

1. 14. 5. – AU-DELA DU RELIGIEUX

1. 14. 25.

La religion est essentiellement rapport à l'absolu. Elle est contact avec un Autre, avec une puissance si forte qu'elle abolit toute distance à elle dès lors qu'elle se dévoile – l'homme religieux entre dans un rapport personnel immédiat avec son Dieu. Est religieuse ainsi toute connaissance en laquelle l'objet finit par occuper la place du sujet qui le découvre. Toute connaissance qui est reconnaissance et révérence face à la puissance d'un objet qui se donne comme Vérité. La religion, dès lors, ne peut être que célébration et jamais explication. Elle manque essentiellement de distance par rapport à son objet et à sa vérité – qu'elle reçoit et ne construit pas consciemment. La vérité de la religion est donc ainsi toujours au delà d'elle. Cela ne signifie pas que cette vérité soit irréaliste ou illusoire mais qu'elle est au delà du discours religieux lui-même, lequel n'est jamais que la traduction de l'attitude religieuse et non son fondement. La vérité de la religion elle-même peut ainsi être référée à un élan vital avec Bergson, au sens moral avec Rousseau ou encore au mouvement même de l'esprit avec Hegel.

Pourquoi avons-nous retenu ces trois auteurs particulièrement ? Parce qu'ils ont en commun d'avoir conçu une vérité du phénomène religieux qui est en lui mais que la religion ne saurait exprimer en tant que telle. Or, si l'on se reporte aux précédentes sections, on constate que justifier ou invalider les discours religieux consiste le plus souvent à les rapporter à quelques dispositions ou besoins humains, ou bien à quelques situations historiques précises. Rien de tel avec nos trois auteurs mais plutôt la reprise des discours religieux sous une perspective plus vaste qui exhibe leur nécessité.

Il est encore une autre raison d'avoir choisi ces trois auteurs. Ci-dessus, ayant voulu situer la religion comme l'attitude selon laquelle l'homme se rapporte

à sa propre vérité, nous voulions surtout souligner que la religion représente un phénomène inépuisable mais non pas indéfinissable, mystérieux ou impossible à cerner, dont l'interrogation doit être reportée sans fin. Dès lors, avec nos trois prochains auteurs, nous voudrions à présent montrer comment le discours religieux (chrétien en l'occurrence) peut être ouvert : vers une véritable cosmologie avec A) Bergson. Vers la moralité avec B) Rousseau et vers la réflexion avec C) Hegel.

Ces ouvertures doivent toutefois être prises pour telles et ne sauraient être présentées comme définitives. Certes, à leur époque et au delà, les idées de Rousseau eurent une énorme influence. Elles paraissent quand même aujourd'hui d'un autre âge. Celles de Bergson eurent du succès en leur temps et furent notamment relayées par Pierre Teilhard de Chardin (voir 3. 3. 22.). Elles sont plutôt oubliées désormais et furent la plupart du temps regardées avec condescendance par la philosophie universitaire. Quant à Hegel, sa philosophie religieuse exerça une influence aussi incontestable que problématique, quand on sait quels malentendus la philosophie hégélienne a constamment suscités.

Au total, à la fin de notre parcours, nous pourrions produire un mythe récent de Hans Jonas, qui pose une question religieuse essentielle en des termes qui paraissent éternels.

A) Henri Bergson

1. 14. 26.

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION (1932¹)

La réflexion religieuse de Bergson fut solidaire d'une conviction personnelle. Vers la fin de sa vie, Bergson (mort en 1941), qui était juif, songeait à se convertir au christianisme (ceci bien qu'il eut été mis à l'index en 1913). Mais cela se passait pendant la guerre et, craignant que cette conversion soit interprétée comme un geste de reniement vis-à-vis de la communauté juive persécutée, Bergson renonça à son projet.

Religion et morale entre instinct et intelligence.

A première vue, on ne trouve rien chez Bergson qui ne soit déjà présent chez Durkheim (voir ci-dessus 1. 14. 7.) et bien d'autres. La religion, explique en effet Bergson, a pour premier effet de soutenir et de renforcer les exigences de la société vis-à-vis de ses membres. A ce titre, elle a pour première fonction de justifier l'obligation morale qui s'impose à chaque individu. Obligation qui repose sur une nécessité sociale et dont l'effet est de combler "l'intervalle entre les commandements de la société et les lois de la nature", écrit Bergson, c'est-à-dire de donner aux premiers la force contraignante des secondes. Aux lois de la nature, l'obligation morale emprunte leur nécessité, tandis que la conscience chez les sujets de pouvoir se soustraire à elle la range malgré tout du côté des conventions sociales. Par l'effet de l'obligation morale, la société nous dédouble. Un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel et le surveille. Et ce moi social trouve sa force contraignante à vivre sous le regard de puissances surnaturelles ou à s'identifier à elles, de sorte que c'est par une "inclination tranquille" que l'individu se plie aux règles de son groupe.

A l'origine la coutume est toute la morale et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion. Religion et morale naissent immédiatement et conjointement de la pression sociale. Toutes deux subliment les impératifs de la vie en commun. Elles ne se fondent pas rationnellement l'une l'autre, comme si la religion apportait une récompense ou une justification à l'obligation morale. Elles s'imposent l'une et l'autre sans avoir à se justifier. Leur utilité, en effet, n'est jamais directe. Elles ne dévoilent jamais leur objet propre qui est l'organisation de la vie en commun mais posent une vérité extérieure aux individus. Morale et religion sont avant tout des *conduites* et les représentations ne sont

jamais qu'accessoires à la religion - qui ne peut en revanche se passer de rites et de cérémonies. Pour autant, religion et morale ne relèvent pas non plus purement de l'instinct. Seul un être libre peut se sentir obligé et religion et morale sont par-là lestées de variabilité et d'intelligence, écrit Bergson. Elles se formulent à l'égard d'individus qui, tôt ou tard, ne pourront manquer de chercher à les comprendre et à les discuter.

Le régime propre de la morale et de la religion n'en est pas moins l'irréflexion. Elles ne sont déjà plus instinct mais ne sont pas encore intelligence et ne le seront jamais pleinement. En elles en effet doit demeurer un élément d'obligation, or, dans l'obligation, l'obligatoire ne vient jamais de l'intelligence. Au contraire, celle-ci n'explique de l'obligation que ce qu'on y trouve d'hésitation, souligne Bergson.

Tout cela se traduit par le fait que morales et religions ne sont d'abord propres qu'à des sociétés particulières dont elles incarnent l'existence et les contraintes propres. Les premières religions sont particularistes. Les premières sociétés sont toujours *closes* et ainsi en va-t-il de même de leurs religions. C'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime ceux avec lesquels on vit. Il y a là comme une nécessité de nature, relevant d'un "instinct primitif" qui, d'ailleurs, subsiste encore assez largement parmi nous, écrit Bergson. Plus tard, la religion conviera l'homme à aimer le genre humain tout entier. Mais il s'agira alors là d'une toute autre forme de religion ; d'une autre disposition d'esprit, à laquelle on n'accède pas par étapes. Il faut s'y transporter d'un bond.

Ordre et élan.

A côté des premières religions d'inspiration communautaires, en effet, existe d'emblée selon Bergson une approche religieuse et morale du monde qui ne relève pas de la société et de ses impératifs. Religion et morale peuvent avoir ainsi deux sources distinctes. D'un côté, elles relèvent des contraintes liées à la conservation de la société. Elles pèsent alors sur les individus de manière extérieure à eux tout en suscitant en eux comme un clivage, une conscience "morale" qui leur fait intérioriser les buts de la société et conditionne ainsi leurs visées individuelles. D'un autre côté, religion et morale répondent également au registre d'un appel subjectif. Elles ont alors la "force d'un élan".

¹ *Œuvres*, Paris, PUF, 1959. Voir également l'édition GF Flammarion, 2012, pour l'introduction.

Bergson emprunte à Auguste Comte la distinction des deux pôles statique et dynamique qui, comme ordre et progrès, organisent les sociétés.

Cependant, autant la première morale - celle qui veut l'ordre - est relativement facile à formuler, autant la seconde, qui est élan, progrès, est à peine compréhensible. La morale de l'Évangile, note Bergson, frise constamment le paradoxe et la contradiction : si la richesse est un mal, comme elle le soutient, ne nuit-on pas aux pauvres en leur abandonnant nos biens comme elle nous le prescrit ? C'est que le langage est plus apte à rendre les choses que les progrès, écrit Bergson. Les idées défendues par l'Évangile sont issues en grande partie d'une émotion antérieure à toute représentation. L'intention d'une maxime heurtant la justice, comme celle qui enjoint de tendre l'autre joue à celui qui nous frappe, n'est pas de justifier une obligation mais d'induire un état d'âme. Elle marque comme une exigence vitale. En quoi, la religion est conduite, encore une fois, plus que réflexion. La morale, même détachée de la pression sociale, se fonde moins que jamais sur la raison. Et quant à la religion, elle peut pratiquement être définie comme une réaction contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence et, par exemple, contre la représentation lucide de l'inévitabilité de la mort ou contre la tentation raisonnable de ne penser qu'à soi. Dès lors, l'originalité de Bergson, plus que de distinguer deux sources opposées de la morale et de la religion, est d'inscrire l'évolution de celles-ci - qu'elles soient pression ou aspiration, religion "statique" ou "dynamique" - dans une histoire générale de la vie.

*

La religion et l'histoire de la vie.

Dans un cas, morale et religion veulent l'ordre et dans l'autre le progrès. Or ce sont là, selon Bergson, les deux principes structurants du développement des vivants ; principes qui trouvent leur plein achèvement, le premier dans les sociétés d'insectes et le second chez les hommes - ou plutôt chez certains hommes entraînant les autres.

Les communautés d'hyménoptères, selon Bergson, sont au bout de l'une des deux principales lignes de l'évolution animale. Les sociétés humaines se tiennent à la pointe de l'autre. Ces deux types de sociétés se font ainsi pendants, loin que l'une soit supérieure à l'autre. Celles-là simplement obéissent principalement à l'instinct

et celles-ci à l'intelligence et chacune a réalisé à ce stade le plus pleinement possible ses principes (voir 3. 3. 45.).

C'est sans doute pour des sociétés closes que la structure morale originelle de l'homme était faite. Mais l'intelligence a pris un développement inattendu (et ce dans toutes les sociétés, souligne Bergson. De ce point de vue, les "primitifs" sont aussi éloignés que nous des origines). Certains hommes, des individus exceptionnels, ont pu ouvrir ce qui était clos. Et leur exemple a fini par entraîner les autres.

En ce sens, on ne peut en toute rigueur opposer strictement les deux morales et les deux religions. Une morale purement statique serait toute instinctive, c'est-à-dire infra-intellectuelle et une morale purement dynamique serait pure intelligence, c'est-à-dire, en regard de nos capacités, supra-intellectuelle. Et ainsi, de même, pour les religions qui leur correspondraient. Il convient donc plutôt de dire qu'entre les deux, l'âme n'est ni close ni ouverte mais s'ouvre. Non qu'on puisse pourtant passer graduellement, nous l'avons dit, de la religion statique à la religion dynamique. Mais la religion statique survit dans la religion dynamique. Celle-ci emprunte à celle-là ses fabulations. Religion statique et religion dynamique ne sont que les deux côtés d'un même fait : le développement par l'homme d'une intelligence qui est en lui source de conflit, puisqu'elle le situe à l'intersection de l'instinct qui ne peut plus lui suffire et d'une aspiration qu'il n'a pas les moyens de combler.

De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera donc jamais par une simple voie d'élargissement. Car ces deux types de sociétés ne sont pas de même essence. La société ouverte embrasserait en principe l'humanité entière. Rêvée de loin en loin par des âmes d'élite, elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations ponctuelles dont chacune, par une transformation profonde de l'homme, permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables (Bergson l'illustre par l'exemple des droits de l'homme). Mais après, aussi bien, se referme le cercle momentanément ouvert. *Les avancées morales et religieuses, en d'autres termes, sont contingentes, c'est-à-dire absolument nouvelles pour la vie.* La religion est donc invitée à chercher son essence dans l'histoire de sa spiritualité². S'il y avait une direction préexistante le long de laquelle l'homme se contentait d'avancer, les rénovations morales seraient prévisibles et il ne serait guère

² Voir H. Gouhier *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris, Fayard, 1961, p. 156 et sq.

besoin, pour chacune, d'un tel effort créateur. La religion dynamique représente la vie dans sa poussée et la religion statique la vie dans ses nécessités.

Comme Bergson l'établit ailleurs, la nature n'a rien "voulu" par avance, bien qu'elle ne puisse poser une espèce sans dessiner implicitement les attitudes et mouvements qui résultent de sa structure et qui en sont les prolongements (voir 3. 3. 45.). La religion statique, ainsi, est "naturelle". Sur notre planète, écrit Bergson, la vie a dû composer avec une matière qui ne lui était pas suffisamment favorable pour lui permettre de laisser ses puissances s'interpénétrer. La vie, dès lors, ne pouvait trouver à se réaliser qu'en une succession d'êtres distincts et d'espèces. On peut imaginer qu'il n'en a pas été de même sur d'autres mondes, où le courant vital a pu être lancé à travers une matière moins réfractaire. Sur Terre, en tous cas, la vie s'enlise, se clôt dans ses créations. Tout acte constitutif d'une espèce représente pour elle un arrêt. A la pointe de l'évolution intelligente, seul l'héroïsme de certains hommes, selon Bergson, permet le retour du mouvement.

Les deux types de religion participent ainsi de la vie mais seule la religion dynamique recueille proprement un élan spirituel et créateur lancé à travers la matière et qui passe par nous sans peut-être s'y arrêter.

Whitehead.

L'univers entier conspire à la production d'une création nouvelle. Il s'offre ainsi à l'élan créateur, lequel doit être déterminé dans ses buts et ses moyens, écrivait déjà Alfred North Whitehead (*Le devenir de la religion*, 1926³). L'univers, en ce sens, est un progrès qui tire de ses propres éléments de quoi atteindre des modules d'expérience définis : les vivants dans leur évolution. Chacun de ces modules d'expérience embrasse l'ensemble des faits et des formes mais les ramène à sa propre unité sensible selon des degrés différents d'importance qui définissent une expérience déterminée. Dans ce cadre, écrit Whitehead, le propre de l'intuition religieuse est de saisir cette vérité que l'ordre du monde est solidaire, non par hasard mais parce que l'univers est le théâtre d'un élan créateur à la fois infiniment libre et impuissant à parfaire sa réalité actuelle sans l'intervention d'un Dieu qui en parachève l'harmonie et donne sa valeur au monde. Dieu, selon Whitehead, est cette fonction au sein du monde qui fait que nos desseins sont dirigés vers des objectifs qui ne représentent pas uniquement le seul parti pris de notre propre intérêt. Il est l'élément de la vie en vertu duquel le

³ trad. fr. Paris, Aubier, 1939. Voir P. Devaux « Le bergsonisme de Whitehead » *Revue internationale de philosophie*, n° 56-57, 1961.

jugement se hausse au delà des faits d'existence jusqu'aux valeurs d'existence. "Dieu n'est pas le monde mais l'évaluation du monde" (p. 187)⁴.

Ainsi, les idéaux actuels des religions sont "Dieu dans le monde tel qu'il est à point nommé". L'univers s'achemine donc, à une lenteur inconcevable selon nos étalons de mesure du temps, vers des créations nouvelles parmi lesquelles le monde physique, tel que nous le connaissons à présent, finira par ressembler "à un tout petit clapotis à peine discernable du néant".

*

Les mystiques.

Dans la religion dynamique, l'homme accompagne la vie dans son développement et celle-ci, aussi bien, invite l'homme à aller plus loin que lui-même. Le pur mystique poursuit l'élan vital. Il entre, selon Bergson, en coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie et qui est de Dieu si ce n'est Dieu lui-même. Le mystique prolonge l'action divine ; il en est comme l'instrument. Il franchit la limite assignée à l'espèce par sa matérialité. Il atteint le point où la vie dans son évolution aurait probablement voulu aller et où elle n'a pas pu aller. Y parviendra-t-elle ? Rien de ce qui concerne le vivant, pour Bergson, n'est par avance tracé.

Le grand mystique, ainsi, est plus qu'homme. Si tous les hommes étaient comme lui, la nature ne se serait pas arrêtée à l'espèce humaine. Et quelque chose au fond de tout homme lui fait imperceptiblement écho. La religion dynamique n'est précisément rien d'autre que la cristallisation, le refroidissement de ce que le mysticisme est venu déposer dans l'âme humaine. Elle est au mysticisme, écrit Bergson, ce que la vulgarisation est à la science. Incapable de s'élever aussi haut que ce qu'elle tente de transcrire, elle esquissera des gestes, prendra des attitudes et déclamera des formules qui n'arriveront pas à se remplir de tout leur sens. Mais même l'enseignement machinal d'un professeur médiocre, souligne Bergson, peut éveiller chez ses élèves une vocation qu'il n'a pas eue pour son propre compte.

*

⁴ Voir B. Saint-Sernin Whitehead. *Un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000 & I. Stenger *Du mode d'existence de Dieu*. James, Souriau, Whitehead, 2008, www.europphilosophie.eu.

On trouve ainsi chez Bergson une intéressante approche du mysticisme, saisissant ce dernier essentiellement dans ses limites sans en amoindrir la valeur et la portée. Le mysticisme ne peut se prévaloir d'aucun discernement particulier de l'absolu. Il ne représente pas un savoir autre, réservé à quelques initiés, ni un au-delà de la connaissance qui achèverait celle-ci. Le mysticisme est essentiellement action et le mystique est agi, comme au delà de lui-même. En ceci, il n'est ni plus sage, ni plus clairvoyant qu'un autre mais seulement plus *vivant*. Le pur mysticisme, pour Bergson, ne consiste dès lors nullement en une contemplation. La coïncidence avec l'élan créateur est action, elle est amour ; cette *charité* qui coïncide avec l'amour de Dieu pour son œuvre - qui est Dieu même, au sens où elle livrerait à celui qui saurait l'interroger le secret de la Création, écrit Bergson.

