment sans quelque forme de religion, c'est-à-dire sans quelque orientation fondamentale au sujet de son existence, aussi embryonnaire soit-elle, et que certains préféreront appeler spiritualité, vision du monde ou philosophie de la vie. Ici, on peut se souvenir de la formule d'Augustin selon laquelle chacun est une question pour lui-même, ou celle de Heidegger, pour qui l'homme est l'être pour lequel il y va en son être de cet être même. Ce souci traduit une inquiétude à propos du sens de l'existence, celui que les religions cherchent à articuler. Une vision non religieuse du monde recherchera à sa manière l'équivalent d'un tel sens ;

4/ l'universalité de la religion vient enfin souligner cette idée que la religion propose un salut qui se veut en principe universel. La religion, et l'utopie qui l'anime, se trouve à l'origine de notre conception même de l'universalité. Il est incontestable que l'universalisme des Droits de l'homme a tout à voir avec l'universalité du salut proclamée par saint Paul

dans l'Épître aux Galates (3, 28).

C'est pourquoi la fin de la religion ne peut guère être proclamée que si l'on croit en autre chose. Mais en quoi ? C'est à ceux qui veulent dépasser le stade religieux de l'humanité qu'il appartient de le dire. Il se pourrait toutefois qu'il leur soit difficile de le faire sans de massifs emprunts au discours religieux.

Notes

[1] P. Ricœur, Philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité, Aubier, 1988, 174

Chapitre IV

Le monde grec

I. La « religion » grecque

On se demande parfois si la religion est un phénomène grec. Si on en doute, c'est qu'on trouvera difficilement un équivalent exact pour le terme latin de religio. Mais ces équivalents existent, à défaut d'être exacts. Les Grecs ont une notion de piété (eusebeia), dont Platon a parlé dans l'Euthyphron et les Lois, qui correspond moins à un état d'esprit dévot, qu'à l'observance des rites et des prières qu'exige le culte de la cité. Lorsqu'il sera accusé d'impiété, Socrate répondra qu'il a, au contraire, toujours honoré les cultes de la cité.

Si le grec ne connaît pas le terme de religion il parle volontiers des « choses sacrées », au neutre pluriel (ta hiera ; le singulier to hieron désigne souvent la victime sacrificielle), ou encore des « choses divines » (ta theia, Euthyphron, 4 e) ou relevant de la piété

(osion). Ces choses religieuses renvoient au monde des dieux, dont les Grecs reconnaissent l'évidence, car leur nature et leur mythologie en étaient remplies. L'expérience du divin (theos) est celle d'une puissance supérieure. Les dieux sont souvent appelés les « supérieurs » (kreittones) chez Homère. Les dieux ne sont pas vus comme tels, mais on peut les reconnaître à leurs effets. « Ce qui fait d'une Puissance une divinité, c'est qu'elle rassemble sous son autorité une pluralité d'"effets", pour nous complètement disparates, mais que le Grec apparente parce qu'il y voit l'expression d'un même pouvoir s'exerçant dans les domaines les plus divers. Si la foudre et les hauteurs sont de Zeus, c'est que le dieu se manifeste dans l'ensemble de l'univers par tout ce qui porte la marque d'une éminente supériorité, d'une suprématie » (Vernant, 13).

Cette supériorité du divin s'étend à des réalités non plus physiques mais psychologiques, éthiques et institutionnelles. Une passion qui nous emporte, ou qui nous quitte, est le fait d'un dieu : le courage, la sérénité, la colère, mais aussi la ruse. Dans l'Iliade, c'est Apollon qui insuffle du courage à Hector lors de son combat contre Achille, lequel est soutenu par Athéna, la fille de Zeus. Les dieux se demandent alors si le vaillant Hector doit être sauvé. Athéna s'impose et la balance de Zeus penche en faveur

d'Achille. Lorsque Hector se rend compte que son dieu l'abandonne, il accepte son sort et se laisse tomber.

La pensée grecque du divin n'est pas centrée sur le sujet croyant, mais sur la puissance du divin qui régit le monde, mais aussi les forces du destin, de la vie et de la croissance. Comme l'a dit W. F. Otto (Les Dieux de la Grèce, 1929), le regard grec voit le monde comme divin et le divin comme monde. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une religion de la nature : « La foudre, l'orage, les hauts sommets ne sont pas Zeus, mais de Zeus » (Vernant, 13). Le dieu est l'expression d'une puissance supérieure à laquelle l'homme comprend bien peu de choses. Cette séparation du monde des dieux et des hommes est essentielle et le restera pour la philosophie grecque de la religion : les dieux sont des êtres immortels et bienheureux, alors que les mortels sont soumis au trépas, de pauvres créatures qui se fanent après une brève floraison (Illiade, 21, 464).

Cette vision divine du monde est portée par des récits qui constituent la riche mythologie grecque, dont il n'existe pas une seule version canonique. Les plus célèbres sont celles d'Homère et la plus systématique celle d'Hésiode qui a montré dans sa Théogonie comme l'empire des dieux olympiens

gouvernés par Zeus s'était imposé à la suite d'un combat de titans contre les divinités plus anciennes de la terre. Le monde est ainsi passé du chaos à l'ordre olympien, instauré par Zeus, tard venu, mais « père des dieux et des hommes » selon Hésiode.

Ce sont avant tout les dieux olympiens, Zeus et sa progéniture, qui feront l'objet d'un culte dans la Grèce classique, mais des cultes des divinités plus anciennes, plus terrestres, voire souterraines, se sont conservés. Chaque cité aura ses divinités tutélaires et leur vouera un culte particulier (Athéna veille sur Athènes et Sparte, alors qu'Apollon protège les Troyens).

Cette « piété » s'apparente à d'autres cultes de l'Antiquité qui ont leur mythologie, leur théogonie et une expérience comparable de la surpuissance du divin, mais elle prépare la philosophie par au moins deux traits :

1. les dieux, olympiens surtout, sont responsables de l'ordre de la nature comme de celui de l'âme et de la cité ; le réel est dès lors posé comme quelque chose d'ordonné et de « rationnel », parce que gouverné par les dieux ; la philosophie grecque jaillira de cette reconnaissance d'un cosmos régi par la raison, mais lui donnera un tour moins

mythologique ;

2. la séparation du monde des dieux et des hommes sera maintenue par la philosophie : si les dieux grecs sont immortels, toujours beaux, sans âge et sages, les hommes sont en proie à la mort et ne sont sages que lorsqu'ils se plient à la volonté des dieux. Il y a ici une différence que l'on peut dire métaphysique entre le monde divin, défini par sa permanence et sa sagesse, et le monde humain, posé comme instable et en proie à des opinions changeantes. La séparation relève à la fois de l'être et de la connaissance : d'un côté, la stabilité, la permanence et le savoir, de l'autre, l'inconstance et la cascade des opinions.

II. Les philosophes présocratiques et la religion

Des poètes comme Pindare et les auteurs tragiques (Eschyle, Sophocle et Euripide) n'auront de cesse de rappeler le gouffre qui se creuse entre les immortels et les mortels. La différence principale

tient à la puissance : éternels et bienheureux, les dieux disposent tout à leur gré, alors que le bonheur des mortels, s'il en est, ne dure pas. Par leur intelligence, leur gloire ou leur âme, certains ont quelques traits de ressemblance avec la divinité, mais c'est parce qu'un dieu les assiste. Gare à eux s'ils cherchent à s'opposer aux décrets des dieux.

Les premiers « philosophes » ne distinguent pas toujours leur vision de cet héritage mythique, mais ils en tirent avant tout des leçons de sagesse. Thalès, dont Aristote dit qu'il fut le premier des philosophes parce qu'il chercha à expliquer toutes choses à partir d'un principe, a soutenu que tout était rempli de dieux (passage qu'applaudira Platon dans ses Lois). Héraclite l'« obscur » cherche à penser le Logos, c'est-à-dire l'« Un » qui est toujours, mais souligne que les hommes sont incapables de l'entendre aussi bien avant de l'entendre qu'après l'avoir entendu pour la première fois. Si le conflit est le père de toutes choses, il a donné aux uns la forme humaine, aux autres la forme divine, étant entendu que la divinité possède l'entendement et que l'homme en est dépourvu (fg 53, 78). L'homme sera donc tenu par la divinité pour un petit garçon, comme l'enfant par l'homme. Si pour le dieu, toutes choses sont belles, bonnes et justes, les humains ont inventé l'idée que certaines étaient injustes et d'autres justes (79, 102).

Parménide présuppose cette distinction, mais prend la liberté de mettre sa propre doctrine dans la bouche d'une déesse, artifice dont Platon fera parfois usage quand il aura recours à des mythes ou une révélation prodiguée par une déesse. Dans son poème, rédigé en hexamètres, comme l'étaient les textes d'Homère, d'Hésiode et d'Héraclite, il est question d'un héros qui se laisse transporter sur la voie renommée de la divinité et conduire à la déesse Dikè (la Justice, fille de Thémis et Zeus, comme Athéna), qui garde une porte donnant sur le ciel. Elle le laisse entrer, puis le héros sera reçu par une autre déesse qui lui révélera « toutes choses », aussi bien le cœur sans tremblement de la vérité que les opinions des mortels, auxquelles il ne faut prêter aucun crédit. Cette révélation de la vérité tient en une doctrine sur l'être, qui dit de l'être qu'il est et du non-être qu'il n'est pas. Comme il ne peut y avoir de passage de l'être au non-être, le devenir et le mouvement sont impensables, donc inexistants. Certes, les pauvres mortels croient qu'il y a du devenir, mais ils se laissent alors abuser par les apparences et les mots, dont il faut se garder.

La doctrine de Parménide, tout comme la pensée héraclitienne du logos, n'en montre pas moins que les philosophes pouvaient s'approprier leur tradition religieuse avec une grande liberté. Certains des premiers philosophes en ont d'ailleurs volontiers

critiqué l'anthropomorphisme. Xénophane reproche aux poètes d'avoir attribué aux dieux des propriétés trop humaines : « Si les bœufs et les lions avaient des mains et pouvaient peindre comme le font les hommes, ils donneraient aux dieux qu'ils dessineraient des corps tout pareils aux leurs, les chevaux les mettant sous la figure de chevaux, les bœufs sous la figure de bœufs » ; « unique et tout-puissant, souverain des plus forts, dieu ne ressemble à nous ni d'esprit ni de corps ; les humains, en faisant les dieux à leur image, leur prêtent leurs pensées, leurs voix et leurs visages. » Cette critique de l'anthropomorphisme restera un lieu commun chez la plupart des philosophes, mais il faut bien voir qu'elle est menée au nom d'un principe qui vient lui-même de la religion grecque, celui de la transcendance radicale du monde des dieux par rapport aux hommes.

Les sophistes iront plus loin dans leur critique. Protagoras est l'auteur d'un traité perdu Sur les dieux. La tradition dira parfois qu'il avait nié l'existence des dieux, mais il se dit lui-même, plus modestement, dans le doute. Il soutient que l'on ne peut savoir si les dieux existent, trop de choses nous empêchant de le savoir, dont leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine. Il s'agit donc davantage d'un aveu de modestie que d'un athéisme affiché, au demeurant rare, sinon inexistant, chez

les penseurs grecs.

III. Platon : une religion devenue métaphysique

Les dieux sont responsables de l'ordre, de la beauté et de la vertu, mais aussi transcendants puisqu'ils habitent l'Olympe. On ne le rappelle pas toujours, mais les fameuses idées de Platon remplaceront un peu les dieux de la mythologie. Et comme en elle, les idées seront reconnaissables à la forme (eidos) et la constance des choses. Toute la nouvelle sagesse de Platon sera fondée sur cette constance de l'aspect des choses qui peut être saisie par la pensée, l'organe divin en nous. Elle sera aussi soutenue par des mythes où Platon se réappropriera la tradition mythique, non sans lui adresser de sévères critiques lorsqu'elle dira des choses immorales à propos des dieux.

Si Whitehead a pu dire que toute l'histoire de la philosophie pouvait se lire comme une succession de notes en marge du texte de Platon cela est encore plus vrai de sa philosophie de la religion : par sa pensée et ses concepts, Platon est le penseur qui a exercé la plus profonde influence sur la pensée du divin, de la religion et de la transcendance.

L'ironie est que Platon parle lui-même assez peu des dieux, de manière directe à tout le moins. C'est que les dieux, personne ne les a vus, dit-il dans son Phèdre. Ce sont les poètes qui nous en ont parlé, mais ils ne l'ont pas toujours fait de façon crédible. On peut néanmoins s'en faire une idée convenable en disant qu'il s'agit de « vivants immortels » (246 c).

Dans la pensée de Platon plusieurs principes semblent tenir la place du divin de façon plus ou moins avouée : 1/ c'est d'abord le cas des idées elles-mêmes, archétypes de l'ordre et de l'harmonie de notre monde ; mais 2/ c'est surtout vrai du grand principe de l'idée du Bien qui gouverne les autres idées ; 3/ Platon dira dans son Timée que notre monde a été façonné par un artisan, un démiurge, qui aurait insufflé de l'esprit dans la matière, et en prenant pour modèle les idées elles-mêmes. Il y a ainsi trois, ou deux, candidats pour remplir la position du divin chez Platon : l'idée du Bien, ou les idées en général et le démiurge. La tradition chrétienne les identifiera quand elle comprendra Dieu comme le Bien suprême et qu'elle en fera le créateur de notre monde. Les deux restent distincts chez Platon, car son démiurge n'est en rien un dieu créateur.

IV. La fondation platonicienne de la métaphysique

Platon reprend de Parménide, mais aussi de la tradition mythique, la séparation entre deux types de savoir, le savoir d'opinion et la vérité (ou la science), assimilant le premier au savoir commun des mortels et la seconde à l'équivalent d'une révélation divine (Banquet). À ces deux types de savoir correspondent, et cela est assez nouveau, même si la religion permettait de le penser, deux niveaux de réalité :

1. la réalité immédiatement visible que l'on voit avec les yeux du corps : il s'agit du monde sensible, gouverné par un « roi », le soleil ;
2. le monde intelligible qui transparaît dans le monde sensible, à travers la beauté, la justice, l'harmonie, mais que l'on ne peut voir proprement qu'avec l'œil de l'âme, le regard de l'esprit, à la faveur d'une intuition directe, aveuglante pour celui qui n'y est pas habitué. Ce monde est à son tour régi par un roi, l'idée du Bien.

Ces deux mondes forment la charpente métaphysique du platonisme. Or, cette séparation sera reprise dans la « métaphysique » de plusieurs religions (« le ciel et la terre »), qui s'inspirera volontiers des délimitations platoniciennes : visible/invisible, sensible/intelligible, corps/âme.

La distinction de ces deux mondes répond à une visée d'explication rationnelle. Il s'agit d'expliquer rationnellement l'ordre du monde, de l'âme et de la cité, à partir des aspects de constance qu'il manifeste (ce sont précisément ces aspects d'ordre qui amenaient les poètes à parler d'une présence du divin ; Platon n'y répugnera pas toujours, car il prêtera lui-même aux idées les traits de la permanence, de l'identité, de la beauté et de l'éternité qui étaient ceux des dieux). La raison se découvre ici, à la frontière de la religion, de la philosophie et de la poésie. La notion de raison opère alors à au moins trois niveaux : 1/ elle caractérise d'abord l'ordre du monde (pensons au logos d'Héraclite), régi par les idées : le monde est rationnel car pénétré de principes idéels ou d'essences ; 2/ la raison relève ensuite de l'explication rationnelle elle-même (logon didonai, rendre raison) ; expliquer rationnellement le monde, c'est partir de l'hypothèse de l'idée, dont on doit pouvoir rendre raison de manière rigoureuse, c'est-à-dire argumentative (ou dialectique), même si cette

démarche doit déboucher sur une vision pure et simple de l'idée, posée comme raison ultime ; 3/ c'est que la raison désigne aussi la raison intellectuelle, capable de penser ou saisir ces réalités fondamentales, l'« œil de l'âme » ou l'intelligence.

Cette visée d'explication rationnelle culmine dans le principe absolu de l'idée du Bien. C'est que la raison ultime qui préside à l'ordre du monde est strictement sans condition (anhypotheton). Cet anhypotheton ou principe ultime correspond à ce que la tradition appellera l'absolu. Platon laisse aussi entendre qu'il s'agit d'un principe transcendant (epekeina tes ousias, « au-delà de l'être »), mais la transcendance en question désigne surtout, dans le contexte de la République (509 b), la supériorité de l'idée du Bien, en dignité et en puissance, par rapport aux autres idées. Mais les néoplatoniciens verront tout naturellement ici une transcendance ontologique radicale du principe suprême qu'ils appelleront l'Un. Ainsi, Platon a élaboré les concepts qui ont permis à la philosophie de la religion de penser la transcendance du divin.

Platon a volontiers recours à des représentations plus mythiques pour penser la séparation du sensible et de l'intelligible. Il dira ainsi que nous pouvions autrefois mieux apercevoir les réalités divines que sont les idées avant que notre âme ne

tombe dans un corps, qui est comme une prison pour elle. La pensée des idées requiert donc un effort d'anamnèse, qu'il identifie à la philosophie. L'homme doit aspirer à se désencombrer de l'élément corporel qui l'attire « vers le bas ». Il doit tendre vers la réalité supérieure et se rendre, autant que possible, « semblable au divin ». C'est le grand thème platonicien de l'homoiôsis theô (Théétète, 176 a) : l'homme peut et doit se rendre pareil à la divinité et, dès lors, fuir ce qui est corporel (même si en d'autres contextes la beauté corporelle pourra servir de tremplin vers l'intelligible). On ne saurait sous-estimer la postérité de ce motif qui assimile la quête du divin à une fuite du sensible. Le néoplatonisme, Augustin et un large pan des religions chrétienne et musulmane s'inscriront dans cette lignée. Platon ne l'a sans doute pas inventée : elle se trouvait déjà dans la tradition orphique de la Grèce, comme chez Pythagore, mais c'est lui qui l'a portée au concept.

