

PROFIL

775

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

Textes expliqués • Sujets analysés

La religion

F R È D È R I C R O G N O N

PHILOSOPHIE



HATIER

Frédéric Rognon

La religion

Textes expliqués, sujets commentés, glossaire



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction

Traiter en quelques dizaines de pages une notion aussi vaste que la religion conduit fatallement à la réduire. Il convient donc de ramener l'ambition d'un tel projet aux approches suivantes : délimiter le sujet et poser à son endroit quelques problèmes philosophiques, afin d'esquisser les termes du débat.

Les difficultés d'une définition

Qu'est-ce que la religion ? L'article défini singulier n'est pas anodin. Il ne s'agit pas ici de traiter d'une seule religion mais d'envisager la réalité commune aux faits religieux dans leur globalité. On empruntera donc des exemples à divers contextes religieux.

C'est alors que commencent les difficultés : qu'y a-t-il de commun à toutes les religions ? Quel est le critère du fait religieux ?

Le contenu des croyances

Dégager un élément universel dans le contenu des croyances s'avère vite une gageure. Enumérons ainsi quelques points communs à toutes les croyances, au risque de les récuser l'un après l'autre.

– Un **Dieu** éternel et créateur.

Toutes les religions n'en conçoivent pas un. Le culte des ancêtres, par exemple en Mélanésie, ne reconnaît comme dieux que des morts qui ont connu la condition humaine et ses limites, avant d'être divinisés.

– Une **divinité**, puissance surnaturelle (personnelle ou impersonnelle).

Même ce critère plus large ne convient pas. Le bouddhisme est une religion sans divinité, tandis que certaines philosophies non religieuses admettent l'existence d'une ou de divinité (s). La notion de religion déborde donc le concept de divinité, et réciproquement.

– Un arsenal de **dogmes**, quels qu'ils soient.

La « religion naturelle » de Voltaire et Rousseau n'admet pas de dogmes. (La pertinence du terme de « religion » pour désigner cette philosophie est cependant contestée.)

– La réalité d'un **au-delà**.

La « religion philosophique » de Spinoza la récuse. (Là encore, l'emploi du terme de « religion » ne va pas de soi.)

– Le refus d'assimiler le **réel** à ce qui apparaît immédiatement aux organes des sens.

Ce critère est trop large car la philosophie platonicienne, qui n'est pas une religion, adopte la même attitude.

– Un système de **représentations productrices de sens** pour la vie du croyant.

Ce critère beaucoup trop large assimile le fait religieux à un ensemble hétéroclite de phénomènes sociaux et idéaux (conceptions du monde, idéologies, systèmes symboliques, « philosophes » au sens courant et médiocre du terme).

L'attitude religieuse

Plutôt que de définir la religion par le contenu des croyances, il pourrait être plus judicieux d'examiner et de déterminer l'attitude religieuse.

– La **prière** (relation verbale avec la divinité).

Elle n'existe pas dans le bouddhisme ; cette religion est centrée sur la pratique de la méditation, car la qualité d'un être ne dépend pas de son pouvoir sur les choses, mais de son degré d'avancement sur le

chemin spirituel. Voltaire et Rousseau ne prient pas non plus – au sens usuel de ce terme –, bien qu'ils admettent l'existence d'un Dieu.

– Les **rites** (pratiques répétitives de louange, d'offrande, de sacrifice, de communion, ou de passage à un nouveau stade de l'existence humaine).

Il existe des religions sans rites (le bahaïsme, le quakerisme, fondés sur la seule foi), ainsi que des rites séculiers (par exemple le mariage civil).

– La délimitation du monde en un domaine **sacré** et un domaine **profane**.

Cette opposition structurale semble universelle. Pourtant, certains ethnologues ont pu soutenir la théorie d'une coïncidence entre le réel et le sacré (entre le social et le religieux), sans espace à proprement parler profane, dans le cas de certaines sociétés traditionnelles : en Afrique, par exemple, les divinités seraient présentes dans le moindre comportement, la moindre parole, la moindre pensée des hommes. On a pu ainsi qualifier la notion de « profane » de catégorie ethnocentrale illégitimement projetée sur des réalités culturelles différentes. Par ailleurs, en Occident chrétien, la Réforme protestante a désacralisé le monde et récusé la dichotomie entre sacré et profane : l'homme protestant ne conçoit de sacré qu'en Dieu, et non dans sa créature (le pain et le vin de communion), ni dans les hommes (les saints), ni dans les productions humaines (le temple, l'Église-institution). Enfin, définir le religieux par le sacré ne fait guère progresser la réflexion, mais opère seulement un glissement stérile d'une notion vers une autre.

– Une **organisation institutionnelle**, ou du moins collective, rassemblant dans un **culte** les croyants qui adhèrent à une même vérité.

Ce critère présente l'avantage de distinguer la religion de la **magie**. Certaines religions n'ont cependant aucun caractère institutionnel (le quakerisme), ou du moins aucune structure cléricale (le mennonisme).

- Une **activité sociale régulière** mettant en jeu une relation avec un pouvoir charismatique.

Cette définition, proposée par le sociologue Jean-Paul Willaime¹, met l'accent sur la dimension collective du fait religieux, sans préciser son degré d'organisation formelle, et sur le caractère charismatique du pouvoir exercé (selon une expression empruntée à la typologie de Max Weber). Le fait religieux se trouve néanmoins réduit à sa dimension socio-politique. L'anthropologue Marcel Mauss soutiendra par ailleurs, comme pour anéantir tout espoir présent d'une définition légitime, l'impossibilité de dégager aujourd'hui un principe transculturel de la religion : il n'y aucun point commun entre tous les phénomènes religieux qui se rattachent chacun à un contexte culturel particulier (texte 18). Devant un objet aussi fugace, trouverons-nous quelque secours en nous tournant vers l'étymologie ?

Le recours à l'étymologie

Le terme « religion » provient soit du verbe latin *religare* (lier, attacher), soit du nom latin *religio* (intégrité, scrupule à remplir ses devoirs). Dans le premier cas, il ferait référence à un phénomène qui unit des hommes entre eux (c'est sa dimension horizontale, sociale et éthique), et à une instance supérieure (c'est sa dimension verticale, subjective et mystique). Toute réduction de la religion à l'une de ces deux dimensions (lien social et attitude morale, ou foi personnelle) constituerait une amputation : la religion doit être considérée dans sa globalité.

La seconde hypothèse étymologique renvoie à une attitude de vénération, de révérence craintive. Elle concerne l'attitude strictement humaine, sans prise en compte de l'objet surnaturel ou divin de la vénération. On saisit ici à quel point l'adoption d'une définition induit les modalités de la réflexion. Cette dernière étymologie nous conduirait à négliger toute interrogation sur les propriétés de la divinité (sur ses prédictats, notamment sur son existence), pour nous limiter à l'analyse du « pourquoi » et du « comment » du

comportement croyant.

Nous adopterons donc la définition suivante : la religion est un **système de croyances et de pratiques qui, dans le respect et la vénération, relie des hommes entre eux et avec une instance non sensible, et donne sens à l'existence subjective**. Cette définition présente l'avantage de prendre en compte le caractère systémique de la religion, mis en valeur par Mircea Éliade ; de mettre l'accent sur sa double dimension, subjective et sociale ; d'employer des termes relativement peu connotés (« pratiques » plutôt que « rites », « instance non sensible » plutôt que « divinité » ou « Dieu ») ; enfin, d'intégrer un dernier critère : la fonction sémiologique de la religion.

L'appréhension de phénomènes religieux modernes inédits nous contraindra plus loin (pp. 61-62) à tenter de redéfinir la notion de religion. En vue de mieux cerner le fait religieux sous ses divers angles, et afin d'élargir et d'alimenter les débats, nous adopterons plusieurs approches : métaphysique, éthique, théologique, sociologique, psychologique, anthropologique. Il reste encore à lever une ambiguïté : qu'est-ce qui distingue religion et philosophie ?

Philosophie et religion : la religion des philosophes

Nous avons déjà mentionné la difficulté que soulève l'emploi du terme « religion », pourtant revendiqué, chez certains philosophes. Si elles convergent sur quelques points (interrogations sur l'au-delà du sensible, l'immortalité de l'âme, le destin de l'humanité et la finalité de l'existence), la religion et la philosophie ne se fondent pas sur les mêmes sources. La religion admet une Révélation ; la philosophie, au contraire, soumet toute affirmation à la critique rationnelle, par exemple au doute méthodique. Même si Descartes et Leibniz identifient le Dieu métaphysique (être souverainement parfait et infini) avec le Dieu personnel de la Révélation chrétienne, il convient donc de distinguer nettement le Dieu des philosophes (notamment celui des philosophes des Lumières) du Dieu de la foi chrétienne.

Celui-ci peut en effet être caractérisé par quelques critères spécifiques :

- il est annoncé par des prophéties dans les Écritures ;
- il intervient parmi les hommes pour y accomplir des miracles ;
- il est prié et répond aux croyants comme un père à l'égard de ses enfants ;
- il fait vivre le fidèle par son amour et sa grâce (dons gratuits offerts en abondance) ;
- et les dogmes qui le concernent sont des mystères inaccessibles à la raison (Trinité, Incarnation, Rédemption, résurrection, présence réelle dans l'eucharistie, etc.).

Aucune de ces cinq caractéristiques du Dieu chrétien ne peut être admise par un philosophe rationaliste du siècle des Lumières. Celui-ci limitera son Dieu à quelques principes métaphysiques : son existence, son statut de créateur et de régulateur du monde, mais aussi son effacement. Voltaire, par exemple, refusait la notion d'un Dieu-Provide pour ne retenir que celle d'un suprême architecte de l'univers : « L'univers m'embarrasse et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger », écrivait-il (« Les Cabales », 1772). On qualifiera une telle position philosophique de déiste, plutôt que de religieuse.

La frontière entre philosophie et religion n'est cependant pas toujours aussi nette. Certains théologiens ou penseurs religieux, tels que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin, Pascal ou Kierkegaard, ont parfois vu leur statut de philosophes mis en cause. En tant qu'auteurs chrétiens, ils partaient d'une foi préalable, d'un *a priori* favorable à une vérité religieuse. Or, tout raisonnement presupposant une prémissse religieuse ne pouvait être considéré comme relevant de la philosophie, puisque seul un croyant était susceptible de l'admettre. Cependant, plusieurs de leurs écrits font abstraction de tout parti pris, et peuvent être reçus par n'importe quel lecteur. Surtout, à partir du moment où ils se confrontent à la

philosophie, y compris lorsqu'ils entretiennent avec elle un rapport conflictuel en se fondant sur des prémisses religieuses, on ne peut nier qu'ils « philosophent »². Une fois menée à bien cette clarification conceptuelle, il convient de poser quelques problèmes philosophiques sur la religion, que les textes d'auteurs classiques proposés par la suite contribueront à traiter.

Quelques problèmes philosophiques sur la religion

La délimitation de la religion

Il ne suffit pas de définir la religion. Encore s'agit-il de discerner ce qui la distingue de disciplines et d'attitudes voisines. Qu'est-ce que croire ? Qu'est-ce que savoir ? Qu'est-ce qui différencie la religion, la métaphysique et la science ? Quels sont les statuts respectifs de la raison et de la foi ? Sont-elles mutuellement exclusives ou peut-on les associer ? (textes 1 à 11).

La religion comme objet de dispute

À l'instar de la raison et du langage, la religion est un fait élémentaire qui distingue l'homme de l'animal. Mais à rencontre de ces deux fondements, la religion est devenue, à partir d'un certain seuil de l'évolution socio-historique, l'objet d'un choix personnel, et par conséquent de débats et de polémiques, entre positions apologétiques et positions critiques. Les quatre principaux thèmes de dispute sont ceux qui concernent l'existence de Dieu (textes 1 et 7 à 11), la légitimité de la croyance (textes 4,5 et 12 à 16), la tolérance (textes 2 et 3), et enfin la liberté (textes 14 et 16).

La religion comme objet d'analyse

Les sciences humaines ont proposé plusieurs approches positives de la religion. Ces tentatives soulèvent divers problèmes d'ordre épistémologique : comment définir scientifiquement la religion ? Ne risque-t-on pas de réduire une réalité complexe à un phénomène

unidimensionnel ? Peut-on dégager des principes universels ? Comment apprêhender les relations entre la religion et les autres instances du réel ou du social ? Comment rendre compte du caractère dynamique de la religion ? (textes 17 à 21).

La religion comme élément des mutations modernes

Le déclin de la religion est-il inéluctable ? Quelles sont les modalités de la croyance religieuse dans le contexte moderne, notamment celui de la sécularisation et de la laïcité ? La religion subit une vigoureuse perte de pertinence sociale, politique, culturelle et institutionnelle ; mais elle resurgit sous d'autres formes, disséminées dans toutes les instances de la société, et surtout en tant qu'option privée, en tant que pratique du « self-service » dans le supermarché de la croyance. S'agit-il encore de religion ? Comment reformuler les problèmes philosophiques à son sujet ? (textes 22 et 23).

1. Foi et raison : qu'est-ce que croire ?

L'attitude religieuse a beau être universelle, elle ne va pas de soi. Qu'est-ce qui est en jeu lorsqu'un homme croit, lorsqu'il adopte une attitude de croyance religieuse ?

Croire ou savoir ?

Il est toujours plus aisé de définir une notion négativement, par contraste avec ses notions voisines. Croire, ce n'est pas savoir ou connaître (saisir ou détenir la vérité) ; ce n'est pas non plus vérifier ou expérimenter (soumettre une hypothèse à des tests ou à un contrôle scientifique) ; c'est encore moins douter ou critiquer (suspendre le jugement, ou évaluer une assertion sans jugement *a priori*).

On peut également distinguer les différents sens du terme que l'on cherche à cerner. Dans son acception courante, la croyance est une adhésion mal assurée à une opinion peu fondée. Dans son acception philosophique, c'est une disposition de l'esprit à être convaincu, sans contrôle scientifique, par une vérité (qui donne sens et cohérence à l'expérience subjective dans le cas de la croyance religieuse).

Le recours à un déterminant indéfini pour qualifier le concept de vérité est ici capital : il ne saurait y avoir de vérité unique, objective (propre à l'objet, indépendante du sujet croyant) et universelle (reconnue par toute l'humanité), en matière de croyance religieuse. C'est ce qui distingue une vérité religieuse de la vérité scientifique, qui, quoique généralement provisoire, offre des garanties d'objectivité et d'universalité.

Le caractère subjectif de la croyance religieuse doit cependant être

relativisé : il convient mieux au contexte de la société moderne sécularisée (texte 23) qu'à celui des sociétés traditionnelles. En effet, dans ces dernières, les limites d'une vérité religieuse coïncident avec les frontières ethniques ou culturelles, et il n'émerge aucune légitimité pour la mise en doute ou le choix personnel en matière de religion. Réduire la croyance religieuse à une attitude purement subjective reviendrait donc à parler du seul point de vue occidental moderne.

Il n'en reste pas moins que l'approche philosophique de la religion n'a pu se développer que dans un cadre culturel marqué par une autonomie du savoir autorisant une relative distance critique vis-à-vis de l'objet de la réflexion. Car ce n'est qu'à cette condition que l'on peut s'interroger sur l'attitude du sujet croyant.

Le statut de la raison

Le premier problème qui découle d'une définition de la croyance religieuse telle que nous l'avons proposée est celui du statut de la raison, et partant, de ses pouvoirs. La raison intervient-elle dans l'attitude religieuse ? Si oui, est-elle souveraine, ou doit-elle composer avec une autre faculté ? Si non, quelle est cette faculté qui gouverne le comportement du croyant ? C'est ici qu'intervient la foi. « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu », disait Pascal pour situer d'emblée la foi comme relevant de l'ordre de la grâce. On peut même dire, avec Octave Mannoni³ -dans une perspective psychologisante et non plus, comme chez Pascal, interne à la croyance -, que la croyance aveugle ne fait que s'affermir devant les démentis de l'expérience pour devenir foi. Ainsi, à la différence de la crédulité, la foi est une croyance consciente d'elle-même, et elle engage une décision de la volonté.

Fidéisme ou rationalisme ?

Ces interrogations sur le statut de la raison, et donc sur celui de la foi, débouchent sur trois types de réponses et de positions

philosophiques.

Le fidéisme

La raison n'intervient pas, seule la foi permet d'accéder à une vérité religieuse (généralement à Dieu). Cette réponse repose sur l'expérience subjective de la conversion : renversement interne à la personne, rupture radicale dans sa vie, re-naissance. Une telle position peut conduire le sujet à admettre ce qui semble absurde à la raison (textes 4 et 5).

Le rationalisme

La raison seule nous permet de connaître Dieu. L'homme doit se défier d'une foi aveugle, qui l'écartierait de la vérité et le mènerait au fanatisme. Ni révélation ni dogmes n'ont donc ici droit de cité. Cette voie pourrait sembler plus proche de la spéculation métaphysique que de la démarche religieuse.

Ses auteurs la définissent cependant eux-mêmes comme une « religion philosophique » (texte 2) ou comme la « religion naturelle » (texte 3).