Dieu est la vie même, avait déjà dit Tolstoï et la foi, la force de la vie. Ce « vitalisme » religieux – qui n'est pas étranger au christianisme – a pu parfois désigner de manière privilégiée le rapport à Dieu. Ainsi, dans certaines sagas islandaises, le divin paraît s'investir tout entier dans une fureur qui permet aux hommes de se transcender (voir par exemple la *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve*, 1230⁵).

Cet amour est qualifié par son essence et non par son objet. C'est une émotion d'ordre supérieur qui se suffit à elle-même et n'attend pas de prétexte. Une musique sublime, ainsi, peut l'exprimer sans le dénommer. Bergson va jusqu'à écrire, après William James (voir ci-dessus), qu'il permet de percevoir et d'aborder *expérimentalement* le problème de l'existence et de la nature de Dieu, lequel en effet ne peut être conçu comme un concept clos permettant de conclure ce qu'est ou devrait être le monde mais s'impose comme une énergie sans bornes assignables, une puissance de créer et d'aimer qui, dans ses prolongements possibles, passe toute imagination.

Pour Bergson, il n'y a de mysticisme complet que de l'action. Dès lors, le bouddhisme, selon lui, ne l'a pas atteint, qui n'ignore pas la charité mais qui n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine, au don total de soi-même, sinon très tardivement. Pourtant, déjà, dans le mysticisme qui s'arrête à l'extase, à la contemplation, souligne Bergson, une action est déjà préformée dans l'irrésistible besoin d'enseigner les hommes.

Bien entendu, souligne Bergson, nous ne sommes plus ici que dans le domaine du vraisemblable. La certitude religieuse ne peut se fonder que sur une intuition, jamais sur une connaissance. Loin que la religion soit fondée en raison, elle comble, chez des êtres doués de

⁵ *Sagas islandaises*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1987.

réflexion, le déficit éventuel de l'attachement à la vie. C'est de ce point de vue que la religion statique subsiste toujours dans la religion dynamique – comme une contrainte qui est aussi un secours. La religion positive, au total, est un fait social qui transcrite, à la mesure de tous les hommes, les avancées de quelques individus. Il n'y a donc pas chez Bergson, de divorce entre l'ordre et l'élan, entre la loi et la foi, même si ceux-ci sont perpétuellement en conflit. *La religion est le lieu où la vie est à même de résoudre ses contradictions* - mais toujours de manière ponctuelle et précaire. Que l'aspiration, l'émotion religieuses soient directement vécues ou indirectement transmises, qu'elles veuillent l'ordre, ou le progrès, elles s'inscrivent toujours dans le courant de la vie. Coextensive à l'espèce et à la vie, la religion est naturelle.

* *

B) Rousseau

1. 14. 27.

Lorsqu'on parlait de "religion naturelle", à l'âge classique, c'était en un sens tout différent – nous allons le voir ci-après en premier lieu. Pourtant, Rousseau allait finalement identifier cette religion naturelle à une aspiration vitale et individuelle, brisant l'ancrage du religieux dans la seule religion positive et marquant un tournant dans la spiritualité moderne, sans lequel on ne peut véritablement comprendre aucune des réflexions sur la religion qui viendront après lui.

1/ *LA RELIGION NATURELLE*

A la Renaissance et à l'âge classique.

L'idée d'une religion naturelle apparut un peu avant la Renaissance, lorsque les grandes découvertes géographiques du temps révélèrent la diversité des dieux qu'honorent les peuples de la Terre. Face à une telle diversité, le soupçon ne pouvait manquer de poindre que le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres, soumise à un déterminisme social et culturel particulier.

En regard - et alors qu'au même moment, on tentait de codifier les éléments d'un *droit naturel* - on s'attacha ainsi à dégager un noyau de croyances universelles définissant une

religion "naturelle", c'est-à-dire commune à tous les dogmes et à tous les hommes si divers soient-ils, même s'ils ne s'en aperçoivent pas. Cette réflexion apparue déjà chez Nicolas de Cues (*La paix de la foi*, 1453⁶) demeura cependant pour plus d'un siècle largement isolée. Jean Bodin la reprendra timidement dans son *Colloquium heptaploeres* ou *Dialogue entre sept sages* (1593 ; ne sera publié qu'au XIX^e siècle⁷).

Dans un dialogue inspiré par la conversion au judaïsme des Khazars – selon la légende, leur roi avait fait venir pour les consulter un prêtre, un imam et un rabbin – Juda Hallévi se livrait à une apologie du judaïsme en soulignant la proximité des trois religions (*Le Kuzari : apologie de la religion méprisée*, première moitié du XII^e siècle⁸).

La religion naturelle ne se mettra véritablement en place qu'au XVII^e siècle et même au XVIII^e siècle. Mais déjà, l'*Utopie* (1516⁹) de Thomas More en rassemble bien des éléments, allant même jusqu'à considérer possible que Dieu lui-même ait donné aux hommes leurs différents cultes pour être adoré de différentes manières.

Religion première et religion naturelle.

Par rapport à l'idée d'une religion première, qui occupait les esprits à la même époque, nous l'avons vu (voir ci-dessus 1. 14. 3.), il ne s'agissait pas de définir une religion fondamentale parce qu'originelle mais une sorte de religion idéale fondée sur les principes minimum communs de toutes les religions. Il ne s'agissait pas de restaurer le message religieux dans sa pureté originelle mais dans son essentialité rationnelle. Peu à peu, la religion naturelle se mit ainsi en place, pour être invoquée tout à la fois par les chrétiens et par les libertins. D'un côté, en effet, les guerres de religion amenèrent au constat que les dogmes et les rites divisent les hommes tandis qu'une religion naturelle les unit de fait, même s'ils ne s'en rendent pas compte. Telle fut la position des premiers cercles du libertinage érudit (voir 2. 4. 5.).

Mais, en même temps, d'un point de vue apologétique, la définition d'une telle religion naturelle pouvait servir la cause du christianisme. Il s'agissait de prouver qu'au delà des

⁶ trad. fr. Sherbrooke, Université de Sherbrooke/Canada, 1977.

⁷ *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments*, Genève, Droz, 1984. Voir P. Magnard « Le *Colloquium heptaploeres* et la religion de la raison » in Y-C/ Zarka (dir) *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996.

⁸ trad. fr. Paris-Louvain, Peeters, 2006.

⁹ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 2001.

diverses formes de culte, le christianisme est la "vraie" religion, parce que seul il exprime clairement les dogmes moraux et eschatologiques les plus fondamentaux.

Le contenu de ce qu'on concevra au titre de la religion naturelle variera avec les différents auteurs qui s'attacheront à le déterminer. Mais on y retrouvera toujours la croyance et l'adoration d'un être suprême, l'immortalité de l'âme et l'espérance du salut. Telle qu'on la concevra, la religion naturelle ressemblera le plus souvent à un christianisme abstrait et laïcisé - c'est-à-dire étant à même de se passer d'une Eglise. Ainsi, pour Edward Herbert, le consentement universel des peuples de la terre à quelques points de dogme était la seule règle à suivre quant à la vérité de la religion, permettant de rejeter toute révélation fondée sur la seule autorité de ceux (*i.e.* : les prêtres) qui la transmettent et prétendent l'avoir reçue de Dieu (*De la Vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation*, 1624¹⁰).

Mais une telle thèse pouvait facilement être confisquée par les autorités religieuses qu'elle attaquait, lesquelles en concluaient que ce qu'enseigne le Christ est certain comme le prouve le consentement de tous les peuples à quelques dogmes fondamentaux, que le christianisme enseigne plus clairement que toute autre religion.

Universalité du christianisme ?

A travers l'idée d'une religion naturelle, il s'agira donc souvent de prouver que le christianisme peut prétendre se reconnaître dans les religions qui lui sont apparemment les plus opposées. C'est ainsi qu'un oratorien, le Père Louis Thomassin, pouvait affirmer à la fin du XVII^e siècle que l'Antiquité a connu et pratiqué, à peu de choses près, la vraie morale et presque la vraie religion, c'est-à-dire le christianisme (*Les historiens profanes étudiés par rapport à la religion chrétienne*, 1692¹¹). Déjà le Moyen Age avait cru Sénèque quasiment chrétien, quoique non converti. Depuis le IV^e siècle, circulait pour en témoigner une (fausse) *Correspondance de Paul et de Sénèque*¹² - qu'Erasmus jugeait "indigne d'un palefrenier".

Joseph-François Lafitau soutenait lui que le mystère de la Trinité est une croyance commune aux Mexicains, aux Japonais et aux peuples de l'Orient classique (*Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724¹³) et l'on était persuadé,

¹⁰ trad. fr. Paris, 1639.

¹¹ 2 volumes Paris, Muguet, 1692.

¹² in *Ecrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1997.

¹³ éd. abrégée, Paris, Maspéro/La Découverte, 1983.

de même, que les Chinois adoraient, sous divers noms, un unique Dieu suprême. Les missionnaires jésuites, eux, se servaient des thèmes de la religion naturelle comme autant de bases sur lesquelles appuyer leur prédication auprès de peuples ignorant tout du christianisme.

Toutefois, les rapprochements entre les plus anciens textes chinois et la doctrine catholique étaient accueillis avec prudence à Paris (voir 1. 14. 1.). A l'évidence, une telle méthode risquait de conduire à prendre les dogmes, à leur tour, pour de simples allégories. Ainsi se soucia-t-on de fixer la saine méthode d'interprétation allégorique des textes sacrés¹⁴.

*

Mais tout dans le christianisme ne pouvait passer pour universel. Il fallait distinguer en lui croyances *naturelles* et dogmes particuliers. On se mit alors à penser que le christianisme n'est vrai que pour autant qu'il n'est lié à aucun temps, à aucun lieu particulier - qu'il est vieux comme le monde - loin que son message ait été seulement historiquement révélé aux hommes et transmis de manière apostolique par une église qui en détiendrait en quelque sorte le monopole. Nous aurions bien besoin que les Chinois nous envoient leurs missionnaires, disait Leibniz, pour qu'ils nous apprennent la religion naturelle que nous avons perdue...¹⁵

Cela signifiait une chose : le rejet de l'Incarnation – Voltaire appréciait Confucius ainsi, parce qu'avec lui, il n'y avait pas de révélation. On voulait le retour à une religion simple – Voltaire en donnait pour exemple les Quakers. Cela voulait dire rabattre le christianisme sur une religion plus naturelle, en niant son principe même et en faisant du Christ un simple prophète ou sage.

Dieu est immuable, écrit Matthew Tindal. Il donne à tout homme le moyen de découvrir sa loi et ce moyen est la raison. La religion naturelle s'identifie donc à la religion révélée dès lors qu'on retranche de celle-ci ses obscurités et ses miracles, ses traits historiques, ainsi que le pointillisme et l'intolérance qui caractérisent la superstition (*Christianity as old as the Creation: or the Gospel of the Religion of Nature*, 1730¹⁶).

Cet ouvrage suscita de nombreuses réfutations, consistant essentiellement à refuser de reconnaître quelque pouvoir à l'intelligence dans le domaine religieux (on cite notamment William Law *The Case of Reason*,

¹⁴ Voir J. Ehrard *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Sevpen, 1963, pp. 248-249.

¹⁵ Voir E. Naert *L'idée de religion naturelle selon Leibniz* in (collectif) *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

¹⁶ London, 1730.

*or Natural Religion fairly and trully stated in Answer to a Book entitled Christianity as old as the Creation, 1731*¹⁷).

Dans une note à son *Projet de Paix perpétuelle* (1795¹⁸), Kant s'empporte contre l'idée d'une diversité des religions. Comme s'il pouvait y avoir une diversité de morales ! Il peut y avoir différentes sortes de foi historiques accordées à des événements relatifs non pas à la religion mais à son établissement mais il y a une seule religion vraie et des moyens accidentels qui lui servent de véhicules.

Le XVIII^e siècle. La religion naturelle contre l'Eglise.

Ainsi, en même temps qu'on universalisait le message chrétien, on en particularisait les rites, les images et même le contenu, puisqu'on allait jusqu'à contester l'idée d'un Fils de Dieu - et la Trinité avec elle ; Jésus n'apparaissant plus que comme un prophète de la religion naturelle. Celle-ci invitait en fait à mettre toutes les religions sur un même plan d'égalité. Et le XVIII^e siècle, en ce sens, aimera développer un parallèle entre Confucius, Socrate et le Christ, tous trois placés côte à côte, comme prophètes partageant une même pureté morale – ce discours avait d'abord été développé par les Libertins au siècle précédent, ainsi chez François La Mothe le Vayer, pour qui il ne faisait aucun doute que les païens peuvent aussi vertueux que les chrétiens (*De la vertu des païens*, 1641, II¹⁹).

Il y a un Socrate du second XVIII^e siècle, caractérisé par son opposition à la philosophie spéculative et son goût exclusif de la vérité morale. Moses Mendelssohn en fait le héros de son *Phédon* (1767²⁰). Johann Eberhard publie une *Nouvelle apologie de Socrate* (1772²¹) et Johann Hamman des *Sokratische Denkwürdigkeiten* (Mémoires socratiques, 1759). Franz Hemsterhuis (1721-1790), qui eut beaucoup d'influence parmi les écrivains allemands du temps, présente Socrate comme le personnage philosophique par excellence, tout comme Lessing dans ses *Gedanken über die Herrnhuter* (Pensées sur les Frères moraves, 1750)²².

L'appel à des figures empruntées aux grande religions ou à l'histoire des idées se retrouve dans certains syncrétismes actuels, comme le Caodaïsme (fondé au Vietnam en 1921), dont le Grand Temple de Tay Ninh s'orne des figures de Jésus, Bouddha, Mahomet et de... Victor Hugo en habit d'académicien (il représente le

¹⁷ Nous n'avons pu consulter cette référence.

¹⁸ *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986, p. 361.

¹⁹ *Libertins du XVII^e siècle II*, Paris, Pléiade Gallimard, 2004.

²⁰ trad. fr. Paris, Saillant, 1772.

²¹ trad. fr. Amsterdam, E. van Harrevelt, 1773.

²² Nous n'avons pu consulter ces dernières références, citées par V. Delbos *La philosophie pratique de*

rationalisme, que le mouvement veut également intégrer). Graham Greene en parle dans *Un Américain bien tranquille* (1955²³).

Finalement, on trouva que la religion naturelle - parce que *naturelle* - ne pouvait qu'être la religion *première* ; celle que tous les peuples ont d'emblée pratiquée, avant que la superstition et les visées des prêtres n'en corrompent le message et génèrent le polythéisme (voir ci-dessus 1. 14. 3.). Dès lors, la religion naturelle servit finalement d'argument contre l'Eglise. Contre cette dernière, Voltaire pourra lancer son mot d'ordre : "écrasez l'infâme !" tout en précisant que ce n'était point la foi qu'il combattait mais la superstition – tout ce que les religions particulières ajoutent aux thèmes universels de la religion naturelle (existence de Dieu, immortalité de l'âme), jusqu'à rendre celle-ci méconnaissable. Ces thèmes seront fixés dans un manuscrit anonyme et clandestin publié en 1745, *l'Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foy*²⁴ (longtemps attribué à Saint-Évremond, il serait en fait d'un certain De La Serre).

*

Le refus du mystère en matière de religion. Dieu saisi dans sa création.

L'une des grandes originalités de la religion naturelle fut d'exiger que l'idée de Dieu ait un contenu précis de représentation. On soupçonnait en effet les dieux des religions de n'être qu'autant de mots vides de sens, auxquels le simple jeu du langage aurait fini par conférer une réalité factice. On se mit ainsi à trouver absurde d'affirmer qu'une chose existe sans avoir la moindre idée de ce qu'elle est. On refusa, en d'autres termes, de fonder la religion sur le mystère. "Qui pourrait se flatter d'être plus sage que son voisin parce qu'il sait de science infallible qu'il existe dans la nature quelque chose qui s'appelle *Blictri*, ne sachant pas toutefois ce qu'est ce *Blictri* ?", demandait John Toland (*Le christianisme sans mystère*, 1696²⁵ ; l'ouvrage fut brûlé à Londres en 1697).

Kant, Paris, Alcan, 1905.

²³ trad. fr. Paris, 10/18 R. Laffont, 1973.

²⁴ (anonyme), trad. fr. Londres, G. Cook, 1761.

²⁵ trad. fr. Paris, H. Champion, 2005. Voir J. Lagrée *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991. « Blictri » ou « blituri » ou « blitri » : exemple type d'un vocable sans signification donné dans l'exposé de la logique stoïcienne par Dioclès de Magnésie.

En matière religieuse, un mystère est soit une superstition à abolir, soit une difficulté qu'il faut élucider. La religion naturelle bannira donc le mystère et les miracles (John Locke *The reasonableness of Christianity*, 1695²⁶). Elle voudra être une "religion dans les limites de la simple raison". *Elle ne tentera pas, en ce sens, d'élaborer une connaissance rationnelle de l'existence de Dieu mais admettra que nous pouvons atteindre la transcendance en raisonnant par analogie à partir des œuvres de Dieu, de la nature.* De là, la religion naturelle se pensera volontiers comme le complément métaphysique de la science newtonienne et favorisera directement l'apparition de l'esthétique du sublime (voir 1. 10. II.).

Les réflexions sur la religion naturelle se sont beaucoup plus facilement développées en Grande-Bretagne que sur le continent. La hiérarchie anglicane, en effet, était bien plus ouverte que l'Eglise catholique à ses thèmes. De fait, nombreux parmi ses propagateurs furent des ministres du culte (Samuel Clarke, l'évêque Butler), qui y voyaient un instrument apologétique, capable d'établir la rationalité de la Révélation. L'ouvrage le plus représentatif à cet égard est celui de Joseph Butler *L'analogie de la religion* (1736²⁷).

La religion naturelle posait la question de savoir quelles sont les voies d'accès au divin. Et cette question était plus précisément posée dans les termes suivants : l'incompréhensibilité de Dieu est-elle si totale qu'il soit impossible de connaître quoi que ce soit de lui en dehors de sa révélation et par les seules forces de la raison ? Comprise en ses principes, la création ne témoigne-t-elle pas pour son créateur ? Etant admis que l'analogie nous permet de remonter, selon le principe de causalité, des effets empiriques à leur cause première, le maître-mot de la religion naturelle sera d'affirmer que l'ordre du monde relève d'une finalité qui ne peut être l'effet du hasard. Ceci fut particulièrement l'œuvre de Samuel Clarke (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu : des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne*, 1705-1706²⁸), traduite en français en 1744 et qui impressionna fort Voltaire et Rousseau. Ce point de vue n'était pas nouveau : pour Saint Bonaventure, l'univers sensible était une échelle pour monter à Dieu. Nous ne pouvons avoir d'intuition directe de Dieu mais seulement une « contuition » de lui, astreinte au détour de la représentation à travers ses effets. Toutes les choses ont ainsi une triple existence : dans la

²⁶ London, A&J. Churchill, 1695.