On peut se demander si cette conceptualisation métaphysique de distinctions qui sont à des degrés divers empruntées à la sphère religieuse (visible/invisible bas/haut, sensible/esprit) ne finit pas par transformer la religion, car celle-ci, dans la foulée du platonisme, se comprendra elle-même de manière de plus en plus métaphysique. C'est que la sublimation métaphysique de la religion chez Platon

renforce en elle l'élément de réflexivité ou de connaissance, puisque c'est par l'esprit que nous acquérons la connaissance de réalités intelligibles. La gnose (gnôsis = connaissance) des premiers siècles de notre ère en fera son miel. Mais si la religion relève davantage de la connaissance (que du culte, par exemple), quel est son statut ? Cette « connaissance » est-elle comparable à celle que nous avons des réalités mathématiques ou sensibles ? La postérité métaphysique de Platon aura dès lors à tirer au clair ce statut épistémique, devenu plus problématique, de la religion (le terme de « foi », pistis, remplira bientôt cette tâche, alors que le terme ne désignait encore chez Platon que la certitude sensible). Mais ce renforcement de l'élément cognitif, aussi ténu soit-il, ne relègue-t-il pas dans l'ombre des éléments qui ont toujours fait partie de la religion : le culte, le mythe, le statut immémorial et dès lors non questionné du religieux ? Nul doute que ce sont là des développements importants, cruciaux même, qui transformeront jusqu'à la compréhension que la religion a d'elle-même. Mais ces métamorphoses du religieux, issues de sa mise en métaphysique, sont encore étrangères à Platon, qui ne distingue pas encore aussi nettement les sphères du religieux et de la philosophie et qui ne craint pas de s'inspirer de l'héritage de la tradition mythique pour présenter ses

idées.

C'est ainsi que de nombreux textes et mythes de Platon traitent du sort qui attend l'âme après sa mort : les âmes comparaitront alors devant un tribunal instauré par Zeus, où elles seront jugées par des juges impartiaux. Elles seront dévêtues de leurs corps afin qu'elles ne soient pas jugées en fonction des habits qu'elles portaient et du prestige qui leur était associé. Seul comptera le bien ou le mal qu'elles auront fait. Les âmes bonnes seront dirigées vers l'île des bienheureux, l'équivalent d'un paradis, alors que les autres seront expédiées dans la région souterraine du Tartare où certaines seront jugées curables, d'autres incurables et recevront des peines correspondantes (Gorgias, 526). L'idée d'un Jugement dernier s'est inspirée de ces mythes qui reconnaissent un sens et une destinée future à la vie humaine : il faut vivre sa vie comme si elle devait être jugée.

Si Platon fut un grand fondateur de concepts et de mythes, il a fait droit à l'expérience plus mystique de la réalité supérieure. Le principe ultime de l'idée reste indicible et ne peut faire l'objet que d'une contemplation directe. L'idée ne peut être vue qu'en un instant soudain, mais qui nous comble de félicité, car c'est en ce moment précis et divin, que la vie vaut la peine d'être vécue (Banquet, 211 d). L'âme se

trouve alors remplie de la réalité divine. Platon sait donc que l'argumentation philosophique n'est pas la seule voie qui y conduise. L'élévation à la réalité supérieure comporte aussi quelque chose d'érotique. Par l'amour, qui est un délire venu des dieux (Phèdre, 245 b), nous sommes hors de nous, en transe (mania), parce que transportés par une autre réalité. Toute la mystique se nourrira de ces passages.

L'expérience de l'amour nous rappelle aux idées que nous pouvons voir dans des existences antérieures quand nos âmes suivaient le sublime cortège des dieux. Les dieux sont en effet des vivants immortels formant une prodigieuse procession, dirigée par Zeus, suivi des Olympiens, qui passent leur vie à contempler les réalités éternelles se trouvant dans un lieu supra-céleste. Or, « ce lieu supracéleste », dira Platon, « nul poète encore, de ceux d'ici-bas, n'a chanté d'hymne en son honneur, et nul n'en chantera jamais un qui soit digne » (Phèdre, 247 c, Robin). On voit par là que Platon est non seulement le père de la mystique, mais aussi de la théologie négative, si déterminante pour la philosophie de la religion : des dieux, nul ne peut parler d'une manière qui soit digne. Il est vrai que certains poètes se sont ingéniés à le faire, mais ils n'ont pas toujours dit des choses dignes du divin. Aussi doivent-ils être censurés au nom d'une conception plus pure du

divin.

V. La critique de la tradition mythique : l'agathonisation du divin

Platon ne s'objecte pas à ce que les poètes (Homère, Hésiode) parlent des dieux. Ils le font parfois de manière fort juste, mais souvent, leurs récits sont tout bonnement choquants, car indignes des dieux. Au second livre de sa République, Platon adressera donc de dures critiques à ces récits, qui tenaient une place importante dans l'éducation des Grecs. Il y est question de la formation que doivent recevoir les gardiens de la cité idéale qu'il s'agit de fonder. Il va de soi que l'on ne saurait leur raconter des histoires mensongères, comme celles que les bonnes femmes racontent aux petits dans le berceau (Rép., 377 b ; Lois, 887 d). Il pense aux récits d'Homère et d'Hésiode qui attribuent aux dieux des indigences humaines, trop humaines, quand ils nous font croire qu'il y aurait eu une guerre entre les dieux et que Cronos aurait mutilé son père

Ouranos, avant d'être expédié au Tartare par son fils Zeus. Sont-ce là des comportements que l'on peut prêter aux Immortels ?

Des dieux on ne peut donner qu'une image bonne, tranche Platon. La seule manière d'en parler est d'en parler en bien : « Mais la réalité de la bonté n'appartient-elle pas à ce qui est Divinité et, aussi bien, n'est-ce pas conformément à ce principe qu'il faut en parler ? Dans le monde de ce qui est bon (agathon), il ne peut cependant y avoir rien en vérité qui soit nuisible » (Rép.,. 379 b, Robin).

Un vers d'Homère dit qu'il y aurait à la porte de Zeus « deux tonneaux remplis de sorts, qui sont heureux dans l'un et funestes dans l'autre », et que tous nos malheurs et nos bonheurs en découleraient. Les dieux sont-ils donc responsables de nos malheurs ? Il serait blasphématoire de le prétendre. La divinité n'est pas la cause de toutes choses, mais seulement de celles qui sont bonnes. On ne peut dire que la divinité ait accompli des actions injustes, à moins d'en découvrir une justification (logos, 380 a), ce qui ouvre la porte à une interprétation morale et allégorique de l'agir divin : ce qui peut paraître choquant au premier coup d'œil peut être entendu dans un sens moral.

Platon accomplit par là, si l'on nous permet le

néologisme, une « agathonisation » du divin, sa rationalisation, si l'on préfère : le divin est le siège de la bonté (agathon) et n'est responsable que d'elle. Si les poètes, emportés par leur imagination, parlent autrement des dieux, il faut les censurer. C'est là un acquis majeur de la philosophie de la religion : la réflexion philosophique et, partant, rationnelle sur la religion ne permet pas que l'on parle du divin d'une façon qui ne soit pas digne de lui. On pourrait craindre ici que la philosophie ne dicte ses conditions de rationalité à la religion, mais ce critère de bonté et de raison vient d'abord de la religion grecque elle-même. C'est elle qui nous a appris que le monde de la divinité était celui de la bonté. La philosophie ne lui demande que de rester conséquente avec elle-même.

Il est savoureux de noter que c'est dans ce contexte précis que Platon sera le premier à employer le terme de *theologia* (379 a) : « Notre affaire à nous est donc précisément de savoir quelles peuvent être quand on traite des dieux les formes appropriées. » La *theologia*, le discours sur les dieux, a surtout été l'apanage des poètes. Il est temps que la philosophie ait son mot à dire.

VI. Platon et la religion

de la cité

Euthyphron. Le maître de Platon, Socrate, fut accusé d'impiété, crime suprême puisqu'il met en question les fondements de la cité. Il s'est toujours agi pour Platon d'une accusation perverse portée par des individus infiniment moins pieux que Socrate.

Il le laisse entendre dans son dialogue aporétique de jeunesse, l'Euthyphron, aporétique car il n'aboutit à aucun résultat définitif, mais ses leçons sont claires. Socrate y discute avec un devin qui poursuit son propre père pour impiété. Quel crime a-t-il commis ? Un jour, un des employés de son père a égorgé un esclave. Son père le fait ligoter et jeter dans une fosse qui lui sert de prison pendant qu'il envoie un messenger s'informer auprès d'un exégète de ce qu'il doit faire de lui. Or, le meurtrier meurt de ses liens avant que le messenger ne revienne. Euthyphron estime donc que son père est coupable de meurtre et intente un procès pour impiété contre lui... C'est donc un grand maître de la « piété » et qui promet d'instruire Socrate (of all people) au sujet de son essence. Mais le déroulement du dialogue laisse le lecteur deviner que la véritable impiété se trouve chez celui qui poursuit son propre père pour un crime aussi douteux et que l'impiété se trouve parfois chez ceux qui portent des accusations

d'impiété, comme ce fut le cas des accusateurs de Socrate. Plusieurs définitions de la piété y seront débattues. Euthyphron soutient à un certain moment que ce qui est pieux, c'est ce qui est agréable aux dieux. Surgit alors le problème, pointé par Socrate : ce qui est pieux est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il en est aimé qu'il est pieux ? Il y a ici un cercle, qui semble associer la piété à une forme de calcul : faut-il être pieux parce que l'on pense que cela plaît aux dieux ?

Un problème aussi grave apparaît si l'on pose que la piété est le soin que l'on prend des dieux (*therapeia theôn*). Socrate se demande alors si les dieux ont vraiment besoin que l'on prenne soin d'eux. Voudrait-on, par hasard, les rendre meilleurs ? Quelle utilité pourraient-ils bien retirer de nos offrandes ?

La morale est limpide : non seulement la piété à l'égard du divin n'est-elle pas l'affaire d'un trafic (les dieux n'ont pas besoin de nos cadeaux), mais ce n'est pas d'un devin qui poursuit son propre père pour un « homicide involontaire » que l'on apprendra ce que c'est que la piété.

Lois. S'il critique Homère et Hésiode, Platon s'est toujours montré très respectueux des cultes de la religion officielle, comme en témoigne son dernier dialogue, qui est aussi son plus long, les Lois,

consacré à l'institution des lois de la cité idéale. Ses toutes premières lignes évoquent d'ailleurs le divin, quand l'étranger athénien pose tout de go la question : « Est-ce à un dieu, étrangers, ou bien à un homme que vous rapportez l'institution de vos lois ? » La réponse est unanime : à un dieu, s'il est vrai, comme le veut l'ancienne tradition, que la divinité « tient en main le commencement, le milieu et la fin de tout ce qui existe ». Les premiers devoirs seront donc envers la divinité, laquelle est « la mesure de toutes choses », et elle bien plutôt que ne l'est, au dire de certains (Protagoras est visé), tel ou tel homme (716 c). Ces devoirs correspondent largement à ceux de la religion ancestrale : « Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux, avoir avec eux un commerce constant par des prières, des offrandes, par tout ce que dans l'ensemble, comporte le culte des dieux, voilà ce qui est le plus beau, le meilleur, le plus efficace par rapport au bonheur de sa vie » (716 d). Retenons ce lien entre la religion et le bonheur, car les deux iront souvent de pair pour un large pan de la philosophie de la religion.

Des lois strictes devront être édictées contre l'impiété, car si l'homme tient que les dieux existent, il ne commettra jamais d'acte impie. Les Lois jugent que l'impiété a lieu en trois circonstances :

1. si l'on croit (hegoumenos) que les dieux n'existent pas ;
2. si l'on croit qu'ils existent mais qu'ils ne se soucient pas du sort des hommes ;
3. si l'on pense qu'ils se laissent fléchir ou séduire au moyen de sacrifices ou de prières.

Si la première forme d'impiété mérite de retenir notre attention, c'est qu'elle fait intervenir un verbe qui exprime la croyance (hegeomai), dont on prétend souvent, mais à tort, qu'elle n'existait pas chez les Grecs. Le verbe hegeomai, suivi d'une proposition infinitive (tina ti), qui est l'équivalent d'une subordonnée, veut dire considérer, juger, estimer que... (ici : que les dieux sont existants). Comme le verbe croire en français, il ne se limite pas à la sphère religieuse (ainsi, même dans le Nouveau Testament, le verbe sera utilisé, 2 Th 3, 5, pour dire que l'on « tient quelqu'un pour un ennemi »). La meilleure façon de le traduire est de dire que « l'on tient que les dieux existent ». L'accent porte sans doute moins sur l'acte de croire (du moins à l'époque de Platon) que sur la proposition subordonnée qui suit : on tient qu'il y a des dieux, qu'ils s'occupent de nous... Mais dire que les Grecs ignoraient toute notion de croyance, c'est aller trop loin, ou méconnaître un témoignage aussi patent

que les Lois de Platon.

Pour contrer ceux qui voudraient mettre en question l'existence des dieux, il convient d'élaborer des démonstrations de l'existence des dieux. Ces preuves, Platon les trouve aussi bien dans l'ordre du monde, et plus particulièrement dans le mouvement régulier des astres, que dans le fait que Grecs et barbares admettent (886 a : nomizein, admettre, croire...) l'existence des dieux.

La preuve la plus patente pour Platon, comme pour les Grecs et les Latins, réside dans la constance admirable des astres, dont le mouvement éternel est si parfait qu'il ne peut avoir pour cause que des dieux. Cet argument survit dans l'admiration que suscite encore aujourd'hui l'ordre du monde (pensons à Einstein). Platon en voit une autre preuve dans la primauté de l'âme sur le corps : si le corps est mû par l'âme, c'est qu'il est second. Nos âmes ont donc existé avant de s'abîmer dans tel ou tel corps. En formulant de telles preuves, Platon est le premier à pratiquer la théologie rationnelle ou la philosophie de la religion entendue comme justification argumentée des grandes croyances de la religion.

Mais Platon ne s'attaque pas uniquement à ceux qui contestent l'existence des dieux, il s'en prend à

ceux qui pensent que les dieux ne s'occupent pas des hommes. Cela revient pour Platon à les accuser de fainéantise et de négligence. Si les artisans les plus modestes se soucient de leurs œuvres, à plus forte raison serait-ce le cas des dieux. Il y a donc une providence. La question de savoir si les dieux sont providents ou non de nous dominera la philosophie de la religion après Platon et Aristote. Elle opposera les épicuriens qui tireront argument de la transcendance radicale du divin pour dire que les dieux ne se soucient pas de nous, aux stoïciens qui s'appuieront sur les arguments platoniciens et leur propre vision finaliste de l'univers.

Platon critique enfin ceux qui croient que les dieux existent et qu'ils s'occupent de nous, mais qui estiment qu'ils se laissent fléchir ou corrompre par des présents. Les dieux n'ont pas besoin de nos offrandes. Ceux qui commettent l'injustice ne peuvent s'attirer leurs faveurs par des prières ou des cadeaux. Le meilleur culte que l'on puisse rendre au divin consiste à pratiquer la justice. Il ne fait aucun doute aux yeux de Platon que c'est ce culte que Socrate a pratiqué mieux que tout autre. Il a ainsi préfiguré une religion qui est d'abord morale.

VII. Aristote : la

rationalisation du divin et de la tradition mythique

Aristote est l'autre grand géant de la pensée grecque. Il a marqué de sa pensée toute la tradition de la métaphysique, mais, dans les textes de lui qui nous ont été conservés, il a peu parlé de la religion ou du divin tel qu'il a été transmis par la mythologie. Mais il se sert volontiers de la représentation héritée du divin pour présenter son idée d'une science des premiers principes, que la tradition appellera la « métaphysique ». C'est qu'on peut se demander, dit Aristote, si cette sagesse qui traite des premières causes peut être une possession humaine. Cette science des réalités premières serait donc plutôt « divine », en deux beaux sens qu'Aristote distingue expressément (Mét., A, 2) :

1. cette science serait divine parce que c'est elle que Dieu posséderait (il aura, lui, la connaissance des premières causes) ;
2. or, dans l'opinion courante, on dit aussi de Dieu qu'il est cause de toutes choses et un principe (il serait ainsi l'objet de cette

science).

La science métaphysique est donc divine aussi bien en raison de sa dignité que de son objet (portant sur les causes ultimes elle pourra difficilement ne pas traiter du divin). Dans les textes fondateurs de sa métaphysique, Aristote ne dira toutefois pas toujours que Dieu constitue son objet privilégié (parlant plutôt des premiers principes ou de l'être en tant qu'être), mais il affirme dans un texte du livre VI (E, 1) que la science qui traite du divin, et qu'il appelle ici, et qu'ici, « théologique », est une science « universelle parce que première » : puisqu'elle porte sur le premier principe de tous les êtres, auquel tous les autres sont suspendus, on peut dire qu'elle traite de tout ce qui est. La science première du principe de tous les êtres serait par là même la science universelle de tout ce qui est.