Une synthèse entre foi et raison

Elle a été tentée à diverses reprises, selon des approches différentes. Dans une perspective chrétienne, la raison peut être considérée comme devant se soumettre à la foi, et être sollicitée dans le cadre d'une stratégie de dialogue avec des non-croyants (texte 1) ; elle peut se mettre à son service tel un outil obéissant et efficace (texte 7) ; ce peut être la foi, au contraire, qui vient consolider une raison quasi souveraine (texte 8). Dans une perspective bouddhiste, enfin, la foi est fondée sur la raison, et éprouvée par elle (texte 6).

Si croire est le principe de l'attitude religieuse, il peut englober, comme on le voit, une multitude de modalités et de nuances. Au risque de renoncer à toute formule ultime, par nature réductrice, pour le cerner philosophiquement, nous appréhendons ici l'ampleur et la richesse d'un tel domaine.

Texte 1 : Le pari, expression d'une foi raisonnable, B. Pascal (1623-1662)

Blaise Pascal, homme de sciences (mathématicien et physicien), est d'abord un chrétien qui récuse la prétention de la raison à connaître la vérité en matière religieuse. Il n'en rejette pas pour autant la raison (si ce n'est la raison métaphysique orgueilleuse), mais l'associe à la foi à laquelle elle doit se soumettre.

Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est, sans hésiter. Cela est admirable. Oui, il faut gager, mais je gage peut-être trop. Voyons puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager, mais s'il y en avait trois à gagner ?

Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité déjouer) et vous seriez imprudent lorsque vous êtes forcé à jouer de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agirez de mauvais sens, en étant obligé à jouer, de refuser déjouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner : mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain. Il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.

(...) Et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre le parti est à jouer égal contre égal. Et alors la certitude de ce

qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner.

(...) Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable... À la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices, mais n'en aurez-vous point d'autres ?

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que, à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.

Blaise Pascal, *Pensées (sur la religion)* (1657-1662), coll. « Profil », éd. Hatier, 1992, pp. 56-58.

Pour mieux comprendre le texte

Pascal s'adresse ici à des agnostiques, et notamment à des libertins grands amateurs de jeux. Il se place sur leur terrain afin de leur montrer que **croire en Dieu est raisonnable**. Or, croire, c'est **parier** que Dieu existe, et ne pas croire, c'est parier qu'il n'existe pas. Et parier, c'est prendre des risques calculés, en fonction des espérances mathématiques de gain. L'existence de Dieu n'est ni évidente ni exclue : on ne peut donc pas ne pas parier.

Pascal rentre ainsi dans le jeu de ses adversaires : quel est le pari **le plus avantageux** ? Il démontre que c'est le pari sur l'existence de Dieu. En effet, si l'on calcule le produit du gain possible (c'est-à-dire le Salut, qui est de l'ordre de l'infini) par la probabilité de l'obtenir (soit une chance sur deux), on constate qu'il est infiniment supérieur à la mise (c'est-à-dire vivre en chrétien, ce qui est de l'ordre du fini).

Second argument : on peut même dire que la mise est nulle, car selon Pascal la vie chrétienne est encore plus heureuse que la vie libertine, faite de plaisirs éphémères et médiocres. Le pari ne peut

donc être refusé. Enfin – dernier argument –, en pariant pour Dieu, on se prépare à recevoir les preuves d'un Dieu qui se cache (le « dessous du jeu », dit Pascal, que la foi révèle) : dès lors (« en cette vie »), le pari s'annule comme pari et laisse place à la certitude.

L'intention de Pascal est propédeutique : en convaincant les non-croyants de se dégager des passions qui les détournent de la foi, il les rend disponibles et réceptifs à la grâce de Dieu, et prépare ainsi le terrain de la conversion. Ce faisant, Pascal dessine **une synthèse originale de la raison et de la foi : la raison autonome** ne permet pas de connaître Dieu, mais, muselée par la foi, elle nous éclaire dans nos décisions, et les rend raisonnables (plutôt que rationnelles). Quant à la **foi**, elle est une ferme assurance guidée par **l'amour** chrétien, c'est-à-dire la **charité** : « C'est le **cœur** qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. »

Texte 2 : La foi ne vise pas à la vérité, B. De Spinoza (1632-1677)

Vivre selon la raison : telle est pour Spinoza la voie qui mène à la vérité, et donc à Dieu. Mais quel Dieu ? Et s'agit-il d'une religion ?

Il reste à montrer enfin qu'entre la Foi ou la Théologie et la Philosophie il n'y a nul commerce, nulle parenté ; nul ne peut l'ignorer qui connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels sont entièrement différents.

Le but de la Philosophie est uniquement la vérité ; celui de la Foi, comme nous l'avons abondamment montré, uniquement l'obéissance et la piété. En second lieu, les fondements de la Philosophie sont les notions communes et doivent être tirés de la Nature seule ; ceux de la Foi sont l'histoire et la philologie et doivent être tirés de l'Ecriture seule et de la révélation (...).

La Foi donc reconnaît à chacun une souveraine liberté de philosopher ; de telle sorte qu'il peut sans crime penser ce qu'il veut de

toutes choses ; elle condamne seulement comme hérétiques et schismatiques ceux qui enseignent des opinions propres à répandre parmi les hommes l'insoumission, la haine, l'esprit combatif et la colère ; elle tient pour fidèles, au contraire, ceux-là seulement qui, dans la mesure où leur Raison et leurs facultés le leur permettent, répandent la Justice et la Charité.

Baruch de Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), trad. Ch. Appuhn, in *Œuvres*, t. 2, éd. Garnier Flammarion, 1965, p. 246.

Pour mieux comprendre le texte

Spinoza oppose **foi** et **philosophie**, tant en ce qui concerne leurs **fondements** que leur **finalité**. La foi repose sur la **révélation** et vise à l'**obéissance**, et non à la **vérité** : l'Écriture ne condamne pas l'ignorance mais l'insoumission. Devant ces deux voies, le choix de Spinoza apparaît entre les lignes : seule la philosophie conduit au salut, c'est-à-dire à la libération à l'égard de la servitude des peurs et des passions. Cette voie repose sur le gouvernement de la **raison**, et non sur la soumission de celle-ci à la croyance et aux préjugés. De plus, si elle mène à la vérité, elle mène aussi à Dieu.

Mais le Dieu de Spinoza n'est pas celui des religions historiques, chrétienne ou autres : il n'est ni transcendant (extérieur et supérieur au monde), ni providentiel (bon et justicier), ni anthropomorphe (sujet personnel, doué de volonté, et que l'on peut prier). Il est au contraire **immanent**, c'est-à-dire confondu avec le monde : « *Deus sive Natura* » (« Dieu, ou bien la **Nature** »). Dieu est une **substance infinie et éternelle**, constituée par une infinité d'attributs. Tout « objet », y compris l'être humain, est un mode, une manière d'être de cette substance infinie. Dieu est également présenté comme **cause de soi**, une essence qui se confère à elle-même sa propre existence.

C'est à tort que les juifs et les chrétiens de son époque (notamment Pascal) accuseront Spinoza d'**athéisme**. Sa philosophie est plutôt de type **panthéiste**, puisque, selon lui, Dieu est partout présent, les choses produites par Dieu sont en Dieu, et non en dehors de lui. Le monde est soumis au **déterminisme** : il n'y a ni liberté ni hasard

dans l'univers, mais un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. Et c'est en accédant à la connaissance de ces lois que l'homme parvient à la libération, au bonheur et au **salut**. En ce sens, même si la pensée de Spinoza ne laisse aucune place pour l'au-delà, on peut la considérer comme une **religion philosophique**.

Pour avoir nettement distingué foi et philosophie, le texte se termine par des allusions à la **tolérance** : on doit pouvoir librement philosopher, sans égard pour les dogmes. Le propos de l'ouvrage est en effet, comme l'indique son titre, autant politique que théologique ou philosophique : il plaide pour la liberté de penser dans un État libre⁴.

Texte 3 : La religion naturelle, indépendante de toute révélation, J.-J. Rousseau (1712-1778)

Ce texte est extrait de la célèbre « Profession de foi du vicaire savoyard » : Rousseau y développe la notion de religion naturelle.

Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle : il est bien étrange qu'il en faille une autre. Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur puis-je tirer d'une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés ? Montrez-moi ce qu'on peut ajouter, pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, et pour mon propre avantage, aux devoirs de la loi naturelle, et quelle vertu vous ferez naître d'un nouveau culte, qui ne soit pas une conséquence du mien. Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, je

vois que les dogmes particuliers les embrouillent ; que loin de les ennobrir, ils les avilissent ; qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent ils ajoutent des contradictions absurdes ; qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ; qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu. Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain.

On me dit qu'il fallait une révélation pour apprendre aux hommes la manière dont Dieu voulait être servi ; on assigne en preuve la diversité des cultes bizarres qu'ils ont institués, et l'on ne voit pas que cette diversité même vient de la fantaisie des révélations. Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre.

Il fallait un culte uniforme ; je le veux bien : mais ce point était-il donc si important qu'il fallût tout l'appareil de la puissance divine pour l'établir ? Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur ; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme.

Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), in *Œuvres complètes*, t. 3, éd. du Seuil, 1971, pp. 204-205.

Pour mieux comprendre le texte

Rousseau appelle **Dieu** la « volonté puissante et sage » qui « meut l'univers et ordonne toutes choses ». Il en conçoit l'existence nécessaire par l'usage de sa **raison** ; il le discerne dans « le spectacle de la nature » ; il s'adresse à lui mais ne le prie pas, car lui demander quelque chose reviendrait à contester l'ordre du monde établi par sa sagesse, plutôt que de changer la volonté de l'homme ; enfin, il lui rend un culte par l'ouverture de son **cœur** : sa pratique religieuse se réduit à une **morale du sentiment**.

Telle est la **religion naturelle** ou **théisme** : elle consiste à

remonter, par les **lumières** de la raison, depuis l'ordre de l'univers jusqu'à son auteur, l'« architecte », l'« horloger » dont parle Voltaire. Cet Être suprême, le Dieu des philosophes, a peu à voir avec le Dieu des religions historiques ; il est d'ailleurs accessible sans la médiation d'une **révélation**, d'un arsenal de dogmes, ou d'une Église, qui ont pour seul effet de répandre l'**intolérance**, « les crimes des hommes et les misères du genre humain ».

L'audace de telles affirmations, sous l'Ancien Régime, explique la condamnation de l'*Emile* par l'archevêque de Paris, et sa censure par les docteurs de la Sorbonne.

Texte 4 : La foi, un saut irrationnel, S. Kierkegaard (1813-1855)

Søren Kierkegaard, philosophe danois, luthérien de tendance piétiste et même mystique, s'oppose vigoureusement tant à la métaphysique qu'au formalisme sclérosé des Eglises établies. Seule la foi authentique et personnelle permet, selon lui, de rencontrer le Dieu vivant.

Subjectivement le fait d'être un chrétien se détermine de la façon suivante : la décision réside dans le sujet, l'appropriation est l'intériorité paradoxale qui est spécifiquement différente de toute autre intériorité. Être chrétien n'est pas déterminé par le quoi du christianisme mais par le comment du chrétien. Ce comment ne peut s'adapter qu'à *une* chose, au paradoxe absolu. Il n'y a donc là aucun discours indéterminé, d'après quoi être chrétien signifierait accepter ceci et accepter cela et accepter de telle et telle façon, s'approprier, croire, s'approprier dans la foi de telle et telle façon (déterminations purement rhétoriques et fictives) : mais *croire* est une opération spécifiquement et nettement différente de toute autre assimilation et intériorité. La foi est, dans le scandale de l'absurde, l'incertitude objective maintenue fermement dans la passion de l'intériorité, laquelle passion est justement le rapport de l'intériorité à la plus haute puissance. Cette formule ne convient qu'au croyant et à nul autre, non

à un amant, ni à un homme enthousiaste, ni à un penseur, mais uniquement au croyant qui se rapporte au paradoxe absolu.

Il suit de là que la foi ne peut pas non plus être une fonction provisoire. Qui veut se représenter sa foi comme un moment aboli au sein d'une connaissance plus élevée, il a *eo ipso* cessé de croire. La foi ne *peut* pas *se satisfaire* avec l'incompréhensibilité ; car c'est justement le rapport avec l'incompréhensible, l'absurde (qui scandalise) qui est l'expression de la passion de la foi.

Søren Kierkegaard, *Post-scriptum final non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), trad. P. Petit, coll. « Tel », éd. Gallimard, 1949, pp. 414-415.

Pour mieux comprendre le texte

Kierkegaard conteste la prétention de la **métaphysique** (et notamment de celle de Hegel) à enfermer Dieu dans un **système rationnel** : seule la foi me révèle le sens de mon existence singulière et concrète, toute vérité objective et abstraite a besoin d'une appropriation subjective pour être vraie « pour moi ».

Or, qu'est-ce que la foi ? C'est un saut dans le vide, un **saut irrationnel dans l'Absolu** : « plonger en Dieu », dit Kierkegaard. La part de rationnel que conservait le pari pascalien est évacuée de cette **attitude fidéiste**. À l'image d'Abraham⁵, qui obéit sans comprendre lorsque Dieu lui demande de sacrifier son fils, le croyant sait que la transcendance à laquelle il confronte sa propre subjectivité est inintelligible aux catégories humaines. Comprendre est « le rapport de l'homme à l'homme », tandis que croire est « le rapport de l'homme au divin ». Kierkegaard se révèle en ce sens héritier de Tertullien, Père de l'Église qui affirmait : « *Credo quia absurdum* », c'est-à-dire « je crois **parce que** c'est absurde ». Tel est le « paradoxe absolu » qui fait de la foi une **passion scandaleuse**, irréductible à toute autre attitude humaine.

Texte 5 : La conversion, retournement vers

le dedans, L. Del Vasto (1901-1981)

Disciple chrétien de Gandhi, Lanza del Vasto propose une expérience de conversion qui peut s'inscrire dans toute tradition religieuse.

Remémorez une de vos journées. Le réveil sonne, il est 6 h 3. Vous ouvrez l'œil et vous pensez : « Ah ! aujourd'hui mercredi : il ne faut pas que j'oublie le rendez-vous que j'ai au café du Progrès à 4 heures du soir avec celui-là... » Vous n'avez pas encore ouvert le second œil et vous vous trouvez déjà projeté à l'autre bout de la ville et dix heures en avant, avec celui-là ! Mais revenons à nous : vite au bain. Le petit déjeuner : le journal pour savoir ce qui se passe en Cochinchine ou au Nicaragua. 7 h 20, j'allais oublier l'heure ! Un regard à l'entour avant de quitter la chambre. Je n'ai rien oublié ? Le portefeuille ? La cravate ? Les clefs ? Non, rien. Si. Quoi ? – Toi-même. Mais l'important, c'est de ne pas perdre l'autobus. Je l'attrape de justesse. J'arrive au bureau, je dépêche le courrier, je réponds au téléphone. Je reçois deux visites. Je signe un contrat. Midi, je rentre. Je déjeune. Je repars, le courrier, le téléphone, le contrat, la visite. Enfin le soir vient. Je tombe de fatigue : allons au cinéma voir des galopades dans les montagnes Rocheuses, courons endosser plusieurs vies à la place de la nôtre. Je rentre tard, je me couche. J'éteins. Cette fois, je suis seul avec moi-même ou du moins j'ai failli l'être pour un instant, mais à l'instant je me suis endormi...

Voilà l'enchaînement : la chaîne des devoirs, des travaux, des tracas, des habitudes, des nécessités, des vanités qui nous attachent dehors, à l'Autre. Mais comment en sortir ? Oui, comment sortir de l'extérieur ? Tu me le demandes ? C'est pourtant simple : en te retournant. Cet acte simple et décisif s'appelle en esprit *conversion*. La Conversion, c'est se libérer et se détacher du monde et diriger l'intelligence, le cœur, les goûts, les forces vers le Dedans. (...)

L'attitude dominante, en ce monde, c'est l'ignorance de soi, c'est-à-dire des choses de l'âme, l'oubli, la distraction, l'indifférence constante

à l'égard des choses de l'âme, conséquence d'une inversion de l'intellect vers le profit, vers l'appropriation et domination du monde extérieur, choses et gens.

La Conversion, ou Renversement de ce que le Péché avait renversé, autrement dit le Redressement, la Conversion consiste à sortir du Monde, à *sortir de l'extérieur*, à rentrer en soi. A y porter d'abord attention. L'âme, de vaporeuse et vague qu'elle était, se fait dense et vivante par l'effet de cette attention, s'éclaire par le rayon de cette attention et devient consciente, devient source de paroles et d'actes originaux et significatifs. La connaissance de soi est unifiante et rayonnante, à la différence de la connaissance de n'importe quoi d'autre.

Lanza del Vasto, *Approches de la vie intérieure* (1962), éd. Denoël, 1962, pp. 44-45 et 75.

Pour mieux comprendre le texte

Pour Lanza del Vasto, la religion, la croyance, Dieu, ne sont pas seulement des concepts, mais renvoient à une **expérience vécue**. Il est vain de chercher des preuves de l'existence de Dieu : « À celui qui démontrait que le mouvement n'existe pas, écrit-il, en dissertant sur les contradictions que ce concept implique, le sage⁶ répondit sans parler : en marchant⁷. » Lanza del Vasto invite donc l'homme en quête de spiritualité à « rencontrer » Dieu, à éprouver sa présence **au-dedans de soi**. Il prolonge en ce sens l'enseignement de Gandhi, selon lequel « Dieu n'est ni au ciel ni aux enfers mais en chacun de nous⁸ ».

