

## La religion La religion dans l'homme

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

### *Homo religiosus*

Qu'est-ce que la religion dans l'homme ? Pour répondre à cette question, l'historien des religions peut avoir recours à l'expression d'*homo religiosus*. Comment l'entendre ?

L'expression est ambiguë. Soit on veut suggérer que la religion est ce par quoi l'homme est humain : être au monde pour l'homme, être humain c'est être religieux — la religion relève alors d'une anthropologie fondamentale. Soit l'*homo religiosus* est l'homme d'un temps et d'une société, peut-être révolus ou en passe de l'être : « l'homme des sociétés traditionnelles est, bien entendu, un *homo religiosus* »<sup>1</sup> alors qu'inversement la désacralisation du monde est « une découverte récente de l'esprit humain »<sup>2</sup>. La différence entre le sacré et le profane est-elle anthropologique

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 18, Idées Gallimard 1965.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

« Deux modes d'être dans le Monde

On mesurera le précipice qui sépare les deux modalités d'expériences, sacrée et profane, en lisant les développements sur l'espace sacré et la construction rituelle de la demeure humaine, sur les variétés de l'expérience religieuse du Temps, sur les rapports de l'homme religieux avec la Nature, et le monde des outils, sur la consécration de la vie même de l'homme et la sacralité dont peuvent être chargées ses fonctions vitales (nourritures, sexualité, travail, etc.). Il suffira de se rappeler ce que la cité ou la maison, la Nature, les outils ou le travail sont devenus pour l'homme moderne et areligieux pour saisir sur le vif ce qui le distingue d'un homme appartenant aux sociétés archaïques ou même d'un paysan de l'Europe

ou historique ? La religion (sacré) est-elle l'une des deux possibilités fondamentales de l'existence humaine (pour laquelle le monde contient au-delà des faits manifestes une réserve d'action et de sens) ou seulement une possibilité culturelle contingente ? L'opposition du sacré et du profane est-elle provisoire ou indépassable ?

C'est autour de ces questions que s'organise le débat contemporain sur la religion. La radicalité existentielle de la religion est rattrapée par l'histoire qui fait passer lentement mais irrésistiblement du sacré au profane. L'homme moderne a renoncé à suivre la possibilité religieuse. Mais le retour du religieux le dispute à la mort de Dieu. Le débat sur la religion est ainsi au cœur du débat sur la modernité. Le retour du religieux signe-t-il la fin du projet de la modernité, l'aveu d'un échec que la religion vient compenser ou la modernité s'est-elle définitivement engagée dans une sortie de la religion ?

On ne prétendra pas arbitrer entre les deux hypothèses mais seulement les illustrer à travers les œuvres (déjà anciennes) de G. Kepel et de M. Gauchet.

Le premier, sous le titre *La revanche de Dieu*, propose une sociologie comparative des années 70 qui constituent une "décennie-charnière" dans les relations entre religion et politique. Une profonde mutation s'est en effet produite qui a vu le retour des mouvements religieux aussi bien en Islam (montée du fondamentalisme) et en Israël (résurrection du judaïsme orthodoxe), en Europe (floraison des mouvements charismatiques) qu'aux Etats-Unis (progression de l'évangélisme). A chaque fois, on assiste à la même revendication d'une rupture salutaire avec la modernité, en dissociant le destin technologique du monde moderne des valeurs de la sécularisation. « Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le domaine politique semblait avoir conquis de façon décisive son autonomie par rapport à la religion - aboutissement d'un processus dont les philosophes des Lumières sont communément tenus pour les principaux initiateurs. La religion voyait son influence se restreindre vers la sphère privée ou familiale, et ne semblait plus inspirer l'organisation de la société qu'indirectement, comme un reliquat du passé. Cette tendance générale - contemporaine d'une modernité nourrie des triomphes de la technique et qui avait le progrès pour *credo* -

---

chrétienne. Pour la conscience moderne, un acte physiologique: l'alimentation, la sexualité, etc., n'est rien de plus qu'un processus organique, quel que soit le nombre de tabous qui l'entravent encore (règles de bienséance à table; limites imposées au comportement sexuel par les "bonnes mœurs"). Mais pour le primitif, un tel acte n'est jamais simplement physiologique; il est, ou peut devenir, un "sacrement", une communion au sacré.