Ce qui frappe chez Aristote, c'est que son approche du divin soit aussi rationnelle ou scientifique. Le divin y est d'emblée envisagé comme principe d'explication du mouvement des sphères célestes. Un fragment de son *De philosophia*, perdu, dit qu'il y aurait selon lui deux causes à l'existence du divin : la régularité des astres et la divination, c'est-à-dire la capacité qu'a l'âme de prédire l'avenir. S'il fait écho aux Lois de Platon en parlant de la constance des astres, son allusion à la divination, où Platon voyait

aussi une dispensation divine, s'accorde avec la vision religieuse du monde grec : dans un monde rempli de la présence des dieux, tout peut être considéré comme un signe divin.

VIII. La métaphysique de l'esprit

Toute la « philosophie de la religion » d'Aristote se trouve dans un court traité qui est devenu le livre XII ou lambda de ce que les éditeurs ultérieurs ont appelé sa Métaphysique. Texte déterminant car il y est question de la conception aristotélicienne du principe du mouvement des astres (donc du divin) et, brièvement, de la conception qu'Aristote pouvait se faire de la tradition mythique.

Comme au dernier livre de sa Physique, Aristote y montre qu'il est nécessaire d'admettre la causalité d'un premier moteur si l'on veut expliquer le mouvement éternel des corps célestes suivant des sphères parfaites. Ce mouvement éternel doit avoir une cause qui est elle-même éternelle, le premier moteur (littéralement : le premier mouvant). La causalité qu'il exerce n'est pas « efficiente », car elle n'a pas commencé à un certain moment, le mouvement à expliquer étant éternel. Sa causalité

relève plutôt de l'ordre de la finalité : les sphères tournent parce qu'elles imitent ou « aiment » le premier moteur. La causalité, pour ainsi dire, ne s'exerce pas de haut en bas, mais de bas en haut.

Il est important de noter qu'il s'agit là d'un dieu (car ce premier principe est ce que l'on appelle communément « dieu », note Aristote) qui est exigé par la raison, ou par la philosophie, d'un « dieu des philosophes », et non d'un dieu auquel on pourrait adresser des prières. Le dieu d'Aristote n'est requis que pour expliquer le mouvement régulier des astres, et il y aura autant de dieux qu'il y aura de mouvements réguliers, c'est-à-dire 55.

Aristote s'est interrogé sur l'activité du premier mouvant dont on sait qu'il doit être un acte pur, car toute dimension de puissance ou de passivité lui est étrangère. Si son activité doit être la plus haute qui soit, il ne pourra s'agir que d'une activité de pensée. Mais que pensera-t-elle ? Assurément ce qu'il y a de plus noble. Le premier moteur ne pourra donc que se penser lui-même. On peut en conclure que Dieu ne sait rien de notre monde. Ce serait un abaissement pour lui que de se soucier de nous (les épicuriens suivront ici Aristote). Aristote lègue par là un héritage décisif à la philosophie de la religion :

1. il affirme d'abord la transcendance radicale du

premier moteur par rapport à notre monde. L'idée du Bien était transcendante chez Platon, mais elle se retrouvait dans notre monde (« plein de dieux », disait Thalès), dont les dieux prenaient aussi soin. Ce souci apparaît indigne du divin pour Aristote. Gadamer n'a donc pas tort de dire qu'Aristote, qui n'a de cesse de critiquer chez son maître Platon la séparation des idées par rapport à notre monde, est peut-être le véritable penseur de la séparation quand il pose la souveraine transcendance du premier moteur (Grondin, 2004, 113). C'est là une question importante pour une philosophie de la religion : le divin est-il immanent à notre monde ou rigoureusement transcendant ? Pour Aristote, il ne peut, en toute rigueur, être que transcendant ;

2. l'autre legs capital consiste à penser ce premier moteur comme un pur esprit se pensant lui-même. Aristote fonde par là ce que H. Krämer a nommé la métaphysique de l'esprit. Certes, la mythologie grecque associait déjà la sagesse et l'intelligence aux Olympiens. Or, la conception aristotélicienne, plus réfléchie, du divin comme d'une pensée de la pensée (noesis noeseôs) a de vastes conséquences. Elle souligne non seulement

que le divin est une pure réalité spirituelle, elle pose que son activité par excellence est celle de la pensée et par conséquent de la raison. En germe, Dieu est ainsi envisagé comme raison suprême. Chez Aristote, cela ne veut pas encore dire que le monde « découle » de la pensée de Dieu, comme ce sera le cas pour Maïmonide ou Leibniz, car Dieu ne connaît pas notre monde. Mais par là se trouve posé en Dieu, et dans sa pensée, un principe de rationalité ultime, d'où jaillira plus tard, mais déjà chez les épicuriens, le problème philosophique de la théodicée : si Dieu incarne la raison suprême, pourquoi a-t-il permis le mal ? L'athéisme sera, en un sens, une réponse à ce défi : un monde qui autorise le mal est incompatible avec un Dieu pensé comme raison suprême, donc Dieu n'existe pas. Se trouve ici présupposée la rationalité intégrale du divin.

IX. La démithologisation d'Aristote

Aristote a aussi fait époque en philosophie de la religion quand il a soutenu que cette conception rationnelle du divin constituait le fond de vérité de la tradition mythique. Il a ainsi pratiqué, avant la lettre, une « démythologisation » de cet héritage, c'est-à-dire une lecture critique du mythe qui distingue en lui un noyau plus rationnel et ce qui relève de la fable, destinée aux masses. Cette démythologisation ne se rencontre que dans un passage du livre Lambda, mais il est précieux s'il est vrai que toute philosophie de la religion doit accomplir un effort de démythologisation, à savoir une compréhension raisonnée de ce dont il y va dans le mythe :

« Une tradition transmise de l'Antiquité la plus reculée, et laissée, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, sous une forme mythique, en vue de persuader les "masses", et pour servir les lois et l'intérêt commun [...]. Si l'on sépare du récit son fondement initial et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion vraiment divine [...]. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous

acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens devanciers » (Mét., 1074 b 1-14, Tricot).

Ces réserves seront en un sens celles de toute philosophie de la religion. Elle se trouve face à un héritage immémorial où elle doit faire la part de ce qui peut être admis par la raison et de ce qui ne relève que du mythe. Mais il faut noter ici que le critère de ce qui est rationnel dans le mythe en procède : c'est lui qui nous a enseigné que le divin était transcendant et servait de principe à notre monde.

X. L'essor de la philosophie de la religion dans l'hellénisme

Les écoles postaristotéliennes (scepticisme, épicurisme, stoïcisme) se tiennent dans l'ombre des grandes philosophies de la religion de Platon et d'Aristote. Leurs œuvres n'ont été transmises que de façon lacunaire. Elles n'en constituent pas moins un véritable eldorado pour la philosophie de la

religion dans la mesure où les questions philosophiques de la religion, qui restaient comme telles assez périphériques chez Platon et Aristote, y ont été ouvertement débattues. Ces débats ont été repris par les auteurs latins, puis transmis au Moyen Âge et la modernité. Si Platon et Aristote en ont forgé les grands concepts métaphysiques, c'est dans ces écoles que l'on peut trouver le berceau de la philosophie de la religion.

Les écoles de l'hellénisme sont conscientes de la distance qui les sépare des philosophes classiques mais aussi de la tradition mythique. C'est une tradition que Platon et Aristote avaient critiquée. Afin d'en sauvegarder le sens moral, le stoïcisme en proposera une interprétation allégorique. Ainsi, la figure de Zeus, comme nous l'apprend l'un des rares fragments du stoïcisme ancien à avoir été conservé, l'« Hymne à Zeus » de Cléanthe, sera vue comme une personnification de la raison qui gouverne la nature et à laquelle il faut se plier. Par le biais de cette lecture allégorique, la philosophie accomplit une réinterprétation rationnelle et systématique de l'héritage mythique dont elle procède.

Mais plus fondamentalement encore, la philosophie et la religion changent un peu de statut au cours de cette période : c'est que le salut personnel de l'individu y devient prépondérant. Dans toutes ses

écoles, la philosophie cherche moins à percer les principes du monde, comme chez Platon et Aristote, qu'à assurer la tranquillité d'âme (ataraxie) de l'individu, la philosophie se comprenant d'abord comme une quête de bonheur. Chacune des écoles proposera sa propre voie et ses propres « exercices » spirituels, qui ont pour fin de nous détourner des choses que l'on ne peut changer et de diriger l'attention vers la réalité plus essentielle. Cette transformation affecte la religion elle-même, qui aura de plus en plus tendance à se présenter comme un chemin conduisant au bonheur. Les historiens de la religion ont bien montré que l'on passait dans l'hellénisme d'une religion rituelle et civique, qui accordait encore une grande importance aux sacrifices animaux, à une religion davantage axée sur l'engagement de la personne et de la foi.

Cette intériorisation de la religion est cruciale pour au moins deux raisons :

1. en un sens essentiel on peut dire qu'ici, et pour la première fois, religion et philosophie se confondent : les deux doivent conduire à une forme de bonheur ou de salut. Aussi n'est-ce pas un hasard si les Pères de l'Église verront dans le message évangélique une réponse à la quête de sagesse qu'est la philosophie. Comme cette réponse satisfait

toutes les attentes de l'homme, les autres voies prétendant conduire à la sagesse seront volontiers condamnées comme hérétiques. Religion et philosophie auront plus tard à se séparer, voire à s'opposer, mais quelque chose de leur symbiose hellénistique subsiste lorsque l'on s'attend à ce que le philosophe nous prodigue des leçons de sagesse et qu'il réponde à la question du sens de la vie ;

2. cette tradition des exercices spirituels devant conduire à la sagesse, dont P. Hadot et M. Foucault ont beaucoup parlé, conduit à un approfondissement, sinon une découverte de l'intériorité, qui sera déterminante pour la suite de la pensée occidentale et sa philosophie de la religion. La religion deviendra de plus en plus une affaire de croyance ou de foi, c'est-à-dire d'un rapport personnel au divin. La ritualité, essentielle à toutes les religions antérieures, deviendra plus secondaire ou se muera en travail de l'âme sur elle-même. Certes, les écoles de l'hellénisme s'opposeront dans leurs conceptions du divin (provident pour les stoïciens, ne s'occupant pas de nous pour les épicuriens) et du bonheur (la vertu pour les premiers, le plaisir pour les seconds),

mais leur fusion de la philosophie et de la religion et leur découverte de l'intériorité feront date dans l'histoire de la pensée.

Chapitre V

Le monde latin

I. La religion, un mot latin

La meilleure réponse à la question de savoir ce qu'est la religion, la plus banale, consiste à dire qu'il s'agit d'un mot latin. Le terme comporte plusieurs sens précieux, et, chose plus importante encore, des auteurs latins de premier plan (dont Cicéron, Lactance, Augustin et Thomas) se sont penchés sur son sens et son étymologie :

1. le terme désigne d'abord l'obligation et surtout l'obligation de conscience, le devoir, la retenue. Dans une étude célèbre, quoique erronée sur certains points, Benveniste a attiré l'attention sur l'expression courante *religio mihi est* qui exprime le scrupule de la conscience : ce m'est un devoir (une «

religion ») de ne pas faire ceci ou cela, quelque chose m'en empêche [1]. Augustin se souviendra de ce sens fondamental quand il dira dans sa Cité de Dieu (10. 1) que dans le meilleur latin (celui que ses contemporains auraient oublié...), le terme de religio n'est pas réservé au culte de Dieu, mais qu'il désigne « le respect dû à ce qui rapproche les hommes », de sorte que l'on peut faire preuve de « religion » envers ses parents et ses amis. La religion exprime ici le sens du devoir et de la loyauté. Or, le terme de religio pointe aussi ce qui fonde ou motive cette obligation, à savoir :

2. la croyance. La religio désigne ici le lien qui rattache l'homme à la divinité au sens où nous l'entendons, le sentiment religieux, la piété. Vivant dans un empire pluriethnique, où plusieurs cultes étaient pratiqués, les Romains savaient cependant que les croyances et les cultes étaient multiples. D'où peut-être leur distance par rapport au religieux qui leur a permis de former le concept de religio. Ils se doutaient bien que plusieurs formes de croyance étaient purement superstitieuses. C'est pourquoi le terme de religio, en une importante variante de ce second sens, désigne souvent en latin

la simple superstition. Quand on dit de quelqu'un ou d'un peuple qu'il a agi en suivant une « religion » particulière (religione aliqua), on veut souvent dire qu'ils obéissaient à quelque croyance superstitieuse (celle des Gaulois, des Celtes, etc.). Aussi n'est-ce pas un hasard si un auteur comme Augustin parlera dans le titre d'une de ses œuvres de jeunesse, « De la vraie religion ». L'expression présuppose qu'il y en a de fausses.

II. La religion selon Cicéron : à relire attentivement

Des auteurs latins ont proposé des étymologies célèbres du terme de religio. Si l'on peut mettre en doute leur scientificité, leur sens est important pour comprendre l'idée que les philosophes latins pouvaient se faire de la religion.

Dans son *De natura deorum* (2, 71-72), Cicéron (106-43) fait dériver le terme du verbe *relegere*, qui veut dire « relire » (et non, comme on le dit trop depuis Benveniste, « recueillir »). Cicéron distingue

d'abord la religio de la superstitio, même si le latin, y compris celui de Cicéron, associe souvent la religio à la superstition. Mais la distinction peut bel et bien être faite.

Cicéron explique le sens de la superstitio en en proposant une étymologie sans doute assez fantaisiste : « On a appelé superstitieux (superstitiosi) ceux qui pendant des journées entières font des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (superstites essent). » Le superstitis, c'est le témoin qui survit, le survivant, du verbe superstare, « se tenir au-dessus de ». Le superstitieux est donc celui qui est prêt à réciter toutes les prières et faire tous les sacrifices dans l'espoir que ses enfants « survivront ».

Suit le texte célèbre qui en distingue la religio et ceux que l'on peut appeler les religiosi, les « religieux » : « Or, ceux qui examinent avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et pour ainsi dire le "relisent" (qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam religerent), ceux-là ont été appelés des religieux. »

Dans les deux cas, la superstition comme la religion, on a affaire au culte des dieux. Mais la grande et cruciale différence, c'est que l'on appelle «

religieux » ceux qui se donnent la peine d'examiner (retractare) avec soin (diligenter) tout ce qui se rapporte au culte des dieux et pour ainsi dire de le « relire » (tamquam relegent). Tous ces mots sont précieux :

Retractare, c'est toucher de nouveau, donc repasser dans son esprit, réviser, re-traiter.

Diligenter (avec soin) : adverbe important, car c'est justement cette attention qui distingue selon Cicéron la religion de la superstition : les religieux abordent avec circonspection ces questions, ce que ne font pas les superstitiosi.

Relegere (relire) : le terme est précédé d'un tamquam instructif, « pour ainsi dire » : les religieux sont ceux qui étudient avec soin ces questions et qui pour ainsi dire les « relisent ». Relire, c'est examiner avec un soin redoublé. On sent que le rhéteur Cicéron recherche ici le jeu de mots, annoncé par le tamquam, comme il l'a fait avec susperstitio, dérivé de superstis, « survivant ». La suite immédiate du texte explique le sens de ce lien entre la religio et le verbe relegere, le « relire attentif » :

« ... ils sont dès lors dits religieux, du verbe relire (ex relegendo), tout comme élégants vient

du verbe choisir (elegantēs ex elegendo), diligents du verbe diligere (prendre soin), intelligents de intellegere (comprendre) (ex intellegendo intellegentes). »

La comparaison établie avec d'autres termes dérivés de legere est d'autant plus limpide que tous ces termes comportent des équivalents français : religion vient de relire (avec diligence), élégant d'élire (choisir avec soin), et intelligent d'intelliger (saisir avec attention). Toutes ces activités de lecture ou de « choix » ont une qualité commune :

« On retrouve en effet dans tous ces mots la même capacité de lire (ou de choisir) », his enim omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. La religion se distingue donc (de la superstition) par sa capacité de lire attentivement et dès lors de choisir (ce qui dans le culte relève de la simple superstition et ce qui relève d'une réflexion diligente). Ainsi, conclut Cicéron, « les termes superstitieux et religieux sont devenus l'un péjoratif (nomen vitii), l'autre un terme de louange (laudis) ».

La grande vertu de la religion, qui la distingue de la superstition, est qu'elle examine avec soin, donc qu'elle « relit » (relegere), si l'on peut utiliser l'expression (et Cicéron se montre conscient du

caractère un peu forcé de son explication, car il la fait précéder d'un tamquam), toutes les choses qui ont trait au culte des dieux. Si la superstition est un vice, la religion est un terme de louange, car elle procède d'une lecture et dès lors d'un choix réfléchi et attentif. La religion se caractérise ainsi par son rapport réfléchi, prudent et raisonné au culte des dieux.

Trois choses méritent d'être soulignées ici :

1. contrairement à un préjugé tenace et infiniment repris depuis Benveniste, Cicéron ne dit pas ici que religio vient de recueillement ou scrupule (c'est Benveniste qui interprète le terme en ce sens en misant beaucoup sur l'expression religio mihi est à laquelle Cicéron ne fait pas allusion dans ce contexte). La religio peut exprimer le scrupule de conscience en latin, mais le texte du De natura deorum propose une autre explication du terme, laquelle peut à la rigueur fonder le scrupule de conscience : la religion naît d'une « relecture » attentive et circonspecte (diligenter) des choses divines, comme celle qui a lieu dans elegere (choisir), diligere (prendre soin, aimer) et intellegere (comprendre) ;

2. l'autre préjugé têtue veut voir dans ce texte une « définition » de la religion (comme recueillement...). Ce n'est guère le cas : Cicéron cherche plutôt à distinguer la religion de la superstition en disant de l'une qu'elle est idolâtre et de l'autre qu'elle est plus digne de respect, car elle est le fait d'une relecture attentive, d'une lecture renouvelée (a frequenti lectione), dira Thomas d'Aquin (st I, q. 81), qui, après Augustin, saisira bien le sens du texte de Cicéron ;

3. c'est dès lors une conception rigoureusement philosophique de la religion que défend Cicéron : il se méfie d'une reprise purement superstitieuse des cultes transmis et plaide en faveur d'une religion qui relève d'une lecture raisonnée des questions divines. C'est une manière de dire que la philosophie fait intrinsèquement partie de la religion bien comprise. Une « religion » sans philosophie reste superstitieuse ou crédule.