Pour ce faire, l'auteur propose dans son livre un certain nombre d'exercices spirituels visant à reconstruire l'unité intérieure de la personne, d'ordinaire éclatée et entraînée vers le dehors par l'enchaînement et l'attachement aux objets extérieurs et aux obligations sociales. **L'attention à soi-même** est la règle d'or de ces exercices : se rendre régulièrement « présent au présent », dans le silence et la méditation. Cette expérience de vie intérieure permet la

connaissance de soi, puis la maîtrise de soi, et enfin le don de soi, car la spiritualité ne se réalise que dans la relation.

La notion centrale est ici celle de **conversion** : retournement, renversement, rupture qui concerne la vie de toute la personne. La conversion ne peut donc être un choix de dilettante, mais, selon l'auteur, un « retour à l'évidence » : Lanza del Vasto s'est lui-même converti, à 24 ans, « par contrainte logique ».

Enfin, le terme de **péché**, qui apparaît dans le texte, ne doit pas être envisagé dans son acception strictement chrétienne (au sens de faute, mauvaise action, ou plus généralement de rupture de relation avec Dieu). L'auteur l'entend plutôt comme l'expression de « l'esprit de profit et de domination ».

La conversion, qui est renoncement à ce « péché », conduit au contraire à « l'esprit de service » : servir le prochain au lieu de se servir soi-même, car la finalité de la conversion est le don de soi.

Texte 6 : Le bouddhisme est-il une religion ? Dalaï-lama (né en 1935)

Tout regard sur une religion non monothéiste nous oblige à élargir notre conception du fait religieux. C'est ce à quoi nous convie le dalaï-lama, chef spirituel du bouddhisme tibétain.

Dans l'approche bouddhique, la raison et la foi sont intimement liées puisque la foi elle-même naît sur la base de la raison ou d'une compréhension logique. Il y a plusieurs façons de procéder à une analyse logique selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des trois types d'objet d'analyse. Dans le premier cas, l'objet d'analyse sera un phénomène manifeste. Dans le second, il sera caché et dans le troisième, très caché. Ces trois sortes d'objet correspondent aux trois types existants. Les phénomènes manifestes seront appréhendés par des perceptions initiales avérées directes, les phénomènes cachés par des perceptions type inférences basées sur des preuves irréfutables et les phénomènes très cachés par des inférences fondées sur la

confiance accordée aux écritures canoniques. La signification d'un phénomène très caché ne peut être immédiatement établie par un raisonnement logique et encore moins par une perception sensorielle. On ne peut alors comprendre son sens qu'en se fondant sur la parole d'une tierce personne fiable et infaillible en qui on a confiance. Pour que ses dires soient crédibles, il faut qu'ils soient logiques et ne se contredisent pas. La raison, qui n'intervient pas directement pour établir l'existence d'un phénomène du troisième type, a pourtant son rôle à jouer dans la mesure où l'on s'en sert pour déterminer si la personne révélant le phénomène très caché est fiable. Tout ceci prouve que la raison est toujours impliquée dans la foi « fondée ». C'est un sujet que j'ai souvent l'occasion d'exposer : par rapport aux voies essentiellement fondées sur la foi (aveugle), le bouddhisme n'est pas une religion, mais plutôt une science de l'esprit, une forme d'athéisme. En revanche, comparé au matérialisme radical, il est indiscutablement une voie spirituelle. Cela dépend de quel point de vue on se place. En somme, on pourrait dire soit que le bouddhisme est distinct de ces deux approches, soit qu'il établit un pont entre elles.

Dalaï-lama, *Au-delà des dogmes* (1994), trad. Rosemary Patton, coll. « Spiritualités vivantes », éd. Albin Michel, 1994, pp. 215-216.

Pour mieux comprendre le texte

La **foi bouddhiste** n'est pas une foi aveugle ni une foi fondée sur des conventions, mais une foi rationnelle, qui est **fondée sur la raison**.

Celle-ci est en effet sollicitée pour examiner les fondements de la foi, pour assurer la compréhension logique des phénomènes auxquels on croit, pour tester la fiabilité des sources (humaines ou scripturaires) auxquelles on fait confiance. C'est pourquoi le **statut de religion** a pu être contesté en ce qui concerne le bouddhisme. Sagesse, science de l'esprit, et même athéisme au sens strict (puisque'il ne reconnaît ni Dieu éternel et créateur, ni âme immortelle), pour les théologiens ; voie spirituelle (puisque'il repose sur la méditation), pour les matérialistes.

Le dalaï-lama y voit un pont entre ces deux positions extrêmes. Plus précisément, il conçoit le bouddhisme comme une religion du point de vue de la conduite et comme une philosophie eu égard à sa vision du monde : la première concerne la non-violence⁹ et la seconde, l'interdépendance de tous les phénomènes, dont la compréhension conduit au bonheur. En effet, **chemin pragmatique** avant tout, le bouddhisme n'en développe pas moins une doctrine (le Dharma), et n'en vise pas moins à un résultat au-delà de cette vie : la **Voie spirituelle** doit mener, par purification de l'esprit, à l'**Éveil**, au **Nirvana**, qui est la cessation du désir et de l'attachement, l'extinction de la soif d'existence, et de ce fait l'abolition de tout trouble et de la souffrance. Il entraîne la libération définitive à l'égard du cycle des morts et des renaissances.

2. Le débat sur l'existence de Dieu

Bien qu'elle ne constitue, strictement parlant, qu'un élément parmi d'autres d'une interrogation philosophique sur la religion, la question de l'existence de Dieu a offert matière à un débat récurrent tout au long de l'histoire de la philosophie. Nombre de métaphysiciens se sont efforcés de démontrer rationnellement que Dieu existe, soit à partir de son concept, soit à partir de l'ordre du monde, soit enfin à partir de la contingence de l'univers.

Emmanuel Kant a proposé un classement de ces preuves de l'existence de Dieu, qui a été adopté depuis : ces preuves ne sont plus qualifiées de « physiques », « métaphysiques » et « morales », mais de « physico-théologiques », « cosmologiques » et « ontologiques ». La preuve ontologique a connu la plus grande fortune, dans sa version anselmienne (texte 7), comme dans ses versions cartésienne (texte 9) et leibnizienne (texte 10). Saint Thomas d'Aquin, pour sa part, a préféré défendre un argument cosmologique, qui greffe un contenu dogmatique chrétien sur le modèle d'argumentation aristotélicien (texte 8). Kant, cependant, a définitivement mis fin à toute tentative de traitement métaphysique de la question de l'existence de Dieu : une telle prétention est illusoire, compte tenu de nos capacités limitées de connaissance. La grande porte de la métaphysique ayant été refermée et condamnée de manière irrévocable, seule semblerait rester ouverte la fenêtre de la religion. C'est pourtant par une réflexion éthique que Kant pose sur de nouvelles bases le problème de l'existence de Dieu (texte 11).

Paradoxalement, malgré son statut privilégié parmi les débats classiques de la philosophie, l'examen de la question de l'existence de Dieu se situe à la marge d'une approche philosophique de la religion : son propos concerne en effet moins le pourquoi de l'attitude humaine

qu'est la religion, que le quoi de la causalité du monde. En un mot, son enjeu est d'ordre métaphysique. Et en tant que tel, ce débat subira, au cours de l'histoire de la philosophie, les aléas qui affecteront tous les questionnements métaphysiques. Il ne sortira pas indemne, notamment, de la révolution kantienne. Justement parce que le problème de l'existence de Dieu ne peut être tranché par la métaphysique de manière irréfutable, et ne le pourra jamais, il laisse le champ libre aux choix proprement humains, soit strictement subjectifs, soit à prétention universelle comme l'exigent les principes de la morale kantienne. Le problème philosophique de l'existence de Dieu ne disparaît donc nullement, mais se déplace : quel(s) choix faut-il faire, face à une question qui demeurera fatalement sans réponse positive, qui ne pourra jamais être tranchée sans contestation possible ? Et comment justifier ce(s) choix ? Au nom de quoi faut-il en décider et s'y engager ?

Texte 7 : La preuve ontologique de l'existence de Dieu, Saint Anselme (1033-1109)

Saint Anselme, moine en Normandie (à l'abbaye du Bec), puis archevêque de Cantorbéry, cherche à démontrer l'existence de Dieu. Il élabore à cet effet un argument que l'on appellera métaphysique, jusqu'à ce que Kant le nomme ontologique.

Donc, Seigneur, toi qui donnes intellect à la foi, donne-moi, autant que tu sais faire, de comprendre que tu es, comme nous croyons, et que tu es ce que nous croyons. Et certes, nous croyons que tu es quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand. N'y a-t-il pas une nature telle parce que l'insensé a dit dans son cœur : « Dieu n'est pas ¹⁰ » ? Mais il est bien certain que ce même insensé, quand il entend cela même que je dis : « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand », comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son intellect, même s'il ne comprend pas que ce

quelque chose est. Car c'est une chose que d'avoir quelque chose dans l'intellect, et autre chose que de comprendre que ce quelque chose est. En effet, quand le peintre prémedite ce qu'il va faire, il a certes dans l'intellect ce qu'il n'a pas encore fait, mais il comprend que cette chose n'est pas encore. Et une fois qu'il l'a peinte, d'une part il a dans l'intellect ce qu'il a fait, et d'autre part il comprend que ça est. Donc l'insensé aussi, il lui faut convenir qu'il y a bien dans l'intellect quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, puisqu'il comprend ce qu'il entend, et que tout ce qui est compris est dans l'intellect. Et il est bien certain que ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand ne peut être seulement dans l'intellect. Car si c'est seulement dans l'intellect, on peut penser que ce soit aussi dans la réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est seulement dans l'intellect, cela même qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand ; mais cela est à coup sûr impossible.

Il est donc hors de doute qu'existe quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, et cela tant dans l'intellect que dans la réalité.

Saint Anselme, *Proslogion* (1077), trad. B. Pautrat, éd. Garnier Flammarion, 1993, chap. II, pp. 41-42.

Pour mieux comprendre le texte

Saint Anselme voit dans la **raison** un appui pour la **foi**, une foi à la recherche de l'intelligence d'elle-même (« *fides quaerens intellectum* »). La philosophie est donc **au service** de la théologie, les **prémisses** et les **finalités** de son raisonnement sont **religieuses** (l'auteur dit à plusieurs reprises : « nous croyons »). Cependant la définition qu'il donne de Dieu doit pouvoir être admise par tous, y compris par « l'insensé » évoqué dans les Psaumes, celui qui soutient que Dieu n'existe pas. Cette définition est la suivante : Dieu serait « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand ». Tout homme, même athée, peut **concevoir** un tel être.

À partir de cette définition, saint Anselme développe l'argument

suivant : un tel être ne peut pas exister seulement dans l'intelligence (« l'intellect »), car s'il n'était qu'un concept (et n'existait donc pas dans la réalité), on pourrait concevoir un autre être qui, lui, existerait aussi dans la réalité (et non seulement dans l'intelligence), et qui par conséquent serait plus grand que le premier. Pour être vraiment « tel que rien ne se peut penser de plus grand », il doit donc exister non seulement dans l'intelligence, à titre de concept, mais aussi dans la réalité. Dire que « Dieu n'existe pas », c'est donc se contredire ; car comment penser un être infiniment grand (ce que chacun peut faire), et lui refuser en même temps l'existence (ce que font les athées) ?

Cette **preuve** de l'existence de Dieu est dite **ontologique** car elle part de son essence et de son concept, et non cosmologique (elle partirait de la contingence du monde pour remonter jusqu'à l'existence d'un être nécessaire), ou physico-théologique (elle partirait de l'ordre régnant dans le monde pour remonter jusqu'à sa cause).

L'argument ontologique sera critiqué par le moine Gaunilon, du vivant même de saint Anselme qui lui répondra ; puis il sera critiqué par saint Thomas, repris et transformé par Descartes et Leibniz, à nouveau critiqué par Kant...

Texte 8 : La preuve cosmologique de l'existence de Dieu, Saint Thomas D'Aquin (1227-1274)

Théologien dominicain, saint Thomas d'Aquin veut concilier philosophie et théologie. Il fait donc appel à la raison pour démontrer l'existence de Dieu.

Cinq voies sont possibles pour prouver que Dieu existe.

La première et la plus manifeste part du *mouvement*. Il est certain, d'une certitude sensible, qu'il y a du mouvement ou du changement dans le monde. Or tout ce qui est mû, est mû par autre que soi. En effet, rien ne se meut qu'en étant en puissance par rapport au terme du

devenir ; et ce qui meut est en acte, puisque mouvoir n'est rien d'autre qu'élever un être de la puissance à l'acte : un être ne peut être porté à l'acte que par un être en acte (...). Mais il est impossible qu'un être soit, à la fois et sous le même rapport, en acte et en puissance (...). Impossible donc d'être, sous le même rapport et identiquement, moteur et mû, c'est-à-dire de se mouvoir soi-même absolument. Donc ce qui est mû est mû par autre que soi. Si donc le moteur est mû, ce ne peut être que par un autre, et cet autre par un autre. Mais on ne peut remonter à l'infini (...). Il faut donc en venir à quelque premier moteur qui ne soit mû par aucun autre : ce que tout le monde entend par Dieu.

La deuxième voie s'appuie sur la notion de *cause efficiente*. Nous trouvons, dans ce monde sensible, un ordre de causes efficientes. On ne voit pas, et il est impossible, qu'un être soit sa propre cause efficiente : il existerait avant lui-même. Impossible, ici encore, de remonter à l'infini. (...) Par conséquent il est nécessaire de poser une cause efficiente première. C'est elle que tous appellent Dieu.

La troisième voie se réfère aux notions du *possible* et du *nécessaire*. Nous trouvons, dans la nature, des êtres qui peuvent exister ou ne pas exister (...). Mais (...) il existe, immanente au monde, quelque nécessité. Mais ce qui est nécessaire tient, d'un autre ou de soi-même, la raison de sa nécessité. Et comme pour la série des causes efficientes, il est impossible, pour les êtres nécessaires qui n'ont pas en eux-mêmes la cause de leur nécessité, de remonter à l'infini. Il faut donc poser un premier terme nécessaire par lui-même, et qui donne aux autres leur nécessité : ce que tous appellent Dieu.

La quatrième voie part des *degrés* constatés dans l'ordre même du réel. On constate, dans le monde, du plus et du moins : degrés de bonté, de vérité, de perfection, etc. Le plus et le moins désignent divers termes par la distance différente qui les sépare d'un absolu. Il existe donc un absolu dans l'ordre du vrai, du bon, du parfait, et par conséquent de l'existence (...). Il existe donc pour tous les êtres une cause de leur existence, de leur bonté, de toutes leurs perfections. Nous l'appelons Dieu.

La cinquième voie part de la considération de *l'ordre qui règne* dans le réel. Nous voyons des êtres dépourvus de connaissance agir en vue d'une fin (...). Il existe donc un principe intelligent qui oriente vers leur fin toutes les réalités naturelles. Nous l'appelons Dieu.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 2, article 3 (1266-1274), trad. J. Rassam, in *L'Etre et l'Esprit. Textes choisis*, éd. PUF, 1964, pp. 30-32.

Pour mieux comprendre le texte

Aux preuves *a priori* de l'existence de Dieu (telles que l'argument ontologique), saint Thomas d'Aquin préfère une démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire qui remonte des effets à la cause. Ses cinq preuves sont dites **cosmologiques**, car elles partent d'observations faites dans le monde. Elles suivent toutes un même schéma logique d'argumentation, hérité d'Aristote : le principe de l'**impossibilité de la régression à l'infini**. L'être à partir duquel on remonte jusqu'à Dieu peut être considéré comme en mouvement (première voie), comme causé (deuxième voie), comme contingent (troisième voie), comme relatif et dépendant (quatrième voie), et comme dépourvu d'intelligence (cinquième voie). Face à l'impossibilité de remonter à l'infini les chaînes de causalité, on doit donc définir Dieu comme premier moteur, comme première cause efficiente, comme être nécessaire, comme être absolu et souverain, et enfin comme être intelligent. Saint Thomas d'Aquin cherche à harmoniser la métaphysique d'Aristote et la doctrine chrétienne : c'est l'entreprise dite de la **scolastique**. Mais cette tentative se heurte à de nombreux obstacles, car les deux visions du monde sont irréductibles l'une à l'autre. Pour ce qui concerne la démonstration de l'existence de Dieu, saint Thomas contourne la difficulté en adoptant les principes aristotéliciens de la première voie : la preuve par le mouvement, la distinction entre un être en puissance (un être virtuel) et un être en acte (un être réalisé), la définition de Dieu comme premier moteur ; et en appliquant aux quatre autres voies (dont le contenu est plus chrétien qu'aristotélicien) la structure formelle d'argumentation d'Aristote : l'impossibilité de la régression à l'infini, et la déduction

logique de l'existence de Dieu qui en découle.