Le lecteur se rend bientôt compte que le sacré et le profane constituent deux modalités d'être dans le monde, deux situations existentielles assumées par l'homme au long de son histoire. Ces modes d'être dans le Monde n'intéressent pas uniquement l'histoire des religions ou la sociologie, ils ne constituent pas uniquement l'objet d'études historiques, sociologiques, ethnologiques. En dernière instance, les modes d'être sacré et profane dépendent des différentes positions que l'homme a conquises dans le Cosmos; ils intéressent aussi bien le philosophe que tout chercheur désireux de connaître les dimensions possibles de l'existence humaine.

C'est pourquoi, bien qu'historien des religions, l'auteur de ce petit livre se propose de ne pas écrire uniquement dans la perspective de sa discipline. L'homme des sociétés traditionnelles est, bien entendu, un *homo religiosus*, mais son comportement s'inscrit dans le comportement général de l'homme et, par conséquent, intéresse l'anthropologie philosophique, la phénoménologie, la psychologie », *ibid.*, p. 17-18.

prenait une infinité de formes et d'intensités, variables selon les lieux et les cultures. Elle était parfois limitée aux élites et participait de leur seule vision du monde, mais cette vision dominante dissimulait d'autres processus de changement, plus complexes, et qui ne s'étaient pas encore imposés sur la scène publique. (...) C'est l'ensemble de cette démarche qui commence à se renverser vers 1975. Un nouveau discours religieux prend forme, non plus pour s'adapter aux valeurs séculières, mais pour redonner un fondement sacré à l'organisation de la société - en la changeant si nécessaire. Ce discours, à travers ses multiples expressions, prône le dépassement d'une modernité faillie dont il attribue les échecs et les impasses à l'éloignement de Dieu. Il ne s'agit plus d'*aggiornamento*, mais de "seconde évangélisation de l'Europe". Non plus de moderniser l'islam, mais d' "islamiser la modernité" » (p. 13-14)<sup>3</sup>.

Ce retour du religieux, né dans la faillite d'un messianisme athée (communisme), est porté par la disqualification globale du projet d'émancipation auquel est identifiée la modernité. En voici les traits constitutifs:

- passage d'une logique de l'adaptation à une logique de la rupture<sup>4</sup> ;
- analyse des causes de la crise de la modernité ou de la modernité comme portant intrinsèquement en elle la crise, dans l'éloignement de Dieu et la suffisance orgueilleuse de la raison humaine ;
- projet de refonder la société sur les valeurs religieuses, soit par le haut (prise de pouvoir, y compris à l'aide de la violence et du terrorisme), soit par le bas (quadrillage social, nouvelles formes de communautarisme, éducation à la base, assistance universitaire, multiplication des services sociaux et caritatifs ...).

La reconstruction d'un ordre social, après l'impasse de la modernité sécularisée, est cherchée dans une refondation religieuse — même si, au-delà les programmes divergent<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Trois dates serviraient facilement de repères :

1977 : en Israël, les mouvements sionistes effectuent une percée aux élections législatives au nom du pacte spécifique entre Dieu et le peuple élu, faisant échec à la formation d'un gouvernement travailliste.

1978 : le conclave élève au pontificat de l'Eglise catholique le cardinal Karol Wojtyla. Dans le même temps les mouvements charismatiques qui s'étaient développés aux Etats-Unis se répandent en Europe.

1979 : commence le retour de l'ayatollah Khomeiny, suivi de la proclamation de la République islamique. En novembre un groupe armé attaque la Grande Mosquée de la Mecque pour rejeter le contrôle des lieux saints par la dynastie saoudienne.

<sup>4</sup> Sous l'impulsion du principal idéologue de l'islamisme radical Sayyid Qutb (*Sous l'égide du Coran*, *Signes de piste*) le terme *jahillya* est utilisé contre la modernité pour en définir l'essence. *Jahillyya* désigne dans le vocabulaire islamique la période d'ignorance et de barbarie antérieure à la prédication de Mahomet en Arabie. Le musulman est donc invité à suivre le prophète et ses compagnons qui en 622 après JC (an 1 de l'ère hégirienne) quittèrent la Mecque où régnait la jahiliyya et partirent pour Médine d'où ils revinrent, huit ans plus tard, pour renverser les idoles et proclamer l'Islam. Il doit rompre avec la logique idolâtrique de la modernité.