Si l'on veut invoquer une définition de la religion chez Cicéron, c'est celle du *De inventione* (2, 161) qu'il faudrait citer, celle que retiendra aussi Thomas dans sa *Somme théologique*, selon laquelle la religion est « le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un

culte » (religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert). Mais ce soin (cura) et ce culte (caerimonia) doivent reposer, dans le cas de la religion, sur une lecture attentive.

Comme l'enseigne le traité de Cicéron sur La Nature des dieux, cette lecture attentive est aussi celle que nous faisons des signes divins que nous prodigue la nature. Au nom de la confrontation raisonnée des idées, qui correspond à sa conception et sa pratique de la philosophie, l'ouvrage est un dialogue qui présente tour à tour les conceptions d'un épicurien (Velléius), d'un stoïcien (Balbus) et d'un sceptique (Cotta) sur la nature des dieux : la question qui y est débattue est celle de savoir si les dieux, dont l'existence est communément admise, s'occupent ou non des affaires humaines. Le stoïcien Balbus s'appuie sur la prodigieuse finalité de la nature pour montrer que cela tombe sous le sens, alors que l'épicurien Velléius estime que les dieux sont justement tenus pour bienheureux et doivent dès lors être exemptés d'un tel souci, le monde ayant été fait par la seule nature. Cicéron ne révèle qu'à la dernière ligne de son dialogue que c'est l'exposé de Balbus qui lui paraît le plus proche de la vraisemblance. C'est qu'à propos du divin on ne peut guère espérer plus que le vraisemblable. Le stoïcisme de Balbus, et de Cicéron (lequel se dit

d'ordinaire plus proche des sceptiques), nomme quatre causes à l'existence des dieux :

1. la première vient de la prévision de l'avenir : la divination ; on découvre une multitude de signes divins dans le monde, mais que les hommes, il est vrai, interprètent parfois mal ; c'est donc à eux, et non aux dieux, que les erreurs de la divination doivent être imputées ;
2. comment ignorer ensuite les innombrables bienfaits des dieux qui pouvoient à notre bien ? Ils sont responsables de « notre climat tempéré, de la fertilité de la terre et de l'abondance de tant d'autres commodités » (2. 4. 12). La chair des poissons est si savoureuse, dira Balbus, qu'on pourrait presque dire de notre Providence qu'elle est épicurienne... ;
3. une autre preuve s'en trouve dans les prodiges naturels, la foudre, les tempêtes, les tremblements de terre, les comètes, qui ne peuvent être que le fait de puissances supérieures ;
4. la dernière cause et la plus importante, c'est cependant « la régularité du mouvement et la révolution très constante du ciel, la

singularité, l'utilité, la beauté, l'ordre du soleil, de la lune et de tous les astres : la vue de pareilles choses, à elle seule, montre assez qu'elles ne sont pas dues au hasard » (2. 5. 15).

Tous ces phénomènes témoignent d'une puissance supérieure, car ils ne sont pas le fait de l'homme. Selon Balbus, celui qui voudrait le nier ne serait pas tout à fait sain d'esprit : « Que peut-il y avoir d'aussi évident, quand nous levons les yeux vers le ciel et contemplons les corps célestes, que l'existence d'un pouvoir divin, doué d'une intelligence supérieure qui les gouverne ? [...] Si on en doute, je ne comprends vraiment pas pourquoi on ne pourrait pas douter aussi de l'existence du soleil : en effet, en quoi cette dernière évidence est-elle plus grande que la première ? » (2. 2. 4).

Sur la question centrale de la providence des dieux, Cicéron juge que l'attitude des stoïciens paraît plus sensée que celle des épicuriens : si les dieux ne s'occupent pas de nous, comme le croient les épicuriens, « que deviennent la piété et l'observation scrupuleuse des devoirs religieux » qui sont au fondement de la chose publique ?

III. Le lien religieux

selon Lactance

Il est en latin une autre étymologie du terme religio que Benveniste combat, et sans doute parce qu'elle s'est imposée dans le monde chrétien. C'est celle qu'a proposée Lactance (v. 250-325), un apologiste chrétien du iii^e siècle, dans ses *Divinae Institutiones*, IV, 28 [2].

À la différence de Cicéron, Lactance fait dériver religio du verbe religare : relia (ligare : lier) : « Nous avons dit que le mot religion était déduit du lien de piété, parce que Dieu relie l'homme à lui et l'attache (religaverit) par la piété. » [3].

L'idée de lien est ici déterminante et agit dans les deux sens : le lien initial vient de Dieu, car c'est lui qui propose une alliance à sa créature. La religion devient alors le « re-lien » de piété qui rattache l'homme à Dieu.

On oppose souvent les deux étymologies. En fait, les auteurs médiévaux y insisteront, elles ne s'opposent pas nécessairement sur le fond : le lien religieux (religare) peut très bien se fonder sur une lecture attentive (relegere), lecture qui repose à son tour sur le lien initial entre le divin et les hommes. Augustin dira préférer l'étymologie de Lactance à

celle de Cicéron, mais il insistera d'une manière particulière sur l'idée de « re-lien », car c'est un lien que l'homme a perdu par sa propre négligence, en commettant le péché originel : il importe donc de rétablir ce lien, donc de relier nos âmes à Dieu seul et de s'abstenir de toute superstition (Cité de Dieu, 10. 3 ; De la vraie religion, 111 ; Révisions, 1. 13. 9).

IV. La synthèse du platonisme et du christianisme chez Augustin

L'œuvre d'Augustin (354-430), incontournable pour toute philosophie de la religion, se situe au carrefour d'époques et de civilisations décisives : fortement marqué par Cicéron comme par le platonisme de Plotin et Porphyre, mais aussi par celui des Pères comme Origène, Jérôme et Ambroise, Augustin aura été le témoin des premières invasions barbares et dès lors des premiers signes du déclin de l'Empire romain (sa Cité de Dieu cherchera à montrer que la christianisation récente de l'Empire n'y est pour rien). Son œuvre se dresse donc à la charnière de

l'Antiquité et d'une époque que la modernité appellera médiévale, et qui sera dominée en Occident par la religion chrétienne.

Son œuvre la plus célèbre, mais qui ne l'était peut-être pas pour lui ou ses contemporains, sont ses Confessions (vers 399). Elles racontent la palpitante histoire de sa conversion, à la première personne, d'où leur modernité. La conversion d'Augustin s'opère en plusieurs étapes :

1. tout commence par une conversion à la philosophie (Conf., livre III), telle que l'entendaient Augustin et l'Antiquité tardive. Augustin la vit à l'âge de 18 ans à la lecture de l'Hortensius de Cicéron, qui se voulait une exhortation à la vie philosophique. La conversion à ce type de vie veut alors dire que l'on se détourne des vaines occupations et de la gloire temporelle pour se vouer à la recherche d'une sagesse (sophia) spirituelle et éternelle. L'idée même de philosophie, l'amour de la sagesse, implique une conversion (convertere : un retournement complet vers quelque chose). Mais cette sagesse véritable « que les philosophes recherchent », Augustin a mis quelque temps avant de la trouver, ou de la retrouver, car il s'agit de la religion de sa mère. Il s'est

d'abord laissé séduire par l'Église des manichéens, dont il fut membre pendant dix ans. Mais au moins deux choses, dit-il, le conduisirent à prendre ses distances avec elle : l'idée qu'il y avait en Dieu un principe du bien et du mal (comment le mal peut-il avoir sa source en Dieu, qui est la bonté pure ?) et la conception assez matérielle que les adeptes de Mani se faisaient de la divinité. Une nouvelle « conversion » était nécessaire ;

2. la conversion au « platonisme » (livre VII). Augustin raconte que c'est la lecture de « certains livres des platoniciens » qu'il ne nomme pas, mais qui étaient sans doute Plotin et Porphyre, qui l'ont mis sur la voie de la doctrine chrétienne. Il dit qu'il a lu chez ces auteurs un passage qui est à peu près identique à celui qui ouvre le quatrième Évangile (!), voulant marquer par là l'accord de fond entre le christianisme et la philosophie dominante de son temps, le platonisme. Les platoniciens l'ont orienté vers la religion chrétienne en lui apprenant que Dieu était la bonté pure et qu'il était non pas une chose matérielle, mais une réalité spirituelle et éternelle, celle que son âme recherchait depuis toujours. Augustin reprend aussi de ces platoniciens l'idée que l'âme

doit « rentrer en elle-même » si elle veut découvrir cette réalité intelligible. Une vision intellectuelle de la réalité divine est donc possible, grâce à l'œil de l'âme qui regarde à l'intérieur de soi. Seulement, cette vision des platoniciens les rendait peut-être trop présomptueux. Ils en oubliaient l'humilité humaine, à laquelle le Christ, en s'incarnant dans la chair humaine (que les platoniciens dédaignaient), veut nous rappeler. Un autre seuil reste à franchir ;

3. la conversion ponctuelle au christianisme (livre VIII). Elle s'est produite pour Augustin à un moment précis. Il était depuis un certain temps acquis à la religion chrétienne, mais ses penchants sensuels, la convoitise de la chair, l'empêchaient d'y adhérer totalement. Il entend alors une voix dans un jardin de Milan : tolle, lege, « prends et lis ». Il ouvre alors l'Épître aux Romains et tombe sur un passage qui dit : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises. » Sûr qu'il s'agit d'un signe divin, Augustin renonce sur-le-champ aux tentations de la chair et décide de se faire baptiser à la Pâque prochaine. La conversion décisive va donc de pair avec un renoncement à la chair

(ce qui est aussi passablement platonicien) et l'acceptation d'une vie de continence. Mais en se convertissant, c'est-à-dire en se détournant (devertere) de la chair pour se vouer entièrement à Dieu, Augustin participera pour la première fois au rite « initiatique » de l'Église catholique, le baptême, qui le purifiera de ses péchés. L'élément rituel demeure donc ici important, même si la conversion essentielle est intérieure.

Les « trois » conversions n'en forment ainsi qu'une seule : la conversion philosophique bien comprise consiste déjà à se détourner de la chair pour se consacrer aux seules réalités éternelles, celles qu'exalte le platonisme, mais dont le christianisme incarne la véritable révélation. Mais ce n'est pas la seule conversion qui importe ici : avec la conversion d'Augustin, on peut dire que c'est tout l'Occident latin qui se convertira à la philosophie de la religion chrétienne.

Il est capital de voir que la religion (chrétienne) se présente ici comme une réponse à la quête de sagesse et de bonheur qui est celle de la philosophie. Religion et philosophie vont donc de pair et se confondent. La première ligne du *De vera religione* de 390 (composé peu de temps après la conversion d'Augustin en 389) le rappelle avec clarté

: « Le chemin de la vie heureuse [recherché par toutes les écoles philosophiques] n'est autre que la vraie religion. » On ne saurait dire autrement qu'il n'est pas de vie bonne et heureuse sans vraie religion. Mais il est tout aussi important de noter qu'Augustin parle ici de la « vraie » religion, car il n'y en a qu'une seule. La preuve que la religion chrétienne est bien la vraie, Augustin l'aperçoit dans son universelle diffusion (De la vraie religion, 3. 3). Si Platon lui-même était vivant et qu'on lui posait la question sur la vraie religion, il répondrait que la religion qu'il appelait de ses vœux était arrivée avec le christianisme. Aussi aurait-il volontiers reconnu que sa prédication sublime ne pouvait venir d'un homme, mais seulement d'une illumination divine, comme celle qui s'est révélée dans le Christ. Seule la religion chrétienne accomplirait l'idéal (platonicien) d'un renoncement aux biens de ce monde et d'une conversion à la réalité immuable. La conversion est ici comprise, suivant le modèle de Plotin, comme un retour de l'âme, qui s'extirpe du multiple, pour retourner à l'Un.

Cette philosophie de la religion sera au cœur de la Doctrine chrétienne (397/terminée en 427) d'Augustin. Suivant le stoïcisme, l'ouvrage distingue deux types de biens : ceux dont on se sert (utenda) en vue d'un autre bien et ceux dont on jouit pour eux-mêmes (fruenta, de frui) et qui constituent dès

lors une fin en soi. Toute chose est un bien qui renvoie à un autre bien. Seul le Bien suprême, le souverain Bien, ne renvoie pas à autre chose. Il est donc le seul dont on doit « jouir » pour lui-même. Comprise comme philosophie, au sens fort du terme, la doctrine chrétienne nous enseigne comment parvenir au bonheur véritable : nous devons seulement « user » de ce monde, et non en jouir, afin de « contempler les biens invisibles de Dieu que les choses créées nous font comprendre ». À partir des réalités physiques et temporelles, nous sommes ainsi à même de saisir les réalités éternelles. Pour y arriver, Dieu nous a fourni un modèle, la Sagesse elle-même, identifiée à la deuxième personne de la Trinité. Elle s'est adaptée à nous, en assumant notre condition, mais justement pour nous aider à la transcender. Certes, cette sagesse était déjà présente à l'œil intérieur, Augustin n'en démord jamais, mais pour ceux dont cet œil est malade, elle a daigné se manifester aux yeux de la chair. Pour nous guérir, elle nous a donné un commandement d'amour, qui nous enjoint à aimer notre prochain, mais surtout à aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme. C'est dire que Dieu doit être aimé par-dessus toute chose. Dieu, et la réalité intelligible, constitue la voie du bonheur, la réponse à la quête philosophique de l'âme.

La Cité de Dieu (413/427) dira donc que « le

véritable philosophe est celui qui aime Dieu » (8. 1), c'est-à-dire la sagesse par laquelle tout a été fait. Mais comme la philosophie ainsi nommée n'existe pas, tant s'en faut, chez tous ceux qui se glorifient de ce nom, il faut choisir quels sont les philosophes qui en ont le mieux parlé : « Si donc, pour Platon, le sage est celui qui imite, qui connaît, qui aime ce Dieu et trouve son bonheur à participer à sa vie, quel besoin y a-t-il d'examiner d'autres philosophes ? Aucun d'eux n'est plus proche de nous que les platoniciens » (8. 5). Aussi est-ce Platon qui aurait introduit la division de la philosophie en trois parties : la physique, la morale et la logique (division qui est en fait postérieure à Platon). La physique recherche la cause de l'existence et de la nature, la morale recherche la règle de la vie et la logique la raison de l'intelligence qui permet de distinguer le vrai du faux. Dans les trois cas, il tombe sous le sens pour Augustin que c'est le christianisme qui apporte la meilleure réponse et à chaque fois la même : le Dieu immuable est en effet le principe éternel du monde changeant, la règle de vie et la lumière de l'intelligence.

Si la philosophie prend ici un tour religieux, qui répond à sa quête de sagesse, c'est que la religion est elle-même comprise comme une philosophie. En se rapprochant l'une de l'autre, religion et philosophie en viennent à se fusionner. Le défi des

époques à venir sera de penser, ou de repenser, la séparation des deux. Mais leur synthèse augustinienne restera toujours attractive : si la philosophie aura à séparer la philosophie de la religion, voire à critiquer radicalement la religion au nom de la philosophie, c'est qu'elle aura une meilleure sagesse à proposer, donc un meilleur chemin conduisant au bonheur.

Notes

[1] E. Benveniste, Le Vocabulaire des institutions européennes, Éditions de Minuit, 1969, t. II, 270

[2] Lactance, Institutions divines, livre IV, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 233. : « C'est par ce lien de piété que nous sommes rattachés et reliés (relegati) à Dieu. C'est de là que la religion a reçu son nom et non pas, comme Cicéron l'a expliqué, du mot relegere. »

[3] Ibid., p. 237.

Chapitre VI

Le monde médiéval

I. Deux sources de savoir

La conception convenue du Moyen Âge en fait une époque « médiocre » (d'où son nom, inspiré de la Renaissance et de la modernité), inféodée à la religion catholique, à telle enseigne qu'elle se serait caractérisée par une répression de toute forme de savoir autonome. La philosophie et la religion y auraient certes été fusionnées, mais cette symbiose aurait été une catastrophe, aussi bien pour la philosophie que pour l'homme. La modernité serait alors à comprendre comme une émancipation de l'homme de sa tutelle religieuse. Pour être caricaturale, cette vision fait honneur à la philosophie de la religion, car elle reconnaît à tout un millénaire de l'histoire humaine le mérite d'avoir été défini par une « philosophie de la religion », celle qui

prétend que la religion répond à tous les soucis véritables de l'homme. La modernité peut donc se présenter elle-même comme le glorieux affranchissement de la religion et de cette période sombre de l'histoire. Mais cela revient à dire, c'est un autre honneur pour la discipline, que la modernité se définit à son tour par une « philosophie de la religion », fût-elle critique.

Cette vision doit en tout cas beaucoup à un certain augustinisme, car la fusion de la philosophie et de la religion, que l'on veut dénoncer, est propre à Augustin, même si Augustin se réclamait ici de Platon (et de Plotin). Ce paradigme augustinien de la philosophie de la religion aura effectivement joué un rôle non négligeable au Moyen Âge.