²⁷ trad. fr. Paris, Chez Brunot-Labbe, 1821.

²⁸ *Œuvres philosophiques de S. Clarke*, trad. fr. Paris, Charpentier, 1843.

matière, dans l'esprit et dans la parole divine (le *fiat*), enseigne Bonaventure (*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, 1259²⁹). Ce point de vue se généralisa au XVIII^e siècle.

*

Le scepticisme de David Hume. Dialogues sur la religion naturelle.

Ainsi Dieu était-il désormais saisi dans la Nature. Il était identifié à sa Création. La religion naturelle découvrait le divin non pas dans la dépréciation du monde et de la raison mais au contraire dans leur exaltation. C'est précisément ce que s'évertua à ruiner le scepticisme de David Hume (*Dialogues sur la religion naturelle*, 1752 ; publiés en 1776³⁰).

Les *Dialogues* mettent en scène quatre personnages. Pamphile est parvenu à l'âge où un jeune homme doit être initié aux mystères de la religion. Etant entendu qu'on ne discutera pas de l'existence de Dieu, considérée comme acquise mais de la possibilité de le connaître, trois guides se proposent à lui. Cléanthe, le théiste, conseille à Pamphile de suivre sa seule raison. Déméa, le croyant orthodoxe, l'invite à humilier avant tout en lui l'orgueilleuse raison pour accueillir les seules lumières de la Révélation. Philon, sceptique et athée (les deux termes sont presque synonymes, précise Hume, en un temps où la religion se veut rationnelle, alors que ses déclamations contre la raison étaient courantes aux premiers temps du christianisme), Philon renvoie dos à dos ses deux compères. Pamphile finit par conclure que les principes de Philon sont plus probables que ceux de Déméa mais que ceux de Cléanthe approchent encore davantage de la vérité. On s'est beaucoup demandé s'il pouvait vraiment s'agir là du point de vue de Hume lui-même.

Dans ces *Dialogues*, on ne trouve aucune diatribe contre la religion et les prêtres à la façon d'un Voltaire. Hume s'attache simplement à montrer qu'en matière de religion toutes les opinions ne sont jamais que des croyances entre lesquelles il est vain de vouloir trancher.

L'ouvrage repose sur la démonstration que l'idée de Dieu ne naît jamais en nous que sous l'influence de principes particuliers et non pas de principes généraux tels que la science peut prétendre en établir. En matière de croyances, en d'autres termes, la raison est toujours soumise à la sensibilité personnelle et ne peut se prévaloir d'aucune connaissance. Nous sommes simplement engagés par terreur à persister dans notre existence, sans être satisfaits de la vie et tout en craignant la mort, dit Philon. Et telle est la racine de la religion. Emotions, passions, habitudes individuelles ou collectives agissent ainsi sur l'imagination et composent

²⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1994.

³⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 1973.

autant de lignes de force qui forment des principes particuliers : un homme élevé dans la crainte de Dieu percevra la moindre tempête comme un signe de la colère divine, etc.

Comme dans *l'Histoire naturelle de la religion*, l'alternance de peur et d'espérance est donc, selon Hume, le principal ressort psychologique de la religion (voir ci-dessus 1. 14. 4.). Le reste ne relève que d'une querelle de mots ambigus : dira-t-on que la bonté divine est patente dans la finalité du monde ? Que le bonheur des hommes passe finalement leur misère ? Ce n'est là qu'histoire de plus et de moins en des qualités qui ne sont guère susceptibles d'exacte mesure. L'idée de Dieu n'a pas d'extension universelle ni de compréhension rationnelle. On ne remonte pas du monde à Dieu. Car, Hume l'a montré ailleurs, il n'y a pas de principe ultime à la science. Nos croyances sont subordonnées à notre situation particulière, à nos actions. Il faut donc en juger avec pragmatisme, c'est-à-dire porter notre attention non sur des dogmes abstraits mais sur les seules questions accessibles à la pensée et intéressant notre vie et comparer, en regard, ce qu'apportent d'utile les articles de foi auxquels nous pouvons souscrire.

*

La religion fondée sur la vertu.

Pour être véritablement originales et critiques, les conclusions de Hume auraient dû être publiées plus tôt. Car en fait, au moment de leur parution, la religion naturelle tendait effectivement à devenir une affaire de morale et de cœur et, voulant fonder la religion, avait fini par identifier celle-ci à la seule vertu³¹. De l'idée de religion naturelle ou *théisme*, on en était arrivé ainsi au *déisme*³², soit à une croyance qui se passe de toute révélation et ne se prononce pas sur la nature de Dieu – qu'on qualifiera au plus de “grand architecte de l'univers” - ne réclamant pas d'autre culte que la soumission aux règles de la morale.

Théisme et déisme.

Selon Kant, théisme et déisme sont tous deux des formes de théologie *rationnelle*, c'est-à-dire qu'ils fondent la connaissance de Dieu sur la raison et non sur la révélation. Le déisme, néanmoins, n'use que de la pure raison, laquelle lui révèle l'existence d'un être premier qu'on ne peut davantage

³¹ Voir E. Cassirer *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. fr. Paris, Fayard, 1966, 4.

³² "Théisme" apparaît chez Ralph Cudworth (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678). On

se représenter. Tandis que le théisme conçoit Dieu par analogie avec la propre nature de notre âme. Pour le déïsme, Dieu est la *cause* du monde. Pour le théïsme, il est *l'auteur* du monde. Le déïste, écrit Kant, ne croit pas en Dieu à la limite. Il pense seulement une cause suprême. Il croit en un Dieu. Le théïste croit en un Dieu vivant (*Critique de la raison pure*, 1787, Dialectique transcendantale, III, 7^o section³³).

En Allemagne, Johann Salomo Semler examinait les dogmes de la Bible en fonction de normes éthiques, se demandant, à propos de chacun d'eux, dans quelle mesure il pouvait éveiller la repentance. Semler doutait ainsi de l'inspiration divine de l'Ancien Testament, car, selon lui, aucun des livres qui le composent n'est capable de rendre l'homme meilleur (*Letztes Glaubensbekenntnis*, posthume 1792³⁴) - à sa suite, Schleiermacher et bien d'autres rejetteront également l'Ancien Testament, écornant par trop, avec son Dieu colérique et jaloux, la dignité divine.

Marcion.

A l'origine du christianisme, un tel rejet de l'Ancien Testament avait déjà été le fait de Marcion (85-160), excommunié en 144. Il fonda une Eglise marcioniste qui se maintint jusqu'au V^e siècle en Syrie. Marcion s'oppose au Dieu juif, essentiellement en ce que celui-ci gouverne sa création. Il est le Dieu de la loi, tandis que le Dieu du Nouveau Testament est rédempteur. Il situe notre salut avec lui hors de ce monde. Ce rejet de la Création put aller jusqu'à la condamnation du mariage.

Au XX^e siècle, connues à travers la somme d'Adolf Von Harnack (*Marcion*, 1924³⁵), les thèses de Marcion et son antinomisme (opposition à la Loi) purent être récupérées par l'antisémitisme ; notamment par Carl Schmitt³⁶.

Débarrassée de toute révélation comme de tout mystère, la religion ne pouvait plus correspondre qu'à une inspiration vertueuse. Et Dieu ne compta bientôt plus pour lui que ses attributs moraux. Un Dieu clément, touchant par sa bonté, laquelle dévoilait davantage sa réalité que la régularité des lois de la nature. Avec Chateaubriand, la religion allait même verser dans l'esthétisme, la "poétique du christianisme" étant soulignée et présentée comme

trouve le mot "déïsme" chez P. Viret (*Institution chrétienne*) dès 1564.

³³ *Œuvres philosophiques I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1980.

³⁴ Königsberg, C. G. Schütz, 1792.

³⁵ trad. fr. Paris, Cerf, 2003.

³⁶ Voir J. Taubes « *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, 1996, trad. fr. Paris, Seuil, 2009, *La cage d'acier et l'Exode hors de celle-ci*.

capable de répondre aux aspirations de la sensibilité, en même temps que d'enchanter l'esprit (*Génie du christianisme*, 1802³⁷). A côté des merveilles de la nature (comment le rugissement du lion et le mugissement du bœuf, tous deux accordés à leur environnement respectif, I, Livre V, chap. V), Chateaubriand parle des vieilles églises gothiques, du chant grégorien, etc. (III, Livre I, chap. II) – de tout un folklore à travers lequel le romantisme allait reprendre goût à la religiosité.

Hume, au total, opposait à la religion naturelle ce que Rousseau allait tirer positivement d'elle : que toute dévotion est une affaire de cœur, un souci personnel.

*

1. 14. 28.

2/ LA PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD (1762³⁸)

La *Profession de foi* apparaît au livre IV de l'*Emile* (1762), dont elle provoqua en grande partie l'interdiction et la condamnation au bûcher à Paris et dans d'autres capitales d'Europe. A l'instar des autres principaux ouvrages de Rousseau, elle aura une influence énorme et immédiate. Pendant des décennies, on fera de Rousseau un voyant, un prophète des sentiments obscurs de la conscience. On lui saura gré d'avoir arraché l'âme à l'obsession du péché, tout en l'invitant à ne trouver qu'en elle-même les sources de la vertu. En même temps, les idées de Rousseau susciteront des critiques et une haine non moins intenses. On fera de lui le fondateur d'un mysticisme romantique frelaté. Un faux chrétien n'admettant ni l'idée du péché, ni celle de rédemption et aucun intermédiaire, au sens religieux, pas même le Christ. Immédiatement, la *Profession* suscita autant de réprobation au sein des autorités religieuses que des philosophes des Lumières dont elle gênait la propagande antireligieuse – elle énerva fort Voltaire ainsi. On accusa Rousseau d'être traître à la philosophie.

Avec Rousseau, la religion naturelle ne correspond plus qu'à l'épanouissement d'un sentiment purement intérieur. La croyance s'appuie sur les seules intuitions d'une âme solitaire. Mais cela, que tous les manuels ont retenu, n'est pas le plus original chez lui.

Dans l'enracinement de la religion dans une expérience, une *exigence* personnelle, en effet, l'influence de Pascal est patente. Comme celle de nombreux auteurs protestants. Le pasteur suisse Bénédict Pictet invoquait déjà au siècle précédent l'expérience intérieure pour proclamer les bienfaits de la religion chrétienne (*Traité contre l'indifférence des religions*,

³⁷ 2 volumes, Paris, GF Flammarion, 1966.

³⁸ *Œuvres complètes*, 4 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1959-1969.

1692³⁹). Toute une littérature développait l'idée du primat de la conscience en matière religieuse.

Béat Louis de Muralt *L'instinct divin*, 1727⁴⁰ & *Lettres fanatiques*, 1739⁴¹. Marie Huber *Le monde fou préféré au monde sage*, 1731⁴² & *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, 1738⁴³. Charles-François Le Maître de Claville *Traité du vrai mérite de l'homme*, 1734⁴⁴. Muralt élève la conscience à la dignité d'un instinct divin et Marie Huber, tout en se refusant à la définir, affirme qu'en la connaissant on se connaît et l'on connaît tous les hommes. On trouve chez elle, par ailleurs, une certaine promotion de l'ingénuité en matière de religion qui annonce Rousseau. La piété n'est pas nécessairement liée "à l'idée du renfrogné et du sombre", écrit-elle. Cela ne fait qu'obliger à l'hypocrisie générale en matière de religion (*Le monde fou*, I, 4^e promenade, p. 42).

La preuve de la religion par son utilité.

Une caractéristique de cette littérature était son pragmatisme. La religion y était considérée pour ses conséquences utiles. Elle devait en effet avant tout répondre à un besoin : consoler et remplir le cœur⁴⁵. La religion n'était plus conçue que comme le prolongement de l'aspiration au bonheur⁴⁶.

L'idée était un peu partout à l'époque. Chez Maupertuis (*Essai de philosophie morale*, 1756⁴⁷), comme chez l'abbé Pluche (voir 3. 3. 20.).

La doctrine évangélique n'est pas bonne et juste parce qu'elle est divine, soutenait-on. Elle est divine parce qu'elle est bonne et juste. Et toute science est vaine qui n'aboutit pas à la pratique du bien. La religion se fondait ainsi sur des évidences qui étaient autant de besoins. "Tenez votre âme en état de désirer qu'il y ait un Dieu et vous n'en douterez jamais", dira le Vicaire de Rousseau, refusant, lui-aussi, de se livrer à tout examen de connaissance qui ne mène à rien d'utile dans la pratique.

Partant du doute (celui "que Descartes exige pour la recherche de la vérité", voir 1. 6. 15.), le Vicaire se résout à admettre pour évidentes toutes les connaissances auxquelles, dans

³⁹ Genève, Cramer & Perachon, 1716.

⁴⁰ Paris, Périsse le jeune, 1790.

⁴¹ Londres, aux dépens de la Compagnie, 1739.

⁴² 2 volumes, Amsterdam, Chez les Wetsteins & Smith, 1731.

⁴³ Amsterdam, J. Wetstein & W. Smith, 1738.

⁴⁴ 2 volumes, Paris, Savoye, 1761. Voir P-M. Masson *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 volumes, Paris, Hachette, 1916, I, p. 238 et sq.

⁴⁵ Voir M. Lange « La religion de J-J. Rousseau d'après des ouvrages récents » *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* n° 2-3, 1923, pp. 1-20.

⁴⁶ Voir P-M. Masson *op. cit.*, I, p. 106 et sq.

⁴⁷ Berlin, 1749.

la sincérité de son cœur, il ne peut refuser son consentement et à tenir pour vraies toutes celles qui paraissent avoir une liaison nécessaire avec les premières. Le Vicaire énonce ainsi trois articles de foi repris de Samuel Clarke (*op. cit.*) : une volonté meut l'univers et anime la nature. La matière, étant mue selon certaines lois, montre que cette volonté est intelligente. L'homme est libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle. Toutes les autres connaissances se rapportant à Dieu seront laissées dans l'incertitude, pour autant qu'elles ne se mêlent à rien d'utile dans la pratique.

Un tel pragmatisme qui, nous venons de le voir, n'était nullement propre à Rousseau, ne revenait pas même à dire que la conscience est juge de la religion. Cela allait encore plus loin : *la religiosité était réduite à un simple acte de conscience. Et tout l'enjeu de la Profession de foi du vicaire savoyard, en ce sens, sera d'asseoir la religion sur le sentiment immédiat tout en évitant le particularisme de la subjectivité.*

*

Un vide inexplicable.

Dans *La nouvelle Héloïse* (1761, 6^o partie, Lettre VIII), Rousseau fait justifier à Julie son habitude de prier. Saint-Preux, déiste, se moque d'elle et la traite de dévote. Mais Julie affirme se plier à cet exercice sans illusion et simplement pour soulager "une langueur secrète au fond de son cœur", qu'elle sent à la fois "vide et gonflé" d'une force inutile dont il ne sait rien faire. La religion, pour Rousseau, s'enracine dans cet élan même, dans ce surplus d'âme que le monde, la vie sociale ne suffisent pas à épuiser. Julie est heureuse mais le bonheur l'ennuie. Il laisse comme un reste qui l'inquiète. Car son cœur ignore ce qui lui manque. Il désire. Sans savoir quoi.

Dans l'une de ses *Lettres à Malesherbes* (26 janvier 1762), Rousseau parlera de son étouffement dans l'univers, se décrivant prêt à s'élancer dans l'infini. Il parlera d'un vide inexplicable en lui. "Un certain élancement de cœur vers une autre sorte de jouissance dont je n'avais pas l'idée". Il jugera cet état non pas inquiet mais agréable. Lamartine décrira lui-aussi avec complaisance "ce bien inconnu que toute âme désire et qui n'a pas de nom au terrestre séjour" (*Isolement*, 1818⁴⁸) - "bien inconnu" qui a inspiré nombre des molles et

⁴⁸ *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Pléiade Gallimard, 1963.

grandiloquentes rêveries du romantisme, au point de s'identifier caricaturalement à lui et qui deviendra un constat – la vraie vie est ailleurs – typique de la mélancolie adolescente (la vie me fut infligée ; que fais-je au monde ?). Car ce sentiment se teintera de mélancolie. Ce sera le spleen, l'ennui que décrit Alberto Moravia : une sorte d'insuffisance ou d'absence ressenties de la réalité. L'absurdité d'une réalité incapable de nous persuader de sa propre existence effective. L'ennui, c'est la flétrissure des objets, l'obscur conscience qu'entre les choses et moi il n'existe aucun rapport. C'est l'incapacité de sortir de moi et la conscience théorique que je pourrais peut-être m'en évader (*L'ennui*, 1954⁴⁹).

Dès l'époque romantique, cela deviendra un argument contre toute la création. La vie n'est que douleur, affirme ainsi Giacomo Leopardi. Elle veut un plaisir infini et ne trouve, quelque fois, qu'un plaisir limité qui ne la satisfait pas. Tout comme une odeur exquise suscite un désir plus vif que toute autre sensation de s'identifier tout entier avec ce qu'on hume mais un désir qui ne peut être comblé, à l'image de nos espoirs (*Zibaldone*)⁵⁰. Dans ces conditions, le non être aurait été préférable à l'être car exister est une souffrance et plus grandes sont les âmes, plus elles ressentent ce malheur de la vie, aspirant davantage à la félicité. Mieux vaut être un sauvage ainsi, être stupide et ignorer ce malheur de notre condition, qu'un homme cultivé. Seule issue possible à cette désespérance ontologique, selon Leopardi : mettre sa vie en danger. Car lorsque la vie n'a plus de fin au delà d'elle-même, sa conservation lui est enfin un objectif de plaisir pleinement accessible, une véritable source de plaisir. Mais cela, bien entendu, n'est pas sans absurdité : nous craignons pour cette vie qui nous pèse. Ainsi Leopardi reconnaît-il avoir eu peur un jour qu'il voulait se tuer. Finalement, le suicide témoigne de notre immortalité – ce sera un thème dostoïevskien (voir ci-dessus 1. 14. 20.). Schopenhauer signalera Leopardi comme celui qui a le mieux traité le thème de la nullité et de la douleur de l'existence.