Texte 9 : La version cartésienne de l'argument ontologique, R. Descartes (1596-1650)

René Descartes construit à son tour un argument de type ontologique. Cependant, il ne réitère pas la preuve de saint Anselme (texte 7), il la travestit. À un argument par la grandeur il substitue un argument par la perfection, et il lui donne une forme mathématique.

Si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnaissais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car, ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits,

ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. (...)

De cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.

René Descartes, *Méditations métaphysiques* (1641), in *Oeuvres philosophiques*, t. 2, éd. Garnier, 1967, pp. 472-474.

Pour mieux comprendre le texte

Descartes avait tout d'abord, dans son *Discours de la méthode* (1637), montré que les idées que nous concevons clairement et distinctement, qui s'imposent donc à nous avec évidence, sont innées (antérieures à notre propre naissance) et vraies (auxquelles par conséquent nous pouvons nous fier). Par la suite, dans les *Méditations métaphysiques* (1641), l'auteur avait avancé un **argument a posteriori** de l'existence de Dieu : j'ai en moi l'idée (claire et distincte) de parfait ; moi qui suis un être imparfait, je ne peux l'avoir posée en moi-même ; seul un être parfait peut donc être la cause de la présence en moi de cette idée de parfait (III^e Méditation).

Dans le présent texte (V^e Méditation), Descartes double cet argument a posteriori d'un argument ontologique, purement conceptuel. Parmi les idées innées, se trouvent les nombres et figures mathématiques, mais aussi l'idée de Dieu, que l'auteur définit comme

« un être souverainement parfait et infini » (et non comme « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand », selon la formule de saint Anselme). Cette définition est donc **relative à l'objet** lui-même (au contenu de l'idée de Dieu), et non plus à ma connaissance de l'objet (à ce que je peux ou ne peux pas penser). Il s'agit d'une définition positive, et non plus, comme chez saint Anselme, comparative.

À partir de cette définition, Descartes développe sa version de l'argument ontologique : il **déduit l'existence** de Dieu de son **essence** même. En effet, Dieu est par définition doté de toutes les perfections ; or l'existence est une perfection : l'existence en tant que perfection fait partie de sa définition. Dieu ne peut donc pas ne pas exister. La distinction entre essence et existence ne convient pas au sujet de Dieu.

Descartes associe ces deux arguments, l'un qui remonte de l'effet à la cause, l'autre qui déduit l'existence de l'essence, pour démontrer l'existence de Dieu, « être parfait ».

Texte 10 : La possibilité logique de l'existence de Dieu, G. W. Leibniz (1646-1716)

Tout en assumant l'héritage cartésien, Leibniz le soumet à diverses transformations : son approche est formaliste et non intuitive, sa démonstration de l'existence de Dieu est amplifiée, et son Dieu même semble différent.

Quoique je sois pour les idées innées et particulièrement pour celle de Dieu, je ne crois point que les démonstrations des cartésiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites. (...) Celle que M. Descartes a empruntée d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, est très belle et très ingénieuse à la vérité, mais il y a encore un vide à remplir. Ce célèbre archevêque, qui a sans doute été un des plus capables hommes de son temps, se félicite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de prouver

l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets. (...) Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique ; c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'être tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, *supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilège de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être et surtout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative, qui porte que suivant l'état présent de nos connaissances il faut juger que Dieu existe, et agir conformément à cela. Mais il serait pourtant à souhaiter que des habiles gensachevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique, et je crois avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704), trad. Jacques Brunschwig, éd. Garnier Flammarion, 1990, pp. 345-346.

Pour mieux comprendre le texte

Leibniz ne veut ni réfuter (en tant que « paralogisme », c'est-à-dire que raisonnement faux), ni admettre telle quelle la version cartésienne de l'argument ontologique (texte 9), mais l'amender et la compléter. Il lui manque en effet, selon l'auteur, la preuve que l'idée de Dieu (c'est-à-dire du plus grand des êtres, selon saint Anselme, ou du plus parfait, selon Descartes) est « possible » : cette **possibilité logique** désigne le fait qu'elle « n'implique point de contradiction », que ses éléments constitutifs sont compatibles. Car une notion quelle qu'elle soit n'est réelle, et donc ce qu'elle désigne existe, que si l'on démontre sa **non-contradiction**, sa **cohérence interne** : si Dieu est possible, alors nécessairement il est. Dans un premier temps, Leibniz pose la possibilité (et donc l'existence) de Dieu, « jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire » : il semble que l'on ne puisse trancher « suivant l'état présent de nos connaissances ». Mais l'auteur espère y parvenir

un jour.

Dans ses écrits postérieurs¹¹, Leibniz démontrera la possibilité logique de Dieu : les éléments constitutifs de l'idée de Dieu sont les idées des diverses perfections (sagesse, bonté, puissance, entendement, etc.) ; or ces qualités étant simples et absolues, c'est-à-dire indécomposables, elles ne se recoupent pas et sont compatibles. Cette **compatibilité des perfections** dans un seul et même sujet permet de dire que l'idée de Dieu est logiquement possible et que, par conséquent, Dieu est. En détaillant ainsi les divers attributs (les « perfections ») de Dieu, Leibniz se rapproche de la conception chrétienne d'un Dieu personnel, et s'éloigne du même coup du Dieu cartésien.

Texte 11 : L'existence de Dieu : une nécessité morale, E. Kant (1724-1804)

Kant réfute toutes les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu : après lui, on ne pourra plus les admettre comme convaincantes. En revanche, il affirme la nécessité morale de postuler l'existence de Dieu. Ainsi la perspective se renverse, et le problème de Dieu se trouve posé sur des bases renouvelées.

Le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté ; il repose donc sur l'accord de la nature avec le but tout entier qu'il poursuit, et aussi avec le principe essentiel de détermination de sa volonté. Or la loi morale, comme une loi de la liberté, ordonne par des principes déterminants qui doivent être tout à fait indépendants de la nature et de l'accord de cette dernière avec notre faculté de désirer (comme mobiles). Mais l'être raisonnable, qui agit dans le monde, n'est pas cependant en même temps cause du monde et de la nature elle-même. Donc, dans la loi morale, il n'y a pas le moindre principe pour une connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur qui lui est proportionné, chez un être appartenant comme

partie au monde et par conséquent en dépendant, qui justement pour cela, ne peut, par sa volonté, être cause de cette nature et ne peut, quant à son bonheur, la mettre par ses propres forces complètement d'accord avec ses principes pratiques. Cependant dans le problème pratique de la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, on postule une telle connexion comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui doit donc être possible). Ainsi on *postule* aussi l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature et contenant le principe de cette connexion, c'est-à-dire de l'harmonie exacte du bonheur et de la moralité. Mais cette cause suprême doit renfermer le principe de l'accord de la nature, non seulement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais aussi avec la représentation de cette *loi* en tant que ceux-ci en font le *principe suprême de détermination de leur volonté* ; partant non seulement avec les mœurs d'après la forme, mais aussi avec leur moralité comme principe déterminant, c'est-à-dire avec leur intention morale. Le souverain bien n'est donc possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale. Or un être qui est capable d'agir d'après la représentation de lois est une *intelligence* (un être raisonnable), et la causalité d'un tel être, d'après cette représentation des lois, est sa volonté. Donc la cause suprême de la nature, en tant qu'elle doit être supposée pour le souverain bien, est un être qui, par l'*entendement* et la *volonté*, est la cause, partant l'auteur de la nature, c'est-à-dire *Dieu*. Par conséquent le postulat de la possibilité *du souverain bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un souverain *bien primitif*, à savoir de l'existence de Dieu. Or, c'était un devoir pour nous de réaliser le souverain bien, partant non seulement un droit, mais aussi une nécessité liée comme besoin avec le devoir, de supposer la possibilité de ce souverain bien, qui, puisqu'il n'est possible que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement la supposition de cette existence avec le devoir, c'est-à-dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pratique* (1788), trad. F.

Picavert, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », éd. PUF, 1965, pp. 134-135.

Pour mieux comprendre le texte

Dans sa *Critique de la Raison pure* (1781), ouvrage critique sur les conditions de la connaissance, Kant réfutait la preuve ontologique, et par elle toutes les preuves de l'existence de Dieu : toute connaissance commence par les sens, or l'existence de Dieu (ou sa non-existence) ne peut jamais apparaître dans l'expérience, elle ne sera donc jamais prouvée ou démontrée.

Mais dans sa *Critique de la Raison pratique* (1788), ouvrage qui concerne la conduite morale et non plus la connaissance, Kant prolonge sa réflexion : ce que nous ne pouvons **connaître**, nous pouvons y **croire** ; et même, nous **devons** croire, ou plutôt **postuler** l'existence de Dieu. En effet, le respect d'une loi morale n'a de sens que s'il existe un Dieu juste accordant le bonheur aux hommes vertueux (car si la vertu ne nous rend pas heureux, c'est que la Loi morale que l'on suit est fausse : la vraie vertu nous permet d'accéder au bonheur et non simplement d'en être dignes). Par conséquent, s'il est impossible de **savoir** si Dieu existe ou non, et de **démontrer** son existence, il est **moralement nécessaire** de l'admettre. Il s'agit d'un **postulat**, c'est-à-dire d'une proposition théorique, théoriquement indémontrable, mais pratiquement (moralement) nécessaire.

Cependant, la **morale** kantienne **ne se fonde** pas sur la **religion**, sous peine d'hétéronomie (c'est-à-dire de dépendance du sujet à l'égard d'une instance extérieure à lui-même) ; elle se fonde au contraire sur l'**autonomie** de la volonté. Si elle **conduit** à la religion, puisqu'elle exige la croyance en Dieu, elle doit néanmoins la maintenir sous son contrôle rationnel : toute croyance n'est admissible que si elle est compatible avec la morale, avec la recherche du « souverain bien ».

La foi aveugle d'Abraham, par exemple, qui sacrifie son fils Isaac par obéissance à Dieu, est condamnable comme contraire à la loi morale. Ainsi une croyance non rationnelle (la foi en une Révélation) peut être dangereuse pour la moralité : la religion doit demeurer

« dans les limites de la simple Raison ¹² ».

3. Critiques de la religion

Critiquer la religion, c'est, au sens strict, l'évaluer sans *a priori*, en vue de porter sur elle, au terme de l'évaluation, un jugement favorable ou défavorable. Nous nous limiterons cependant ici aux jugements négatifs, dont les auteurs s'affirment comme des contempteurs de la religion. Nous avons rencontré ou rencontrerons des approches plus favorables, parfois même de type apologétique, dans les textes 1, 3 à 8 et 21. De plus, si Kierkegaard, dans son plaidoyer pour la foi subjective contre la religion sclérosée des institutions (texte 4), a développé une critique interne de la religion, c'est à une série de critiques externes que nous aurons maintenant affaire : Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud et Sartre peuvent être considérés comme des auteurs matérialistes, c'est-à-dire qui ne conçoivent d'autre réalité que la matière sensible.

La religion, qui proclame l'existence d'une réalité non sensible, au-delà de la matière, est donc une production purement humaine (texte 12), un opium (texte 13), une invention des faibles (texte 14), une illusion issue du désir (texte 15), ou une entrave à la liberté et à la responsabilité de l'homme (texte 16). En un mot, dans une perspective matérialiste, la religion est au mieux un leurre innocent, et au pire une escroquerie volontairement entretenue. Il s'agit là des critiques les plus radicales, qui visent à déconstruire ou à détruire la religion.

D'autres auteurs (Voltaire, Rousseau), plus modérés dans leurs options, n'ont critiqué que certains aspects, certes fondamentaux, de la religion (la Révélation, les dogmes, les mystères, l'institution ecclésiastique), tout en soutenant l'idée d'un Dieu au-delà de la matière (texte 3).

D'autres encore (Auguste Comte, Alain) ont associé leurs critiques à une attitude de sympathie, notamment à l'égard de l'éthique

religieuse.

Ce n'est pas le cas des philosophes dont il est question ici. Seul Feuerbach, quoique foncièrement matérialiste et athée, s'attaque moins à la religion qu'à l'existence de Dieu, et refuse même de « jeter le bébé (la religion) avec l'eau du bain (Dieu) » : il prône une religion sans Dieu, une religion de l'homme et de la nature, qui assumerait son statut de « production humaine » (texte 12). Marx, Nietzsche et Freud, en revanche, sont connus comme les trois « maîtres du soupçon » : rien ne doit échapper à leur mise en doute et à leurs accusations. Celles-ci varient cependant d'un auteur à l'autre : Marx réduit la religion à ses effets socio-politiques et à sa fonction d'attestation de l'ordre social, de caution fournie aux pouvoirs établis ; elle masque la réalité de l'exploitation économique en incitant les exploités à s'évader dans l'imaginaire symbolique et à espérer un monde meilleur *post mortem* (texte 13). Nietzsche réduit la religion chrétienne à sa morale apollinienne, marquée par la dualité du bien et du mal, le ressentiment et le renoncement ; il lui oppose une morale dionysiaque, fondée sur la volonté de puissance, la créativité, l'enthousiasme, la joie, la plénitude de l'être. Le passage d'une morale à l'autre implique la mort de Dieu (texte 14). Quant à Freud, il réduit la religion à un phénomène psychique : une névrose obsessionnelle à l'échelle universelle. Sa critique de la religion a donc une finalité thérapeutique : l'abandon de la religion est une condition de guérison pour l'humanité, et un signe de son accession à l'âge adulte (texte 15). Les trois « maîtres du soupçon » semblent donc devoir procéder à une réduction particulière de l'objet de leur critique pour mieux en saper les fondements : idéologie socio-politique, morale dualiste, ou phénomène psychique, la religion est présentée comme une duperie pour les hommes crédules. Sa disparition, constatée ou annoncée, sonne l'heure d'une libération, politique, éthique ou psychique.

Cette même exigence de liberté se trouve amplifiée chez Sartre. Ses conclusions éthiques quant à la responsabilité de l'homme découlent d'une réflexion d'ordre métaphysique, et même ontologique, sur les rapports entre essence et existence (texte 16). Le caractère fort

diversifié de ces critiques est à la hauteur de leur objet : phénomène multidimensionnel et malaisément saisissable dans sa globalité.

Texte 12 : La religion est strictement humaine, L. Feuerbach (1804-1872)

Avant d'émettre une critique radicale de la religion en tant que telle, les auteurs matérialistes vont nier l'existence de Dieu. C'est cette première étape que franchit Feuerbach.

L'opposition du divin et de l'humain est une opposition illusoire, elle n'est, autrement dit, rien d'autre que l'opposition entre l'essence humaine et l'individu humain, et par suite l'objet et le contenu de la religion chrétienne sont eux aussi humains de part en part.

La religion, du moins la religion chrétienne, est le rapport de l'homme avec lui-même, ou plus exactement avec son être, mais un rapport avec son être qui se présente comme un être autre que lui. L'être divin n'est rien d'autre que l'être humain, ou plutôt, que l'être de l'homme, débarrassé des bornes de l'homme individuel, c'est-à-dire réel et corporel, puis objectivé, c'est-à-dire contemplé et adoré comme un être propre, mais autre que lui et distinct de lui : c'est pourquoi toutes les déterminations de l'être divin sont des déterminations de l'être humain.

Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme* (1841), trad. L. Althusser, in *Manifestes philosophiques*, éd. PUF, 1960, pp. 72-73.

Pour mieux comprendre le texte

Feuerbach développe une **critique matérialiste** du christianisme, et par-delà, de toute religion pourvue d'un ou de plusieurs dieux : **le divin n'existe pas hors de l'humain**, il n'est que la projection imaginaire que l'homme fait de sa propre espèce. Tout dieu est **anthropomorphe**, car c'est l'homme qui l'a créé à son image.

En Dieu l'homme se reproduit, enrichi des attributs de perfection

et d'infini : « La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme », mais de cela l'homme n'a pas conscience ! Il **croit** en ce Dieu (ou ces dieux) illusoire(s). Sa conscience est donc **aliénée**, c'est-à-dire dépossédée au profit d'un autre être (*alius* : autre), d'ailleurs imaginaire. L'homme se pense lui-même, mais comme un être autre que lui. Le **christianisme** est la plus aliénante et la dernière des religions : la religion la plus aliénante, car la notion inédite de l'homme-Dieu (le Christ est à la fois homme et Dieu) dépouille totalement l'homme de la conscience de son statut réel, au profit d'une représentation imaginaire de lui-même ; et la dernière des religions, parce qu'elle annonce la mise à jour de la vraie nature de la religion : une nature purement et strictement **humaine**. Tels sont les principes du **matérialisme athée**.

Texte 13 : L'opium du peuple, K. Marx (1724-1804)

Le premier des « maîtres du soupçon », Karl Marx, va radicaliser la critique de la religion au moyen d'une formule devenue depuis célèbre : « l'opium du peuple ».

La religion est la théorie générale de ce monde, sa somme encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur spirituel, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa consolation et sa justification universelles. Elle est la réalisation fantasmagorique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion, c'est donc indirectement lutter contre ce monde-là dont la religion est l'arôme spirituel.

La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle, et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple.

L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation, c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc en germe la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole.

Karl Marx, *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* (1844), in *Critique du droit politique hégélien*, Editions sociales, 1975, p. 198.