Mais il n'aura pas été le seul et surtout, tout le paysage philosophique du « Moyen Âge » n'aura pas été chrétien. Loin de là. On en trouve le témoignage le plus patent dans les impressionnantes synthèses des penseurs musulmans Al-Farabi (vers 870-950), Avicenne (980-1037) et Averroès (1126-1198), qui ignorent les auteurs chrétiens comme Augustin, ce qui est aussi vrai du Guide des égarés du penseur juif Maïmonide (1135-1204). Or, tous ces auteurs ont le souci de montrer que leur religion, l'islam ou le judaïsme, s'accorde avec la « philosophie », comprise à partir

de ses disciplines fondamentales comme la logique, l'éthique ou la métaphysique, elle-même pensée de manière théologique. L'horizon de pensée reste donc ici aussi théologique, mais il est fertile pour une philosophie de la religion, car la préoccupation première de ces penseurs reste celle de la conciliation possible entre philosophie et religion. Cela présuppose qu'il y a deux sources de connaissance, la révélation et la raison.

Les trois géants du monde islamique sont d'avidés lecteurs d'Aristote dont l'œuvre était alors entièrement traduite en arabe (y compris certains textes qui ne sont plus reconnus aujourd'hui comme étant d'Aristote, comme le Livre des causes, très néoplatonicien), alors que seuls ses écrits logiques étaient connus de l'Occident latin et chrétien. Tous, ils sont éblouis par la rigueur de la philosophie rationnelle d'Aristote et de son explication physique du monde. Aussi ont-ils le souci de défendre le bien-fondé des sciences rationnelles : si Dieu nous a doués de raison, c'est pour que l'on s'en serve et non pour qu'on l'étouffe. Ils estiment donc que l'étude des sciences philosophiques doit non seulement être tolérée par l'islam, mais qu'elle est aussi encouragée par lui. Certains auteurs islamiques comme Al-Gazali (1058-1111) exprimeront leur désaccord et voudront mettre fin à cette embellie philosophique. Al-Gazali est l'auteur

d'un ouvrage sur L'Incohérence des philosophes (1095, traduit en latin sous le titre éloquent *Destructio philosophorum*) où il s'attaque à Aristote et Al-Farabi, mais surtout à Avicenne. Al-Gazali n'est pas hostile à toutes les sciences philosophiques, car il tient la logique et la mathématique pour indispensables et se montre même disposé à tolérer l'éthique et la physique des philosophes. Mais il est très critique envers la métaphysique, car il juge qu'elle traite, et de manière incohérente, de questions auxquelles seule la religion peut répondre [\[1\]](#).

II. La philosophie de la religion d'Averroès et de Maïmonide

Averroès lui répond dans son traité sur L'Incohérence de l'incohérence (1180, *Destructio destructionis*) comme dans son Discours décisif, maintenant bien connu grâce à la traduction de M. Geoffroy (gf, 1996) et célébré comme un chef-d'œuvre du rationalisme musulman. Le Discours décisif est une fatwa, un avis légal sur la question de savoir « si l'étude de la philosophie et des sciences

de la logique est permise par la Loi révélée, ou bien condamnée par elle, ou bien encore prescrite, soit en tant que recommandation, soit en tant qu'obligation » (dd, 1). Pour Averroès, l'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans « l'examen rationnel des êtres, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan ». Le dessein des philosophes se confond à ce titre avec celui de la révélation. Il ne saurait donc y avoir de contradiction entre les deux. Simplement, il peut y avoir apparence d'antagonisme entre le sens littéral du Coran et l'analyse démonstrative. Les règles d'interprétation ont pour tâche de lever cette contradiction, d'autant qu'il y a « consensus chez les musulmans », soutient hardiment Averroès, « pour considérer que les énoncés de la Révélation n'ont pas tous à être pris dans leur sens littéral ». Mais pourquoi la révélation comporte-t-elle des énoncés dont le sens doit être compris de manière littérale et d'autres qu'il faut entendre de manière plus allégorique ? C'est que les hommes se distinguent par leurs dispositions innées. S'il y a des énoncés qui sont contradictoires au sens littéral, « c'est afin de signaler aux hommes d'une science profonde qu'il y a lieu d'interpréter ». Or, tous ne sont donc pas à même de comprendre ce sens caché : « La Révélation comprend de

l'apparent et du caché, et il ne faut pas que connaissent le caché ceux qui ne sont pas hommes à en posséder la science. » Averroès propose une analyse subtile des types d'énoncés qui sont susceptibles d'une telle interprétation, et des classes d'hommes qui sont à même de les comprendre. Il en ressort qu'il y a une différence entre les « gens de démonstration » et ceux qui ont besoin de satisfaire leur imagination (la masse), tous n'étant pas disposés par nature à appréhender des démonstrations. Or, l'unique grandeur du texte révélé est de s'adresser en même temps à tous les types de croyants. Si la révélation se soucie « du plus grand nombre », elle n'a pas omis de « délivrer des signaux à l'intention de l'élite » (52).

Le premier héritage de cette philosophie de la religion, que prolongeront Maïmonide et Spinoza, consiste à poser qu'il y a de facto une double vérité de la révélation : une vérité pour la masse, et une vérité que seuls les philosophes sont à même de pénétrer, par l'analyse rationnelle (dont on soutient qu'elle n'est pas accessible à tout le monde). Cette idée sera combattue par l'orthodoxie musulmane, qui remettra en honneur le sens littéral du Coran.

L'autre grand héritage, qui rassemble Al-Farabi, Avicenne et Averroès, consiste à reconnaître non seulement la légitimité, mais aussi l'autonomie des

sciences philosophiques et de leur explication rationnelle du monde. Le Coran doit s'accorder avec elle, et s'il y a conflit entre les deux, c'est le texte sacré qui doit être interprété dans un sens qui s'accorde avec la raison. La tâche de la « philosophie de la religion » consiste ici, et cela est assez nouveau (bien que préparé par des siècles d'interprétation allégorique), à montrer en quoi la religion, ou le texte sacré, peut s'accorder avec les enseignements de la raison.

Il y a ainsi pour Averroès et les auteurs médiévaux qui s'en réclameront plus ou moins expressément deux grands types de savoir, d'un côté les sciences philosophiques, fondées sur la raison naturelle, de l'autre la religion révélée par des textes prophétiques dont le sens littéral s'adresse davantage aux masses. C'est que la philosophie permet à ceux qui sont plus avancés de se faire une meilleure idée de l'essence divine. Il y a là sans doute un certain élitisme, tous n'étant pas doués pour la métaphysique, mais on n'a pas tort de saluer la tolérance que représente cette vision d'une cohabitation possible entre deux voies conduisant à la vérité, laquelle ne peut être qu'unique.

Mais peut-il y avoir deux voies conduisant à la vérité ? La raison humaine peut-elle entrer en concurrence avec la sagesse directement révélée par Dieu ?

C'est toute la question qui sera à l'origine du « conflit » entre la raison, ou la science, et la religion, qui sera le théâtre de toutes les controverses de la philosophie de la religion, et bien au-delà du Moyen Âge. Il n'est que de penser à Kant qui s'efforcera de proposer une philosophie de la religion dans les limites de la simple raison (1793), mais il le fera en dévalorisant, dans l'esprit des Lumières, l'importance de la révélation historique, ce qu'aucun auteur médiéval ne pouvait bien sûr se permettre. Si les trois grands penseurs musulmans, et Maïmonide pour le judaïsme, ne mettent jamais en question la vérité, ni l'authenticité, de leurs révélations, ils en présentent une version qui est fortement influencée par la philosophie et plus particulièrement par la métaphysique grecques, qui fait de Dieu une essence éternelle et un acte pur qui est avant tout responsable du mouvement parfait des sphères célestes.

Maïmonide présuppose cette conception, mais il rejette le dogme de l'éternité du monde au nom de l'idée juive de création. Sa conception métaphysique du divin l'amène à interpréter en un sens purement spirituel tous les passages de la Thora qui semblent attribuer des propriétés ou des actions sensibles à Dieu. Si l'on dit de Dieu, par exemple, qu'il est « assis », ce n'est pas pour laisser entendre qu'il a un corps, ce qui serait impie, mais pour exprimer sa

stabilité et sa permanence, Dieu étant rigoureusement étranger à tout ce qui est corporel. Or, le commun des mortels associe la notion d'existence à l'existence corporelle (Guide des égarés, 61, 100). La raison nous apprend que cela serait un contresens pour Dieu. C'est donc le comble de l'irréligion que de prendre en un sens littéral les textes qui parlent de Dieu de manière sensible. Or, la difficulté vient de ce que le langage des hommes est lui-même toujours corporel. Il est donc inapte à exprimer l'essence de Dieu, dont le genre d'existence est tout à fait distinct du nôtre. Aussi doit-on se garder de donner des noms ou des attributs à Dieu, lesquels porteront toujours la marque de notre langage corporel. La seule façon d'en parler est donc d'en parler négativement : les vrais attributs divins sont ceux où l'attribution se fait au moyen de négations, lorsque l'on dit de Dieu qu'il n'est pas corporel, qu'il n'y a rien de multiple en lui, qu'il n'y a aucune similitude entre son type d'existence et le nôtre, etc. Plus on multiplie les négations à propos de Dieu, plus on s'approche de son essence. Le seul nom de Yahvé, celui qu'il s'est donné lui-même en se révélant à cet être doué d'un entendement supérieur qu'était Moïse, tient en quatre lettres (yhwh) qui expriment « l'être nécessaire ». Idée métaphysique sans doute, déjà élaborée par des penseurs comme Al-Farabi et

Avicenne, mais que Maïmonide enrichit d'attributs tirés de la révélation prophétique. Celle-ci nous apprend que Dieu est généreux, équitable et juste, et non seulement dans l'aménagement savant des sphères célestes, mais aussi dans l'ordre qui de son intelligence s'est « épanché » jusqu'à la terre et qui nous aide à le connaître. Le motif, néoplatonicien, de l'épanchement (féidh, 275) est omniprésent : c'est par un tel débordement que Dieu, telle une source, a donné naissance aux sphères célestes et à notre monde. Sa révélation aux prophètes, par le biais des anges, doit elle-même être comprise comme un épanchement de sa science. Toute cette révélation n'a pour but que d'amener l'homme à réaliser sa véritable perfection ou sa fin dernière, c'est-à-dire la perception de Dieu et la connaissance des réalités intelligibles ou métaphysiques, par laquelle il obtient l'immortalité (633). Platon rencontre ici Moïse.

Les égarés auxquels s'adresse le Guide de Maïmonide sont les hommes religieux parfaits dans leur religion et leurs mœurs, qui ont étudié à fond les sciences philosophiques et sont attirés par la raison, mais qui pourraient être embarrassés par le sens extérieur de la Loi. Ce sens littéral peut les jeter dans l'agitation et le trouble. Le traité de Maïmonide a donc pour but de lever, autant que faire se peut (car il reste toujours conscient des limites

de l'intelligence humaine quand elle cherche à comprendre le divin), ces obscurités et de faire en sorte que l'homme religieux ne soit pas induit en erreur par elles.

III. La vertu de religion selon Thomas d'Aquin

Al-Farabi, Avicenne et Averroès furent assez tôt oubliés dans le monde musulman, avant d'y être redécouverts à la faveur de la renaissance musulmane de la fin du xix^e siècle. Leurs héritiers immédiats, si l'on peut dire, se retrouvent plutôt dans le monde occidental et latin, qui était resté jusque-là assez réfractaire, dans le sillon d'un certain augustinisme, au savoir rationnel « païen », par ailleurs mal connu. À partir du xiii^e siècle, les grands lecteurs chrétiens des nouvelles traductions des auteurs arabes et des textes d'Aristote (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Occam, Maître Eckhart) remettront en honneur ce savoir rationnel. À l'instar des auteurs arabes, ils ne mettent jamais en question la vérité de leur révélation, mais ont le souci de montrer qu'elle s'accorde avec la raison. Leur vision plus rationnelle du monde, inspirée d'Aristote et d'un certain

néoplatonisme hérité des penseurs musulmans, contribuera à l'essor de la science moderne et, par là, à l'émergence d'une attitude philosophique plus critique vis-à-vis de la religion.

Il est impossible de rendre justice ici à l'infinie diversité de la philosophie de la religion des auteurs médiévaux, car toutes les questions dont ils ont traité, dans des corpus abondants, touchent de près ou de loin la « religion » (Dieu, la foi, le péché, la grâce, les anges, etc.). Il faudrait traiter ici de l'argument ontologique d'Anselme, des cinq preuves de l'existence de Dieu, de la conception que l'on se fait de l'essence et de la toute-puissance de Dieu, mais on pourrait faire valoir que ces questions relèvent davantage de la métaphysique proprement dite (voir Grondin, 2004, 133-171), c'est-à-dire de l'explication rationnelle des premiers principes, dont on peut distinguer la « religion » entendue comme culte rendu à une puissance supérieure que l'on appelle divine.

C'est d'ailleurs en ce sens que Thomas parle de la religion dans une assez lointaine section de sa Somme théologique, au second volume de sa deuxième partie (2a 2ae, q. 81-91), où il est question des grandes vertus. Thomas traite donc de la religion longtemps après avoir parlé de Dieu et de la foi elle-même (dans la première partie). Son

concept de religion est donc plus régional, que celui d'Augustin par exemple, mais plus proche de la religion comprise comme culte croyant.

Dire de la religion qu'elle est une « vertu » n'ira pas de soi pour le lecteur d'aujourd'hui. Thomas suit Aristote en voyant dans la vertu un habitus, c'est-à-dire un arrangement ou une disposition « qui perfectionne l'homme pour le faire agir bien » (1a 2ae, q. 58, art. 3). Il y a pour Thomas trois vertus intellectuelles (la sagesse, la science et l'intelligence), quatre vertus morales (la prudence, la justice, la tempérance et la force) et trois vertus théologiques (la charité, la foi et l'espérance). Contre toute attente, la religion ne fait pas partie des vertus théologiques, mais des vertus morales, car elle est comprise comme une vertu annexe de la justice. C'est que l'objet des vertus théologiques est Dieu en tant qu'il dépasse notre raison. Or, la religion n'a pas directement Dieu pour objet, mais le culte de l'homme envers Dieu.

La toute première référence de Thomas sera d'ailleurs la définition donnée par Cicéron selon laquelle « la religion présente ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme divine » (2a 2ae, q. 81). Thomas déroule alors trois étymologies du terme qu'il juge essentielles à l'intelligence de la vertu de religion :

1. relire. Thomas reprend ici l'étymologie de Cicéron : l'homme religieux, c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit (*retractat et tamquam relegit*) ce qui concerne le culte divin. Si religion vient de « relire », c'est qu'il faut y revenir souvent dans son cœur. La religion découle ici de la lecture fréquente (*frequenti lectione*) ;
2. ré-élire. C'est une étymologie que Thomas emprunte à la Cité de Dieu d'Augustin : comme Dieu est le Bien suprême qui a été délaissé par notre négligence nous devons le ré-élire, le choisir de nouveau ;
3. relier. La religion exprime enfin « notre liaison au Dieu unique tout-puissant » (suivant l'étymologie de Lactance non nommé ici).

Lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu ou liaison verticale, la religion exprime au sens propre l'ordre à Dieu (*ordo ad Deum*). La vertu de religion est donc celle qui ordonne tout agir vers lui, qui nous pousse à relire sa Parole, à le choisir librement et nous attacher à lui. Elle se traduit par deux sortes d'actes : les actes de religion seront ou bien intérieurs, ce seront les principaux, ou bien extérieurs et secondaires. Les actes intérieurs sont ceux de la dévotion et de la prière, alors que les

actes extérieurs comprennent l'adoration, les sacrifices, les oblations, les dîmes, bref, tout ce que nous offrons à Dieu. Dieu n'a évidemment pas besoin de nos offrandes, ni de nos prières. Si nous témoignons honneur et révérence à Dieu, ce n'est pas pour lui-même, car il est plein d'une gloire à laquelle la créature ne peut rien ajouter. Nous le faisons plutôt pour nous-mêmes, afin de lui assujettir notre esprit et de trouver en lui notre perfection, car « toute chose ne trouve sa perfection que dans la soumission à ce qui lui est supérieur ». Or, nous avons besoin d'être guidés par le sensible. C'est pourquoi le culte divin requiert l'usage de réalités corporelles comme autant de signes « capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu » (q. 81, art. 7). C'est là la « philosophie de la religion », au sens subjectif du génitif.

Chez Aristote, la vertu représente un juste milieu entre deux extrêmes. Il en va de même de la vertu de religion chez Thomas. Elle incarne un juste milieu entre les deux excès que sont la superstition et l'irréligion. La superstition est un excès, car elle rend un culte divin à ce qui ne doit pas en faire l'objet ou elle le fait d'une manière indue. L'irréligion exprime pour sa part un défaut de religion : elle se traduit par l'irrévérence envers Dieu, qui a lieu quand on cherche à tenter Dieu ou le mettre à l'épreuve,

quand on commet un parjure ou que l'on emploie son nom sans respect. Il est à noter que l'athéisme ne fait pas partie des formes d'irreligion étudiées par Thomas. Il ne deviendra possible qu'avec la philosophie de la religion de la modernité.

Notes

[1] U. Rudolph, Islamische Philosophie, Munich, Beck, 2004.

Chapitre VII

Le monde moderne

C'est un truisme de dire que le conflit entre la religion et la raison, apparent chez les Pères de l'Église comme chez Averroès et Maïmonide, jouera un rôle critique dans la philosophie de la religion de la modernité. Il servira même à la définir, au sens où pour certains la modernité ne serait rien d'autre qu'une libération du joug de la religion, laquelle serait remplacée par la science. Au sens d'Auguste Comte, l'état scientifique (et moderne) de l'humanité serait à distinguer de son stade théologique ou religieux. La religion se trouve ici identifiée tout entière à la superstition, dont Cicéron et Thomas la distinguaient encore, au nom d'une démythologisation radicale, dont la modernité offre de multiples exemples.