Pascal écrivait déjà : "il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant dans des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même" (*Pensées*, 1670, n° 148 Lafuma⁵¹). Le thème semble en fait venir tout droit de l'augustinisme : l'âme est inquiète, agitée et insatisfaite tant qu'elle n'a pas rejoint en Dieu sa place et son lieu naturels.

⁴⁹ trad. fr. Paris, Flammarion, 1961.

⁵⁰ Commencé en 1817 et complété jusqu'en 1832, le *Zibaldone* devait être un Manuel de philosophie pratique qui demeura inachevé. Une traduction partielle en français est disponible sous le titre *La théorie du plaisir* (Paris, Allia, 2000). Une traduction complète est parue chez Alia en 2003.

⁵¹ *Œuvres complètes*, Paris, L'intégrale Seuil, 1963.

Quoi qu'il en soit, cet élan pousse à s'élever jusqu'à la source du sentiment et de l'être, écrit Julie. Il est tentation vers une autre existence dans l'Etre immense. C'est un délire peut-être mais qui rend heureux et nous comble. C'est, au sens fort, une *récréation*, qui ne doit pas, néanmoins, nous détourner de nos devoirs.

Ce surplus d'âme, la *Profession de foi* l'identifiera à la bonté, "effet nécessaire d'une puissance sans borne et de l'amour de soi essentiel à tout être qui sent". Cette bonté toute sensible nous relie à Dieu. Elle est de Dieu. Car Dieu est essentiellement bon. Celui qui peut tout étend son existence à celle des êtres. Il ne peut vouloir que ce qui est bien. Cet amour de l'ordre qui produit ce vœu s'appelle *bonté* et l'amour de l'ordre qui le conserve est *justice*. Les deux sont inséparables. Un principe inné de justice et de bonté est au fond de nos âmes. *Il est la conscience*, laquelle ne consiste donc pas en jugements mais en *sentiments*. Elle est à la fois ce qui nous est le plus intime et ce qui, essentiellement, nous déborde, nous relie au tout. Fondant la religion sur le sentiment, Rousseau ne concevra pas celui-ci comme pure subjectivité, ni comme le relais en nous d'une transcendance extérieure, comme plus tard Schleiermacher (voir ci-dessus 1. 14. 16.). Le sentiment, chez Rousseau, désigne ce qui en nous touche au plus près à l'humanité commune.

Le sentiment au fondement de la religion.

Par "sentiment", Rousseau désigne d'abord l'immédiateté d'une existence face au monde. Toutes nos idées viennent du dehors mais les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous et c'est par eux seulement que nous connaissons la convenance entre les choses et nous. En d'autres termes, la conscience nous pose dans le monde et en regard de lui, capables de l'affronter, de le refuser, de le dépasser. Exister, dans cette mesure, c'est avant tout sentir ; d'une sensibilité antérieure à l'intelligence, car plus fondamentale qu'elle, plus proche, comme chez Bergson, de la vie (voir ci-dessus). Car, par sentiment, Rousseau veut également dire disposition, engagement, *action*.

Le sentiment agit autant qu'il nous agit. Il est le guide infaillible de nos élans. "Conscience ! écrit Rousseau, avec toute la raide emphase dont sa prose est capable parfois. Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infaillible du Bien et du Mal, qui rend l'homme semblable à Dieu. C'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions". Mais il n'est pas assez

que cette conscience soit en nous. Encore nous faut-il l'entendre. Toute sa réflexion religieuse, expliquera Rousseau dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont* (1763), veut porter remède au scandale de ces cultes que l'on suit sans y croire, qui ne pénètrent ni le cœur ni la raison et influent très peu sur la conduite.

Si la dévotion doit être action, si son premier et immédiat effet doit être la vertu, elle ne peut, selon Rousseau, être confiée à la seule raison, laquelle discute sans fin et ramène tout à nous. La foi ne peut relever que des seules impressions de la conscience. Elle est fragile en cela et cette fragilité, qu'il ne pouvait se dissimuler, a fasciné Rousseau, qui reçoit positivement cette aspiration de la conscience, dont elle-même ne peut vraiment rendre compte et qui la prend presque malgré elle, malgré ses doutes. On a parlé à ce propos d'une "nostalgie de l'irréfléchi"⁵². Il conviendrait mieux de dire que Rousseau inscrit la religion dans une philosophie de l'action.

Dans ses *Confessions* (1781-88, VI, p. 243), Rousseau rapporte qu'il se demandait un jour si, venant à mourir immédiatement, il serait damné. Sa conscience lui disait que non mais il avait besoin d'un signe. Il s'amusait au même moment à lancer sans y penser des cailloux contre les arbres et décida que si la prochaine pierre qu'il lancerait touchait un tronc, son salut était assuré. Il était damné dans le cas contraire. Le caillou frappa l'arbre au centre, ce qui n'était pas difficile, avoue Rousseau, car il avait pris soin de choisir un tronc fort gros et fort près. Depuis lors, ajoute-t-il, il n'a jamais plus douté de son salut !

L'aspiration religieuse est comme une dépossession et, par cela même, comme un élan tirant la conscience au delà d'elle-même. "Je crois en Dieu aussi fortement que je crois aucune autre vérité, parce que cela ne dépend pas de moi", écrit Rousseau dans sa *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756. Cette opiniâtreté est peut-être un préjugé, continue-t-il mais il est de bonne foi. C'est une disposition d'âme que rien ne peut surmonter⁵³. *Rousseau a aimé souligner qu'il n'était pas maître de ses sentiments et qu'il n'entendait pas, pour autant, ne pas les suivre.* Ceci en un temps où il était encore de mise de prendre la pose du stoïcien : j'ai détruit mes passions, à peu près comme un homme violent tue son cheval, ne pouvant le gouverner, écrit Chamfort (*Maximes et pensées*, posthume 1795, chap. V, n° 325⁵⁴).

⁵² Voir J. Starobinski *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Tel Gallimard, 1971.

⁵³ Voir aussi la *Lettre à Monsieur de Franquières* (1769) reproduite in *La profession de foi...*, édition critique P-M. Masson, Paris, Hachette, 1914.

⁵⁴ Paris, GF Flammarion, 1968.

Rousseau a inventé ainsi la sentimentalité moderne, qui est une inlassable et avide découverte de soi comme d'un autre, sous le registre de l'innocence. Je me laisse aller à l'impression du moment sans résistance et même sans scrupule, écrit Rousseau dans un projet de lettre, car je suis parfaitement sûr que mon cœur n'aime que ce qui est bien. Tout le mal que j'ai fait en ma vie, je l'ai fait par réflexion. Cela fait que je me livre à mes penchants avec confiance (A Mirabeau, 25 mars 1767⁵⁵).

La foi ingénue.

La foi repose sur une innocence, une ingénuité, qui ne relève pas tant de nous, que de notre nature. La religion est naturelle au sens où, répondant à une aspiration qui nous dépasse, elle est plus forte que nous et dévoile notre nature. La religion a toute la force d'un destin. Elle est nécessaire et première. A ce titre, elle s'enracine dans la pureté du cœur, c'est-à-dire - là est l'essentielle nouveauté - dans une complaisance à notre propre nature. Et en ceci, notre destin religieux ne saurait relever d'une grâce. Sans y paraître, c'est tout le christianisme qui est renversé.

L'amour de nous-mêmes, selon Rousseau, est finalement le meilleur gage de notre dévouement au bien commun - comme en politique, la volonté générale se tire de volontés particulières farouchement affirmées, ce que nous ne pouvons développer ici. L'amour-propre se fait le centre de tout, tandis que l'amour de soi mesure le rayon de ce tout "et se tient à la circonférence" (voir 1. 3. 12.). Il aspire au-delà de lui-même et ce soupir fonde à la fois la morale et la religion, les deux ne pouvant plus être distinguées. *Dieu est le besoin ultime et premier de qui ne saurait vivre sans croire au sens de son existence et se savoir justifié à le croire. Et seule la preuve morale de Dieu est valide pour un tel être car elle fonde Dieu sur l'humanité même de l'homme, sur sa liberté ; sur cette conscience qui nous rend étrangère à nous-mêmes pour nous replacer dans le Tout. Jamais, sans doute, n'avait-on encore enraciné ainsi la religion dans l'être, dans la vie.*

*

⁵⁵ *Correspondance générale* T. XVII, Paris, A. Colin, 1932.

Pour la célébrer ou la critiquer, on n'a le plus souvent retenu de la réflexion religieuse de Rousseau qu'un sentimentalisme assez vague ; un égotisme apitoyé sur sa propre bonne conscience. Le bouleversement que Rousseau apporte à l'idée religieuse est pourtant radical et, sans lui, il n'est guère possible de comprendre la pensée moderne de la religion.

Bouleversements radicaux des idées religieuses.

Comme souvent, la réflexion de Rousseau se nourrit de paradoxes. Ce qu'il y a en nous de plus personnel - la conscience - est aussi ce qu'il y a de plus universel. C'est pourquoi on ne peut dire que l'idéal rousseauiste est celui d'une religion à soi - même si c'est ainsi que beaucoup le comprennent. Au plus proche de notre être particulier, dans ce sentiment le plus intime de notre existence, est l'élan qui nous ordonne au tout. De sorte que si la conscience souhaite vivre au delà de la mort c'est "non pas pour nous, Seigneur mais pour ton nom mais pour ton propre honneur", écrit Rousseau qui cite (et déforme) le *Psaume 115*.

Mais que prouve la foi ? La conscience est-elle un gage de prolongement de nous-mêmes au delà de cette vie ? Pour toujours ? Il est impossible de se prononcer fermement, écrit Rousseau. En tous cas, on ne peut plus concevoir l'au-delà en termes de justification et de récompense. Car quel plus grand bien pourrions-nous souhaiter qu'exister selon notre nature ? "Nous serons nous sans contradiction et n'aurons besoin que de nous pour être heureux".

Rousseau renverse tous les termes selon lesquels la religion chrétienne se pense classiquement : une âme corrompue, pécheresse et un Dieu à la fois vengeur et sauveur. L'homme religieux aspire à être autre ; à être sauvé. Il n'aspire qu'à être pleinement lui-même pour Rousseau. Il se heurte au mal, qu'il réfère à l'ordre corrompu du monde ou à sa propre nature viciée et invoque Dieu pour lui échapper. Le mal n'est que la rançon de sa propre liberté et de sa dignité pour Rousseau. L'homme religieux vit sous le regard de son Dieu. Pour apercevoir le divin, l'homme, selon Rousseau, doit plutôt se tourner vers lui-même. *Car Dieu ne peut manquer de passer par nous*. Le Vicaire assure entrer en des méditations qui l'amènent à converser avec Dieu. Mais il ne le prie pas. Que lui demanderait-il ? N'être pas content de son état, ce serait vouloir le désordre et le mal. Cette proximité tranquille au divin évoque le quiétisme. Mais elle s'en détourne aussi bien, car Dieu n'est rien d'autre que l'appel à s'exercer de la vertu en nous (voir 1. 3. 11., où on lira ce que Julie écrit de Mme Guyon).

Le dernier mot de la religion de Rousseau est, plus que l'innocence, *l'authenticité*. La religion comme justification du monde est inutile, selon lui. Il la fonde plutôt sur la liberté de l'homme, loin que la religion puisse apporter une libération à ce dernier⁵⁶. Liberté de sa conscience face au monde et liberté de sa raison dans le monde, qui le rend seul responsable du mal. La religion de Rousseau découvre finalement l'homme dans toute la grandeur de sa nature. L'archevêque de Paris Christophe de Beaumont, qui fit condamner *l'Emile*, ne s'y trompa point : Rousseau soutient que les premiers instincts de la nature humaine sont toujours innocents et bons, ce qui est en contradiction absolue avec ce que l'Écriture enseigne quant au péché originel.

La Mothe le Vayer avait pu traiter le péché originel de fable (*De la vertu des païens*, 1641, II⁵⁷). Dans *Le système des théologiens anciens et modernes concilié par l'exposition des différens sentiments sur l'état des âmes séparées des corps* (1731⁵⁸), Marie Huber avait déjà contesté l'idée de damnation et d'éternité des peines. Dans *Les Mœurs* (1748 & 1757⁵⁹), François-Vincent Toussaint affirmait que nos passions sont innocentes et notre raison coupable. Ce n'est pas parce qu'on le veut qu'on aime ou qu'on hait. Le sentiment n'est point libre, il ne peut donc être criminel. Ces notations peuvent paraître banales mais elles niaient la réalité du péché originel et cela explique que le livre, qui eut un grand succès, fut condamné à être brûlé. Toussaint, qui dénonçait comme fausse spiritualité le mépris de la satisfaction des sens, invitait à considérer Dieu, « comme notre ami » (chap. II, § V).

Contre le dogme du péché originel.

Pour réaliser quel bouleversement apportait un tel point de vue, il convient de se référer à 4. 2. I. 2. où est présentée la théologie de la grâce et du péché originel que les XVI^e et XVII^e siècles avaient exacerbée, insistant, selon la tradition augustinienne, sur la corruption native de l'homme et allant jusqu'à prononcer la prédestination à la damnation du plus clair de l'humanité. *La religion avec Rousseau ne vient plus surmonter une culpabilité ou un manque. Elle n'est qu'une envie d'être.* Elle n'est que l'envie de vivre, pleinement, selon notre nature. Comme telle, elle s'impose à chacun directement, sans requérir d'intercesseurs divins ou humains, ni de faits avérés comme les miracles (car ayant besoin d'être attestés, ils mettent la religion sous l'autorité des prêtres, écrit Rousseau).

⁵⁶ Voir E. Cassirer *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, 1932, trad. fr. Paris, Hachette, 1987, p. 107-108.

⁵⁷ *Libertins du XVII^e siècle II*, Paris, Pléiade Gallimard, 2004.

⁵⁸ Londres, 1739.

⁵⁹ 2^e édition, Berlin, 1757.

Dans ses *Lettres écrites de la Montagne* (1764), Rousseau imagine sa profession de foi adoptée dans quelque coin du monde. Qu'en résulterait-il ? Le plus grand changement sans aucune nouveauté, écrit-il. Une réforme du cœur et non du culte. Une vraie réforme, souligne Rousseau, qui accuse la Réforme de n'avoir pas respecté le principe de libre interprétation du message chrétien qu'elle avait d'abord posé.

Tout au long du XVII^e siècle, en effet, pour répondre aux catholiques qui les accusaient de prôner le libre examen en rejetant l'autorité de toute Eglise, les auteurs protestants, dont Pierre Jurieu particulièrement, souligneront que, si l'autorité de l'Eglise ne peut être telle qu'elle exige une soumission aveugle et sans examen à sa parole, l'interprétation individuelle de l'Ecriture ne vaut rien si la grâce n'est pas donnée⁶⁰. Or cette grâce, le protestantisme ne la conçut bientôt plus attestée qu'au sein d'une communauté croyante (voir 4. 2. I. 2.).

Rousseau a voulu penser une religion à la fois universelle et individuelle mais qui n'aurait plus rien en propre d'un fait collectif. Proche en cela de son idéal politique, elle pouvait tout naturellement être proposée comme religion civile (voir ci-dessus). Cette religion paraît n'avoir plus rien de religieuse. C'est peut-être parce que Rousseau a formulé la dernière pensée religieuse *innocente et totale*, au sens où elle embrasse toute l'existence et n'est pas réduite à un mystère circonscrit, une dimension culturelle particulière ou un canton de la conscience. On ne trouvera guère de distinction entre le profane et le sacré chez Rousseau. Sa religion se lie au bonheur et à la moralité. Elle réunit la ferveur et la liberté. Pour Rousseau, la religion s'enracine dans la conscience et consacre la dignité et la liberté de l'homme. Il s'agit là, nous l'avons vu, des deux dimensions qui inspireront principalement la pensée moderne de la religion mais de façon opposée, pour la justifier - et tel sera notamment l'effort de Schleiermacher - ou la rejeter, en montrant avec Feuerbach qu'il faut choisir entre l'homme et Dieu. Rousseau parle surtout de Dieu (et de lui-même). Après lui, la philosophie ne parlera pratiquement plus que de la religion.

* *

C) Hegel

1. 14. 29.

⁶⁰ Voir R. Voeltzel *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII^e*, Paris, PUF, 1956, p. 142 et sq.

LEÇONS SUR LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION (cours professés de 1821 à 1831⁶¹)

Il ne s'agit pas là d'un ouvrage de Hegel mais d'une publication posthume réalisée sur la base des manuscrits à l'aide desquels il professait, ainsi que de notes d'étudiants. De là, de nombreuses redites et incertitudes d'exposition - un caractère brouillon que ne contribue malheureusement pas à atténuer une traduction française médiocre et truffée de fautes. Signalons donc qu'une bonne dose de courage est requise pour s'aventurer à découvrir ce texte.

Une bonne manière d'entendre la pensée hégélienne est de s'attacher à relever les incompréhensions qu'elle suscita et suscite encore couramment. Ce faisant, il ne s'agit pas de se prévaloir de quelque monopole de l'intelligence des textes hégéliens mais d'être simplement attentif au fait que Hegel accumule les provocations pour qui s'en tient à une lecture immédiate, rapide et surtout influencée par une réputation durable faisant de Hegel un philosophe rationaliste excessif et prétentieux, s'acharnant à enclorre le monde dans son système au moyen d'une méthode dialectique sommaire et factice. Tout cela ne tient guère dès lors qu'on lit Hegel en tachant de comprendre non ce qu'il dit - la mécompréhension est alors inévitable - mais pourquoi il le dit. Mais lire Hegel est difficile et demande quelque effort...

Le plus étonnant, si l'on considère l'incompréhension radicale et constante dont il aura fait l'objet jusqu'à nos jours, est que Hegel ait pu jouir de son vivant d'un succès professoral considérable. Ceci, malgré des ouvrages peu nombreux, particulièrement difficiles et des talents de professeur qui, à ce qu'on nous en rapporte, étaient très mesurés... Henri Heine, qui fut son élève et qui le loue par ailleurs, le décrit installé à son pupitre avec « sa triste mine de poule couveuse sur les œufs funestes » et, pour décrire sa voix, parle de « gloussement » (*De l'Allemagne*, 1855, pp. 147-148⁶²).