Pour mieux comprendre le texte

La *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* (1844) est un écrit de jeunesse. Marx n'y développe pas encore son analyse scientifique de l'exploitation économique, ce qu'il fera dans la seconde phase de son itinéraire intellectuel ; il mène une **critique politique** de la religion comme idéologie, une critique de son **instrumentalisation politique**, et notamment de sa **fonction d'aliénation** : l'homme devient étranger à lui-même, au lieu de réaliser son essence. Mais le **matérialisme abstrait et statique** de Feuerbach ne lui suffit pas ; Marx veut expliquer **pourquoi** l'homme s'aliène dans la projection religieuse : c'est parce que sa vie réelle est invivable. Si la religion est une conscience inversée du monde, cette inversion n'est pas due à la conscience elle-même, mais est produite par un monde social qui est lui-même à l'envers. C'est donc **en partant de la réalité matérielle** que Marx déploie sa critique, et en mettant à jour **les contradictions inhérentes aux conditions sociales de vie** : son matérialisme est par conséquent **concret** et **dialectique**.

La religion reçoit dans ce texte de nombreux qualificatifs : en résumé, elle peut être définie par son effet d'**assouplissement de conscience**, d'oubli de soi et de sa propre réalité. Elle prêche en effet aux pauvres la **résignation** à leur condition misérable, dans l'attente d'un au-delà meilleur ; et cette double fonction de **consolation** et de production d'une **espérance** entrave leurs luttes pour un changement réel de la société.

Marx ne se contente pas de critiquer les effets socio-politiques de la religion : il prône la mise en pratique des conditions de son abolition.

Mais – nouvelle divergence avec Feuerbach – il lui semble vain de lutter contre la religion qui n'est elle-même qu'un effet de la misère : mieux vaut lutter directement contre la société qui engendre cette misère, afin que la religion tombe comme un fruit mûr lorsqu'on n'aura plus besoin d'elle.

Texte 14 : Dieu est mort, F. Nietzsche (1844-1900)

Tout autant que « l'opium du peuple » de Marx, le « Dieu est mort » de Nietzsche est une expression qui est restée célèbre. Le philosophe allemand cherche à tirer du constat de la mort de Dieu les conséquences qui s'imposent quant au destin de l'humanité : l'homme n'est-il pas appelé à prendre la place de Dieu ?

Hommes supérieurs, apprenez de moi ceci : sur la place publique personne ne croit à l'homme supérieur. Et si vous voulez parler sur la place publique, à votre guise ! Mais la populace cligne de l'œil : « Nous sommes tous égaux. »

« Hommes supérieurs, – ainsi cligne de l'œil la populace, – il n'y a pas d'hommes supérieurs, nous sommes tous égaux, un homme vaut un homme, devant Dieu – nous sommes tous égaux ! »

Devant Dieu ! – Mais maintenant ce Dieu est mort. Devant la populace, cependant, nous ne voulons pas être égaux. Hommes supérieurs, éloignez-vous de la place publique !

Devant Dieu ! – Mais maintenant ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu a été votre plus grand danger.

Vous n'êtes ressuscitez que depuis qu'il gît dans la tombe. C'est maintenant seulement que revient le grand Midi, maintenant l'homme supérieur devient – maître !

Avez-vous compris cette parole, ô mes frères ? Vous êtes effrayés : votre cœur est-il pris de vertige ? L'abîme s'ouvre-t-il ici pour vous ?

Le chien de l'enfer aboie-t-il contre vous ?

Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne de l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons – que le surhomme vive.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), in *Oeuvres*, coll. « Bouquins », éd. Robert Laffont, 1993, p. 510.

Pour mieux comprendre le texte

Ce texte est une prédication de *Zarathoustra*, personnage fictif qui ne partage guère que son nom avec le fondateur du zoroastrisme dans la Perse antique. À la manière du Bouddha ou du Christ, mais dans un sens bien différent, Zarathoustra prêche un nouveau message pour l'humanité.

Nietzsche avait déjà annoncé **la mort de Dieu** dans *Le Gai Savoir* (1882), et notamment dans son aphorisme n° 125. Affirmer que Dieu est mort peut sembler paradoxal, si l'on considère que l'immortalité est l'un des attributs de Dieu. N'est-ce pas plutôt la croyance des hommes en Dieu qui a disparu, étant donné que Dieu n'existerait que par notre foi ? Mais Nietzsche ne se contente pas du constat sociologique de cette désaffection des hommes envers la religion : il rend ceux-ci **déicides**, c'est-à-dire acteurs responsables de leur nouvelle condition.

Pourtant les hommes ne réalisent pas immédiatement les conséquences de leur acte fondamental, puis ils sont partagés entre un sentiment de liberté et une immense inquiétude. C'est ici qu'intervient Zarathoustra : la crainte des hommes risque de déboucher sur la résurgence de Dieu à travers un nouvel avatar (la science, le progrès, la démocratie, la vérité), ou pour le moins de conduire l'humanité au **nihilisme** (le refus de toute valeur, y compris des valeurs supérieures). C'est donc le soulagement qui doit l'emporter sur l'inquiétude, et avec lui la **libération des ressources insoupçonnées de l'homme** : ses aptitudes à la joie et à la plénitude.

Tandis que les vertus chrétiennes ne servaient qu'à la survie des faibles et des malades, les nouvelles valeurs à naître (« par-delà le bien et le mal ») doivent être celles du **Surhomme** : l'affirmation de soi (et non plus le renoncement ascétique ou l'abandon), **l'autodépassement de l'homme qui surmonte sa propre humanité** et ses aspirations et désirs « trop humains ». Les hommes sont appelés à devenir des **maîtres**, non au sens politique de « dominateurs » (le surhomme n'est pas Superman) mais au sens moral d'« hommes supérieurs », riches de leurs potentialités créatrices.

La valeur suprême de cette nouvelle morale est **la volonté de puissance**, force de création et d'innovation que l'homme découvre en lui-même et qui le dépasse. L'heure est désormais au « grand Midi » : ce temps de clarté où la conscience est enfin devenue consciente d'elle-même et reconnaît sa propre volonté de puissance. Et, comme le dit Heidegger, le règne sur la terre passe « aux mains d'un nouveau vouloir de l'homme déterminé par la volonté de puissance¹³ ».

Texte 15 : La sublimation de la figure du père, S. Freud (1856-1939)

Sigmund Freud demeure une figure marquante du xx⁹ siècle, dont l'impact de la pensée n'est pas seulement sensible dans les théories des initiés, mais sur les mentalités et les comportements quotidiens au sein de la société moderne. En un sens, le recours aux professionnels de la psychologie s'est aujourd'hui substitué aux pratiques religieuses. Freud annonce la percée des sciences humaines, et de leur approche qui se veut objective et critique.

Représentons-nous la vie psychique du petit enfant. (...) La libido suit la voie des besoins narcissiques et s'attache aux objets qui assurent leur satisfaction. Ainsi la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre

tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur ; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse.

La mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort, et ce rôle reste dévolu au père durant tout le cours de l'enfance. Cependant la relation au père est affectée d'une ambivalence particulière. Le père constituait lui-même un danger, peut-être en vertu de la relation primitive à la mère. Aussi inspire-t-il autant de crainte que de nostalgie et d'admiration. Les signes de cette ambivalence marquent profondément toutes les religions (...). Et quand l'enfant, en grandissant, voit qu'il est destiné à rester à jamais un enfant, qu'il ne pourra jamais se passer de protection contre des puissances souveraines et inconnues, alors il prête à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée des dieux, dont il a peur, qu'il cherche à se rendre propices et auxquels il attribue cependant la tâche de le protéger. Ainsi la nostalgie qu'a de son père l'enfant coïncide avec le besoin de protection qu'il éprouve en vertu de la faiblesse humaine ; la réaction défensive de l'enfant contre son sentiment de détresse prête à la réaction au sentiment de détresse que l'adulte éprouve à son tour, et qui engendre la religion, ses traits caractéristiques.

Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927), trad. M. Bonaparte, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », éd. PUF, 1971, p. 33.

Pour mieux comprendre le texte

La religion n'est pas l'objet central de l'investigation freudienne : l'auteur étend à ce champ du réel les conséquences de son interprétation des maladies psychiques et du fonctionnement de l'inconscient. C'est ainsi que la religion se trouve englobée dans sa théorie du déterminisme psychique.

Freud lui consacre tout de même trois ouvrages, dont deux, *Totem et Tabou* (1913) et *Moïse et le monothéisme* (1939), développent une hypothèse, aujourd'hui fort contestée, de la genèse du phénomène religieux : à l'origine de l'humanité, le meurtre du père par ses fils aurait fait naître chez ceux-ci un sentiment de culpabilité, qui n'aurait

trouvé d'issue que dans le culte voué au père défunt, et divinisé. Le troisième livre de Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927), porte, comme son titre l'indique, un double regard, synchronique et diachronique, sur la **nature de la religion**, et sur **son destin historique**.

Freud conçoit la religion comme **une illusion**, c'est-à-dire comme une **croyance fondée sur la réalisation d'un désir** (et non sur une connaissance objective de la réalité). Elle est une réponse à une situation de détresse : lorsque l'enfant constate que ses parents, qu'il croyait parfaits, s'avèrent faillibles, son désarroi l'incite à projeter dans l'au-delà les attributs de toute-puissance et de toute-tendresse qu'il désirait (et donc croyait) les voir assumer jusqu'alors. La religion a donc pour effet de reproduire à l'échelle sociale les relations de l'enfant à l'autorité parentale, dans leur double fonction de protection et de répression.

Plus précisément, Freud assimile la religion à une **névrose obsessionnelle**, c'est-à-dire à l'expression symbolique d'un conflit psychique, en l'occurrence à un mécanisme de défense contre l'angoisse par la pratique répétée de rites et de prières. C'est ainsi que le psychisme gère ses propres tensions internes, nées de la déception, de la culpabilité et de la souffrance. La religion permet au croyant de **sublimer** la figure du père. La **sublimation** est un travestissement et un détournement de pulsions moralement inacceptables (et donc censurées) vers des activités socialement valorisées : arts, travail, effort intellectuel, religion, etc. La pulsion orientée vers le père, double désir inconscient de le supprimer et d'en prolonger la présence protectrice au-delà de l'enfance, n'est ici ni satisfaite ni refoulée, mais se trouve transfigurée et canalisée dans un cadre que légitime la conscience morale (le sur-moi) : le Père divin se substitue au père humain.

Quant au **destin** de cette illusion religieuse, il consiste à s'effacer devant les progrès de l'humanité et son accession à l'âge adulte : l'humanité doit pouvoir **surmonter sa détresse infantile** et **assumer la réalité de sa condition**.

Texte 16 : Sans Dieu, l'homme est condamné à être libre, J. -P. Sartre (1905-1980)

Sans Dieu, que devient l'homme ? Sartre revendique la liberté absolue du sujet. En ce sens, l'athéisme sartrien n'est pas un athéisme du système (le monde serait déterminé par des structures), mais un athéisme de la subjectivité : la liberté de l'homme dépasse toute situation concrète.

Dostoïevski avait écrit : « Si Dieu n'existe pas, tout serait permis. » C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi nous n'avons ni derrière nous ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre.

Si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. Il faut prendre les choses comme elles sont. Et par ailleurs, dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens *a priori*. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez.

Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), coll. « Pensées », éd. Gallimard, 1970, pp. 36-37.

Pour mieux comprendre le texte

Dans *La Nausée* (1938), Sartre témoignait de sa découverte de l'**absurde** : il n'y a pas d'être nécessaire, tout ce qui est contingent et absurde n'a ni signification ni finalité, est « de trop ». Dans ce texte, l'auteur tire les **conséquences éthiques de cet athéisme** : l'existence humaine, le vécu subjectif de chacun, ne peut se réduire à une essence déterminée, à une « nature humaine » définie *a priori*, par exemple par un principe divin. C'est ce qu'exprime la formule : « L'existence précède l'essence. » Sartre dit également : « Il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. »

Il n'y a donc pas non plus de valeurs *a priori* : c'est l'homme qui décide lui-même du sens qu'il entend donner à son existence. Et ce sens découle de ses propres choix et de ses actes : l'homme n'est rien d'autre que la somme de ses actes, qu'il décide librement d'accomplir. La morale sartrienne est une **morale de la liberté et de l'action** : l'homme a la capacité de choisir, à tout instant, son comportement, sans déterminations extérieures, ni « justifications » ni « excuses ». Il ne peut d'ailleurs échapper à cette liberté, car, dans une situation donnée, le refus de choisir et de s'engager est aussi un choix et un engagement. C'est en ce sens que « l'homme est condamné à être libre ». Mais à cette liberté infinie correspond une **responsabilité** infinie : chacun doit assumer ses choix et ses actes, devant l'humanité entière et devant l'Histoire.

4. Religion, culture et société

En rupture tant avec les spéculations métaphysiques sur l'existence de Dieu qu'avec les polémiques sur le statut de la religion, les sciences humaines chercheront à promouvoir une approche positive (c'est-à-dire scientifique, fondée sur des faits) de ce phénomène. Pour ce faire il était nécessaire de prendre des distances à l'égard du prisme chrétien et de son regard ethnocentrique, pour aborder la religion dans toutes ses dimensions et sous toutes ses formes, monothéistes et polythéistes.

La sociologie, tout d'abord, s'est détachée d'une démarche subjective et de la méthode d'introspection, en réduisant la religion à un phénomène social, et en privilégiant par conséquent les pratiques et représentations collectives ainsi que les institutions (texte 17). Le principe de base de la méthode sociologique étant d'expliquer (et non de comprendre) des faits sociaux par d'autres faits sociaux, les chercheurs ont essayé de dégager les fonctions sociales de la religion. Pour Durkheim, la religion permet à la société de s'attester elle-même ; elle a une fonction d'intégration et de conservation de l'ordre social. L'auteur cherche chez les peuples dits primitifs (en l'occurrence, chez les Aborigènes d'Australie) des « formes élémentaires de la vie religieuse », et établit la portée universelle de la classification sacré/profane. Ces deux derniers points seront contestés par Marcel Mauss, qui va plus loin dans la démarche anti-ethnocentrique de son maître (et oncle) Durkheim : les religions des sociétés primitives ne sont pas plus simples que les nôtres ; la catégorie de sacré n'est pas un invariant culturel ; et la notion même de religion doit être remise en cause par la confrontation empirique aux faits (texte 18).

C'est aux rapports entre religion et économie que s'intéressera un

autre maître fondateur de la sociologie moderne, Max Weber. Sa démarche s'apparente à un renversement de celle de Marx, pour lequel les infrastructures techno-économiques déterminaient les superstructures idéologiques (dont la religion). Mais un regard attentif permet de comprendre qu'il n'y a là aucun retour à l'idéalisme pré-marxien : l'analyse de Weber est bien plus nuancée, et repose sur une quantité considérable de faits observés (texte 19).

L'étude des phénomènes religieux s'affine encore avec la prise en compte de leur fondement dynamique. Mircea Éliade revient à la classification dualiste entre sacré et profane, mais montre qu'elle n'a rien de statique, que la frontière qui les sépare varie selon les époques et les lieux. Les rapports que ces deux notions entretiennent entre elles sont contradictoires, c'est pourquoi on peut parler à leur sujet de mouvement dialectique (texte 20). Là encore, les monothéismes sont déchus par les sciences sociales de leur statut privilégié, pour ne plus constituer que quelques cas parmi d'autres de systèmes religieux : le mystère chrétien de l'Incarnation, par exemple, n'est qu'une forme particulière de hiérophanie.

D'un regard dynamisant porté sur la religion, on peut passer une interrogation sur la gestion religieuse de la violence et du conflit. C'est René Girard qui s'y emploiera : toute société est, selon lui, confrontée à sa propre violence interne, qui peut la menacer dans ses fondements, voire dans sa survie. À cet égard, la religion remplit une fonction sociale capitale, si ce n'est vitale (texte 21). Ces considérations nous introduiront au cœur des problèmes de la modernité : qu'adviendrait-il d'une société post-religieuse ?

Texte 17 : Pour une définition sociologique de la religion, É. Durkheim (1858-1917)

Le sociologue Emile Durkheim cherche à élaborer une définition de la religion qui soit applicable à toute culture, y compris aux sociétés dites primitives (aujourd'hui, on dira plutôt : sociétés traditionnelles).

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse (...). Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. (...)

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Eglise. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église. (...)

Nous arrivons donc à la définition suivante : *une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.*

Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », éd. PUF,

1968, pp. 50-51, 56, 60 et 65.

Pour mieux comprendre le texte

Le projet scientifique de Durkheim consiste à analyser la religion en déterminant ses formes élémentaires, qui seraient selon lui plus faciles à atteindre dans les religions dites primitives, telles que celle des Aborigènes d'Australie. L'auteur se refuse à définir la religion de façon **substantive**, c'est-à-dire en elle-même : par exemple par la présence d'éléments surnaturels (car la distinction entre naturel et surnaturel est contemporaine des progrès scientifiques), ou par celte de dieux ou d'éléments spirituels (puisque certaines religions comme le bouddhisme n'ont pas de divinités). Il propose donc, dans un premier temps, de la caractériser par la classification bipartite entre **sacré** et **profane**, qu'il considère comme universelle : toute religion distingue ce qui est de l'ordre du quotidien, et ce qui lui est mis à distance, bien que les deux sphères puissent communiquer.