Quand commence la modernité ? Les Anglo-Saxons l'associent à l'émergence de la science expérimentale chez Bacon ou aux découvertes astronomiques de Copernic et Galilée, alors que les continentaux penseront davantage à Descartes et

les historiens à la Renaissance italienne ou à la découverte du Nouveau Monde, sans oublier la Réforme protestante. Les dates importantes sont bien connues : invention de l'imprimerie par Gutenberg en 1450, découverte de l'Amérique en 1492, parution du *De revolutionibus* de Copernic en 1546, du *Novum Organum* de Francis Bacon en 1620 et du *Discours de la méthode* de Descartes en 1637.

Si Bacon et Descartes prennent leurs distances avec Aristote et sa métaphysique, il est difficile de parler chez eux d'une critique radicale de la religion ou de ses thèmes directeurs. Cela restera vrai de la très grande majorité des auteurs que l'on associe aux débuts de la modernité. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler le propos de leurs œuvres fondatrices : Descartes publie en 1641, en latin, ses *Méditations de philosophie première* dans lesquelles l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées. Il pourrait s'agir d'un titre médiéval. Pascal (1623-1662) travaillait, pour sa part, à un ouvrage qui devait porter sur « la supériorité de la religion chrétienne », alors que Malebranche (1638-1715) a présenté dans la *Recherche de la vérité* une métaphysique où devaient « être établies les principales vérités qui sont le fondement de la religion et de la morale ». Cette visée métaphysique se poursuivra dans les systèmes rationalistes de

Leibniz (rien n'est sans raison, et Dieu est la raison suprême) et Spinoza (le premier axiome de son Éthique étant que Dieu est la cause de soi dont l'essence implique l'existence). Même si elle exalte la raison, il est difficile d'associer cette tradition, dite rationaliste, à une mort de Dieu ou à une critique radicale de la religion. Bien au contraire.

Les germes d'une telle critique se retrouvent plutôt dans une autre tradition de la modernité souvent identifiée à l'empirisme, mais dont les racines sont médiévales. La méthode expérimentale de Bacon doit en effet beaucoup à l'antiessentialisme du nominalisme qui se fait jour dans les pensées d'Occam et de Buridan. Le nominalisme s'inscrit dans une tradition qui insiste beaucoup sur la toute-puissance de Dieu et qui remonte à Pierre Damien (1007-1072) et sa Lettre sur l'omnipotence divine. Or, si Dieu peut tout, il ne saurait être limité par un ordre d'essences qui serait contraignant pour lui et auquel il aurait à se conformer. Pour le nominalisme, les essences ne sont donc, en principe, que des réalités « nominales », abstraites de l'expérience et créées par l'esprit, seuls les individus existant réellement. La connaissance change alors d'objet : elle ne porte plus sur les essences, secondes et dérivées, mais sur les données contingentes et singulières de l'expérience. Le savoir empirique que l'on en tire n'est pas universel comme le savoir

d'essence des médiévaux (c'est sa faiblesse), mais il est au moins vérifiable et permet des prévisions fiables. C'est au nom de ce savoir d'expérience que Bacon critiquera les vaines idoles de l'esprit (idola mentis).

Ce nominalisme ne concerne pas d'abord la religion comme telle. Mais il conduira, de proche en proche, à une critique de la religion chez un auteur comme Hume et les penseurs des Lumières (Helvétius, Diderot, Voltaire). C'est que la religion apparaît de plus en plus comme une simple création de l'esprit, dont Hobbes (1588-1679) dira, dans son *Léviathan* (chap. 12), qu'elle naît de la peur de la mort et du désir de l'homme de connaître les causes. Or, cette connaissance ne relève-t-elle pas plutôt de la science comme telle ?

Deux déplacements silencieux, mais tectoniques, s'opèrent ici : 1/ la religion est de plus en plus perçue comme une affaire intérieure, voire privée, relevant de la seule conviction ; cela était sans doute déjà assez évident chez Augustin, mais la modernité insistera davantage sur le caractère « fictif », fabriqué, de cette conviction ; 2/ comprise à partir de la peur de la mort et de la volonté de comprendre les causes, elle reste envisagée comme une forme de « savoir », mais un savoir « faible » si on le compare à celui de la science, et dont la légitimité

pourra dès lors être mise en cause, même si elle le sera encore fort peu au début de l'âge moderne.

Mais ce ne sont pas les seuls déplacements d'importance. Il en est un autre, préparé de longue date, mais qui prendra un tour critique. C'est que la philosophie de la religion de la modernité, radicalisant une distinction ancienne, dissociera de plus en plus deux formes de religion : la religion naturelle, le plus souvent fondée sur l'ordre de la nature, dont on infère l'existence d'un artisan suprême, et la religion historique, statutaire et institutionnelle, qui s'autorise d'une révélation, mais dont les prérogatives politiques seront volontiers contestées. Cette distinction doit beaucoup à la secousse provoquée par la philosophie de la religion de Spinoza.

I. Spinoza et la critique de la Bible

Né à Amsterdam, Spinoza (1632-1677) est un juif issu d'une famille portugaise, qui entre très tôt en contact avec des sectes protestantes plus libertaires, ce qui lui vaut d'être excommunié de sa communauté juive en 1657. En 1670 paraît à titre anonyme son *Tractatus theologico-politicus* qui a

lancé la « critique de la Bible ». L'ouvrage fait scandale et est frappé d'un interdit en 1674. Son propos est de défendre la liberté de philosopher, comme le dit son titre intégral : « Traité théologico-politique contenant quelques dissertations où l'on fait voir que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et de la piété elle-même. »

Il faut défendre cette liberté contre ceux qui croient qu'elle doit être tenue en lisière par les théologiens qui se réclament de l'Écriture. Spinoza explique son propos dans une lettre d'octobre 1665 à Oldenbourg (lettre 30) : « Je m'occupe à présent à composer un traité où j'exposerai ma manière de voir sur l'Écriture. Les motifs qui m'ont fait entreprendre ce travail sont : primo les préjugés des théologiens : à mes yeux le plus grand empêchement qui soit à l'étude de la philosophie ; je m'efforce donc de les rendre manifestes et d'en débarrasser l'esprit des hommes un peu cultivés ; secundo, l'opinion de moi qu'a le vulgaire ; on ne cesse de m'accuser d'athéisme, et je suis obligé de redresser autant que je le pourrai l'erreur faite à mon sujet ; tertio, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de

supprimer dans ce pays. »

L'intention de Spinoza est de montrer qu'il y a deux types de connaissance de Dieu et qu'elles sont de nature tout à fait différente : la connaissance rationnelle qui est claire et distincte, et la connaissance fondée sur une révélation à laquelle on adhère par la foi et qui présuppose que le croyant n'a pas cette connaissance philosophique. Si Averroès distinguait déjà ces deux formes de connaissance du divin, il ne lui venait jamais à l'esprit de mettre en question l'authenticité de la révélation. Avec Spinoza, cela deviendra possible et bientôt courant.

La connaissance de Dieu fondée sur la révélation dépend donc d'un médiateur ou d'un « prophète ». Or, le prophète transmet une interprétation de la révélation qu'il a reçue en se servant des images qui pouvaient être comprises à son époque. Le prophète est donc « celui qui interprète les choses révélées par Dieu à d'autres personnes incapables d'en avoir une connaissance certaine et ne pouvant par suite les saisir que par la foi seulement ». Ainsi, Moïse dit de Dieu qu'il est un feu ou qu'il est jaloux. Si l'on n'a pas la connaissance de Dieu, on ne peut que croire à ce que dit Moïse. Or, les prophètes racontent des choses très différentes lorsqu'ils ont recours à des images pour parler de Dieu : « Nous ne nous

étonnerons pas de trouver dans l'Écriture [...] que Michée ait vu Dieu assis, Daniel sous la forme d'un vieillard vêtu de vêtements blancs, Ézéchiël comme un grand feu, ni que les disciples du Christ aient vu l'Esprit saint descendant comme une colombe, les Apôtres sous forme de langues de feu, que Paul enfin, lors de sa conversion, ait vu une grande lumière. Toutes ces visions s'accordent pleinement avec les imaginations vulgaires sur Dieu et les Esprits » (Tractatus, 1, 45).

On ne saurait cependant prendre ces images, sensibles et matérielles, pour des représentations de Dieu lui-même, conçu par la lumière naturelle comme un être immatériel. Seul le contexte historique permet de comprendre le sens de ces images utilisées par les prophètes. Spinoza milite ainsi en faveur d'une interprétation résolument historique et critique de l'Écriture.

Il n'en maintient pas moins, par prudence ou par conviction, l'idée que l'Écriture est le fait d'une révélation divine. Dieu aurait lui-même décidé de se révéler aux prophètes. Mais ceux-ci ont adapté leurs récits aux représentations de leur époque. Or, il faut interpréter la Bible comme on interprète la nature, c'est-à-dire afin d'en tirer des lois universelles. La loi que Spinoza en tire est que toute l'intention de la Bible est de conduire les hommes à la piété. Il va de

soi que les prophètes ont eu à tenir compte des préjugés de ceux auxquels ils s'adressaient pour les inciter à la piété et la dévotion. Mais ces représentations sont datées, et d'autant plus aisées à relativiser qu'elles sont sensibles. On ne les confondra pas avec une connaissance rationnelle de Dieu, laquelle n'a pas besoin d'images.

L'intention de Spinoza est d'établir une séparation stricte entre la connaissance de Dieu qui relève de la raison naturelle et celle de l'Écriture qui est historique. C'est si l'on veut, une critique de la religion historique *ad maiorem Dei gloriam*, mais aussi pour la gloire de la philosophie elle-même, dont il s'agit de défendre la liberté. La conclusion, à la fois théologique et politique (d'où le titre), de Spinoza est que l'on ne saurait placer le philosophe sous la tutelle du théologien. Mais en défendant aussi vigoureusement l'autonomie de la philosophie, Spinoza finit par saper l'autorité du texte sacré, au nom d'une autre connaissance de Dieu, celle de la raison. Même si Spinoza insiste pour dire que les représentations des prophètes étaient nécessaires à leur époque pour conduire les hommes à la piété, on devine qu'il est possible de critiquer les représentations des prophètes à partir de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu par l'entendement. Cette conception, qui inaugure la critique rationnelle de la Bible, préfigure celle de

Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793).

II. La religion morale de Kant

En tant qu'héritier des Lumières, Kant distingue la religion statutaire, historique et particulière, de la religion universelle qui peut être tirée de la raison humaine. L'une des originalités de sa philosophie de la religion est de ne pas fonder cette foi rationnelle sur un concept de Dieu tiré de l'ordre de la nature, mais de la déduire de la loi morale inscrite dans le cœur de tout homme.

1. La critique de la connaissance métaphysique

C'est que dans sa *Critique de la raison pure* de 1781 Kant a déconstruit toute prétention de la métaphysique à une connaissance suprasensible. Critique bien connue, mais que l'on confond souvent avec une critique de la religion comme telle. Il y a là un malentendu sans doute, mais l'amalgame de la métaphysique et de la religion fera date : les positivistes qui se réclameront de Kant au XIX^e

comme au xx^e siècle verront volontiers dans sa censure de la connaissance métaphysique (ou suprasensible) une critique de toute forme de religion, s'il est vrai que celle-ci se voue au « suprasensible ». Or, ce que Kant invalide, c'est la prétention de connaissance de la métaphysique. Sa critique est d'une simplicité percutante, qui explique en partie sa notoriété : le grand défaut de la métaphysique, selon Kant, est justement d'être méta-physique. Elle prétend produire une connaissance de réalités qui ne peuvent être données en aucune expérience. Mais comment valider ce type de savoir ? Jusqu'à nouvel ordre, toute connaissance ne peut reposer que sur l'expérience. Mais ce n'est pas pour Kant la fin de toute forme de métaphysique, ni de la religion, car celles-ci peuvent se réclamer de l'évidence des lois morales.

2. Que m'est-il permis d'espérer ?

Dans un texte célèbre Kant évoque les trois grandes questions de la raison, qui sont aussi celles de la philosophie : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Si la première, dit-il dans une lettre à Stäudlin de 1793, relève de la métaphysique, la deuxième de la morale, la troisième appartient à la religion, comprise ici, ce

qui n'est pas rien, comme discipline à part entière de la philosophie. La réponse à la première question, celle du savoir, nous renvoie au seul domaine de l'expérience et de ses conditions de possibilité. La réponse à la deuxième nous rappelle à notre devoir : fais ce que tu dois ! L'appel du devoir, qu'il soit suivi ou non, nous apprend que le motif de notre agir n'est pas uniquement celui de notre bien-être immédiat, même s'il s'agit d'un mobile puissant. C'est que nous pouvons aussi agir (du moins en principe, et ce principe suffit pour Kant) en fonction de lois morales, qui ont pour seul fin de nous indiquer comment nous pouvons nous rendre dignes d'être heureux. On se rend digne d'être heureux en se conformant à l'impératif de la moralité qui prescrit d'agir en fonction de maximes susceptibles d'être érigées en lois universelles et qui font entièrement abstraction de notre bonheur personnel. Comme il s'agit d'une loi que la raison se donne à elle-même, Kant souligne avec force l'autonomie de l'agir moral, par lequel l'homme se distingue des autres créatures du monde naturel et s'apparente au créateur divin (c'est que par cette autonomie, il échappe au règne hétéronome de la causalité naturelle et a part au monde intelligible, ou rationnel, de l'ordre moral). Or, cet agir moral et autonome doit être désintéressé, sinon il cesse d'être purement moral. Mais, se demande Kant, et

c'est le sens de la troisième question, si j'agis de manière à me rendre digne du bonheur, puis-je espérer y avoir part ? Cette espérance est légitime, estime Kant, et fonde la philosophie de la religion. L'espoir qui est envisagé ici repose sur l'accord entre la moralité de ma conduite et le bonheur futur qui pourra m'être octroyé. Cet accord correspond à ce que Kant appelle l'idéal du souverain Bien, le summum Bonum dont avaient déjà parlé Cicéron et Augustin comme du terme ultime de tout agir humain. Pour Kant, cet accord entre la morale et le bonheur ne peut être assuré que par le souverain Bien originaire, c'est-à-dire par Dieu pensé comme l'architecte de l'ordre moral du monde. Le souverain Bien espéré par notre raison implique ainsi l'admission de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme que Kant présentera tantôt comme des articles de foi, tantôt comme des conséquences nécessaires de la loi morale. La morale débouche ainsi sur la religion : « La loi morale conduit, par le concept du souverain Bien comme objet et but final de la raison pure pratique, à la religion, c'est-à-dire conduit à reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins. » [\[1\]](#).

Il est donc possible d'élaborer une doctrine purement philosophique de la religion. C'est le sens précis de La Religion dans les limites de la simple raison de 1793. Son propos est de montrer que la

raison peut développer à partir d'elle-même une doctrine de la religion qu'il faut distinguer de la doctrine d'une religion révélée, dont Kant ne conteste pas ouvertement la légitimité, mais dont il laisse entendre qu'elle a l'inconvénient d'être historique, donc contingente, et d'être réservée aux seuls savants de l'Écriture. La doctrine philosophique de la religion peut élever, pour sa part, une prétention à l'universalité, car elle est inscrite dans le cœur de chacun et repose sur la seule raison morale. Celle-ci se suffit en principe à elle-même, mais la religion lui apporte un complément, voire un soutien précieux, mais que l'on ne peut comprendre qu'à partir des prémisses particulières de Kant.

La raison nous enjoint d'agir uniquement en fonction de la loi morale. Tâche ardue pour l'amour-propre de l'homme qui est toujours tenté de s'en écarter à l'occasion. Par là, il place l'amour de soi au-dessus de la loi morale, ce qui équivaut à une perversion de la loi morale. Cette perversion correspond à ce que Kant appelle le « mal radical » de l'âme humaine. Même s'il est radical, parce qu'enraciné dans un penchant, l'homme peut s'efforcer d'y résister en développant sa disposition originelle au Bien, auquel il est appelé par la loi morale. C'est pourquoi, dit Kant, on peut admettre qu'un modèle de perfection a été proposé au genre humain pour lui donner de la

force et de l'encouragement dans sa conversion au Bien. Ce modèle, qui correspond au Christ, est pour Kant celui d'une humanité agréable à Dieu, c'est-à-dire morale. Le Christ est donc pour Kant l'archétype de l'intention morale dans toute sa pureté. Kant insiste assez peu sur le fait que ce modèle a été proposé par une religion historique particulière, car là n'est pas son sujet, et davantage sur l'idée qu'il y a là un idéal à réaliser : malgré la perversion de son cœur, l'homme peut espérer être agréable à Dieu. Mais il ne peut y parvenir que par son agir moral.

C'est pourquoi Kant distingue deux types de religion : la religion cultuelle qui recherche des faveurs et la religion morale uniquement fondée sur la bonne conduite, la seule qui soit agréable à Dieu. Kant juge que toutes les actions cultuelles sont vaines, car elles se proposent « de diriger à leur avantage la puissance invisible qui régit la destinée des hommes » (Religion, 276). Mais c'est là pure illusion : « Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu est simplement illusion religieuse et faux culte de Dieu » (269). Ce n'est que par notre agir moral que nous pouvons espérer nous rendre dignes du bonheur, que seul Dieu peut dispenser.

3. Postérité

La Religion de Kant n'est pas l'ouvrage le plus révolutionnaire ou le moins austère dans le corpus de la philosophie de la religion, mais la postérité du moment kantien aura été énorme pour la discipline.