Duplicité de la religiosité moderne.

Hegel annonce qu'il entend établir la *nécessité* de la religion, en un temps (le sien) où l'on admet communément que Dieu échappe à toute connaissance positive - celle-ci ne pouvant concerner que le monde sensible, la réalité finie et non le divin. Cette conviction étant devenue un véritable préjugé, souligne Hegel, toute religion ne peut plus avoir pour ancrage, à l'époque moderne, que le sentiment, la certitude subjective de la foi, soit une

⁶¹ trad. fr. en 5 volumes Paris, Vrin, 1970.

⁶² Paris, Gallimard, 1998.

religiosité individuelle dont, bien avant les analyses contemporaines (voir ci-dessus 1. 14. 14. et sq.), Hegel note le caractère ludique (la religion est “le dimanche de la vie”), “clignotant” et dont il ne se lasse pas de souligner le caractère d’élévation creuse - est particulièrement visée ici la spiritualité romantique, dont Schleiermacher fournit un assez bon exemple (voir ci-dessus). Surtout, la religiosité paraît à Hegel nécessairement *hypocrite* à l’époque moderne. Il y insiste dans une préface à l’ouvrage de son disciple Hermann Hinrichs *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft* (La religion dans son rapport interne avec la science, 1822⁶³).

La religion ne peut plus être innocente en effet. L’époque moderne a appris des sciences que toute connaissance doit avoir un objet consistant, résistant à la critique, à l’examen. Impossible donc de prétendre atteindre Dieu de quelque façon si l’on ne saisit pas quelque réalité objective capable de *confirmer* son existence. C’est pourquoi déclarer Dieu inconnaissable ou échappant nécessairement à tout savoir positif ne saurait longtemps suffire. Parer Dieu de mystère et de transcendance ne peut servir qu’à compenser par de grands mots la vacuité d’une aspiration qu’on juge devoir être intense, car l’on voit toujours en Dieu la réalité la plus éminente ; parce que nous visons Dieu comme un objet, alors même qu’une telle approche ne peut plus guère résister à notre appréhension scientifique du monde.

Nous portons encore l’idée d’une religion qui devrait être une vénération mais sans pouvoir lui trouver d’objet et il ne nous reste, pour sauver le religieux, que de reconnaître quelque objectivité au sentiment religieux, comme Schleiermacher, ou encore à verser délibérément dans la magie en se fiant à quelques miracles de pacotille, en essayant de délimiter un domaine que la science ne pénètre pas encore. A l’âge moderne, annonce Hegel, la religiosité, la pure crédulité se porteront mieux que jamais. Gilbert Chesterton ne pourra-t-il pas plaider en effet pour une foi qui soit comme un retour à l’émerveillement de l’enfance et des contes de fées ; comme une manière de saisir le monde en lui associant une idée de merveilleux et d’accueil ? (*Orthodoxie*, 1908⁶⁴).

Mieux vaudrait plutôt reconnaître que le discours religieux n’a plus d’innocence à l’âge moderne. S’il réfléchit, il sait bien qu’il ne peut aller tout à fait de soi. Dès lors, un soupçon d’hypocrisie ne peut manquer de pointer face à toute assertion religieuse, d’autant

⁶³ « Préface à la Philosophie de la religion de Hinrichs » *Archives de philosophie*, 33, 1970, pp. 885-916.

⁶⁴ trad. fr. Paris, Climats Flammarion, 2010.

qu'elle est plus grandiloquente. On se demandera si celui qui la professe en est pleinement convaincu ou s'il ne cherche pas à s'en convaincre lui-même. A notre époque, cette difficulté de l'engagement religieux est patente dans une versatilité des croyances, qui accepte volontiers ces dernières, y compris sous leurs aspects les plus passéistes et leurs attributs les plus folkloriques mais ne peut s'empêcher de naviguer d'une religiosité à une autre sans trop pouvoir se fixer. Nous voudrions croire mais n'y parvenons guère. Nous n'avons de croyances que molles, fugaces et surtout nomades. Ou alors, s'il faut absolument croire, l'assentiment verse facilement, pour les mêmes raisons, dans un fanatisme qui trouve sa justification dans sa propre radicalité.

Arrêtons-nous ainsi un instant à considérer ce statut de beaucoup de croyances religieuses contemporaines, ce qui nous écartera un moment de Hegel mais nous ramènera vite à lui.

*

La croyance nomade. Religion et intelligence.

En fait de croyance, on voit souvent se conjuguer de nos jours une attitude de recherche personnelle forte et active en même temps qu'une étonnante soumission à tout un pittoresque religieux, sensible notamment dans l'approche des religions orientales (lieux, objets et costumes, accoutrement des gourous, etc.). Or, s'il n'est guère étonnant qu'une recherche personnelle conduise de nos jours au bouddhisme zen, il est plus surprenant, si l'on y réfléchit, qu'elle conduise aussi à se raser le crâne et à enfiler un kimono. Dans le bouddhisme, note un auteur, la méditation a viré au rituel et celui-ci sert finalement la volonté de se distinguer, la vanité⁶⁵. Comme si notre dernier ressort était de nous fier à des rites ou comme si notre demande se limitait finalement à avoir l'occasion de se déguiser. C'est qu'il y a en fait recherche d'une confirmation extérieure à une aspiration individuelle et intérieure. Or cette confirmation ne peut prendre que la forme d'une conviction collective : celle d'un culte institué - les cas où la divinité accepte facilement de se révéler directement à ceux qui tentent de l'approcher demeurant rares... De là, l'âme en recherche se documente au sujet des

⁶⁵ Voir W. Rahula *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, 1961, trad. fr. Paris, Seuil, 1978.

différents cultes, elle lit - le religieux est un puissant vecteur de culture à notre époque - mais ne peut trouver que des réponses soit particulières, tenant à la simple expression d'un point de vue individuel, ce qui n'est pas ce qu'elle cherche. Soit traditionnelles, instituées et dont il lui faut dès lors accepter les rituels et les formules, qui n'ont pourtant que peu de chance de correspondre réellement à ce qu'elle cherche, c'est-à-dire d'entrer vraiment en coïncidence avec son expérience et ses attentes individuelles. Certes, cela peut arriver et le sujet peut également "se forcer" mais cela, qui relève vite du fanatisme, revient aussi bien à abandonner son attitude de recherche. De sorte que le plus fréquemment, on abandonnera assez vite un culte pour un autre ou bien on ne cessera de tourner autour d'un culte, ne le supportant finalement qu'à la condition de ne pas y entrer pleinement.

Mais si ce dilettantisme ne nous satisfait pas, il ne nous reste d'autre ressource qu'un nomadisme d'une forme de religion à l'autre. Ou alors, on tentera de les conjuguer toutes dans une "religion à la carte", ce qui n'est pas satisfaisant non plus puisque la dimension individuelle revient alors au premier plan, toute confirmation collective paraissant devoir faire défaut. Dans les deux cas, cependant, beaucoup pourront trouver amusant et enrichissant un tel parcours et feront de la religion un passe-temps parmi d'autres.

Il est enfin un nomadisme qui, au sein d'une même religion, subira l'alternance de moments forts, généralement réalisés dans des situations de conditionnement particulières (deuils, retraites, ...), ponctués de périodes non pas de doute mais de moindre intérêt, tant le sujet ne parvient tout simplement pas à concilier ses aspirations spirituelles et son esprit critique – ce qui est le propre des croyances "clignotantes" : on y croit parfois et parfois on n'y croit guère ou on y croit sans trop y croire, on y croit comme pour voir.

Rien n'illustre mieux ces flottements que le sens que le mot « tolérance » a pris à l'époque moderne⁶⁶. A l'origine, en effet, la tolérance désigne l'indulgence que l'on a vis-à-vis de ce que l'on reconnaît comme une faute chez autrui ou, dans le domaine des idées, comme une erreur. C'est ainsi que la définit Voltaire. C'est donc l'acceptation d'un mal pour en éviter un plus grand et ce n'est nullement la mise en réserve de ses propres vérités face à celles, différentes, que d'autres peuvent défendre. La tolérance, à l'âge classique, n'était pas assimilable à un relativisme, de sorte qu'on pouvait la défendre en matière religieuse, comme

⁶⁶ Voir J. Lecler *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 1955, Paris, A. Michel, 1994 & T. Wanegffelen *L'Edit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Librairie générale française, 1998.

un moindre mal, tout en jugeant exécration l'opinion que toutes les religions mènent à Dieu si elles sont suivies de manières sincères, comme le soulignait Johannes Gerhard (*Les Centuries des questions politiques*, 1604⁶⁷). La tolérance n'était pas encore assimilable à une véritable et légitime liberté de conscience.

L'idée apparut néanmoins à l'époque, avec des auteurs anabaptiste (Balthasar Hubmaier), protestant (Sébastien Castellion *Traité des hérétiques*, 1554⁶⁸) et catholique (Dirck Coonhert).

A l'époque moderne, néanmoins, c'est l'idée de tolérance comme respect de vérités différentes qui s'imposera ; notamment, pour l'Eglise catholique, avec Vatican II, lançant un dialogue interreligieux, jusqu'à la rencontre multiconfessionnelle d'Assise, que nous avons mentionnée plus haut⁶⁹. Dans la pastorale, la catégorie de l'étranger deviendra alors essentielle⁷⁰.

De manière générale, l'idée que la vérité est plurielle est devenue de nos jours un véritable lieu commun, la défense d'une opinion exclusive passant pour foncièrement intolérante et grosse de visées totalitaires. Le problème, cependant, est que parler de vérité plurielle n'a guère de sens. Dans le domaine religieux, particulièrement, que peut bien signifier une telle affirmation ? Que toutes les religions disent la même chose ? C'est intenable. Qu'elles se laissent toutes comprendre dans la perspective de l'une d'entre elles ? Cela revient à revenir à déprécier en quelque façon les premières, contrairement à l'affirmation, et cela frappe en même temps de relativisme la dernière car c'est mettre sa vérité en perspective.

De manière intéressante, ainsi, l'ouvrage de Jacques Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997⁷¹) a fait l'objet d'une notification de Joseph Ratzinger (le futur Benoît XVI) rappelant qu'il n'y a pas de séparation entre le Verbe et Jésus. Pas de sens à distinguer le « message » chrétien – qu'on pourrait alors retrouver en d'autres religions - de son messenger.

Est-ce dire enfin que toutes les religions se conjuguent ou se complètent ?⁷² Cela revient finalement à définir une religion à la carte, consacrant la subjectivité du croyant ou

⁶⁷ cité in T. Wanegffelen *op. cit.*

⁶⁸ Genève, A. Jullien, 1913.

⁶⁹ Voir J-C. Basset *Le dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1996.

⁷⁰ Voir R. Friedli *Fremdheit als Heimat*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974.

⁷¹ Paris, Cerf, 1997.

⁷² Voir J. Hick *God has many names*, London, MacMillan, 1980.

rabattant la foi sur un vague besoin de croire, pour consacrer un relativisme grossier reconnaissant que des goûts et de couleurs – comme finalement des croyances – il vaut mieux ne pas discuter ; tout à fait à rebours de la volonté d'ouverture attachée à l'idée d'une vérité plurielle.

En octobre 2015, le Ministère de l'Education nationale a publié un *Livret laïcité* destiné aux équipes enseignantes, dans lequel on lit notamment (pp. 16-17) : « *ce qui peut être cru ne relève pas de l'enseignement scolaire...* » (extraordinaire formule ! Comment se définit « ce qui peut être cru » !?). Il faut pouvoir « *éviter la confrontation ou la comparaison du discours religieux et du savoir scientifique. Dans les disciplines scientifiques (SVT, physique-chimie, etc.) il est essentiel de refuser d'établir une supériorité de l'un sur l'autre comme de les mettre à égalité.* ». Les enseignants doivent être en mesure de répondre à des objections même lorsque celles-ci sont de nature religieuse. Dès lors, « *sans se risquer à la comparaison des discours scientifiques et religieux, il est tout à fait possible de déconstruire l'argument d'un élève comme on le ferait de n'importe quelle objection.* » Qui aurait pu croire, dans les années 50 ou 80, alors que le « déclin du religieux » ne faisait même plus débat, que l'Education nationale en viendrait à formuler de telles recommandations !? A les lire, on croirait presque que ce sont le rationalisme et l'athéisme qui ne sont plus que des survivances du passé.

Qui pourrait soutenir aujourd'hui que la vérité qu'il défend annule et ridiculise toutes les autres ? Quoique vide de contenu et paradoxale, la notion d'une vérité plurielle s'est imposée à l'époque moderne, pour dire, sans savoir aller plus loin, qu'il n'est plus de vérité acceptable que soumise à un regard critique ; qu'il n'est pas de vérité qu'une autre ne puisse faire trembler.

Tout ceci mène à un constat simple : ce qui nous pose le plus problème d'un point de vue religieux et ce que nous ne parvenons pas à assumer en ce domaine, c'est notre intelligence même. En quoi il n'y a là rien de nouveau : l'intelligence ne peut qu'exercer une fonction déceptrice face à l'absolu. Et l'on ne peut s'étonner que les agents recruteurs de la plupart des cultes affirment que la religion se situe à un autre niveau que la raison, qu'ils invitent à laisser parler son cœur, etc. Ce qui est proprement nouveau à notre époque tient plus proprement au fait qu'il est jugé possible et même assez facile de choisir sa religion ou d'abandonner toute religion. Or cette simple possibilité change totalement l'approche traditionnelle de la religion qui devient ainsi *discutable*. Même si on ne le réalise pas, les religions ne sont plus perçues à l'âge moderne qu'à travers une réflexion qui les met en perspective et la philosophie de la religion de Hegel doit précisément être saisie sous cette perspective : montrer que la religion implique désormais la réflexion – elle doit désormais se

soumettre à sa propre intelligence. Or, sauf à se leurrer soi-même, sauf à s'interdire de penser, cette intelligence ne peut pleinement se satisfaire, pour les raisons qui viennent d'être dites, d'une religiosité sentimentale. Elle ne peut accepter des dogmes et des commandements sans les discuter, sans vouloir évaluer ce qu'ils signifient d'un point de vue pratique ou sans *choisir* de suspendre son jugement pour s'y soumettre.

C'est ainsi d'ailleurs une particularité de notre époque qu'on peut adhérer à des croyances non tant pour elles-mêmes que parce qu'elles se marient avec d'autres convictions politiques ou sociales, pour le style de vie qui leur est associé ou pour la rupture que leur respect réclame par rapport à la vie que l'on mène. Ce qui suppose un engagement fort qui donnera comme un sens à cette vie. On peut ainsi, à notre époque, voir des personnes se convertir et adhérer, jusqu'au fanatisme, à des croyances qui pouvaient auparavant leur paraître archaïques. Aujourd'hui, on peut tout aussi bien être chrétien par adhésion aux prescriptions morales du christianisme (aimez-vous les uns les autres, ...) mais sans grande conviction quant à la perspective d'une vie future et sans recevoir l'idée d'un sauveur de nos péchés. En même temps, on peut être séduit par certains aspects d'autres cultes et garder une attitude dubitative, rationaliste, vis-à-vis des miracles. Ce n'est pas que la vérité est plurielle. C'est qu'elle doit être reconstruite au niveau personnel, comme l'a marqué particulièrement Rousseau, nous l'avons vu.

Dès lors, *l'alternative n'est pas entre croire et ne pas croire. Ce sont là deux options bien trop massives et surtout bien trop irréfléchies pour des consciences mettant leur vérité en débat* – même si la solution peut toujours être de se débarrasser de ce fardeau en choisissant l'une ou l'autre option avec une résolution qui aura toute la force que l'on peut mettre à un renoncement. Pour le reste, l'intelligence qui met la croyance religieuse en débat ne peut être satisfaite ni par des dogmes et des commandements, ni par une religiosité totalement subjective, ni par un athéisme ou un rationalisme sceptique qui n'est ainsi que l'autre face de la religiosité primesautière parce que lui aussi voudrait pour croire une confirmation réelle, directe de Dieu comme de n'importe quelle réalité sensible. Cet athéisme-là n'est plus désormais qu'une conviction « religieuse » comme les autres ; insuffisante en elle-même, comme elles.

Au total, il peut être difficile de réaliser que si les religions n'ont pas disparu, contrairement à ce qu'on avait pu annoncer, elles ne sont plus reçues et pensées de la même

manière qu'auparavant. De là l'idée d'une histoire des religions marquée par l'affirmation et la réflexion croissantes des consciences individuelles, à laquelle correspond l'appréhension hégélienne de l'histoire des religions et même de l'histoire tout court, l'ensemble ne traçant finalement qu'une histoire de l'Esprit.

*

Hegel entreprend de montrer qu'il y a bien quelque chose à penser en matière de religion et que ce quelque chose n'est pas irrationnel. Il ne s'agit pas du tout pour lui de justifier la religion, de l'expliquer d'un point de vue extérieur à elle. Encore moins s'agit-il de juger les différentes religions mais de saisir quels éléments philosophiques se détachent d'elles si on considère qu'elles forment un ensemble – ce qu'elles font d'ailleurs imparfaitement, souligne Hegel, loin de pouvoir être toutes ramenées à une religion naturelle (voir ci-dessus). Chaque religion est achevée en elle-même. Loin que la philosophie puisse expliquer la religion, Hegel entend montrer que religion et philosophie - c'est-à-dire pour lui la pensée même, la "Science" - n'ont pas deux contenus différents et que cela ne rabat pas la vérité de la religion sur une vérité philosophique simplement humaine, trop humaine, tant la pensée est plutôt, au contraire, l'expression même du divin - genre de formules que Hegel multiplie à l'envie, qui plaisaient en son temps mais qui, parce qu'elles supposent pour être entendues une bonne connaissance de sa philosophie, ne pouvaient manquer de susciter par la suite d'énormes confusions, nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, Hegel affirme que philosophie et religion sont toutes deux le produit de l'esprit divin.