Durkheim dégage ensuite le caractère **collectif** de la religion, qui a pour fondement un groupe défini, au contraire de la **magie**, pratique individuelle. L'auteur nomme ce groupe **Église**, non pas au sens occidental d'institution cléricale, mais en tant que communauté morale.

Durkheim parvient ainsi à une définition **sociologique** de la religion, qui lui semble la plus appropriée à une appréhension objective. Il prolonge en cela la règle de méthode qu'il avait lui-même forgée : « considérer tes faits sociaux comme des choses ¹⁴ ».

Texte 18 : Il n'y a pas une religion, mais des phénomènes religieux, M. Mauss (1872-1950)

Ethnographe, membre de l'École française de sociologie (durkheimienne), Marcel Mauss conteste la prétention spéculative de la philosophie religieuse à rendre compte de la réalité.

La religion dont parle le philosophe n'est ni telle religion déterminée, ni l'ensemble des systèmes religieux entre lesquels se sont partagés ou se partagent encore les hommes. Le concept qu'il s'en fait correspond à ses sentiments propres ; il est formé d'après des impressions toutes subjectives. Aussi le voit-on souvent varier, au cours d'une même discussion, suivant les impressions du moment Kant lui-même, ce rigoureux scolastique, n'est pas exempt de reproches de ce genre. Non seulement le concept philosophique de religion n'est pas vraiment constitué, il est encore tout idéal et ne correspond que de très loin à la réalité. Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés. Que tous ces phénomènes et ces systèmes aient, entre eux, des ressemblances suffisantes pour qu'on puisse tous les appeler du même nom, et en faire l'objet d'une étude unique, c'est ce qui a été démontré ici. Mais ces ressemblances ne constituent pas une chose à proprement parler, une substance, dont l'essence puisse être soit devinée par intuition, soit atteinte par déduction, de manière à ce que la réflexion du philosophe puisse s'y appliquer immédiatement. Est-ce à dire que nous nous désintéressions complètement de toute recherche d'ensemble sur la religion, c'est-à-dire sur le total des phénomènes religieux ? Nous ne pouvons penser ainsi, parce qu'alors nous tomberions dans un nominalisme pur, un historicisme que nous combattons précisément. Il n'y aurait que des phénomènes isolés, sans lien rationnel, dont on ne pourrait faire que la description, jamais la théorie. Tout au contraire, nous estimons qu'entre la philosophie et la simple histoire, il y a place pour une sévère discipline inductive. Chaque phénomène étant mis à sa place propre, on remonterait, de caractères généraux en caractères généraux, jusqu'à obtenir des faits tellement universels, tellement constants dans toute religion possible, que l'on fût assuré d'être en présence, sinon d'une essence proprement dite, du moins d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes indispensables pour qu'il y ait religion.

Marcel Mauss, *Philosophie religieuse, conceptions générales* (1904), in *Œuvres*, tome 1, éd. de Minuit, 1968, pp. 93-94.

Pour mieux comprendre le texte

Le souci de Mauss est d'abord d'ordre **méthodologique** : il participe à la constitution d'une nouvelle discipline scientifique, la **sociologie religieuse**, qu'il veut nettement distinguer de la philosophie et de l'histoire.

Il refuse donc toute approche **intuitive**, qu'il assimile à une introspection, plus révélatrice de la subjectivité de l'auteur que de la réalité religieuse observée. Il conteste également toute démarche **déductive**, qui prétendrait partir de lois générales *a priori* pour redescendre aux faits particuliers. La sociologie religieuse doit adopter la méthode inverse : l'**induction**, qui remonte des phénomènes empiriques vers l'établissement de lois permanentes et universelles. Mais cette démarche se doit d'être prudente : toute synthèse hâtive serait prématuée. La comparaison dans le temps et dans l'espace ne peut s'effectuer qu'après l'élaboration de monographies restreintes et détaillées. Et pour ce faire, l'observateur considère les faits religieux, à l'instar de tous les faits sociaux, comme des « choses » objectives, qui existent en dehors de lui-même et de ses propres représentations. Mauss privilégie d'ailleurs la dimension collective et la fonction sociale de ces phénomènes, pour mieux en saisir l'objectivité.

C'est en ce sens qu'il nie la réalité d'une religion en tant qu'essence : « il n'y a que des **phénomènes religieux** », que l'on doit restituer dans leur cadre historico-culturel. La portée transhistorique et transculturelle de la notion de religion est ainsi foncièrement relativisée. Un tel rejet n'est cependant que provisoire : la clarification conceptuelle qu'opère Mauss répond à une préoccupation de méthode, et à son souci de procéder par étapes, afin de ne pas trahir le réel. L'auteur espère bien en effet parvenir un jour à une **synthèse de la religion**, sous peine de défendre une position **nominaliste**, selon laquelle aucune loi générale ne peut jamais être dégagée.

Texte 19 : Éthique religieuse et mentalité économique, M. Weber (1864-1920)

Le sociologue allemand Max Weber cherche à savoir si et comment certaines croyances religieuses déterminent l'apparition d'une mentalité économique. Pour ce faire, il choisit l'exemple du calvinisme ascétique et puritain, et de l'esprit capitaliste moderne.

L'homme n'est que le régisseur des biens à lui confiés par la grâce de Dieu. Tel le serviteur de la Parabole, il doit rendre compte de chaque sou à lui confié et qu'il serait pour le moins scabreux de dissiper dans un dessein qui ne vise point à la gloire de Dieu, mais à une jouissance toute personnelle. (...) Comme tant d'éléments de l'esprit du capitalisme moderne, par certaines de ses racines, l'origine de ce style de vie remonte au Moyen Âge. Mais ce n'est que dans l'éthique du protestantisme ascétique qu'il a trouvé son principe moral conséquent. Sa signification pour le développement du capitalisme est évidente. (...)

L'ascétisme protestant, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la *jouissance* spontanée des richesses et freina la *consommation*, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique *de débarrasser des inhibitions de l'éthique traditionnelle le désir d'acquérir*. Il a rompu les chaînes qui entravaient pareille tendance à acquérir, non seulement en la légalisant, mais aussi, comme nous l'avons exposé, en la considérant comme directement voulue par Dieu. Comme l'a dit expressément Barclay, le plus grand apologiste des quakers, et en accord avec les puritains, la lutte contre les tentations de la chair et la dépendance à l'égard des biens extérieurs ne visait point l'*acquisition rationnelle*, mais un usage *irrationnel des possessions*.

(...) L'évaluation religieuse du travail sans relâche, continu, systématique, dans une profession séculière, comme moyen ascétique le plus élevé et à la fois preuve la plus sûre, la plus évidente de régénération et de foi authentique, a pu constituer le plus puissant

levier qui se puisse imaginer de l'expansion de cette conception de la vie que nous avons appelée, ici, l'esprit du capitalisme.

Si pareil frein de la consommation s'unit à pareille poursuite débridée du gain, le résultat pratique va de soi : le capital se forme par l'épargne forcée ascétique. Il est clair que les obstacles qui s'opposaient à la consommation des biens acquis favorisaient leur emploi productif en tant que capital à *investir*. (...)

En Hollande, pays qui pourtant ne fut assujetti à un strict calvinisme que sept années durant, l'absolue simplicité de mœurs des cercles les plus strictement religieux, qui allait de pair avec la possession d'énormes richesses, porta jusqu'à la démesure le goût de l'accumulation capitaliste.

Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), trad. J. Chavy, éd. Pion, 1964, pp. 229-234.

Pour mieux comprendre le texte

Max Weber met en évidence le rôle qu'a pu jouer un certain type de religion dans l'émergence de la modernité. Le calvinisme ascétique et puritain a développé une **éthique religieuse rationnelle** : travail, sobriété, épargne ou investissement, plutôt qu'oisiveté, luxe et consommation. La rationalité exprime une adéquation entre les moyens et la fin : les richesses doivent avoir un usage utilitaire et efficace, c'est-à-dire répondre strictement aux besoins ; une attitude irrationnelle est à l'inverse un comportement sans but calculé. Weber met en garde **contre une assimilation du religieux à l'irrationnel** : le calvinisme peut au contraire se définir comme une systématisation rationnelle de la conduite éthique.

La branche puritaine du protestantisme est également marquée par la doctrine de la **prédestination** : Dieu a choisi parmi les hommes des élus qui seront sauvés, tandis que les réprouvés seront damnés ; et la réussite des activités économiques est interprétée comme une preuve de bienveillance divine, d'élection et donc de salut.

L'esprit du capitalisme peut être résumé par une recherche de

profit, qui implique une organisation rationnelle du travail, et par une **accumulation sans jouissance** : le gain est une fin en soi, non un moyen de consommation. Le lien entre cette... raie religieuse et ce comportement économique est aisé à faire. Mais quelle est sa nature ? Contrairement aux apparences, Weber ne substitue pas une interprétation spiritualiste unilatérale à une interprétation causale exclusivement matérialiste (de type marxiste) : il se contente d'émettre l'hypothèse d'un lien de **parenté** (plutôt que de causalité ou de détermination) entre l'ascétisme puritain et le capitalisme.

Texte 20 : La dialectique des hiérophanies, M. Éliade (1907-1986)

Historien des religions, Mircea Éliade cherche à dégager, à partir d'un nombre considérable de faits observés dans toutes les religions (monotheistes et autres, passées et présentes), des structures qui rendent compte des diverses modalités du sacré.

S'il est vrai que *n'importe quoi* peut devenir une hiérophanie, et qu'il n'existe probablement aucun objet, ou être, ou plante, etc., qui n'ait été à un certain moment de l'histoire, en un certain lieu de l'espace, revêtu du prestige de la sacralité, il reste tout de même vrai qu'on ne connaît aucune religion ou race qui ait cumulé, au cours de son histoire, toutes ces hiérophanies. Autrement dit, il y a toujours eu, dans le cadre de *n'importe quelle religion*, à côté des objets ou des êtres profanes, des objets ou des êtres sacrés. (...) Il faut aller plus loin : quoiqu'une certaine classe d'objets puisse recevoir la valeur d'une hiérophanie, il y a toujours des objets dans cette classe qui ne sont pas investis de ce privilège. Là où l'on parle du prétendu « culte des pierres », par exemple, toutes les pierres ne sont pas considérées comme sacrées.

Nous rencontrerons toujours *certaines* pierres vénérées en raison de leur forme, de leur grandeur ou de leurs implications rituelles. Nous verrons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas d'un culte des pierres, que ces pierres sacrées ne sont vénérées que dans la mesure où elles *ne*

sont plus de simples pierres, mais des hiérophanies, c'est-à-dire autre chose que leur condition normale « d'objets ». La dialectique de l'hiérophanie suppose un choix plus ou moins manifeste, une singularisation. Un objet devient sacré dans la mesure où il incorpore (c'est-à-dire révèle) « autre chose » que lui-même. (...) Une hiérophanie suppose un choix, un net détachement de l'objet hiérophanique par rapport au reste environnant. Ce reste existe toujours, même lorsque c'est une région immense qui devient hiérophanique : par exemple, le Ciel, ou l'ensemble du paysage familier, ou la « patrie ». Le détachement de l'objet hiérophanique se fait en tout cas au moins *au regard de lui-même*, car il ne devient une hiérophanie qu'au moment où il a cessé d'être un simple objet profane, où il s'est acquis une nouvelle « dimension » : celle de la sacralité.

Mircea Éliade, *Traité d'histoire des religions* (1949), coll. « Bibliothèque historique », éd. Payot, 1987, pp. 24-25.

Pour mieux comprendre le texte

L'auteur s'efforce de montrer qu'il n'y a aucune contradiction entre la **dichotomie sacré/profane** (présente dans toute société humaine), et le fait que toute chose peut être, un jour, quelque part, transfigurée en **hiérophanie** (c'est-à-dire en manifestation du sacré). Car, d'un côté, il est vrai que l'extension du domaine sacré, dans les sociétés traditionnelles, peut réduire considérablement les zones profanes : le sacré est alors identifié au réel, et le profane à l'illusion sensible, c'est-à-dire à ce que l'on perçoit (faussement) par les organes des sens. Tout acte est ainsi susceptible de devenir un acte religieux : la vie dans son ensemble se transforme en rituel, en sacrifice. Mais de l'autre côté, un reste profane, séculier, se maintient nécessairement, sous peine d'abolir la dualité sacré/profane, et par conséquent la notion même de sacré. Le sacré ne se définit en effet que par opposition au profane.

Éliade décrit alors le processus de sacralisation, qui conduit paradoxalement un objet profane, par exemple une simple pierre, à manifester du sacré : telle est la **dialectique des hiérophanies**, qui

fait que cet objet ne se réduit plus à lui-même (jusqu'à ce qu'un iconoclasme lui retire sa fonction religieuse, et le ramène au statut de simple objet profane). L'attitude religieuse peut ainsi se résumer au refus de confondre le réel et le sensible.

Texte 21 : La religion canalise la violence, R. Girard (né en 1923)

Anthropologue, psychiatre et théologien, René Girard porte sur la religion un regard original, issu d'une analyse renouvelée du phénomène de la violence.

Si la crise mimétique et le lynchage fondateur se produisent réellement, s'il est vrai que les communautés humaines peuvent se dissoudre et se dissolvent périodiquement dans la violence mimétique pour se tirer d'affaire, *in extremis*, par la victime émissaire, les systèmes religieux, en dépit des transfigurations qui viennent de l'interprétation sacrée, reposent réellement sur une observation aiguë des conduites qui entraînent les hommes dans la violence ainsi que du processus étrange qui peut y mettre fin. Ce sont ces conduites, *grosso modo*, qu'elles interdisent, et c'est ce processus, *grosso modo*, qu'elles reproduisent dans leurs rites.

Derrière les déguisements surnaturels, la sagesse empirique des interdits se laisserait aisément repérer si la fade démagogie moderne de la transgression ne contraignait pas, même les meilleurs esprits, à isoler de leur contexte les aspects les plus absurdes des interdits pour mettre sur eux l'accent. Les déguisements surnaturels eux-mêmes contribuent à protéger les hommes de leur propre violence. En affirmant que l'infraction débouche sur la vengeance d'une divinité plutôt que sur des rivalités intestines, le religieux travaille doublement à les décourager, et en les enveloppant d'un mystère qui glace les hommes et en libérant la communauté de la méfiance et des soupçons que nourrirait inévitablement une vue moins mythique de la menace. (...)

Le religieux violent n'aurait pas conservé jusqu'à ces dernières années l'emprise prodigieuse qu'il a exercée sur l'humanité pendant la quasi-totalité de son histoire, s'il n'y avait rien d'autre en lui que les balivernes auxquelles on l'a ramené, des philosophes rationalistes à la psychanalyse. Sa puissance vient de ce qu'il dit réellement aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour que les rapports restent tolérables au sein des communautés humaines, dans un certain contexte culturel.

Le sacré, c'est l'ensemble des postulats auxquels l'esprit humain est amené par les transferts collectifs sur les victimes réconciliatrices, au terme des crises mimétiques. Loin de constituer un abandon à l'irrationnel, le sacré constitue la seule hypothèse possible, pour les hommes, tant que ces transferts subsistent dans leur intégrité.

René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), éd. Le Livre de Poche, 1978, pp. 62-63.

Pour mieux comprendre le texte

Toute société, selon René Girard, fonctionne sur la base d'une **crise mimétique** : conflit entre des individus qui désirent la même chose, plus exactement dans lequel chacun désire imiter (*mimesis* : imitation) son rival, dans son désir. Et cette crise est gérée par le mécanisme du **bouc émissaire** : une victime innocente est sacrifiée pour réconcilier les adversaires... jusqu'à la prochaine crise. Ce fonctionnement universel se trouve structuré par les religions traditionnelles, que l'on peut donc décrire comme des **systèmes susceptibles de canaliser la violence**. Ainsi la religion protège les hommes de leur propre violence : elle instaure des relations sociales vivables ; elle proclame des interdits, et met en œuvre des rites sacrificiels, d'expiation et de réconciliation ; enfin, elle légitime, par le recours au surnaturel, le **transfert** de la violence vers la victime émissaire.

Une telle analyse confère à la religion un statut privilégié parmi les facteurs de régulation sociale. Le reflux des croyances dans le monde moderne risque donc de provoquer un déferlement incontrôlé de

violence. René Girard analyse par ailleurs le **christianisme** comme étant la seule religion de caractère non sacrificiel : son message de non-violence consisterait à exhorter les hommes à se réconcilier sans avoir recours au mécanisme de la victime émissaire.

5. La religion face aux défis de la modernité

Qu'advient-il de la religion dans le monde moderne ? Un anthropologue et un sociologue apportent quelques éléments de réponse. Tout d'abord, qu'entend-on par « modernité » ? Il s'agit de l'état d'un monde « désenchanté » (l'expression est de Max Weber) par la rationalisation, le changement permanent et le déclin des mythes. Il s'agit surtout de la condition de l'homme qui confère à ses choix subjectifs et à ses émotions instantanées une primauté absolue sur l'obéissance à des normes héritées du passé. C'est dans un tel contexte que s'est imposé le constat de la « mort de Dieu » (textes 14 et 16). Sur un plan philosophique, cette expression désigne l'oubli ou le meurtre symbolique de Dieu par l'homme moderne ; et sur un plan socioculturel, le déclin et la perte d'influence des religions dans la société unidimensionnelle.