1/ Kant a d'abord fait époque par sa destruction de la métaphysique. Sans doute ne visait-il que sa prétention à une connaissance suprasensible, mais l'amalgame a mis la religion elle-même sur la défensive : celle-ci peut-elle se maintenir face à la science ? Kant ouvre ainsi, qu'il l'ait voulu ou non, l'âge positiviste où tout ce qui relève de la métaphysique ou de la religion se trouve déconsidéré comme superstition, au nom de la science ; 2/ même si les prémisses, assez rigoristes, de l'éthique kantienne n'ont pas été reprises telles quelles, l'insistance de Kant sur l'autonomie de la raison morale a fait florès à sa manière. Kant comprenait la religion comme une conséquence ou un complément de la morale. Or, la morale qu'il défendait reposait sur l'idée d'autonomie. Pensée jusqu'au bout, une éthique de l'autonomie peut, voire doit se passer de la religion. Une éthique sans religion devient dès lors possible : si la raison humaine est seule responsable de l'agir moral, l'homme pourra constituer une fin en soi. L'« humanisme » qui en découle tendra de plus en plus

à remplacer la religion dans les sociétés dites modernes ou sécularisées ; 3/ la dépréciation kantienne du culte et de l'expérience religieuse comme telle (que Kant associe à une forme d'illuminisme), au nom de la religion morale fondée sur la seule bonne conduite, s'inscrivait assurément dans une tendance propre aux Lumières. Mais elle était si intraitable qu'elle aura conduit à une certaine réhabilitation de l'expérience religieuse comme telle. Ce sera l'un des apports de Schleiermacher.

III. L'intuition de l'infini chez Schleiermacher

La modernité a volontiers réduit la religion à une forme faible de savoir ou un appendice de la morale. Ce qui s'est perdu ici, c'est l'autonomie de la religion. C'est afin de la sauvegarder que F. Schleiermacher (1768-1834) se penche, quelques années seulement après l'écrit de Kant sur la Religion et au carrefour du romantisme et de l'idéalisme allemands, sur l'essence de la religion. Le sous-titre de ses Discours sur la religion (1799) annonce qu'il s'adresse « aux personnes cultivées parmi celles qui la méprisent ». Si on la méprise, c'est que l'on se méprend sur son essence en la

confondant, par manque de culture, avec ce qu'elle n'est pas. Schleiermacher se méfie surtout de la réduction (kantienne) de la religion à la morale, qu'il juge délétère pour les deux : pour la morale, car si on présente celle-ci comme ayant besoin de soutien, on montre que l'on a peu de foi en son autonomie et dans le progrès moral de l'humanité, mais aussi pour la religion, car on passe à côté de l'état d'âme qui lui est spécifique. C'est que la religion ne relève pas de la connaissance ou de l'agir, mais bien du sentiment (Gefühl) ou de l'intuition. Si la métaphysique veut expliquer l'univers et la morale le parachever, la religion cherche, elle, à « intuitionner » l'univers. Le terme allemand pour cette intuition, Anschauung, comporte un moment de passivité, mais aussi d'admiration, et présuppose que l'objet intuitionné agit sur nous. Être saisi de l'intuition de l'univers, c'est découvrir que tout ce qui est particulier n'est justement que la partie finie d'un tout ou de l'infini : « Présenter les faits qui se produisent dans ce monde comme les actions d'un dieu, c'est exprimer leur relation avec l'infinité d'un tout et c'est de la religion » (De la religion, 31). La religion n'est elle-même que la partie d'un tout, car il y a plusieurs façons différentes, mais tout aussi pieuses de considérer les choses sous l'angle religieux, c'est-à-dire comme faisant partie d'un tout plus englobant. Déclaration surprenante de la part

d'un théologien protestant, mais qui associe la religion à la plus haute forme de tolérance (lien qui n'est pas toujours fait, c'est le moins que l'on puisse dire). Ne pouvant être confinée à un système, la religion, fondée sur un sentiment qui a quelque chose d'indicible, s'ouvre à toutes les formes de l'intuition de l'infini : « Vous voyez quelle belle modestie, quelle tolérance aimable et accueillante sourdent du concept de religion. » Cette tolérance amène Schleiermacher à relativiser tous les dogmes et les aspects statutaires des religions particulières, y compris les notions mêmes de Dieu et de la révélation elle-même : « Qu'appelle-t-on révélation ? Toute intuition originelle et nouvelle de l'univers en est une, et chacun est mieux placé que quiconque pour savoir ce qui est originel et nouveau pour lui » (34, 65). Ce qui importe dans la religion, ce ne sont pas ses objets particuliers, mais l'intensité du sentiment et de l'intention dont elle sourd. Dans sa Dogmatique chrétienne de 1821 (§ 4), Schleiermacher dira que la religion se fonde sur un sentiment de dépendance totale : « Ce qu'il y a de commun aux formes les plus diverses de la piété, et ce qui les distingue de tous les autres sentiments, autrement dit, l'essence constante de la piété réside en ceci que nous sommes conscients de nous-mêmes comme étant tout à fait dépendants, ou, ce qui veut dire la même chose, que nous sommes

conscients de nous-mêmes par rapport à Dieu. »

On ne peut sous-estimer la portée du moment Schleiermacher en philosophie de la religion. Son mérite est d'abord d'avoir redécouvert l'autonomie du religieux puis d'en avoir salué l'extraordinaire diversité, intuition dont profitera l'histoire comparée des religions. Sans doute l'a-t-il fait au prix d'une subjectivisation radicale, que des penseurs comme Hegel et Karl Barth dénonceront au motif qu'elle réduirait la religion à une simple affaire de sentiment, mais il a permis par là à ses héritiers, comme R. Otto (*Le Sacré*, 1917) et, indirectement, W. James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902), de parler de l'expérience religieuse comme telle, tenue dès lors pour plus fondamentale que ses objets, tous tributaires de leurs contextes historiques et dès lors relativisables.

IV. La systématisation philosophique de la religion chez Schelling et Hegel

Avec Fichte, qui s'est inspiré de Kant pour livrer une

Critique de toute révélation (1792), Schelling (1775-1854) et Hegel (1770-1831) sont les grands penseurs systématiques de l'idéalisme allemand. Il est impossible de leur rendre pleinement justice ici, car il n'est pas faux de dire qu'ils ont été les premiers, après Kant, à élaborer sous ce nom de réelles philosophies de la religion. Le Hegel de la maturité a donné de grandioses cours de « Philosophie de la religion » à Berlin (publiés après sa mort), où le dernier Schelling a, pour sa part, donné des leçons de « Philosophie de la révélation » et de « Philosophie de la mythologie ». Mais le thème traverse toutes leurs pensées. Avec leur ami Hölderlin, ils ont étudié la théologie au cours des années 1790 au séminaire de Tübingen, alors enflammé par les deux révolutions de l'heure, kantienne et française. Ils ont alors composé un « fragment de système », où ils appelaient de leurs vœux une « religion sensible » et une « mythologie de la raison ». C'est que la raison, la morale et la religion kantienne demeuraient à leurs yeux trop abstraites : elles avaient besoin de s'incarner dans la culture de tout un peuple et de l'histoire elle-même, alors en effervescence. Leur idéal était celui d'une religion universelle de l'humanité, mais qui s'accomplisse dans le monde réel. Leurs systèmes totalisants cherchent dès lors à penser un esprit qui s'incarne dans le réel et une réalité qui soit pénétrée

de l'esprit. On comprend que la religion ait exercé sur eux une puissante force d'attraction, voire qu'elle ait été à l'origine de leurs synthèses spéculatives : leur propos est en effet de penser l'Absolu (rien de moins) et de montrer que celui-ci est effectif. Le modèle de l'Incarnation aura joué ici un rôle clé, car il enseigne que Dieu a lui-même choisi de s'incarner dans la nature et l'histoire. L'histoire peut ainsi être pensée comme une révélation de l'absolu (une « théodicée de la raison », dira aussi Hegel), au double sens du génitif : c'est elle qui nous révèle l'absolu, mais c'est aussi en elle que l'absolu se révèle à lui-même. Ce n'est qu'en imprégnant et déterminant toute réalité que l'esprit démontre son absoluté. La religion qui célèbre cette spiritualité du réel peut être saluée comme le « dimanche de la vie ».

Si Hegel a une aussi haute idée de la religion, c'est qu'il estime, dans sa terminologie si exigeante, qu'elle est la conscience de soi de l'esprit absolu, au double sens, encore une fois, du génitif : si c'est par elle que l'homme, prenant conscience de l'esprit qui l'anime, peut s'élever à l'infini et donner congé à sa particularité, c'est à travers les religions déterminées que l'Esprit lui-même devient conscient de soi. Les religions sont alors comprises comme les étapes ou les stations de l'Esprit devenant conscient de lui-même. Ainsi, pour Hegel, elles ne

sont pas nées de manière contingente, elles sont « déterminées par la nature de l'esprit lui-même, qui s'est frayé un passage dans le monde pour se porter à la conscience de lui-même » (Hegel, 55). Passage nécessaire, car c'est cette histoire qui a produit le concept de religion (et ainsi conduit l'esprit à lui-même), dont le christianisme incarne pour lui le sommet et la révélation.

Si la religion prépare de cette manière le « savoir absolu » du philosophe, Hegel juge que la philosophie est supérieure à la religion, car celle-ci reste prisonnière de représentations sensibles, sans doute indispensables pour l'homme, mais inadéquates en dernière instance pour penser l'idée de l'absolu, puisque cette pensée ne peut pleinement se déployer que dans l'élément du concept. Dans sa dernière philosophie, Schelling critiquera, pour sa part, cette philosophie du concept, qui demeure à ses yeux « négative » : la philosophie n'arriverait pas ici à sortir de l'élément du concept et à penser l'absolu de manière positive, c'est-à-dire tel qu'il se pose lui-même. C'est pourquoi la philosophie négative, ou purement conceptuelle, doit être relayée par une pensée qui s'ouvre à la manifestation de l'absolu par lui-même, tel qu'il se donne dans la révélation et la mythologie.

V. Les critiques de la religion après Hegel

Ces synthèses spéculatives, beaucoup trop audacieuses après la censure kantienne de la métaphysique, ont suscité une contre-réaction immédiate, qui fut tantôt religieuse, tantôt antireligieuse. La réaction religieuse du penseur danois Søren Kierkegaard reprend la critique que le dernier Schelling adressait à Hegel, celle d'en rester à l'élément du concept et de la totalité abstraite, mais lui donne une portée nouvelle : un tel système ferait abstraction de la décision religieuse dans laquelle se trouve plongée l'existence. Au primat hégélien de la totalité et du concept, mais aussi de la philosophie, Kierkegaard oppose celui de l'existence individuelle, de son angoisse et de la décision qui lui incombe. Cette radicalisation de la problématique de l'existence ne connaîtra des suites qu'au xx^e siècle, avec Barth, Rosenzweig, Jaspers, Heidegger et Levinas, et conduira chez tous ces auteurs à un important renouveau de la philosophie de la religion.

Seulement, la réaction philosophique qui fit le plus de bruit après Hegel fut largement antireligieuse

(tout en restant assez fortement messianique). Cette réaction s'est servie d'une catégorie éminemment hégélienne pour stigmatiser l'aliénation que représenterait la religion pour la conscience humaine. La réaction la plus célèbre est celle de Marx qui voit dans la religion l'« opium du peuple » : une idéologie née de la misère sociale, qui vise à consoler, mais qui relèverait d'une projection, celle qu'a dénoncée Feuerbach lorsqu'il a dit que l'homme attribuait au divin des propriétés humaines qu'il devait se réapproprier et celle qu'attaquera à nouveau Nietzsche quand il proclamera, non sans douleur, la mort de Dieu (Gai savoir, 125). Il faut toutefois bien noter que Marx reconnaissait une fonction critique positive à la religion quand il parlait de sa double face : « La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. » La religion renferme donc un potentiel utopique, en évoquant un monde meilleur à venir, que le marxisme promet de transformer en réalité : « La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit (!) de situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple. » [\[2\]](#).

On souligne trop peu que cette idée d'opium avait quelque chose de positif dans le contexte du xix^e

siècle. L'opium est alors une drogue chic, réservée aux dandys et aux classes aisées, procurant un réel contentement. Marx ne dit pas de la religion qu'elle est l'alcool ou la bière du peuple... La religion incarne donc quelque chose de raffiné, de subtil, de « spirituel » dans un monde sans esprit. Mais son bonheur est illusoire. Marx exige donc sa suppression ou sa transfiguration : « L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est l'exigence de son bonheur véritable. Exiger de renoncer aux illusions relatives à son état, c'est exiger de renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion. La critique de la religion est donc dans son germe la critique de la vallée des larmes, dont l'auréole est la religion. » Parler d'auréole, c'est reconnaître que la religion est source de lumière et de transcendance, mais qui amènerait l'homme à s'orienter sur une autre étoile que lui-même : « La religion, conclut Marx, n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même. » C'est la nouvelle espérance du marxisme. Mais une petite question doit être ici posée : comment l'homme peut-il se mouvoir autour de lui-même ? Outre le contresens que cela implique, il est loisible de se demander si l'homme n'a pas besoin d'un soleil au-dessus de lui ou d'une étoile pour s'orienter. Marx a en tout cas bien compris que c'était là la plus haute fonction de

la religion.

Feuerbach, Marx et Nietzsche, sans oublier Freud et sa dénonciation de la religion comme forme de névrose collective, sont les grands maîtres du soupçon, dont l'impact sur la philosophie de la religion reste colossal. Leur motif est double : a) la critique de la religion comme forme d'aliénation est d'abord conduite au nom d'un idéal d'autonomie issu des Lumières et de Kant (mais notons l'ironie : alors que cette autonomie nous apparentait encore pour Kant au créateur divin, elle sera pour ses héritiers, ce qui nous incitera à nous passer de lui) ; b) elle est tout aussi fortement inspirée par le positivisme ambiant, porté au concept par Comte avec sa distinction des états religieux, métaphysique et positif de l'humanité : pour lui, seule la science peut se prononcer de manière autorisée sur le réel, mais aussi sur la religion elle-même, laquelle peut être traitée comme une forme de pathologie. La mort prochaine de la religion peut dès lors être proclamée comme une certitude philosophique. Sa survivance ne peut s'expliquer que de manière sociologique ou psychologique. Plus récemment, des spécialistes des sciences cognitives ont même voulu voir dans le sentiment religieux l'effet d'un gène particulier ou d'une illusion produite chimiquement par notre cerveau [3].

Cette constellation philosophique inspirée de l'idéal d'autonomie et de la science moderne aura contribué, pour un temps, à une certaine éclipse de la religion comme thème central de la philosophie. Après les déconstructions de la religion de Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, la philosophie a un peu cessé de se soucier beaucoup, ou de manière constitutive, de la religion, devenue infréquentable : le positivisme a conduit au monopole de l'épistémologie ou de la théorie des sciences (où la religion ne peut apparaître que comme un exemple négatif de non-science ou de superstition) ; dans le même esprit, la philosophie analytique, dominante dans le monde anglo-saxon, se préoccupe de la vérifiabilité des énoncés et a peu de patience pour les énoncés religieux ou le thème même de la religion ; l'éthique (individuelle, sociale et politique) s'est le plus souvent développée suivant le leitmotiv kantien de l'autonomie où la religion était absente ou un simple appendice ; la phénoménologie (Husserl, Heidegger) se recommande comme un retour aux phénomènes tels qu'ils se donnent, et si la religion peut être considérée comme un phénomène, ses objets et ses expressions sont suspects et relativement peu traités par les grands phénoménologues de la première génération (à l'exception peut-être de Heidegger, mais qui n'en a parlé que dans ses cours

de jeunesse) ; l'existentialisme, pourtant lancé par un penseur religieux comme Kierkegaard, focalise l'attention sur la déréliction de l'individu et sa perspective est le plus clair du temps areligieuse ou athée (Sartre, Camus). L'existentialisme dit chrétien (Marcel) reste marginal, comme le sont les philosophies de la religion plus confessionnelles, souvent admirables, mais dont le rayonnement fut limité. L'herméneutique, quoique alimentée d'une foisonnante tradition théologique (Schleiermacher étant l'un de ses maîtres à penser), fait davantage porter réflexion sur l'expérience de vérité de l'art et des sciences humaines (Gadamer) et situe, dans le meilleur des cas, la religion « à la frontière de la philosophie » (Ricœur). La déconstruction au sens large (Derrida, Foucault, Deleuze), qui s'inscrit elle-même dans la lignée soupçonneuse de Marx et Freud, se présente avant tout comme une destruction de la métaphysique et s'est montrée assez allergique à toute forme de religiosité, du moins jusqu'aux derniers travaux de Derrida. Ceux-ci ont été influencés par Levinas, qui se réclame de la religion juive, mais il le fait pour critiquer la tradition philosophique occidentale et le primat qu'elle aurait reconnu aux thèmes de la connaissance et de l'être. Levinas lui oppose le primat de l'éthique et de l'interpellation qui jaillit du visage de l'autre. C'est donc moins la religion que l'éthique qui se trouve ici

réhabilitée, mais la mise en évidence des racines religieuses de l'éthique, oubliées depuis Kant et Hegel, aura contribué à créer un climat plus réceptif à la thématique du religieux. La religion a depuis lors cessé d'être un sujet tout à fait tabou en philosophie (Girard, Marion, Brague, Taylor, Vattimo, Habermas). Ici, l'impact le plus important est sans doute venu de M. Heidegger (1889-1976).