<sup>5</sup> Autour de la question de la démocratie notamment. Les islamistes en récusent la notion. Ils aspirent à une société intégralement réglée sur la *chari'a*. Les membres du groupe du *Goush Emounin* (bloc des fidèles) la considèrent comme une situation temporaire dont il faut profiter pour hâter l'avènement d'un royaume messianique où la *halakha* (loi juive) aura force de loi. Au contraire aux Etats-Unis ou en Europe, on ne connaît pas d'équivalent à la *chari'a* (Loi de Dieu par opposition avec la *jahiliyya* qui se caractérise par l'idolâtrie) ou à la *halakha*. En milieu chrétien il ne s'agit pas de nier la culture démocratique qui constitue une

Mais le retour du religieux est-il le retour de la religion ? Le religieux peut-il survivre à/après la mort de la religion ? La mort de la religion n'est-elle pas la logique profonde de l'histoire moderne ? C'est la thèse radicale (moderniste ?) de M. Gauchet dans *Le désenchantement du monde*.

La sécularisation est un processus manifeste, déjà à l'échelle individuelle d'une vie. La naissance, le mariage et surtout la mort sont devenus des événements religieusement neutres. Les fêtes religieuses traditionnelles sont devenues des fêtes de famille, la mort est devenue un *adiaphoron* religieux. Tous les gestes, toutes les attitudes du corps qui soutenaient la pensée de Dieu ont peu à peu disparu. Désormais, les rapports d'appartenance sociale ou culturelle sortent intacts de la participation ou non à une religion. On définira la sécularisation comme l'affaiblissement de la signification de la religion, la tendance pour le monde social à fonctionner, dans tous ses secteurs d'activités, de façon autonome, sans référence à la religion. Ce processus n'est pas seulement socio-structural. Il affecte la totalité de la vie culturelle et spirituelle, l'art, la littérature, la philosophie.

Qu'est-ce alors que la religion dont on il faudrait se persuader que nous vivons après sa disparition ? Selon Gauchet, une Eglise, une foi, mais surtout un certain dynamisme à l'égard du social, une « trajectoire vivante ». Le dépérissement de la religion ne se mesurerait pas à la chute des vocations, à la baisse de la pratique religieuse mais à la dissolution de la fonction sociale générale de la religion. La religion fut initialement et essentiellement « une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la logique de dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions »<sup>6</sup>. Ce qu'est la religion, c'est sa fonction socio-politique. Mais en cessant de remplir cette fonction, elle a disparu essentiellement. N'étant plus ce qu'elle était, elle n'est plus. On retrouve à peu près ce que Feuerbach appelait « l'athéisme pratique ». De fait s'il continue d'y avoir des individus confessant la foi chrétienne, il n'y a plus de vrais chrétiens. Feuerbach rapporte cette religion qui s'ignore comme athéisme à la puissance de la technique<sup>7</sup>. Le contraire du miracle c'est la

---

contrainte objective, et surtout pas de s'y opposer par la violence mais de militer pour un élargissement de l'espace démocratique, de diffuser les valeurs chrétiennes au-delà des églises, des temples, bref de redonner à l'identité religieuse, selon l'expression de Ratzinger, encore cardinal à l'époque, un "statut de droit public".

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>7</sup> C'est une thèse courante que l'essor de la technique et l'urbanisation sont parmi les premiers facteurs de sécularisation. Feuerbach raisonnait en opposant la religion et la technique. La technologie est athée par principe, la foi est anti-technologique par nature. Cette association de la technique et de la sécularisation est pourtant démentie par les courants religieux nouveaux qui cherchent à séparer la technique moderne et les valeurs séculières de la modernité. Le pouvoir iranien aimait déjà par exemple à montrer des femmes voilées manipulant des ordinateurs ou penchées sur un microscope. Dans plusieurs pays arabes, les étudiants intégristes sont majoritaires dans les établissements scientifiques, en particulier dans les écoles d'ingénieurs. L'intégrisme peut ainsi concilier le rejet des valeurs éthiques occidentales tout en acceptant les révolutions scientifiques nées en Occident. On le sait