Faut-il dire alors que la religion n'est qu'une philosophie naïve et que la philosophie bien comprise - la philosophie hégélienne - pourrait la remplacer ? Nullement, car *la philosophie n'est que l'extériorisation du contenu conceptuel de la religion, quand cette dernière est la manière dont une conscience vit, avec ou sans Dieu, son rapport à sa propre vérité, c'est-à-dire à ce qui lui paraît être à même de dépasser et de fonder sa propre réalité.* La philosophie est une religion pensée et la religion ou l'athéisme, aussi bien, la philosophie vécue sous l'angle du rapport subjectif d'une conscience à sa propre vérité (Kierkegaard, qui détestait Hegel, ne dira pas autre chose). A ce titre, le souci religieux est partagé par tous. Et

si l'appréhension des concepts religieux en tant que tels n'est le fait que de quelques-uns, elle n'est jamais indispensable pour vivre ou rejeter la religion.

Achèvement de la religion ? Toute religion est achevée !

Hegel n'a nullement prétendu clore la religion ou l'achever. Cela d'ailleurs serait banal et bien d'autres s'y sont attelés avant comme après lui. Hegel, étrangement, paraît en revanche être pratiquement *le seul à être parti du constat que toute religion se veut achevée*. Les religions sont diverses, certes. Mais toutes se veulent définitives : elles disent la vérité. Il n'est pas de religion qui formule des hypothèses ! La religion est cette sphère d'activité dans laquelle les hommes sont mis en situation d'affronter – pour la reconnaître, la fuir ou s'en arranger – *la vérité*. C'est-à-dire non pas une parole qui explique tout mais face à laquelle il est nécessaire de prendre parti, puisqu'il s'agit de nous, de notre vérité. Dieu, en ce sens, est le rapport nécessaire à travers lequel l'homme se découvre esprit, découvrant quelque vérité qui l'outrepasse, c'est-à-dire qui n'est pas par lui mais face à laquelle et en regard de laquelle il est. Dieu est notre vérité ou il n'est pas notre Dieu. Dieu – comme disait Maître Eckhart – ne peut manquer de passer par nous (voir 1. 4. 9.). Il n'est pas un être à part et il ne peut être non plus saisi à la faveur d'une occasion. On ne rencontre pas Dieu ici plutôt que là, à tel moment plutôt qu'à tel autre. Mais on peut saisir sa propre vérité, en revanche, sous différents jours. Si l'on admet cela, on peut dire que la religion est *achevée* au sens où l'est toute religion *révélée*, c'est-à-dire n'attendant pas qu'on lui livre un second tome en complément du livre qui recueille ses vérités ! Pour le christianisme, ainsi, il n'y a plus de prophète après Jean-Baptiste. « Il n'y a plus à attendre de révélation nouvelle », rappelle la constitution conciliaire *Dei Verbum* (1965, chap. I). Ou la religion n'est qu'une aspiration vaine, ou toute religion se donne pour achevée – ce qui ne veut pas dire totalement explicitée - au sens où elle a proclamé une fois pour toute notre vérité et nous enjoint de nous occuper de notre salut *dès à présent* car nous sommes déjà à la dernière heure (*1 Jn 2 18*). C'est le philosophe réputé le plus abstrait qui ne cesse de rappeler *l'urgence* du religieux.

La foi ne concerne pas que les sots !

Par ailleurs, l'achèvement foncier de toute religion signifie que si l'on attend de la religion quelque vérité encore insoupçonnée ou non divulguée et ne pouvant même être

formulée, on passe précisément à côté de la vérité religieuse, qui ne peut être que foncièrement *accessible*. C'est bien pourquoi la raison nous rend libres d'embrasser toute religion qu'il nous plaît, à condition de ne pas avoir honte de cette liberté, c'est-à-dire à condition de ne pas renoncer à penser, en croyant que Dieu nous veut plus bêtes que nous sommes. La religion peut craindre l'intelligence qui discute et dispute ses vérités mais, sans l'intelligence, la religion n'a plus rien à dire et ne peut que ressasser. Elle ne peut plus offrir que la griserie éventuellement prise à accomplir ses rites et elle se nourrit alors de la haine et du mépris ressentis vis-à-vis de ceux qui ne respectent pas ses dogmes. Elle devient intégriste. Toute la philosophie hégélienne de la religion voudrait finalement montrer que *l'intelligence peut reconnaître la foi et la foi être commune ainsi* - ce qui n'est pas sans faire songer à Spinoza (voir 1. 5. 21.). Car cette intelligence, Hegel ne la réfère pas à un ensemble de croyances raisonnables comme la religion naturelle mais au fonctionnement même du penser. *La religion est tout ce qu'on pense d'elle et cela n'invite pas à conclure au relativisme, comme si toutes ces idées se valaient, car ces idées ne sont ni sans ordre ni sans contradiction.*

Hegel et Feuerbach.

Cependant, s'il faut entendre par religion le rapport subjectif qu'entretient l'homme avec sa vérité, c'est-à-dire avec ce qui lui paraît être à même de justifier son monde et lui-même, ne paraît-il pas légitime d'aller jusqu'à dire avec l'élève de Hegel que fut Ludwig Feuerbach que la religion n'est que le détour qu'emprunte la conscience pour penser sa propre réalité et rien de plus ? (voir 1. 14. 20.). Que la religion ne vise finalement pas Dieu mais l'homme ? Nullement, car en Dieu l'homme ne saisit jamais que sa propre insuffisance. S'il pose un Dieu, il pense un être dont la nécessité dépasse la sienne (c'est le sens de l'argument ontologique, voir 4. 1. 18.).

Tout cela devait être souligné car, bien avant Nietzsche, Hegel parlera de la mort de Dieu et du christianisme comme d'une religion "achevée", ce qu'on pourrait comprendre comme terminée. De là une interprétation courante selon laquelle Hegel prétendrait que sa philosophie dépasse cette religion qui dépasse elle-même toutes les autres. Interprétation fautive si on lit simplement Hegel. Ce qu'il nous faut tenter de faire à présent.

*

1. 14. 30.

Hegel s'attache à montrer que la logique qui traverse toute la sphère religieuse et toutes les religions est celle d'un mouvement vers la détermination. En quoi la religion n'a rien de spécifique. Tenter de déterminer, c'est-à-dire de cerner et de caractériser plus précisément son objet est le destin de toute pensée et toute la "logique" hégélienne n'est jamais que la mise en lumière de cette nécessité (Ière partie. Notion de la religion).

La certitude immédiate de Dieu. Dieu comme mystère.

Contrairement à ce qu'on imagine, la pensée ne va pas du concret à l'abstrait mais le contraire. Et le propre de l'intelligence n'est pas tant d'élever et de généraliser que de fouiller et de préciser ce qui est pensé. En premier lieu, ainsi, la religion désigne un savoir immédiat (chap. I). Ce n'est pas là tellement une première phase historique - de fait, elle caractérise le sentiment religieux de son temps, selon Hegel - mais une phase nécessaire et récurrente de l'esprit religieux et qu'on peut considérer la première car elle est la plus pauvre, qui a Dieu pour objet mais sans représentation précise.

A ce stade, toute religion se réduit à un pur pressentiment de Dieu, lequel est l'objet d'une certitude aussi indiscutable qu'informulable. Une certitude d'avant toute pensée, toute parole, comme dans le fidéisme de Jacobi (voir 1. 6. 14.). S'il doit être pensée, Dieu est dès lors le Grand Tout, l'Être, l'Un, c'est-à-dire aussi bien un pur néant puisque aucun caractère ne peut lui être positivement attribué.

Cette religiosité a donc pour contradiction que son objet, qui est Tout, paraît ne pas avoir la consistance du plus petit être, puisqu'on ne peut lui trouver la moindre détermination positive. Cela peut être reçu positivement, comme dans la théologie négative, dans la mesure où l'on peut ressentir comme un véritable sacrilège l'attribution à Dieu du moindre caractère, qui le réduirait à n'être qu'un être particulier parmi d'autres (voir 1. 2. 5.). Mais l'issue d'une telle pensée est, à travers l'anéantissement de son objet, l'impossibilité même de penser.

Pour être conséquentes, les théologies du mystère devraient reconnaître que Dieu n'est tout simplement pas. Mais elles retardent toujours cette conclusion et célèbrent plutôt Dieu comme le mystère même, sans se rendre compte qu'elles aboutissent bien à une représentation de lui ainsi et fort pauvre. Ne pouvant se donner qu'un objet de représentation

évanescent, toute religion générale ou naturelle ne peut qu'être pauvre et ne possède qu'un objet très vague, comme "le grand architecte de l'univers". Le destin de toute pensée est la représentation car c'est ainsi qu'on pense. Et par là, la pensée se précise, évolue et se diversifie. On parvient à des représentations différentes. En toute logique, les religions sont donc plurielles (chap. III). Cela signifie aussi bien que la vérité ne va pas sans divergences ni diversité (voir 1. 15.). Mais non pas pour demeurer figée. Le particularisme, la contradiction sont les moteurs mêmes de l'intelligence.

La religion et les religions.

Il n'y a pas de religion en général, comme un genre dont les cultes particuliers seraient autant d'espèces. Encore moins s'agit-il pour Hegel de rapporter tous les cultes à une religion première ou de chercher l'unité du religieux à travers les différentes religions. La religion n'est que ce que forment tous les cultes ensemble. Pour autant, il serait vain de chercher à composer ainsi une sorte de culte ultime fait, comme un habit d'Arlequin, de pièces disparates. Il s'agit seulement de reconnaître que la même logique de *détermination* est à l'œuvre en chaque forme de culte – ce qui fait dire notamment à Hegel que l'idée d'incarnation traverse toutes les religions mais selon des représentations fort disparates. De sorte qu'il faut reconnaître que les Hindous ou les Chinois ont des représentations sublimes de Dieu qui n'ont rien qui les surpasse dans les autres cultes (III^o section, II).

Saisir le sens commun des différentes formes de religion ne consiste donc pas à réduire ces dernières à un schéma logique, tout en renvoyant la particularité de chacune à quelque contingence historique ou de climat, etc. Il s'agit seulement d'humaniser ces religions, d'en retrouver le sens et la nécessité, car ce sont des hommes, après tout, qui ont bâti ces religions, souligne Hegel. Toute la méthodologie hégélienne tient à cette volonté de retrouver les principaux points de vue que la conscience est à même d'adopter face à ses dieux, pour y déceler des attitudes communes - rationnelles. C'est là une attitude qu'on ne comprend en général guère car on pense alors au contenu des différentes religions – c'est-à-dire à leurs représentations, dont on se heurte à l'irréductible disparité. Il ne s'agit pourtant nullement de retrouver le dogme de la Trinité dans quelque croyance chinoise ou de comparer traits à traits Jésus et Bouddha. Mais, parce que de telles comparaisons sont vaines, cela ne permet pas de verser dans le relativisme et de prononcer l'incommensurabilité des différents

cultes. Il s'agit plutôt d'être attentif à leurs évolutions et aux contradictions, aux nécessités qui les commandent – à quoi d'ailleurs le comparatisme religieux ne se prête généralement guère. Le plus souvent, quand on compare la religion chrétienne aux cultes orientaux, on considère la première sous un de ses aspects et les seconds comme un bloc uni, ferme et vivace !

L'Inde et le Japon sont spirituellement bien plus malades que nous, notait a contrario Arthur Koestler. En attendre des révélations mystiques et des enseignements spirituels, c'est comme imaginer une Amérique de cow-boys et de peaux-rouges. Le zen, ainsi, n'a plus grand chose à méditer. C'est une pratique mystique sans contenu. C'est au mieux une mystification existentialiste, au pire un tissu d'absurdités solennelles. Mais dans le cadre de la société japonaise, ces bouffonneries ont une magnifique signification (*Le lotus et le robot*, 1960⁷³).

Au minimum, toute religion est un rapport immédiat au divin (ou à quelque chose de foncièrement autre que nous, si l'on préfère), c'est-à-dire un rapport qui n'est pas vécu comme tel (puisqu'il montrerait que l'Autre, le divin ne sont tels que par rapport à celui qui les reconnaît tels, ce qui amoindrirait singulièrement leur altérité) et n'est pas conscient de lui-même - les dieux paraissent s'imposer à la conscience en toute objectivité. Discours paraissant issu directement des dieux, la religion n'est alors pas pensée comme une formation culturelle particulière - de sorte que les civilisations antiques ne l'aurent pas même nommée en tant que telle. Elles n'aurent pas conçu "la religion" (voir ci-dessus 1. 14. 2.) - notion qui ne saurait apparaître sans faire en même temps éclore la nostalgie d'un monde innocent, d'une religion première où Dieu ne faisait pas question et était connu tel qu'il est (II, chap. I). Hegel souligne le caractère impérieux de cette illusion d'une religion première - car *l'intelligence ne se voit jamais avancer sans crainte. Son affirmation est d'abord vécue par la conscience comme un facteur de perte et de destruction*. Dès qu'elle s'affirme, c'est pratiquement toujours pour imaginer un monde où elle n'existerait pas. C'est dès lors qu'elles sont les plus immédiates, pourtant, les moins conscientes d'elles-mêmes, que les formations religieuses peuvent le plus clairement passer pour projeter simplement la conscience humaine dans les cieux, prêtant ses déterminations principales à quelque esprit extérieur, d'abord décomposé en une foule de puissances et dieux puis de plus en plus individualisé.

La religion immédiate, dont Hegel va à présent examiner les principales figures, ne correspond pas à quelques religions particulières mais désigne le régime propre du religieux,

⁷³ trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1961.

dès lors que celui-ci n'est pas traversé par une interrogation permanente quant à sa propre légitimité. C'est le régime de la foi naïve, innocente. Immédiatement, Dieu est d'abord une chose si grande, si éminente ou si vague qu'on ne peut guère lui reconnaître quelque personnalité. Force sera d'avoir recours à des objets fétiches, aux figures d'animaux ou même d'hommes divinisés comme les brahmanes, les saints, etc.

*

Magie, Taoïsme, Bouddhisme, Manichéisme.

Tant que la réalité divine est saisie dans les forces qui habitent la nature, la religion est magie. Elle est marquée par la peur car, Dieu n'étant pas encore conçu de manière générale, on ne peut pas davantage être sûr de lui que de la nature. Il faut se soumettre à une volonté extérieure, particulière, qui veut et attend certaines choses, dont on n'est jamais vraiment certains, dans la mesure où elles sont extérieures à nous. Dieu n'est saisi que dans l'affrontement de puissances naturelles auxquelles sont prêtées des volontés particulières et l'on ne se forme pas de lui de représentations générales. Il n'existe que des esprits, assez peu individualisés, comme les démons. Le divin habite les fétiches. On accède à lui à travers des médiateurs, comme chamans et sorciers. En lui-même, il n'a ni forme ni personnalité définie. Le Tao chinois, selon Hegel, est au bout de cette approche, qu'il ordonne et généralise en investissant significativement la conscience d'un individu privilégié, l'Empereur. Une première détermination de Dieu comme conscience est ainsi au terme de l'approche magique. Mais cette conscience sera d'abord forcément vide. La conscience est prêtée non pas à Dieu mais à l'intercesseur entre le monde et le divin : l'Empereur ou Bouddha. Tandis que s'il y a, dans le Tao comme dans le bouddhisme, des dieux et des démons, il n'y a pas de Dieu. En fait de divin, nous ne sommes renvoyés qu'au néant ; comme dans le Bouddhisme, dont Hegel estime, de manière assez surprenante en son temps, qu'il correspond à la forme de religiosité qui ne peut qu'être la plus répandue car la plus satisfaisante : elle est suffisamment profonde et "élevée", sans trop obliger à penser.

La découverte du bouddhisme n'intervint qu'à l'époque de Hegel, avec le romantisme et des ouvrages comme *l'Essai sur le langage et la sagesse des Indiens* (1808⁷⁴) de Friedrich von Schlegel ou la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810⁷⁵) de Joseph von Görres.

Dans le bouddhisme, la conscience est à même de découvrir sa propre intériorité - en affirmant sa supériorité sur la matière, son détachement par rapport au monde. Mais c'est à peu près tout. Le bouddhisme n'abolit pas les dieux pour le reste. Il les multiplie même en des représentations pittoresques (en fait, cela n'apparaîtra qu'avec le Grand Véhicule et l'intégration du panthéon indou). Il est une religion de la fantaisie, quand le mazdéisme, en regard, ne laisse plus à Dieu que la pure lumière comme symbole. Mais la religion des Perses est dualiste. Pour elle, Dieu n'est qu'un élément face à un autre. Il n'a pas le statut de personne comme dans la religion égyptienne.

Tout cela peut laisser croire à un comparatisme religieux. Il n'en est rien cependant car, dans l'optique hégélienne, il faut surtout réaliser combien les grandes religions se mêlent peu et paraissent irréductibles l'une à l'autre. Mais c'est dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (posthumes⁷⁶) que Hegel le souligne particulièrement.

Hegel présente en effet l'histoire universelle comme une histoire des religions. Cette formule, toutefois, est trompeuse. Elle invite à croire que les religions ont porté les civilisations et, finalement, l'histoire. Or les religions ne sont pas historiques. Au sens où elles ne se vivent pas comme telles. Certaines ont pu se succéder sur certains territoires mais cela représente autant d'événement historiques et non religieux : ces religions, en l'occurrence, n'ont pas conçu qu'elles formaient une seule histoire, chacune prolongeant celle qui l'a précédée.

Comme l'Histoire, pour Hegel – cela doit être accepté ici sans pouvoir être davantage développé – est l'histoire de l'affirmation et de la découverte par lui-même de l'esprit, ces deux éléments vont se retrouver dans les différentes religions, d'un point de vue historique. Il ne faut donc pas chercher chez Hegel un évolutionnisme religieux, au sens où les religions passeraient, au fil du temps, les unes dans les autres. Il faut plutôt dire que, dans l'histoire, certaines religion ont joué un rôle considérable – d'où l'impression d'un progrès. S'il y a un

⁷⁴ trad. fr. Paris, A. Mazure, 1827.

⁷⁵ Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1810.