Cependant, après avoir enterré Dieu, on assiste aujourd'hui au retour du religieux. Réveils et renouveaux, fondamentalismes et intégrismes, ésotérisme et parapsychologie, syncrétismes et millénarismes, sectes et nouveaux mouvements religieux, sans parler de la nébuleuse du New Age, le religieux resurgit sous de nouvelles formes, que les chercheurs en sciences humaines s'efforcent de cerner (textes 22 et 23). Un problème d'ordre méthodologique se pose alors : la dissémination du religieux dans toutes les sphères de la société (politique, économie, sport, musique, etc.) brouille les pistes. Après avoir cru pouvoir proclamer la fin de la religion, on affirme que tout est religieux. L'objet d'analyse risque de se dissoudre. D'où la nécessité de redéfinir strictement la religion, et de distinguer en conséquence ce qui est de l'ordre de la religion de ce qui n'en est pas. Entre une définition restrictive par le contenu des croyances (par exemple, la

croyance en une puissance surnaturelle) qui exclut les phénomènes religieux inédits, et une définition extensive par la production de sens, qui inclut tous les « systèmes de significations » sous l'expression de « religions analogiques », Danièle Hervieu-Léger¹⁵ propose de caractériser la religion selon un nouveau critère : la référence à l'autorité d'une tradition (à condition bien entendu d'adopter une conception dynamique de la tradition). Elle la définit donc comme un « dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière¹⁶ ». Cette définition lui permet d'admettre certaines utopies politiques et certains phénomènes de vénération de vedettes disparues, comme des religions séculières, mais de rejeter hors du domaine proprement religieux, le sport, les concerts rock, la science ou le New Age, qui ne cherchent pas à s'inscrire dans une continuité avec le passé, ni à reconnaître une mémoire autorisée.

Une dernière question se pose alors : malgré la fin du mythe du progrès et des idéologies politiques, et la perte des repères qui s'ensuit somme-nous encore dans la modernité ? Plusieurs auteurs ont proposé de parler désormais de « post-modernité », d'« hypermodernité » ou de « haute modernité ». Jean-Paul Willaime suggère pour sa part le terme d'« ultramodernité », afin de signifier l'accélération des bouleversements de la vie des hommes (texte 23). La religion ne peut sortir indemne d'un tel régime ; elle n'en disparaît pas pour autant, contrairement aux prévisions de Marx et de Freud, et aux constats de Nietzsche et de Sartre. Elle nous conduit et nous conduira donc à renouveler nos interrogations sur elle-même et sur la condition humaine qu'elle symbolise.

Texte 22 : La dynamique du religieux, R. Bastide (1898-1974)

L'anthropologie religieuse s'efforce de décrire, au-delà ou en deçà

des religions particulières, les règles de production symbolique qui déterminent le comportement de l'« homo religiosus ». Confrontée tout autant que son objet aux bouleversements modernes, cette discipline a dû prendre en compte de nouveaux phénomènes. Roger Bastide en fait l'inventaire.

La religion comme tous les faits sociaux change tout en résistant et résiste tout en changeant. D'abord, au fur et à mesure que les civilisations se rencontrent, les religions qui les soutiennent se heurtent ou s'entrecroisent. Elles peuvent se hiérarchiser, lorsqu'un peuple vainqueur impose ses lois à un peuple vaincu ; dans ce cas, la religion du vainqueur devient la religion officielle et la religion du vaincu tend à se transformer en magie ou sorcellerie (...). À côté de ce premier processus, historiens comme ethnologues ont insisté sur le phénomène des syncrétismes religieux (...) ; naturellement le syncrétisme prendra des formes différentes suivant les religions en contact : islamisme, catholicisme ou protestantisme d'un côté, religions africaines ou asiatiques de l'autre. Ce qu'il est important de noter, c'est qu'il tend partout, au-delà du simple rapprochement ou de la pure réinterprétation d'une des deux religions en contact à travers l'autre, à la création de systèmes unifiés originaux qui ne sont plus ni chrétiens, ni musulmans, ni bouddhistes, ni animistes, ni non plus une simple addition de ces divers ingrédients, mais des réalités « *sui generis*¹⁷ ». (...)

Le temps des institutions religieuses est un temps « au ralenti » par rapport à celui des autres institutions ; il arrivera par conséquent un moment où le décalage de la religion par rapport au reste de la société sera ressenti par les consciences des croyants. Nous voyons alors apparaître divers phénomènes, comme ceux du messianisme, du réveil ou de la réforme. Mais tous ces mouvements se présentent non pas avec une idéologie de renouvellement ou de « rééquilibration », mais au contraire avec une idéologie de retour au passé (...). Tout se passe comme si les prophètes ou les prêtres voulaient rassurer les consciences affolées par l'affirmation que l'on veut « maintenir » alors qu'il s'agit au contraire de « transformer ».

À la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi (...) : celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela la religion est actuellement moribonde ; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues ; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre souvent à l'intérieur des Églises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux. Nous avons donné un peu plus haut des exemples de ce jeu de cache-cache de l'homme avec le sacré : prolifération des mythologies, innovations du cérémonial dit laïque, transfert du religieux dans l'expérience politique au moment où, de son côté, le politique se déguise en religieux pour ne plus dire son nom.

Roger Bastide, « Anthropologie religieuse » (1968), in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, 1968, pp. 65-69.

Pour mieux comprendre le texte

Bastide s'oppose ici à une conception statique de la religion, qui viserait à en définir l'essence et à constater sa disparition dans le monde moderne. En réalité, les phénomènes religieux répondent à une **dynamique** interne qui leur confère une grande capacité d'adaptation. Le religieux ne disparaît pas, mais se déplace, se métamorphose, ressurgit là où on ne l'attendait pas.

En **situation d'acculturation** (assimilation d'un mode de vie et de valeurs exogènes par un groupe ethnique dominé), l'imposition d'une religion étrangère – christianisation en Amérique latine ou islamisation en Afrique noire – ne signifie pas la mort de la religion autochtone, mais son changement de statut. Les contacts religieux, qui se multiplient avec l'expansion occidentale, engendrent des phénomènes de **syncretisme** : mélange de deux systèmes religieux, non pas par simple superposition de croyances, mais par une refonte globale de chacun des systèmes, au moyen d'une double

réinterprétation des croyances traditionnelles et des conceptions nouvelles. Le processus de syncrétisation donne par conséquent naissance à des « traditions religieuses » inédites.

L'évolution culturelle, l'urbanisation, l'entrée dans le salariat, le progrès scientifique et technique, la scolarisation et l'accès au savoir, bouleversent les conceptions religieuses des peuples du tiers-monde, comme ils ont bouleversé les systèmes de représentations et l'imaginaire des sociétés européennes. Bastide y distingue divers phénomènes d'adaptation, de rééquilibrage et de restructuration : le **messianisme**, attente d'un envoyé divin, qui restaurera l'Âge d'Or et inaugurerà une ère de prospérité ; le **réveil**, exhortation des fidèles à un renouveau des croyances et des pratiques, après une période d'assouplissement spirituel ; la **réforme**, initiative de type schismatique, ou interne aux traditions religieuses, visant à les restructurer et à les revivifier, en réaction aux tendances décadentes.

Enfin, dans un contexte social pourtant marqué par la **sécularisation** (c'est-à-dire par le reflux des incidences sociopolitiques des religions historiques), des **transferts réciproques entre le politique et le religieux** donnent lieu à des phénomènes inédits : rapports de croyance face aux idéologies politiques, politisation des Églises et des mouvements religieux, investissement politique des discours religieux et investissement religieux des discours politiques.

Texte 23 : Les mutations du religieux en régime d'ultra modernité, J.-P. Willaime (né en 1947)

Le sociologue Jean-Paul Willaime s'intéresse au présent de la situation religieuse : assistons-nous à une disparition, comme certains l'avaient prévu, ou au contraire à un retour des religions dans la société moderne ? La réalité est plus complexe.

La question se pose (...) de savoir ce qu'il advient du religieux en

régime d'ultramodernité. Dans une telle situation, le religieux tend à être réinvesti comme lieu de mémoire au niveau sociétal et individuel (comme s'il s'agissait de répondre à la déstructuration des espaces et des temps) et comme pourvoyeur d'identités collectives et individuelles, de fêtes et de rites. Si la modernité conquérante tendait à dissoudre les cultures, elle n'a pas tout digéré et la réalité sociale ne s'est jamais réduite aux effets de la froide rationalité instrumentale. Il y a tout d'abord tout ce qui est révélé inassimilable : les émotions et passions, les dimensions imaginaires des liens sociaux, les traditions et coutumes.

On peut aussi se demander si les traditions, en particulier religieuses, ne digèrent pas la modernité autant que la modernité les digère : quand on pense à la sécularisation interne du christianisme, à certaines de ses productions théologiques et à l'évolution de certaines de ses pratiques, le changement proprement religieux y apparaît considérable et montre la capacité dynamique des religions à se maintenir tout en se renouvelant.

Mais le fait particulièrement marquant est la démythologisation de la modernité elle-même. La modernité se désenchanté en appliquant à elle-même sa capacité autoréflexive, sa dynamique critique : la modernité est devenue critique du modernisme, de sa propre utopisation et absolutisation. Cette critique se déploie dans le domaine politique avec la crise du marxisme et l'effondrement des régimes communistes. Elle se manifeste aussi dans les rapports modernité – religion avec une modernité qui tend moins à se concevoir comme une alternative à la religion, que comme un cadre pluraliste où diverses expressions religieuses peuvent se déployer. C'est dans une telle perspective que nous avons pu parler de « laïcisation de la laïcité » et de « sécularisation de la science ». Le désamorçage de la modernité dans sa capacité philosophique et politique à produire des conceptions alternatives de l'homme et du monde, constitue, en tant que sécularisation des utopies séculières, une radicalisation de la sécularisation. Une radicalisation qui se traduit, paradoxalement, par une certaine revalorisation socioculturelle du religieux.

Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions* (1995), coll. « Que sais-je ? », éd. PUF, 1995, pp. 106-107.

Pour mieux comprendre le texte

L'auteur distingue modernité et ultramodernité. La **modernité** définit les mutations socioculturelles qui ont été accompagnées par une croyance missionnaire dans le progrès : car la modernisation ne s'identifie pas à la rationalisation absolue, mais véhicule la croyance au salut de l'humanité par la rationalité. En régime de modernité, le religieux institutionnel reflué, mais il se trouve remplacé par des **utopies séculières** : des idéologies politiques (communisme, nazisme, nationalisme, tiers-mondisme, etc.) ou socioculturelles (scientisme, libéralisme, voire sport ou musique, etc.), qui sont alors investies de croyances, parfois de type millénariste : elles s'absolutisent au point de devenir des conceptions de l'homme et du monde, embrassant tous les aspects de l'existence et prescrivant une morale.

Nous sommes aujourd'hui passés du régime de la modernité au régime de l'**ultramodernité**. L'auteur préfère employer ce dernier terme à celui, adopté par Jean-François Lyotard, de « postmodernité », afin d'insister sur la relation de continuité, plutôt que de rupture, qu'elle entretient avec la modernité. L'ultramodernité définit en effet la poursuite des mutations socioculturelles en cours, mais qu'accompagne le déclin de la croyance au progrès. Les utopies séculières se trouvent à leur tour **sécularisées**. Et dans ce monde désenchanté, en quête de sens, de normes et de repères, on assiste à un certain retour du religieux. Non plus, cependant, sous forme institutionnelle, car la modernité n'a pas engendré seulement la **sécularisation**, mais la **laïcisation**. Le retour du religieux se manifeste par une dissémination de la croyance et une **subjectivisation du sentiment religieux**. L'expérience vécue et l'émotion personnelle l'emportent sur toute appartenance à un groupe ou adhésion à un dogme ; la validité d'une croyance s'éprouve aux bienfaits immédiats qu'elle apporte.

Sujets analysés

Nous proposons ici deux sujets de dissertation relatifs à la question de la religion. Chaque sujet renvoie à différents problèmes abordés dans les chapitres de ce livre, et, à chaque fois, les textes et commentaires qui peuvent aider à le traiter seront indiqués. Un autre ouvrage de la même collection a déjà proposé le sujet suivant, relatif aux rapports entre philosophie et religion : « La croyance religieuse implique-t-elle nécessairement une démission de la Raison ?¹⁸ »

Premier sujet : La foi doit-elle rendre intolérant ?

- Problème

La question est celle des relations entre foi et intolérance : la première conduit-elle nécessairement à la seconde, ou peut-on déterminer les conditions d'une foi tolérante ? Cette question touche aux domaines de la vérité, de la liberté, du pouvoir et de l'État, d'autrui...

- Formulations voisines

- « C'est la foi chancelante qui fait les fanatiques » (Bernanos). Qu'en pensez-vous ?

- Peut-on et doit-on imposer la vérité par tous les moyens ?

- Chapitres du livre concernés

- introduction générale.

- chapitre 1 : introduction, texte 2, 3 et 6.

- Glossaire

Anticléricalisme, déisme, dogme, fanatisme, foi, laïcité, Révélation, sécularisation, théisme.

- Éclaircissements

Définition des termes du sujet

A. Il faut d'abord préciser les sens de « foi » (à distinguer de « raison », de « croyance » et de « crédulité ») et d'« intolérance » (refus d'admettre l'expression, sinon l'existence, d'une vérité autre que la sienne). Parler d'intolérance, c'est donc poser le problème d'une pluralité de vérités, hiérarchisées ou non. En examinant soigneusement la formule : « doit-elle », on voit qu'il s'agit ici plutôt d'un questionnement sur la nature propre à la foi (la logique qui lui est inhérente) que d'une interrogation d'ordre juridique ou même moral (sur le devoir de tolérance ou d'intolérance).

L'intolérance, fille de la foi

B. Y a-t-il une relation de cause à effet entre foi et intolérance ? C'est la position antireligieuse, ou du moins rationaliste, notamment celle de Spinoza et des philosophes des Lumières en lutte contre l'obscurantisme (Voltaire, Rousseau). Toute Révélation, tout dogme et toute Église conduisent au fanatisme et à la guerre (problème toujours actuel des « guerres de religions »). De ce constat découle l'intérêt du déisme (chez Voltaire) ou du théisme (chez Rousseau), qui se tiennent à l'écart des dogmes. Cependant, peut-il y avoir une foi sans dogmes ? Plus moderne, bien que déjà préconisé par Spinoza, le souci d'un État laïc, comme garant de pluralisme et de tolérance, situe résolument le problème sur un plan politique.

Une foi tolérante

C. Il convient de reformuler le type de relation entre foi et tolérance, afin de nuancer la position : la foi peut être compatible avec la tolérance, et peut même l'alimenter. Si l'on admet la citation de Bernanos (« C'est la foi chancelante qui fait les fanatiques »), c'est que

l'on considère que l'adhésion ferme à une vérité conduit à une confiance en l'autre et en l'avenir ; c'est au contraire le doute, l'incertitude, l'ébranlement des repères, qui crispe les positions et engendre le sectarisme et le rejet de l'autre. L'intolérance dans sa forme la plus extrême (fanatisme, terrorisme) ne peut dériver de la seule foi : elle dépend d'un faisceau de facteurs (psychologie perturbée, intérêts socio-économiques, idéologie politique, éducation...).

Pour conclure, cherchons à déterminer les conditions d'une foi tolérante (on peut s'inspirer de l'exemple du bouddhisme, ou de celui des avancées œcuméniques).

Deuxième sujet : Les religions peuvent-elles être objet de science ?

- Problème

La question est celle des capacités des sciences de l'homme à atteindre la vérité, de leurs conditions de possibilité, à partir de l'exemple particulier des religions. Il s'agit donc d'un problème d'épistémologie. Il concerne à la fois le domaine religieux et les différentes branches des sciences de l'homme (sociologie, psychologie, anthropologie).

- Formulations voisines

- Doit-on considérer les faits sociaux (ou les faits religieux) comme des choses ?

- Qu'est-ce que croire ?

- Chapitres du livre concernés

- introduction générale.

- chapitre 4 : introduction, textes 17 à 21.

- chapitre 5 : introduction, textes 22 et 23.

- Glossaire

Charismatique, croyance, dieu, divinité, doute, magie, religion, rite, sacré.

- Éclaircissements

L'approche scientifique des religions

A. Le succès des sciences de l'homme, au XX^e siècle, a renforcé leur ambition de soumettre la totalité des phénomènes humains à leur regard objectivant. Pour qu'un phénomène aussi fortement marqué et subjectif que la religion devienne un « objet » (étymologiquement « jeté devant ») de science, il convient de prendre un certain nombre de précautions méthodologiques : distance critique entre sujet et objet, neutralité du chercheur, observation froide de l'extérieur, rigueur de l'analyse, refus ascétique de « comprendre » pour mieux « expliquer », etc. Les sociologues (Durkheim) ont considéré les religions « comme des choses », et les ont réduites à des représentations collectives ; les psychologues (Freud) les ont analysées dans le cadre des pathologies, en les comparant aux névroses ; les anthropologues et les historiens (Éliade, Bastide) en ont mis à jour le caractère systématique et dynamique. Les garde-fous épistémologiques semblaient ainsi assurés. S'agit-il d'une illusion ?