technologie. Dans le malheur, le chrétien prie Dieu, mais attend de l'Etat et des services sociaux, de sa police d'assurances, de l'hôpital, de la rationalité instrumentale d'une manière générale, son salut. Il se met à genoux, implore Dieu mais s'en remet à l'action et aux pouvoirs de l'Etat et de la technique pour lui porter secours. « Le christianisme a depuis longtemps disparu non seulement de la raison, mais aussi de la vie de l'humanité, il n'est plus rien qu'une *idée fixe*, qui se trouve dans la contradiction la plus criante avec nos compagnies d'assurances-incendie et-vie, nos chemins de fer et nos locomotives, nos pinacothèques et nos glyptothèques, nos écoles militaires et industrielles, nos théâtres et nos cabinets d'histoire naturelle »<sup>8</sup>. Dans la *Nécessité d'une réforme de la philosophie* (1842)<sup>9</sup>, il est encore plus explicite : « L'Etat est la réfutation pratique de la foi religieuse. De nos jours, même le croyant ne cherche secours qu'auprès de l'homme. Il se contente de la "bénédiction de Dieu" dont il faut bien accompagner toute chose [...]; mais la "bénédiction de Dieu" n'est qu'un rideau de fumée derrière lequel l'incroyance croyante dissimule son athéisme pratique ».

Pour M. Gauchet donc d'une part le dynamisme social de la religion est terminé, d'autre part l'homme recompose en dehors de la religion son existence sociale<sup>10</sup>. Pour décrire cette nouvelle ère, il reprend l'expression du sociologue allemand Max Weber qui a fait fortune de « désenchantement du monde ». Gauchet, comme d'autres, étend très largement le sens et la portée de l'expression. Tandis qu'elle voulait dire pour Weber « l'élimination de la magie en tant que technique du salut », elle signifie à présent la sécularisation du monde, la domination de la pensée technique (Habermas), et ici « l'épuisement du règne de l'invisible » (p. II). Ce n'est pas la disparition de la croyance en Dieu qui est en cause, mais la distance de la religion par rapport à sa fonction primitive. L'homme ne construit plus son existence sociale dans la conscience de sa dépendance à l'égard du divin. La religion se survit mais en dehors de sa fonction natale. Ce qui revient à dire que la croyance religieuse ne peut avoir le même sens aujourd'hui et avant cet événement, que c'est la religion qui fait la croyance et non l'inverse. Or le principal agent de cette révolution dans les rapports de l'homme au divin aura été le christianisme, après que la naissance de l'Etat a décomposé le système social et politique (« l'économie générale du fait humain ») qu'assumait la religion<sup>11</sup>. La thèse de Gauchet est à cet égard originale — et

---

désormais : la technique la plus sophistiquée peut être l'alliée de l'intégrisme le plus régressif et le plus violent.

<sup>8</sup> Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Préface de la seconde édition (1843), p. 113.

<sup>9</sup> Cf. *Manifestes philosophiques* p. 101.

<sup>10</sup> « Derrière les Eglises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée; ... l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recombinaison de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine » (*op. cit.*, p. I).

<sup>11</sup> L'histoire est comme coupée en deux : il y a l'âge de la religion qui correspond aux sociétés sans Etat (selon les analyses de P. Clastres dans *La société contre l'Etat*, 1974) et l'âge politique de l'Etat, c'est-à-dire la mort de la fonction socio-politique de la religion. Quelle révolution l'invention de l'Etat dans les grandes civilisations produit-elle ? Qu'est-ce

comme un hégélianisme inversé. Il reconnaît que le christianisme est une religion parmi les autres mais son rôle dans l'histoire politique est unique et décisif, non pas parce qu'il accomplirait le cycle et l'histoire des religions — selon une perspective hégélienne donc : le christianisme réalisant le concept de religion dans sa vérité —, mais parce qu'il aura « été *la religion de la sortie de la religion* » (p. 2), et « qu'il reste, pour cette raison même, la religion possible d'une société d'après la religion, uni qu'il est par une solide connivence aux aspects de l'esprit du siècle qu'il a le plus combatus » (*ibid.*) Le christianisme n'est ni le sommet d'un développement, où se lit rétrospectivement le sens des religions antérieures, ni l'expression particulière de la fonction religieuse. C'est une « bifurcation » très « spéciale » de cette histoire (p. 137), c'est-à-dire une inversion point par point de la dette à l'égard de l'invisible. Ce retrait du divin, opéré décisivement par le christianisme et qui fait entrer les sociétés humaines dans l'histoire par l'inversion de la logique religieuse, est (serait) le foyer d'intelligibilité de notre modernité<sup>12</sup>. C'est en vain qu'on ramène la

---

qui caractérisait la société primitive c'est-à-dire la société où la religion constitue l'économie général du fait humain ?