⁷⁶ trad. fr. Paris, Vrin, 1963 & 1998.

progrès en l'occurrence, c'est celui de l'esprit, de plus en plus conscient de lui-même. Comme civilisations, certaines religions permettent de mieux comprendre le cours de l'histoire. L'histoire, elle, ne permet pas de comprendre les différentes religions. De son point de vue, on constate seulement que, lorsque l'histoire s'enclenche, c'est-à-dire, pour Hegel, quand des Etats apparaissent, car ce sont eux les sujets de l'histoire, rompant avec l'ordre des premières sociétés, religion et Etat se confondent. L'esprit, en effet, est extérieur à lui-même. Il ne se reconnaît pas comme ce qui pose et fonde les vérités, celui seul pour qui celles-ci ont un sens. Celles-ci s'imposent à lui et à tous les êtres comme de l'extérieur. Les commandements moraux, notamment, sont reçus comme des commandements divins, que relaient rois ou empereurs, eux-mêmes garants de la religion, s'ils ne passent pas pour être des dieux vivants. De cela, selon Hegel, la Chine antique fournit le meilleur exemple historique. L'Empereur, clé de voûte du monde, y est investi d'une fonction patriarcale. Il est responsable de la moralité de ses sujets, laquelle engage le bon fonctionnement de l'Etat. Ses manquements moraux peuvent aussi bien compromettre la société dans son ensemble. Son pouvoir n'est donc nullement arbitraire et subjectif. Il est agent de l'Ordre. Mais lui seul est responsable – plutôt que « libre », une idée qui n'est pas encore véritablement apparue – et tous ses sujets sont mineurs. Ils n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur bonne conduite.

Dans une telle société, selon Hegel, l'esclavage est général. Tous s'achètent et se vendent les uns les autres (une dimension encore sensible, en effet, dans le fameux *Jin Ping Mei*⁷⁷, roman naturaliste écrit sous les Ming et publié pour la première fois en 1610, dont l'auteur demeure incertain, aussi bien que dans le fameux roman de Lao She *Le pousse-pousse*, publié en 1939⁷⁸).

Il n'y a pas non plus véritablement, comme nous l'avons vu plus haut, de religion, comme sphère culturelle autonome. Le divin se confond avec le politique et la morale. Il n'est pas transcendant, hors du monde. Il se confond avec le Ciel, la Nature et ses agents habitent le monde, comme génies, esprits, revenants. De là, selon Hegel, la platitude morale des règles qu'énonce Confucius, laquelle ne devait pas être perçue cependant, tant ces règles ne passaient pas pour avoir été « inventées ». De là, encore, une extrême superstition et une science toute utilitaire car l'esprit ne cherche pas à comprendre pour comprendre. Il s'arrange

⁷⁷ trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1985.

⁷⁸ trad. fr. Paris, Picquier, 1990.

du monde tel qu'il lui paraît. Tout est immanent mais dans un équilibre qui peut toujours être rompu car tout est subi. Il n'y a pas d'affranchissement par rapport à la nature. Les dieux sont comme éloignés dans l'espace. De sorte qu'à travers les rites taoïstes, il faut leur annoncer la mort des hommes. C'est le pays de la raison prosaïque, estime Hegel. Le Tao donne, sans difficulté, la raison de chaque chose. Cela est facile car le monde et l'homme ont les mêmes lois – l'homme projette en fait dans le monde ses envies et ses réflexions mais il ne s'en rend pas compte.

Pour sortir d'un tel régime religieux, il faut qu'en un double mouvement le divin gagne en transcendance et que l'homme parvienne à se situer en face de lui. Historiquement, l'Inde en fournit le meilleur exemple.

*

Ecrite entre le V^e et le I^{er} siècle av. JC, la *Bhagavad-Gita*⁷⁹ marque de manière saisissante l'apparition d'une conscience face au divin, découvrant ce dernier non dans sa transcendance impensable, comme auparavant avec les *Upanishad* mais dans un effet de conscience, sous le registre du sublime (voir 1. 10. 9.).

Avant le combat entre deux clans au Nord-Ouest de l'Inde, le prince Arjuna est rétif à combattre à mort ses ennemis, parmi lesquels il a reconnu des proches. Il en discute avec Krishna, une incarnation de Vishnou, le Bhagavant. Celui-ci le convainc de se battre pour remplir son devoir d'état, tout en renonçant au fruit de ses actes. Sans attachement, son âme sera égale dans le succès comme dans l'insuccès. Il trouvera l'apaisement en se saisissant lui-même dans l'Absolu. Tous les objets des sens cèdent pour qui a vu le Suprême. Il n'est donc question ni de ne pas agir, ni de renoncer mais d'avoir en vue l'intégrité de l'univers et, dès lors, d'apprendre à ne plus dire « je », car le désir est le promoteur de tout mal. Il s'agit d'une sortie de soi, de sorte que la foi n'est pas en tant que telle récompensée. Celui qui m'adore en tant que résidant dans tous les êtres est toujours présent en moi, dit le Bhagavant. La purification a lieu à travers la connaissance et, selon un vieux principe védique, on devient semblable à ce qu'on connaît.

⁷⁹ trad. fr. Paris, Seuil, 1976.

Mais qui est ce Dieu ? Il est à la fois transcendant (tous les êtres se tiennent en moi et moi je ne suis pas contenu en eux, IX) et il se confond avec la nature (Je suis la spontanéité de la nature, l'éclat de la lune et le soleil, la virilité chez les hommes, le parfum de la terre, VII). Entre les deux, estime Hegel, l'Inde ne saura pas trancher. L'hindouisme sera marqué tout à la fois par un ascétisme extrême et une superstition envahissante.

Cela est contesté par un commentateur qui rejette en fait toutes les analyses hégéliennes au nom du relativisme très commun à notre époque, qui veut tout sur le même plan et qui ne supporte pas qu'on relativise. L'auteur, qui en appelle ainsi vaguement à la richesse inépuisable de la *Bhagavad-Gita*, est si sûr de son bon droit à défendre un tel relativisme qu'il ne se donne guère la peine de comprendre ce que dit Hegel⁸⁰.

La conscience qui, dans la *Bhagavad-Gita*, est saisie par la transcendance divine ne va pas, elle-même, jusqu'à se détacher du monde, des puissances naturelles. L'ordre du monde est divin et l'ordre social est pensé comme naturel – la séparation en castes, particulièrement, ne se discute pas ; leur mélange conduirait à la ruine, dit la *Bhagavad-Gita* (I, 40-41). En Inde, la religion demeurera reçue. Elle relèvera du destin. Mais en elle se mêleront deux manières indébrouillables dont l'esprit se pense, en un vertige qui, pour un œil extérieur, paraît dément. Les représentations des dieux, ainsi, sont toutes empreintes de fantaisie et de sentiments. C'est un idéalisme revu par l'imagination. Dieu est représenté comme dans un rêve et tout est transporté dans l'illimité, le sublime, sans être pourtant idéalisé spirituellement - on concevra un Dieu-éléphant, la transcendance étant ainsi avilie dans la vulgarité, estime Hegel. En Inde, le divin paraît bizarre, confus mais il traduit deux orientations entre lesquelles la conscience ne peut choisir. Tout est idéalisé, tout est vu à travers les yeux de l'esprit mais il n'y a pas de moi, pas d'âme. L'Inde verra aussi bien apparaître de très fortes personnalités mais sans avoir l'idée de l'Homme en général, ni celle donc d'une dignité humaine opposable à la tyrannie.

L'Inde n'a pas l'idée d'un droit naturel, fondé sur une égalité de nature entre les hommes, écrit Max Weber : même pendant les famines, dans les cantines populaires lors de la distribution de vivres, on peint à la craie des traits sur le sol pour séparer les castes. N'est pas apparue l'idée d'une contingence dans les naissances qui peut conduire à vouloir rebattre les cartes, qui est le ferment de toute critique sociale (*Hindouisme et bouddhisme*, 1917⁸¹).

⁸⁰ Voir M. Hulin *Hegel et l'Orient*. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la *Bhagavad-Gita*, Paris, Vrin, 1979.

⁸¹ trad.fr. Paris, Flammarion, 2003.

Il n'y a pas d'âme et l'on apprend plutôt qu'elle n'est qu'une illusion dont il faut se défaire. La seule issue possible est donc l'anéantissement et, comme dans la *Bhagavad-Gita*, la vertu est abstention, ce qui autorise d'ailleurs à se comporter d'une manière moralement infecte – on n'a d'ailleurs pas manqué d'interpréter la *Bhagavad-Gita* comme le discours arrangeant de la caste des Brahmanes, se dégageant de toute culpabilité dans l'exercice de leurs privilèges.

Le bouddhisme n'ira pas plus loin : affirmation absolue d'une singularité face au monde, face à la réalité, il n'a pourtant pas l'idée d'un Soi qui puisse la porter, ni celle d'un Dieu à qui elle puisse être adressée. La délivrance ne pourra donc être rien d'autre qu'un anéantissement, un effacement de soi, avant qu'on ne réintroduise les vieilles doctrines de la réincarnation. Pourtant, pour la première fois, l'esprit est bien distinct de la nature. Il s'incarne dans des personnalités : le Bouddha, les bodhisattvas. C'est en Inde que l'esprit est né à la conscience, à lui-même. Il y a pris conscience de lui-même et cela se marque par la beauté touchante de l'art indien, dont Hegel souligne la douceur sans raideur.

*

Une fois l'esprit révélé, l'histoire peut véritablement commencer. Ni la Chine, ni l'Inde n'ont rien vraiment conquis d'important. Au contraire, ces mondes immémoriaux ont fini par être soumis – ils ne pourront éviter la colonisation, estime à son époque Hegel. C'est avec la Perse que l'histoire commence véritablement. Parce que l'Etat devient un Empire de peuples différents et parce que cet Empire va disparaître. La mort des Etats rend le progrès historique possible et, avec lui, l'avènement de la liberté.

Dans la religion perse, Dieu est posé véritablement comme transcendant – ce qu'il n'est pourtant pas encore totalement. Dieu est lumière. Il est dans le monde. Mais l'homme se retrouve face à lui, capable par là-même de s'élever au dessus de l'ordre naturel. Cela se marquera par l'iconoclastie – les idoles des peuples conquis pourront être mises à bas. Pourtant, les Perses laissent vivre libres les peuples qu'ils ont conquis – la Bible loue Cyrus pour sa tolérance. La religion perse est duelle. Elle vit l'affrontement de deux principes radicalement opposés. Est apparue ainsi la contradiction dont l'esprit a besoin pour

progresser. Elle empêchera la Perse de donner à son Empire une unité, dont le manque lui sera fatal. Mais il laissera survivre les religions des différents peuples et notamment les Egyptiens et les Hébreux.

*

L’Egypte, la Grèce et les Hébreux.

De la religion égyptienne, Hegel retient surtout cette innovation majeure : la représentation de Dieu sous une forme totalement humaine et non le culte d’Aton ou l’imagerie mystérieuse qui lui assure encore de nos jours un fort succès populaire. Dans cette imagerie, Hegel ne devine qu’un mouvement semblable à celui apparu en Inde : l’esprit s’arrache à l’élément naturel. Le Sphinx a tête humaine. Avec les hiéroglyphes, la lettre se dégage de l’image. Mais les dieux gardent des traits bestiaux. L’esprit n’est pas encore pleinement conscient de lui-même. Il se particularise seulement.

Osiris.

D’abord Dieu agraire, symbolisant la fécondité du Nil, puis identifié au Soleil dans sa phase nocturne et symbolisant la continuité des renaissances, Osiris connaîtra la mort et la résurrection. Enfermé dans un coffre par des ennemis jaloux ainsi que par son frère Seth, débité en morceaux lancés sur le Nil, Osiris est ressuscité par le souffle d’Isis et de Nephtys. Il symbolisera finalement l’existence humaine, vouée à la mort et triomphant d’elle.

En Egypte, ainsi peut-être qu’en Syrie avec Adonis, un Dieu fut conçu comme une personne, pourvue d’une histoire, note Hegel. Et les Egyptiens eurent les premiers, aux dires d’Hérodote, le concept d’immortalité (voir 2. 1. 24.) - concept très distinct de celui de réincarnation, car supposant une âme (voir 4. 2. 7.). Ils saisirent le divin comme subjectivité, quoique que sous une forme encore peu claire - la religion égyptienne fut une religion du mystère. Les Egyptiens découvrent l’âme. Mais elle n’est d’abord nullement universelle (l’idée que tous survivent à la mort s’imposera lentement) et elle ne se sépare pas du corps, qu’il faut momifier. Elle est encore comme dans un cocon. C’est un Grec qui, selon le mythe, tua le Sphinx et répondit à l’énigme que posait le divin.

Universalisme, représentation réaliste, centrée sur des personnes humaines, la démarche d'Akhenaton rompt précisément avec tout ceci (voir 2. 1. 5.). En son temps, Hegel, néanmoins, l'ignore pratiquement.

La religion des Grecs fut essentiellement déterminée : là, les dieux furent des hommes. La subjectivité étant reconnue pour essentielle au divin, il n'y avait nul anthropomorphisme dans la religion grecque mais le divin dépouillé de sa massivité écrasante ; le divin reconnu comme esprit et saisi dès lors sous une forme humaine (voir 1. 10. 7.).

Les Grecs reçurent la plupart de leurs dieux de l'étranger mais ils les spiritualisèrent, à la fois de manière très prosaïque à travers la mythologie, ainsi qu'artistiquement. En Grèce, les artistes créèrent les dieux, l'art s'attachant à fixer leurs formes et à représenter leurs exploits. Mais cette vision artistique fut la limite de la religion grecque, qui identifia vérité et beauté et ne conçut ni l'esprit, ni l'Homme dans leur généralité. Les Grecs divinisèrent peu la nature. Ils s'étonnèrent de ses phénomènes et jetèrent sur elle, pour la première fois, un regard scientifique. Cela ne suffit cependant pas pour les en affranchir tout à fait. Les puissances naturelles se maintinrent, comme mystères et comme terreur, comme dans la figure de Pan. Comme autant de significations qu'on pressent sans les saisir, qui se cachent sous une forme qui ne les exprime pas.

La religion grecque, ainsi, n'était pas libérée de tout élément extérieur, la liberté subissant notamment le poids tragique du destin. Le Grec ne pouvait se contenter de suivre sa conscience. Il lui fallait consulter les oracles. Le divin, pour lui, était encore hors de lui, hors de l'esprit : il représentait le Destin. La tragédie exprima cette vérité de la religion grecque. Mais la liberté subjective, dont le point de vue sera exprimé par les Sophistes, sera la ruine de la Grèce antique, comme l'analysera Platon. Ce sera en même temps, à l'échelle historique, un immense progrès. Ce qui ruine une civilisation peut être le fondement de celles qui suivront.

Dans sa jeunesse, Hegel avait une vision sensiblement différente de la religion grecque, influencée par celle d'auteurs comme Lessing. Elle était alors essentiellement pour lui la religion d'une communauté. Le divin n'y représentait que le tout de la communauté et non une réalité extérieure. Sans transcendance, la religion grecque n'avait pas besoin d'intermédiaires entre les hommes et le divin et elle n'avait donc pas un corps de prêtres institués, une église. C'était une religion proprement civile, dont Rousseau et d'autres poursuivront le fantôme (voir ci-dessus 1. 14. 6.).

En regard, la religion juive s'est, elle, tout à fait affranchie de la nature. Dieu, pour elle, a créé un monde qui, significativement, peut paraître sans valeur tant il ne touche pas Dieu et dépend de lui. La religion juive fut celle du sublime pur, estime Hegel. La religion d'un infini par rapport auquel le fini paraît néant et qui invite donc à dominer la nature⁸². La religion d'une extériorité radicale, ne reposant en définitive que sur une loi (Hegel rapproche à cet égard le judaïsme du kantisme), qui fonde elle-même une promesse, une espérance – une foi. Cette vision du judaïsme, fort différente de celle qui voyait plus couramment en lui une révélation primitive dans l'enfance de l'humanité, sera largement critiquée par différents auteurs qui, d'Hermann Cohen (*La religion de la raison : tirée des sources du judaïsme*, 1919⁸³) à Emmanuel Levinas... ne caractériseront pourtant pas très différemment le judaïsme.

Mais ne s'adressant qu'à un seul peuple, le judaïsme demeurait particulariste. Il ne parvint pas non plus à donner à Dieu, pourtant conçu comme une Personne, une simple image – il se l'interdit même très vite. Tandis qu'à partir du même Dieu, le christianisme allait trouver lui à être universel, tout en conférant à son Dieu, à travers le Christ, une représentation tout à fait humaine. Le christianisme a ainsi réuni hellénisme et judaïsme. Mais le christianisme empruntera aussi bien aux formes de religiosité antérieures, poursuivant notamment le divin comme un simple fétiche extérieur (le graal, les croisades, ...).

Surtout, le christianisme apparaît dans le contexte de l'Empire romain, où s'est épanouie, notamment à travers le droit de propriété, la notion de personnalité. Il n'y a alors plus proprement de vie collective. Sous l'Empire, tous sont soumis au despotisme. Mais s'il est serviteur à l'extérieur, le Romain est despote chez lui. Ce n'est cependant qu'une intériorité muette et obtuse. La piété est formelle. On n'a de rapports qu'utilitaires avec les dieux. La superstition règne et l'on cède à une fascination pour la mort, avec les jeux du cirque, dès lors que le sacré est vide, porté par des Empereurs fous ou indignes. Avec Néron, le caprice s'impose au sommet de l'Etat et de la société. La subjectivité déchainée, sans aucune intériorité. Ne reste que le repli sur soi, qui triomphe avec l'épicurisme et le stoïcisme et, avec eux, l'indifférence par rapport à la réalité ; tandis que le scepticisme souligne l'absence de fins. Nombre de ces traits se prolongeront dans le christianisme : dépréciation du monde, affirmation sans issue de sa volonté dans le martyr et consécration de la personnalité – chaque

⁸² Voir J. Rivelaygue *Leçons de métaphysique allemande I*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 285 et sq.

⁸³ trad. fr. Paris, PUF, 1994.

homme est une fin pour Dieu. Chaque homme a une valeur infinie, quels que soient son rang de naissance ou sa patrie. En même temps, avec le christianisme, le regard se déplace. La misère dont on peut souffrir n'est plus affaire de destin mais de péché – pour les riches. Une conscience douloureuse naît de se découvrir pécheresse. Mais cette culpabilité décisive n'est pas romaine. Elle est le legs essentiels des juifs à l'histoire universelle, estime Hegel. Jésus en ce sens devait être juif. Or, si les Stoïciens n'avaient la douleur, les juifs veulent la réconciliation. Prolongée par le christianisme, cette conscience qui veut racheter son pardon va porter toute l'histoire occidentale.