VI. Heidegger et la possibilité du sacré

La question de la religion paraît d'abord assez discrète dans l'œuvre de Heidegger. S'il a reçu une formation catholique stricte, qui l'a d'abord conduit vers la théologie et la pensée thomiste, Heidegger a assez tôt pris ses distances avec le « système du catholicisme », jugeant que son Dieu n'était qu'un principe métaphysique servant d'assurance et de soutien inébranlable (ce qu'il jugeait blasphématoire dans ses premiers cours sur Augustin). Avec Pascal, Heidegger y dénoncera toujours un dieu des philosophes, devant lequel on ne peut s'agenouiller ni prier. Heidegger est influencé ici par des penseurs iconoclastes comme Luther et Kierkegaard qui ont mis en question ces constructions philosophiques

au nom de l'inquiétude radicale du cœur humain (dont Augustin avait bien parlé, mais qu'il aurait recouverte, selon Heidegger, en l'assujettissant à un ordre métaphysique). Mais Heidegger a aussi lu Rudolf Otto, qui avait somptueusement parlé du caractère imprévisible et fulgurant du « sacré » ou du « numineux » (entendu comme expérience irrationnelle du « tout autre » qui nous renverse) dans son ouvrage célèbre de 1917 sur Le Sacré. Or, se demande fondamentalement Heidegger, cette expérience du sacré est-elle encore possible ?

Heidegger a bien vu que cette question ne pouvait être posée que si on reprenait à sa racine la « question de l'être ». Si cette question est aussi cruciale, c'est que nous vivons à une époque et dans une tradition dominées par une intelligence de l'être qui rend impensable ou improbable toute manifestation du sacré. Cette tradition est celle que Heidegger résume, sommairement, sous le terme de « métaphysique ». Nous savons que la métaphysique, depuis Platon, cherche à expliquer l'être à partir de ses premiers principes. Or, Heidegger juge que cette métaphysique est animée par une volonté de domination, car elle reposerait sur une conception de l'être qui le réduit à ce qui peut être capté par un regard : l'être se définit alors par sa visibilité, donc, en principe, en fonction du regard humain. Ce que Heidegger rend perceptible

ici, c'est la conception nominaliste de l'être, dont nous sommes partis, qui fait système avec la priorité que la science reconnaît à ce qui est directement observable. Si ce nominalisme a rendu possible l'essor, absolument remarquable, de la science moderne, Heidegger n'ignore pas qu'il laisse entière toute la question du sens : quel est le sens de notre existence, et du cosmos, si le monde se résume à un ensemble de masses en mouvement régies par les seules lois de la mécanique ? Dans une telle construction, il va de soi que la religion n'est elle-même qu'une construction seconde de l'esprit qui ne peut être considérée que comme la fiction à laquelle certains individus restent attachés en raison de leurs origines ou de leurs angoisses. La foi n'est plus ici qu'une attitude subjective, donc problématique. Mais cela est aussi vrai de toutes les convictions fondamentales, dont on parle depuis peu, empruntant un vocable à l'économie du xix^e siècle, en termes de « valeurs ». Entendons : elles valent, c'est-à-dire sont rentables, pour tel et tel sujet. Mais cette valeur ne renvoie plus à rien de substantiel ou de supérieur. C'est l'une des conséquences de l'empire du nominalisme.

Heidegger n'a pas tort de penser que la question du nihilisme trouve ici son origine : si toutes les valeurs ne dépendent plus que du sujet qui détermine ce qui

est, quelle étoile, ou quelle mesure, peut encore l'orienter ? Cette mesure ne semble plus dépendre que du bon vouloir du sujet, qui confirme par là sa toute-puissance, mais en même temps son impuissance foncière : qui est-il donc pour déterminer ce qui doit donner un sens ultime à sa vie ? La grandeur de Heidegger est d'avoir reconnu cette aporie du nihilisme, issu du nominalisme. À ses yeux, le salut ne peut donc provenir que d'une nouvelle intelligence de l'être.

C'est pourquoi il soutient, dans sa Lettre sur l'humanisme, que la question de l'être est préalable à celle du sacré et du divin [4]. Il s'agit moins pour lui d'imposer des conditions, « idolâtres », à l'apparition du divin, comme l'a pensé J.-L. Marion dans son formidable débat avec Heidegger [5], que de reconnaître que la question du divin est « hors lieu » dans la perspective du nominalisme. Pour Heidegger, ce nominalisme équivaut à un oubli de l'être, car ce qui est oublié, c'est que sa conception physicaliste du réel n'est que l'une des manifestations de l'être, celle qui a acquis un monopole dans notre tradition. Seule une autre intelligence de l'être peut encore nous sauver, et c'est d'elle que dépendrait la question du sacré, du sens ou du divin. Mais cette conception, Heidegger ne prétend pas l'élaborer lui-même. Adventiste à sa manière, il espère seulement disposer la pensée à

son advenue possible. C'est ainsi que sa dernière philosophie se voue à la préparation d'une pensée enfin délivrée de ses ornières nominalistes. Sa pensée de l'être comme événement (Ereignis) ou comme jaillissement « sans raison », comme son écoute de Hölderlin qui a mis en poème l'absence des dieux, n'a d'autre souci que d'explorer ce lieu invraisemblable, mais d'autant plus nécessaire, d'un nouvel advenir de l'être et, partant, du divin.

La limite de l'analyse de Heidegger, dont le diagnostic est perspicace, est qu'il n'espère toujours qu'une manifestation verticale du sacré, déconsidérant par le fait même toute capacité de la raison humaine à penser le divin, capacité qui a pourtant porté toute la philosophie de la religion (et que présuppose, nolens volens, Heidegger lorsqu'il critique une conception qu'il juge inappropriée du divin). Aussi Heidegger prête-t-il trop peu attention à l'intelligence de l'être qui a précédé l'émergence du nominalisme, celle du platonisme. Puisque Platon comprend l'être à partir de la constance de l'idée, Heidegger estime qu'il l'a saisi dans la seule perspective du regard humain et qu'il doit être assimilé au nominalisme. Or, Heidegger a trop peu vu que la conception platonicienne de l'être, comme manifestation de l'essence, représentait un puissant contrepoids à la conception nominaliste de l'être qui allait bientôt triompher. Car ce qui existe d'abord

pour Platon, ce n'est pas le ceci devant moi, l'objet carré que mon intelligence peut capter. Platon y voit toujours une réalité seconde par rapport à l'évidence première de l'idée. Certes, l'idée semble comprise comme quelque chose qui se laisse « voir » (l'eidos étant rivé à un eidenai, qui veut dire voir et savoir, comme son équivalent latin species renvoie à spectacle). Mais si l'eidos se donne à voir, il ne se montre jamais lui-même, n'étant jamais donné comme tel en chair et en os. L'eidos ne peut toujours se reconnaître qu'à partir de ses apparitions sensibles. Il est évident (e-videre) à fleur du sensible, où on ne peut que l'entrevoir.

L'essence, ou l'eidos, n'en est pas moins la pensée qui nous vient à l'esprit quand nous surprenons dans le monde des instances de beauté, de bonté, d'harmonie et de régularité. Elle nous apprend que l'être ne se réduit pas au choc des molécules qu'étudie la physique moderne, même si elle le fait parfois avec un sentiment religieux cosmique qui ne la déshonore pas : c'est que ces êtres sont manifestement régis par des constantes et des continuités d'une subtilité infinie. Par là, le monde, et le nominalisme lui-même, laisse luire et deviner un autre niveau d'être, que l'on peut qualifier de supérieur, tant il tranche avec le monde immédiat qui ensorcelle d'abord nos sens. Dans le contexte d'une telle pensée de l'essence, la manifestation du divin

redevient pensable. Heidegger y a trop peu insisté, mais la religion jaillit elle-même d'une expérience de l'être qui reconnaît dans le monde de la vie des manifestations de l'essence divine. Son expérience fondamentale est celle d'un monde qui est d'emblée sensé. Pour notre temps, c'est peut-être là la plus grande philosophie de la religion, sa plus précieuse sagesse.

Notes

[1] E. Kant, Critique de la raison pratique, in Œuvres philosophiques, t. II, 765

[2] K. Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel, Aubier, 1971, 53. On oublie souvent que la formule bien connue de Marx, avait été anticipée par Kant, mais en sens légèrement différent : Kant faisait allusion au réconfort qu'un prêtre peut apporter à un mourant qui s'afflige de reproches moraux à cause de l'existence qu'il a menée. Kant reproche alors au prêtre de vouloir apaiser, par de l'opium, la conscience morale des mourants (Opium fürs Gewissen, Religion, 155), au lieu de l'aiguiser en la rappelant à l'austère examen auquel elle ne saurait se défilier, même à sa dernière heure

[3] D. Hamer, The God Gene. How Faith Is Hardwired into Our Genes, (Doubleday, 2004). Pour

des explications tout aussi naturalistes, voir les best-sellers de D. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, (Penguin, 2006), et R. Dawkins, *The God Delusion*, (Bantam, 2006.)

[4] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1983, 134 sq.

[5] J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982, 62

Conclusion

Le premier moment constitutif d'une philosophie de la religion, à tout le moins de celle qui fut esquissée ici, tient à la reconnaissance d'une descendance ou d'une dette, plus ou moins avouée, de la philosophie en regard de la religion. C'est que la religion a existé bien avant la philosophie et préfiguré presque tous ses thèmes et le sens de sa quête de sagesse. On pensera d'abord à la séparation entre les divins et les mortels (que certains philosophes tenteront de résorber en parlant d'une « imitation du divin », Théétète, 176 a), qui préfigure la distinction métaphysique des deux mondes, divin et mortel, rationnel et sensible.

Plus fondamentalement encore, le « divin », ressenti comme puissance supérieure, est pensé comme responsable de l'ordre du monde et de la vertu. Toute bonté, tout ordre trouvent donc leur source en lui, dira Platon. Ses idées en viendront ainsi à remplacer les dieux de la mythologie comme grands principes de l'ordre du monde, même si Platon continuera de s'inspirer de cet héritage en ne distinguant pas toujours la recherche rationnelle de la sagesse mythique, celle-ci étant volontiers mobilisée pour

appuyer celle-là. Or cette dette, cette descendance vis-à-vis de l'héritage mythique, n'exclut pas la critique de cet héritage, bien au contraire.

C'est pourquoi le second moment déterminant dans le rapport de la philosophie à la religion s'exprime par une critique de la tradition mythique, fondée chez Platon sur une « agathonisation » du divin. C'est là une attitude assez constante de la philosophie vis-à-vis de la religion. Tout en ne contestant pas toujours sa descendance, la philosophie se recommande alors comme un savoir rationnel et argumentatif qui l'oblige à adresser des critiques sévères à la tradition mythique, mais, il importe de le noter, en se servant de critères fournis par elle. Car c'est la religion qui nous apprend que les dieux sont supérieurs, bons, transcendants et que l'on ne peut par conséquent leur attribuer des insuffisances trop humaines, comme s'y hasardent les poètes. Si la philosophie de la religion présente une critique du mythe, elle en propose en même temps une version purifiée. Cicéron s'inscrit dans cette tradition en disant que la religion procède d'une lecture attentive, donc philosophique, des questions se rattachant au culte des dieux. Il n'est donc pas de religion, rigoureusement comprise, sans philosophie.

Cette critique philosophique de la tradition mythique

peut être partielle ou totale : elle peut s'accomplir au nom d'une conception plus rationnelle du divin, mais elle peut aussi conduire à une déconsidération totale du religieux. Cette critique totale sera l'apanage de la modernité tardive, car elle se retrouve fort peu dans l'Antiquité et reste, bien sûr, totalement absente au Moyen Âge. Il n'en demeure pas moins qu'une critique dirimante de la religion (Nietzsche, Freud, Dawkins) reste une philosophie de la religion qui découle de cette tradition de la critique du mythe. Or, si elle critique les religions, c'est qu'elle prétend avoir une meilleure idée du salut de l'homme. Ce salut semble alors résider dans une libération par rapport à toute religion. Cette critique ne saurait cependant oublier que l'idée même de libération et de salut vient elle-même de la religion.

Cette attitude critique face à la tradition mythique s'accomplit par le biais d'une opération philosophique courante à l'endroit de la religion, celle de la démythologisation. C'est celle qu'exprime Aristote dans sa Métaphysique, quand il dit de son explication rationnelle des sphères célestes qu'elle retient le noyau crédible de l'enseignement mythique sur les dieux. Le terme de démythologisation n'apparaîtra qu'avec Bultmann, au xx^e siècle. Aristote la pratique cependant déjà lorsqu'il soutient qu'il y a dans la tradition religieuse des éléments «

pour le peuple », mais que c'est à la philosophie qu'il appartient d'en distiller la rationalité. C'est elle que prolonge Marx, quand il distingue l'opium pour le peuple du potentiel révolutionnaire de la religion, mais Cicéron, Averroès, Maimonide, Spinoza et Kant la pratiquent déjà lorsqu'ils tirent de la religion une sagesse plus rationnelle et dès lors plus universelle.

Ce projet de démythologisation, dont nous avons vu qu'il faisait déjà partie de la religion pour autant que celle-ci renferme une critique des conceptions inadéquates du religieux, conduit à une conception épurée du divin. Comment faut-il concevoir les dieux ? S'occupent-ils de nous ? C'est la grande question au centre du débat sur la nature des dieux qui voit s'affronter les épicuriens et les stoïciens. Mais à chaque fois, ce débat est mené au nom d'une conception qui se veut plus rationnelle et plus cohérente du divin : les épicuriens s'autorisent de la transcendance radicale du divin pour soutenir qu'ils ne s'occupent pas de nous, alors que les stoïciens s'appuient sur leur bonté pour conclure à leur providence. Pour le bien du culte public, donc pour des raisons que l'on peut dire politiques, Cicéron estime qu'il est plus sage de penser que les dieux s'occupent de nous.

Cette idée de démythologisation pensée jusqu'au

bout peut aussi conduire, dans sa version triste, à l'athéisme : car c'est en se réclamant d'elle que l'on peut juger intenable l'idée d'êtres peu ou prou invisibles qui seraient responsables de l'ordre du monde. L'athéisme est ainsi une démythologisation radicale et, à ce titre, une philosophie de la religion.

Elle-même née d'un effort de démythologisation, la philosophie peut parfois prendre la place de la religion. Cette rigueur peut déboucher sur une fusion de la religion et de la philosophie. Cette attitude émerge dans l'Antiquité tardive, dans le sillage des écoles de l'hellénisme, vouées à la quête du bonheur individuel. La philosophie et la religion se comprennent alors comme autant de voies conduisant au bonheur de l'âme. C'est ainsi que pour Augustin, le christianisme ne sera rien d'autre que la vraie philosophie. Ce modèle fusionniste exercera un attrait certain sur le Moyen Âge (et reste opérant aujourd'hui quand on attend de la philosophie des leçons de vie), mais la redécouverte des auteurs anciens au cours de cette période oblige les penseurs à dissocier deux ordres de savoir : une sagesse religieuse révélée dans un texte sacré, dont on doit distinguer la sagesse profane, fondée sur la raison humaine, mais dont la portée est universelle. On passe ainsi d'une fusion de la philosophie et de la religion à une forme de cohabitation entre les deux, qui pourra prendre la

forme d'une subordination (de la raison à la révélation ou de celle-ci à celle-là) et même d'une opposition, le prestige de l'une conduisant à la déconsidération de l'autre.

Le mérite des meilleurs penseurs musulmans et de leurs héritiers est d'avoir insisté sur l'autonomie des deux types de savoir. Mais par le fait même la révélation apparaît de plus en plus comme une sagesse particulière et historiquement datée, alors que l'universalité, pensée certes par les grandes religions, deviendra l'apanage de la philosophie. Le savoir rationnel et scientifique s'imposera dès lors comme le seul. Avec la modernité avancée, ce monopole conduira à une critique radicale de la religion (bientôt suivie, en toute rigueur, d'une critique de la raison elle-même). On en vient ainsi, si l'on veut, à une philosophie sans religion, laquelle reste, qu'elle le reconnaisse ou non, une philosophie de la religion.

Pour toute la tradition, de la philosophie comme de la religion elle-même, la raison était ce qui nous rapprochait du divin. Or, elle sert souvent aujourd'hui à contester sa réalité. La question qui peut ici se poser est celle de savoir si cette raison peut alors rendre compte d'elle-même et de l'ordre du monde qu'elle cherche à comprendre, qu'elle doit nécessairement présupposer et dans lequel elle

s'insère elle-même.

La constellation qui conduit à une critique philosophique radicale de la religion n'est pas étrangère à l'intelligence nominaliste de l'être qui réduit l'être à son apparition physique, spatiale et mesurable. C'est là un monde sans dieux, dont la seule consolation est d'être scientifique. La religion peut rappeler à la philosophie que ce monde n'est pas le seul, ni peut-être même premier. Pour elle, l'évidence première est plutôt celle d'un monde rempli de sens. Que l'on ne se hâte pas de parler ici, suivant une caricature rebattue, d'un monde enchanté que l'on pourrait opposer à un monde qui serait désenchanté. Car c'est un projet du savoir humain qui décrète que le monde tel qu'il se présente est dépourvu de sens. Le moins que l'on puisse dire est que cela n'est pas a priori évident. C'est que le monde qui nous entoure, celui de l'esprit, de la nature et même celui de la physique, est un monde d'emblée sensé et dont nous pouvons comprendre les raisons. Ce sens, et d'autant qu'il est ressenti comme tel, peut susciter de l'admiration. Cette vénération a trouvé son expression multiforme dans les religions. Elles viennent ainsi rappeler la philosophie à sa propre présupposition, celle du sens du monde. Si la religion peut nous éveiller à ce sens, elle respecte en même temps tout ce qu'il a d'incompréhensible.