A l'origine, il y a pour l'humanité, universellement, la dépendance radicale, l'altérité radicale du fondement. Les hommes vivent dans une dette absolue à l'égard d'un ordre fondateur. Tout vient d'ailleurs, d'avant, des dieux, des héros et des ancêtres. Tout est reçu d'un passé fondateur que le rite actualise et dont il marque aussi l'écart. La religion primitive, se résume à cette idée : « le dehors comme source et l'immuable comme règle » (p. 20).

C'est toute cette organisation du séjour humain que l'Etat réorganise de fond en comble. Il aura été un « transformateur sacré » puisqu'il remet en cause l'ensemble de cette logique de la dépendance radicale. Désormais, la coupure qui passait entre la société humaine et l'Autre (religieux), passe dans le corps social lui-même. « Il y a réfraction de l'altérité divine à l'intérieur de l'espace social, concrétisation de l'extra-humain dans l'économie du lien inter-humain » (p. 30). Il y a un lieu, des hommes, des institutions pour répondre du fondement sacré. Cela va du despote, véritable dieu-vivant, jusqu'au temple et aux prêtres qui ont autorité sur sa parole et ses manifestations. Le divin se présente dans la re-présentation de certains hommes qui, eux-mêmes ou par délégation, introduisent une domination politique sur les autres hommes. Ainsi l'avènement de l'Etat, c'est l'avènement de la scission politique à l'encontre de l'égalité naturelle des hommes dans la société primitive. Mais en même temps, cette scission politique modifie considérablement le rapport au sacré, infléchit les rapports de l'invisible et du visible. Les dieux se trouvent dépendants de ceux qui sont censés dépendre d'eux. « Le pouvoir de quelques-uns au nom des dieux, c'est le commencement, ô combien timide et dissimulé, mais irréversible, d'un pouvoir de tous sur les décrets des dieux ».

L'émergence de l'Etat précipite ensuite les sociétés humaines dans le mouvement temporel. Tout ordre, parce qu'il est imposé et non plus reçu, est contestable. Il n'est pas lié à la nature des choses, mais dérive d'une volonté qui s'adresse à une volonté toujours susceptible d'être réfractaire. Avec l'Etat, la conscience qu'il n'y a pas d'ordre intangible est constitutive des rapports sociaux.

Il faudrait encore analyser plus longuement le changement du sens de la guerre. Elle n'a plus une fonction de réaffirmation identitaire mais a pour horizon la conquête, *a priori* sans limites.

<sup>12</sup> « Qu'il y ait de la sorte une fin très précisément dessinable du religieux, ce n'est pas crucial pour la compréhension de son essence propre et de sa nature historique, ce l'est simultanément pour la saisie à la racine de l'originalité de notre monde. Car c'est l'ensemble des facteurs qui concourent fondamentalement à spécifier notre système de civilisation au regard des sociétés antérieurement connues qui sort de ce grand reflux du système de l'extériorité. Politique selon la représentation, investissement en règle de l'avenir, connaissance selon l'objectivité des causes, arraisonnement de la nature, poursuite de l'efficacité matérielle comme fin en soi : autant d'éléments clés de la modernité dont la genèse solidaire ne deviennent intelligibles, en dernier ressort, qu'une fois réinsérés dans le procès central de retournement de l'altérité sacrée dont le christianisme a fourni la matrice. L'intégrale recomposition de l'espace de l'homme sous l'effet de la paradoxale

modernité exclusivement à la politique démocratique et parlementaire, à la techno-science, au capitalisme qui ne se contredisent ou s'opposent que superficiellement. Le désenchantement du monde est la logique profonde de la modernité, et toute autre interprétation confond la matrice de la modernité avec l'un de ses phénomènes. Une société moderne même gouvernée par un parti d'inspiration religieuse (par exemple chrétien démocrate) est irréductiblement non religieuse (cf. *op. cit.* p. 133-136). Ainsi en résumé, selon Gauchet, penser la religion c'est penser moins sa mort qu'à partir de sa mort. Il n'y a donc pas de constante anthropologique de la religion ou d'*homo religiosus*. On est effectivement fondé à définir la modernité par la sécularisation. La religion est derrière nous, mais non comme l'illusion attachée par nécessité aux débuts de l'humanité (détresse infantile...) mais comme un choix pour fonder le système de son existence social désormais inactuel<sup>13</sup>.

---

absolutisation/défection de Dieu: voilà le secret foyer d'expansion en fonction duquel les composantes éclatées de notre univers démocratique-individualiste-étatique-historique-technique-capitaliste apparaissent, au-delà de leur hétérogénéité ou de leurs contradictions de surface, dans leur liaison nécessaire et leur essentielle unité. » (p. 136).