*

Avec le christianisme, Dieu est mort. La religion absolue.

Dans le christianisme, l'esprit n'a plus rapport qu'à lui-même passant par l'homme aussi bien que par Dieu, lequel, s'étant fait homme, est saisi en conscience et non à travers quelque manifestation mondaine ou miraculeuse. Dieu ne réclame plus la soumission mais la foi - mais seule la Réforme, juge Hegel, énoncera clairement cette vérité du christianisme, le catholicisme ne se libérant jamais de toute idolâtrie (dans son culte et ses sacrements, en distinguant nettement prêtres et laïcs, etc.). Cette vérité était pourtant dès l'abord incluse dans le dogme trinitaire (voir 1. 5. 17.). Dieu est objet de pensée, *idée*. Il est également fortement déterminé puisqu'on le saisit comme phénomène mondain dans la personne du Christ. Il est enfin notion, réflexion. C'est là une représentation difficile : on se demande comment trois personnes peuvent être une. *Mais la Trinité n'est pas la représentation d'un Dieu. Elle traduit le mouvement même de toute pensée qui pense Dieu.* Le christianisme l'a mise en avant mais sans la reconnaître comme telle et en la découvrant comme un irréductible mystère (voir 1. 5. 17.).

Toute religion est ainsi comme récapitulée dans le christianisme, que Hegel nomme la *religion absolue*. Et le christianisme, à ce compte, s'est débarrassé de tout Dieu extérieur, supérieur. Pour lui, par rapport aux autres religions, *Dieu est mort* - une formule que Hegel employait déjà dans l'un de ses premiers textes (*Foi et savoir*, 1802, p. 206⁸⁴. Voir ci-dessus 1. 14. 20.).

⁸⁴ trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

Dieu est mort dans le christianisme parce qu'il ne représente plus une essentielle altérité par rapport à l'homme. Et l'effet inévitable de cette mort est que Dieu ne sera bientôt plus recherché que d'un point de vue individuel. La reconnaissance de son existence ne relèvera plus que de l'opinion, tandis que ceux qui se soucient de maintenir la religiosité devront hisser l'absolu au-dessus de la raison. Ils ne pourront plus présenter Dieu que comme un mystère insondable. Une théologie négative ne cessera d'inspirer le christianisme, qui pourra cependant paraître une attitude foncièrement hypocrite, consistant à ajourner sans cesse la saisie de l'absolu par crainte de l'atteindre et de n'y reconnaître rien de divin, faute de s'être convaincu de sa disparition définitive (*Foi et savoir*, p. 93).

De fait, c'est ainsi que beaucoup récusèrent Hegel au nom de la foi ! Pour Hegel, écrit un auteur, Dieu se dévoile en totalité. Le chrétien sait pourtant que Dieu se dévoile en se voilant et qu'aucune explication ne saurait résorber le mystère qui subsiste dans le secret de la vie divine⁸⁵. Hegel, finalement, passerait à côté de la foi, laquelle ne s'épanouit pas en vision et sait que son achèvement plénier ne saurait être de ce monde⁸⁶. A lire ce genre de formules, on en viendrait à se demander pourquoi donc Dieu s'est fait homme...

Pour Hegel, le christianisme est un achèvement – mais il faudra huit siècles pour qu'il atteigne une forme véritablement universelle. Dans l'intervalle, apparaîtra l'Islam, qui n'est ni retour en arrière, ni une avancée particulière mais qui, sous un jour oriental, participe du même mouvement – Hegel souligne le rapport personnel que Dieu y entretient avec chaque croyant, ce que culturellement traduira le goût arabe pour la poésie.

L'Esprit n'est pas pressé. Le principe s'est réalisé. Les temps sont révolus. L'homme se sent capable de réaliser le divin dans le présent et cette aspiration rendra la chrétienté foncièrement insatisfaite et pressée de tout réformer. Elle la mettra hors d'elle-même – non sans errances et aberrations. Dégouttant encore du sang de la population égorgée de Jérusalem, les croisés se prosterneront au tombeau du Seigneur. Confisquant le savoir et guidant les fidèles comme des enfants, l'Eglise renversera complètement le message chrétien, jusqu'à le rendre incoutable. Les révolutions se feront contre elle. Mais pas dans les pays protestants, où la foi deviendra Soi ; où il n'y aura plus de vraie différence entre prêtres et

⁸⁵ Voir C. Bruaire *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964.

⁸⁶ Voir A. Léonard *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970.

laïcs et où, finalement, avec Kant, la volonté libre ne voudra plus qu'elle-même mais où le croyant sera torturé par la question de la grâce (voir 4. 2. I. 2.).

Les Latins demeureront plus largement soumis à un divin abstrait et extérieur, à travers l'Eglise. Le protestantisme était trop morne pour les Français, note Hegel, alors que la messe, pour eux, devait être un spectacle.

*

Critiques de la philosophie hégélienne de la religion.

Pour Hegel, la tâche de la philosophie est de mettre sous forme de concepts ce qui existe sous forme de représentations. Si la philosophie prononce ainsi que Dieu est mort, c'est que la représentation religieuse de Dieu elle-même ne renvoie plus massivement à un être extérieur. Mais en ceci, la philosophie peut paraître inviter à se débarrasser de toute religion, comme le comprirent Feuerbach et la gauche hégélienne jusqu'à Marx, nous l'avons vu, tout en reprochant à Hegel de n'être pas allé suffisamment loin en cette voie. Pour Hegel, cependant, la philosophie ne dit rien de plus que la religion. Dieu s'est fait homme et nous invitait à nous découvrir en lui nous découvre aussi bien notre essentielle liberté. Celle-ci apparaît comme le principe de toute l'Histoire car les hommes ne peuvent fondamentalement rien demander de plus haut. C'est dans la religion, d'abord, que l'esprit parvient à la révélation de soi (*Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit*, 1827-1830, § 564⁸⁷). Non pas immédiatement bien sûr mais dans le travail de sa propre transformation. A cela, la philosophie n'ajoute rien sinon de l'exprimer pleinement (§ 573). Si on le comprend et si on reconnaît l'importance de ce travail, on ne peut comme Feuerbach biffer simplement la religion pour mieux dégager sa vérité, comme si elle n'en était que le voile.

Mais la théologie ne profita guère de ces réflexions, sinon sur quelques points particuliers comme la compréhension de la Trinité. D'un point de vue religieux, on reprocha couramment à Hegel son panthéisme - Dieu s'accomplit directement dans l'histoire du monde - ce qui n'a guère de sens ! On lui reprocha également son panthéisme logique : sa volonté de

⁸⁷ trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

tout justifier⁸⁸, même le mal, et de tout dépasser, en prétendant achever religion et philosophie⁸⁹.

Le caractère insupportable de la vérité.

Le rejet assez général de la philosophie de Hegel - qui ne se limite pas à sa philosophie religieuse - est fort intéressant car il s'explique sans doute en grande partie par le caractère irrévérencieux de cette philosophie pour une époque qui, comme la nôtre, aime les ruptures décisives mais non définitives. En matière d'idées, nous croyons en l'innovation permanente, nous adhérons à une idéologie du travail et du progrès incessant avec lui, consacrant des individualités singulières, des découvertes géniales. La philosophie de Hegel, elle, est celle des avancées historiques définitives, prenant acte que certaines pensées sont mûries et ne peuvent plus être poursuivies sans tromperie ou niaiserie. C'est une pensée de la vérité, qui en tous les domaines cherche d'abord ce qui est passé et ne peut plus revenir – les concepts hégéliens en général ne disent rien d'autre que la précarité de contenus que l'on croyait inépuisablement riches et en annoncent ainsi volontiers la fin⁹⁰.

De sorte qu'on est amené à se demander si *derrière le reproche que l'on fait communément à Hegel d'un rationalisme excessif, il n'y a pas la ferme intention de reporter incessamment la découverte de la vérité. Comme si le pire était de reconnaître qu'elle peut être atteinte - quelle qu'elle puisse être - et que nous avons à vivre avec elle !* Il est piquant, en ce sens, de voir les tenants d'une religion *révélée* mettre surtout en avant le mystère auquel ouvre leur foi... Ainsi Paul Ricœur envisage-t-il (faussement) le savoir absolu hégélien comme une récapitulation de tous les processus de pensée, pour décider aussitôt qu'un tel savoir est impossible : il réglerait définitivement le sort de la religion ! (*Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, 1985⁹¹). La philosophie de la religion de Hegel ne fait qu'incessamment reconduire à ce constat : *toute religion met essentiellement à l'épreuve notre capacité à faire face à notre vérité donnée*. Et ce n'est pas simple ironie si Hegel présente finalement sa philosophie de la religion comme une tentative de contribuer à l'avancement de la religion elle-même...

⁸⁸ Voir W. Pannenberg « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel » *Archives de philosophie*, 33, 1970, pp. 755-786.

⁸⁹ Voir A. Chapelle *Hegel et la religion*, 3 volumes, Bruxelles, Ed. Universitaires, 1963.

⁹⁰ Voir G. Lebrun *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 138.

Mais qui pense encore selon ces termes ? Au fond, nous jugeons préférable de continuer à penser Dieu, à s'interroger sur lui ; même s'il ne peut plus guère être pour nous un objet de connaissance. Même si sa crédibilité ne tient plus qu'à son attrait, comme écrit Hans Jonas à travers l'une des réflexions contemporaines parmi les plus intéressantes sur Dieu (*L'immortalité et l'esprit moderne*, 1961⁹² & *Le concept de Dieu après Auschwitz*, 1984⁹³).

*

1. 14. 31.

Hans Jonas. Dieu après Auschwitz.

Hans Jonas réfléchit dans le cadre du judaïsme pour lequel, explique-t-il, le monde ici-bas n'est pas laissé à Satan comme dans le christianisme. Dieu s'occupe du monde, avait souligné Franz Rosenzweig (*L'étoile de la rédemption*, 1921⁹⁴). Pour les juifs, affirme à son tour Jonas, Dieu est le Seigneur de l'histoire et l'Holocauste pose dès lors un évident problème : comment Dieu a-t-il pu laisser faire cela ?

Il faut partir du fait que, dès lors que le créé existe, Dieu reçoit du monde une expérience, pose Hans Jonas, car quelque chose existe qui n'est pas lui. Plus encore, s'il est un Dieu qui se trouve dans un quelconque rapport au monde - ce qui est l'hypothèse cardinale de toute religion - alors il se temporalise de ce seul fait. Il est affecté par les événements du processus mondain. Si la religion a un sens, il faut admettre qu'il est un monde qui n'est pas Dieu mais qui a rapport à Dieu et dispose d'une marge d'initiative qui ne peut laisser Dieu indifférent. Il faut penser un Dieu en retrait par rapport au monde - Jonas renvoie au concept de *tsimtsoum* de la Cabale lurianique (voir 2. 2. 14.).

Le retrait de Dieu est en fait un vieux thème. On trouve notamment chez saint Paul l'idée d'une *kénose* à travers laquelle Dieu se vide lui-même (*éauton ekénoren*), pour faire place à un autre que lui-même (*Aux Philippiens*, 2, 5-11).

Selon Jonas, toute religion oblige ainsi à considérer que Dieu n'est pas tout puissant, car, s'il l'était, il ne pourrait y avoir rien d'autre que lui - une puissance absolue n'a plus rien sur quoi agir. Dieu est bon ou tout-puissant, il faut choisir car les deux ne peuvent coïncider,

⁹¹ in *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994.

⁹² in *Entre le néant et l'éternité*, trad. fr. Paris, Belin, 1996.

⁹³ trad. fr. Paris, Rivages, 1994.

⁹⁴ trad. fr. Paris, l'Harmattan, 2000.

sauf à invoquer le mystère - mais le mystère, note Jonas après Hegel, vide de substance une religion *révélée*. Si Dieu n'est pas tout puissant, le monde et le mal le mettent en péril et si Dieu n'est pas intervenu pour empêcher l'Holocauste, ce n'est pas qu'il ne voulait pas mais qu'il ne pouvait pas ! De là une interprétation forcément mythique, c'est-à-dire fondée sur une conviction et non sur une démonstration.

Au sein des événements temporels, explique Jonas, grandit une présence éternelle dont le contenu se définit lentement en fonction des triomphes ou des échecs qu'endure la divinité. L'homme, en d'autres termes, tient le sort du projet divin entre ses mains. Au commencement, pour des raisons inconnues, le divin s'est confié au hasard humain. Dieu a renoncé à son être propre pour que le monde fut, attendant que du tournoiement de la matière se rassemble une mémoire patiente. Le premier hasard que la divinité attendait fut la vie, laquelle n'a su se développer sans la mort. Dieu n'y pouvait rien. Mais l'homme n'aurait ainsi d'autre immortalité que l'impact redoutable de ses actes sur le destin de Dieu. Notre responsabilité est si grande, déclare Jonas, qu'on devrait souhaiter que nos actions ne laissent aucune trace.

*

Il s'agit là d'un mythe riche, qui condense de manière dramatique la vision sans doute la plus commune de Dieu à notre époque - de là le fort retentissement que ce mythe a pu rencontrer. Car, alors même que toute représentation positive de Dieu ne peut que nous faire désormais défaut, nous n'avons pourtant pas renoncé à croire en un Dieu qui se doit de veiller sur nous ; qui est de notre parti. C'est en tout cas ce que nous attendrions d'un Dieu car c'est du constat qu'une telle providence fait défaut que l'athéisme le plus commun se nourrit aujourd'hui comme hier. Dès lors, Dieu ne se présente plus guère à nous que sous le registre du doute, de l'incompréhension et de la déception. Il faut croire, comme y invite Jonas, qu'il se tient volontairement en retrait. C'est là le minimum que l'on peut lui demander, pour renvoyer l'homme au sens de ses actes dans le monde. En quoi il paraît que l'idée de Dieu tient, bien davantage qu'à notre survie individuelle - laquelle, souligne Jonas, est devenue difficilement pensable - à la possibilité d'un jugement ultime sur nos actes. Existant ou non,

gouvernant le monde ou se tenant en retrait, Dieu est le vis-à-vis obligé de cet animal métaphysique qu'est l'homme.

Harold Pinter a une manière étonnante de le dire : Dieu est le seul Dieu dont on dispose. Si tu le laisses filer, il ne reviendra pas. Il ne regardera même pas par-dessus ton épaule. Et alors, qu'est-ce que tu feras ? Un tel vide, ce serait comme l'Angleterre jouant contre le Brésil à Wembley sans un seul spectateur. Un monde sans gagnant (*Ashes to ashes*, 1996⁹⁵).

Cela, cependant, Jonas ne le dit pas, produisant un mythe suggestif certes mais qui, tout empreint d'un néoréalisme merveilleux, comme le note un auteur, est finalement assez ridicule⁹⁶. Car que voulait-on que Dieu fit ? Qu'il détourne les trains se dirigeant vers les camps de la mort ? Mais si Dieu est ainsi préposé à régler le cours du monde, pourquoi n'évoquer qu'Auschwitz ? N'importe quel malheur doit lui être imputé. Et l'on finira par demander avec Woody Allen : « si Dieu existe, pourquoi y a-t-il des chauves ? ». Si l'on ne peut manquer de voir en Dieu le surveillant de la cour de récréation où s'ébattent les hommes, il faut être conséquent et admettre que Dieu veut positivement les malheurs qui les frappent. Si l'on croit qu'il a ouvert la Mer rouge pour que les Hébreux échappent aux armées de Pharaon, il faut aussi croire qu'il infligeait aux mêmes Hébreux leur exil à Babylone comme une punition.

Ou alors, s'il faut reconnaître un Dieu en retrait, que peut-on lui reprocher ? Il faut plutôt, comme le suggère Simone Weil, lui pardonner de nous avoir créés ! On trouve en ce sens chez Simone Weil un véritable ressentiment contre l'être, a-t-on dit⁹⁷. Contre toute force qui le manifeste. Seule la faiblesse vaut contre le monde et seule la mort peut nous libérer du rêve d'être une personne. Dieu se rencontre lui-même dans notre souffrance, qui exprime la déchirure tragique entre le monde et Dieu.

Il y a dans ce dolorisme, comme chez Jonas – comme souvent dans l'athéisme ou l'agnosticisme moderne, chez un Camus par exemple – une incompréhension dépitée qui a besoin d'un Dieu pour lui reprocher de ne pas exister ou d'être trop lointain. Un Dieu qui a tout d'un Père absent. Pourtant, plutôt que de penser un Dieu en retrait pour exprimer ainsi nos doutes quant à sa capacité à racheter le Mal, ne faudrait-il pas plutôt demander si le Dieu

⁹⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1998.

⁹⁶ Voir J. Mouton *Misère de Dieu*, Paris, Aubier, 1996, p. 40.

⁹⁷ Voir particulièrement M. Vetö *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1997.

d'aujourd'hui est bien celui d'hier et d'avant-hier ?⁹⁸ Pour marquer que notre vision de Dieu est devenue insuffisante. Que nous pleurons notre perte de la Vérité, comme si elle était irrattrapable. Comme si elle ne dépendait pas de nous !

Pourtant, Dieu n'est pas Père seulement mais Esprit, jour sous lequel la philosophie hégélienne le considère. Il est ce rapport que l'homme entretient avec lui-même dès lors qu'il dépasse sa propre immédiateté - dès lors qu'il engage sa propre vérité - laquelle éclot dans l'Histoire, c'est-à-dire dans l'action des hommes. La vérité de la religion n'est pas que Dieu n'est qu'une image de l'homme mais que l'homme ne peut manquer de se situer dans la perspective de l'absolu.

Mais cette vérité est d'abord à *vivre*. Comme le marque Fichte, en ce qu'il se penche sur la religion le philosophe n'a aucun Dieu et ne peut en avoir aucun. C'est qu'il ne s'intéresse qu'à une idée, tandis qu'il n'y a de Dieu et de religion que dans la vie. Or le philosophe n'est pas l'homme complet. Personne ne peut être seulement philosophe (*La Querelle de l'athéisme*, 1799, Réponses aux Questions 15 & 16, pp. 146-147⁹⁹).

*

**

⁹⁸ Question qui est au cœur du *Abraham ou la cinquième Alliance* de Boualem Sansal (Paris, Gallimard, 2020).

⁹⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1993.