L'irréductibilité des religions à la science

B. Les sciences humaines n'ont pu échapper, pour cerner et soumettre les religions à leur regard objectivant, à un certain réductionnisme : sans doute ont-elles atteint une vérité sur leur objet, mais non la vérité absolue, unique et définitive. Les désaccords entre les diverses analyses suffiraient à le montrer. Les religions semblent irréductibles à une approche scientifique : en tant qu'expérience humaine fondamentale, constitutive de la condition de l'homme, elles échappent toujours, au moins partiellement, à une prétention d'objectivité.

Il conviendrait d'identifier et de déterminer la nature de ce

« résidu » inaccessible.

On peut aussi se demander si les sciences de l'homme ont pour finalité d'expliquer l'essence de la totalité des phénomènes humains, ou bien d'ajuster leurs résultats à l'objet conceptuel qu'elles ont elles-mêmes préalablement construit : dans le premier cas, leur ambition serait d'atteindre la vérité sur l'homme tel qu'il est ; mais dans le second cas, elles se contenteraient de décrire un modèle théorique d'homme, distinct de l'homme concret. Elles reconnaîtraient donc ainsi leurs propres limites.

Glossaire

Agnosticisme, agnostique

Du grec *a*, sans, et *gnostos*, connu. Position philosophique qui consiste à affirmer que les capacités de l'homme ne lui permettent pas de savoir si Dieu existe ou non. À la différence de l'athée, l'agnostique ne nie donc pas l'existence de Dieu, mais met l'accent sur les limites de l'homme dans le domaine de la connaissance.

Aliénation, aliéné

Dérivé du latin *alius*, autre. Processus de dépossession de soi au profit d'un autre. Employé par les tenants du matérialisme athée, pour nourrir leur critique de la religion : Feuerbach soutient que la production humaine d'un être fictif (Dieu) aliène la conscience du croyant ; Marx montre que l'homme oublie sa propre réalité, en s'aliénant par la religion, comme un drogué devient dépendant de l'opium.

Analogique (religion)

Terme utilisé par les sociologues pour décrire des faits sociaux qui, dans la société moderne, semblent remplir les mêmes fonctions qu'une religion (notamment la constitution d'une identité culturelle, et la production de sens). Ces faits sociaux peuvent être par exemple une utopie politique, la vénération d'une vedette disparue, un rassemblement sportif, un concert de rock, la foi dans le progrès scientifique, ou la mouvance dite du New Age.

Anticléricalisme, anticlérical

Position philosophique ou politique caractérisée par une opposition vigoureuse à l'influence du clergé et des Églises dans la sphère publique. Le combat anticlérical est généralement mené au

nom de la tolérance et de la liberté de conscience et d'expression. L'anticléricalisme en France a connu son apogée à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, dans les années qui ont précédé la séparation de l'Église et de l'État.

Apologétique

Qualifie une entreprise de justification de la religion. Pour désigner l'attitude plus particulière de défense de la notion de bonté divine, on emploiera le terme technique de théodicée (du grec *théos*, dieu, et *dikè*, justice).

Athéisme, athée

Du grec *a*, sans, et *théos*, dieu. Position philosophique consistant à nier l'existence de Dieu. À la différence de l'agnostique, l'athée adopte une attitude nette quant au statut divin : l'idée de Dieu doit être récusée. Elle ne serait qu'une invention destinée à masquer l'exploitation économique selon Marx, la justification d'une morale de renoncement selon Nietzsche, une illusion issue du désir selon Freud, et pour Sartre un obstacle à la liberté et à la responsabilité de l'homme.

Charismatique

Qualifie une personne, un mouvement ou une autorité, qui est (ou se prétend) doté de dons spirituels particuliers, conférés par grâce divine. Ces dons peuvent concerner la guérison, la prophétie, ou, plus fréquemment, la persuasion (on parlera d'un dirigeant charismatique, y compris en politique).

Clérical

Ce qui concerne le clergé et l'Église, au sens occidental du terme, c'est-à-dire l'institution rassemblant tous les chrétiens dans la communion d'une même foi. L'excès de considération (si ce n'est de vénération) envers les structures ecclésiastiques, notamment lorsqu'elles sont considérées comme médiatrices entre les hommes et Dieu, est qualifié péjorativement de cléricalisme, et l'attitude inverse

est dite anticléricale.

Croyance

Sens courant (négativement connoté) : adhésion mal assurée à une opinion plus ou moins fondée.

Sens philosophique : disposition de l'esprit à être convaincu par un dogme ou une représentation (qui, dans le cas de la croyance religieuse, donne sens et cohérence à l'expérience subjective).

Déisme, déiste

Position philosophique rationaliste qui affirme, sans prétendre la comprendre, l'existence d'un Être suprême unique (commun à tous les hommes), créateur et conservateur de l'ordre du monde, indépendamment de toute révélation, de toute Église et de tout dogme. Le déisme et le théisme se rejoignent dans leur commune opposition à la démarche religieuse de la foi en un Dieu personnel (que l'on peut prier), mais ils doivent être distingués si l'on considère le rôle joué par la raison : elle devrait se contenter de poser l'existence de Dieu pour le déiste, tandis qu'elle pourrait en connaître les attributs selon la perspective théiste. C'est en ce sens que l'on qualifiera Voltaire de déiste, et Rousseau de théiste.

Démiurge

Du grec *dēmiourgos*, architecte. Entité créatrice du monde, mais qui n'intervient plus directement, par la suite, dans sa création. On peut identifier un démiurge, par exemple, dans la philosophie platonicienne, ou dans les mythologies polynésiennes.

Dieu ou divinité

Être parfait, supérieur aux hommes, doté de pouvoirs surnaturels, susceptible d'intervenir dans le monde (dont il est souvent l'auteur et le créateur). Ses formes et ses attributs sont multiples, selon les religions et les philosophies.

Divin

Qui concerne un dieu ou une puissance transcendante, qui en provient ou qui la manifeste, qui est éventuellement doté d'une puissance surnaturelle. On parlera par exemple d'essence divine, de loi divine, de culte divin, ou de volonté divine.

Dogme

Point de doctrine qui doit être admis sans critique. Seules les religions ont développé des dogmatiques, c'est-à-dire des entreprises d'élaboration de dogmes. La démarche philosophique, au contraire, puisqu'elle repose sur la pensée critique, ne devrait pas produire de dogmes. C'est pourquoi des philosophes tels que Voltaire et Rousseau ont récusé tout dogme.

Doute, douter

Suspension du jugement devant ce qui se présente – peut-être à tort – comme une vérité. Le doute s'oppose donc à la croyance (dans les deux sens du terme).

Église

Sens général : communauté morale, collectivité qui se construit et élabore son identité autour de représentations communes, et qui célèbre un même culte.

Sens occidental : institution cléricale fortement structurée, qui organise l'expression et le témoignage d'une communion de foi. Certaines confessions chrétiennes (catholique, orthodoxe) considèrent qu'une Église joue également un rôle de médiation entre les hommes et Dieu.

Eschatologie

Du grec *eschatos*, dernier, et *logos*, discours. Partie de la théologie qui traite des fins dernières de l'homme et du monde.

Essence

Ce qui définit une chose ou un être de façon intemporelle et

universelle. L'essence doit être nettement distinguée de l'existence. Sartre nie la réalité d'une essence humaine immuable, ce qui revient à dire que l'homme est fondamentalement libre.

Existence

Situation concrète et particulière d'une chose ou d'un être temporel et fini. À la différence de l'essence, l'existence – en ce qui concerne les êtres humains – renvoie au vécu subjectif et absolument unique de chacun. En attribuant à l'existence une priorité radicale par rapport à l'essence, Sartre s'inscrit dans le courant dit « existentialiste ».

Fanatisme, fanatique

Attitude intolérante de celui qui adhère aveuglément à des dogmes ou à une idéologie, et s'emploie avec ferveur ou même violence à les défendre. Les adversaires de la religion considèrent souvent qu'elle est l'antichambre du fanatisme ; foi et tolérance peuvent néanmoins s'harmoniser.

Fidéisme

Position philosophique et religieuse qui affirme que l'on ne peut accéder à une vérité religieuse que par la seule foi, sans aucun recours à la raison : celle-ci en effet éloigne de Dieu. Le croyant doit donc totalement s'abandonner aux seuls principes de la révélation. Kierkegaard défend cette thèse radicale.

Foi

Principe de confiance absolue, d'adhésion ferme à une idée, un homme, une doctrine, sans recours aux arguments rationnels ou aux preuves. Le croyant n'admet que des signes que lui seul perçoit ou dont lui seul interprète la signification. La foi n'exclut toute association avec la raison que dans le cas du fidéisme : la plupart des auteurs (Pascal, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin, etc.) ont tenté de faire une synthèse de ces deux principes.

Hiérophanie

Du grec *hiéros*, sacré, et *phaineîn*, apparaître. Manifestation du sacré dans un objet profane (un élément matériel, un être vivant, un principe cosmique, etc.).

Immanence, immanent

Sens général : caractère de ce qui est situé dans un sujet ou une réalité, qui l'anime de l'intérieur.

Sens particulier : caractère d'intériorité de la divinité à l'égard du monde, dont elle ne se distingue pas. Le principe d'immanence est développé dans les philosophies et religions panthéistes. Il s'oppose radicalement au principe de transcendance, mais peut néanmoins se conjuguer avec lui, comme c'est le cas dans le dogme et le mystère chrétiens de l'Incarnation (Jésus-Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme).

Laïcisation, laïcité

Processus qui se manifeste, dans le contexte des sociétés modernes, par un amenuisement du rôle institutionnel des religions établies. La laïcité est le résultat de ce processus socio-historique, sur le plan juridique et constitutionnel : les lois garantissent la non-intervention des institutions religieuses dans la sphère publique (politique, judiciaire, scolaire, etc.). La religion est alors réduite au statut d'affaire privée ; elle n'est plus l'objet que de choix purement individuels, son évolution est indifférente à la bonne marche de la société. Le concept de laïcisation se distingue de celui de sécularisation, sans pour autant s'y opposer.

Magie

Pratique individuelle qui se situe en marge des rites collectifs de la religion, et qui consiste à manipuler les forces surnaturelles (par le truchement d'objets et de formules spécifiques), en vue d'une efficacité matérielle immédiate. Le magicien cherche moins à communiquer avec la divinité, qu'à influer sur le cours des événements du monde (par exemple en provoquant la pluie, ou une récolte abondante). Si la magie vise un résultat bénéfique, la sorcellerie (ou magie noire) est un

acte surnaturel d'hostilité vis-à-vis d'un ennemi (pour le faire mourir par exemple).

Matérialisme

Position philosophique qui réduit la réalité à la matière sensible, aux rapports matériels entre les hommes ; les phénomènes non matériels (les idéologies, par exemple) ne sont qu'un produit des rapports matériels. Le matérialisme s'oppose à l'idéalisme. Feuerbach et Marx sont des auteurs matérialistes, qui ne voient dans l'au-delà qu'une chimère, et dans la religion qu'une construction purement humaine.

Mystère

Vérité religieuse inaccessible à la raison, qui doit donc être admise sans être vraiment pénétrée par l'intelligence. La Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, la résurrection, la présence réelle dans l'eucharistie, sont des mystères de la religion chrétienne.

Mystique

Recherche d'une relation intime et immédiate (sans intermédiaire), d'une fusion avec la divinité. La plupart des mystiques se dispensent donc de la médiation d'une institution cléricale, afin de favoriser une relation de proximité avec la divinité. Le mystique soufi (musulman) al-Hallâj, au X^e siècle, affirmait que son âme était « habitée » par Allah.

Panthéisme, panthéiste

Du grec *pan*, tout, et *théos*, dieu. Position philosophique ou religieuse qui affirme que Dieu est immanent au monde, confondu avec lui, et donc présent partout et en tout : dans chaque élément de la nature et de la matière, et dans chaque être humain. Le panthéisme peut caractériser les religions dites « animistes » (la moindre parcelle de matière est « animée » de présence divine). Mais il peut également découler d'une démarche purement rationnelle (si Dieu est infini, il n'a pas pu créer un monde extérieur à lui-même).

Profane

Du latin *pro*, devant, hors de, et *fanum*, temple. Tout ce qui est de l'ordre du quotidien, de la vie courante, par opposition à ce qui est sacré. Chacune de ces deux catégories de « profane » et de « sacré » n'existe d'ailleurs que dans la contradiction à l'égard de l'autre.

Religion

Système de croyances et de pratiques qui, dans le respect et la vénération, relie des hommes entre eux et avec une (ou des) instance (s) non sensible (s), et donne sens à l'existence subjective. Selon la sociologue Danièle Hervieu-Léger, la religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière.

Révélation

Vérité religieuse consignée dans des textes sacrés ou transmise par la tradition orale, et qui n'est jamais remise en cause par le croyant. Dans le judaïsme. Dieu révèle à Moïse son nom, son alliance avec le peuple hébreu, et ses commandements (le Décalogue). Pour les musulmans, le Coran est la Parole de Dieu révélée à son prophète Mahomet.

Rite

Pratique répétitive de louange, d'offrande, de sacrifice, de communion, ou de passage à un nouveau stade de l'existence humaine. La circoncision et l'eucharistie sont des rites religieux. On peut repérer également des rites séculiers dans les religions analogiques : les célébrations du 14 juillet, par exemple, constituent une commémoration rituelle des mythes fondateurs de la République française.

Sacré

Caractère de ce qui est mis à distance, qui échappe à l'ordre du quotidien, et qui implique respect et précaution rituelle dans les

rapports des hommes avec lui. Le crâne d'un ancêtre, en Mélanésie, est considéré comme sacré, car il met celui qui s'en approche en contact avec l'au-delà. Le sacré est le contraire du profane.

Sécularisation, sécularisé

Processus qui s'exprime par la perte de pertinence sociale, l'amenuisement des effets d'attraction sur les individus, et d'emprise sur la société, des croyances religieuses. La sécularisation doit être nettement distinguée du processus de laïcisation, qui concerne la dimension institutionnelle des religions, et non l'influence de leurs croyances. Mais les deux phénomènes ne s'opposent pas pour autant : la France est un pays laïc et sécularisé, l'Iran un pays non laïc et non sécularisé, le Danemark un pays non laïc et sécularisé, et la Turquie un pays laïc et non sécularisé.

Séculier (rite)

Voir rite ; analogique (religion).

Théisme

Position philosophique rationaliste qui affirme l'existence d'un Dieu bon, dont la nature est accessible à la raison. Le théisme doit être distingué du déisme, bien qu'il concerne comme lui le « Dieu des philosophes ».

Théologie

Du grec *théos*, dieu, et *logos*, discours. Discipline qui consiste en une étude de Dieu et des principes d'une religion particulière, selon une double démarche rationnelle et de foi, mais à partir d'un *a priori* croyant.

Transcendance, transcendant

Sens général : caractère de ce qui est supérieur et extérieur à un objet.

Sens particulier : caractère de supériorité et d'extériorité de la

divinité à l'égard du monde. La transcendance s'oppose radicalement au principe d'immanence. Le Dieu des juifs comme celui des musulmans est strictement transcendant.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [Philosophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'Ipad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je ? », éd. PUF, 1995,
p. 122.

[← 2]

Cf Pascal, *Pensées (sur la religion)*, coll. « Profil », éd. Hatier, 1992, pp. 32-34.

[← 3]

Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, éd. du Seuil, 1969.

[← 4]

Cf. Spinoza, *Traité théologico-politique*, coll. « Profil », éd. Hatier, 1993.

[← 5]

Selon la tradition biblique (Genèse, chapitre 22), Dieu éprouve la fidélité d'Abraham en lui demandant de sacrifier son fils unique Isaac. Abraham obéit, prépare l'holocauste et lève le couteau sur son fils, lorsqu'un ange met fin à son épreuve.

[← 6]

Allusion à Diogène.

[← 7]

Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, éd. Denoël, 1945, p. 89.

[← 8]

Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, coll. « Idées », éd. Gallimard, 1969, p. 114.

[← 9]

Selon le dalaï-lama, la conduite idéale est d'apporter du bien à autrui (non-violence active). Si cela s'avère difficile, au moins faudrait-il éviter de causer du tort (non-violence passive).

[← 10]

Psaumes 13, 1 ; 52, 1.

[← 11]

Cf. Bernard Sèze, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, éd. PUF, 1994, pp. 38-48.

[← 12]

Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple Raison* (1793), trad. J. Gibelin, éd. Vrin, 1943.

[← 13]

Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), coll. « Idées », éd. Gallimard, 1962, p. 307.

[← 14]

Les Règles de la méthode sociologique (1895), coll. « Quadrige » éd PUF, 1986.

[← 15]

Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, éd. du Cerf, 1993.

[← 16]

Ibid, p. 119.

[← 17]

Sui generis : spécifiques, originales (mot à mot : de son espèce).

[← 18]

Jean Lefranc, *La philosophie*, coll. « Profil notions philosophiques » éd. Hatier, 1994, pp. 72-73.