<sup>13</sup> Toutes les critiques philosophiques de la religion comme mythologie entendent prouver que la religion n'est pas un universel anthropologique mais une contrainte naturelle de la nature humaine à ses débuts. L'emprise de la religion sur l'homme s'explique par la faiblesse originelle de l'homme face à la nature. Gauchet résume ainsi ce préjugé massif : « L'identification du devenir à une croissance et derrière, à la marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus voulu. "L'homme nu", complètement démuné, sans prise sur une nature écrasante, qui peu à peu acquiert, accumule, élargit sa marge de manœuvre à l'égard de l'environnement, se multiplie, voit la complexité de ses institutions s'affirmer, jusqu'à ce qu'enfin ce desserrement agi de la contrainte prenne forme de projet conscient, que ce soit dans le registre du rapport aux choses ou dans le registre du lien avec ses semblables. Nous n'avions rien, et force nous était de nous plier à la loi implacable de la rareté. Nous sommes devenus toujours davantage les créateurs de notre propre univers matériel. Là de même où nous avons à nous soumettre à la domination de nos pareils, nous nous sommes reconnus pour les auteurs libres et égaux de la règle collective. La religion, dans ce cadre, apparaît à peu près inévitablement comme la traduction intellectuelle de cette impuissance native, en même temps qu'un moyen de surmonter indirectement par la pensée, en se l'avouant, une situation d'extrême dénuement. L'homme subit des forces qui le dépassent et dont il surestime le mystère; mais il domine à sa façon ce qu'il subit en s'en fournissant une explication » (p. VI). Si la détresse explique seule la naissance et la perpétuité de la religion, la religion devient inutile dès lors que l'humanité devient le sujet de son existence et impose avec toujours plus de succès sa volonté à la nature. Si la religion est la traduction intellectuelle de cette détresse et le seul moyen dans ces conditions primitives de la dominer, alors la phase active de l'histoire où l'homme développe et affirme ses potentialités se traduit aussi nécessairement par l'érosion de la religion. Ainsi tout ce qui va dans le sens d'une libération de l'homme par rapport à ses conditions naturelles de vie va dans le sens d'une émancipation de l'homme à l'égard de la religion. Inversement lutter pour l'émancipation de l'homme par rapport à la religion c'est favoriser, c'est hâter cette libération générale qui trace le sens de l'histoire.

Gauchet ne rejette pas complètement cette lecture. La description de la religion comme manière pour l'homme de dominer ce qui le domine, de posséder le monde en consentant à sa propre, foncière et définitive dépossession, est conforme à la religion à l'état pur. « L'essence du religieux est toute dans cette opération: l'établissement d'un rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement » (p. 11). Mais cette entrée à reculons dans l'histoire n'est pas une contrainte de nature mais un choix. L'humanité n'a pas inventé la religion comme réponse à sa détresse, au donné et à l'origine de son existence, mais a choisi son insertion dans le monde comme dépossession. La religion est une des deux manières fondamentales pour l'humanité d'assumer des contraintes constitutives de son existence mondaine. Si l'homme est essentiellement devenu historique, si la religion est un phénomène historique, qui donc a commencé et doit finir, si l'entrée dans l'histoire signifie

### ***Dieu, en vertu de la religion***

Dieu et la religion sont deux choses distinctes. La philosophie s'est souvent prévalu d'une pensée plus authentique de Dieu, ce qui lui a valu la condamnation d'athéisme. Une idée non religieuse de Dieu (métaphysique) est possible. On a parlé à l'inverse de religion sans Dieu. Mais qu'en est-il de Dieu dans la religion même ? Quel rapport la religion institue-t-elle à Dieu ? Dieu est-il l'objet propre de la religion ?

Pas exactement. La religion a pour objet le culte rendu à Dieu, ce qui est différent. Une fois posée la connaissance d'un Dieu, doué d'attributs moraux, de la bonté mais aussi de la toute puissance, une disposition naît dans l'âme humaine, faite à la fois de révérence et de crainte, qui constitue les prémisses de la vertu de religion. Ainsi Thomas d'Aquin (cf. question 81 de la *Somme théologique*) reprend la tradition hellénistique, suivie aussi par Cicéron, qui rangeait la religion parmi les sous-divisions de la justice (piété filiale, respect ...), c'est-à-dire tous les devoirs dus à autrui, toutes les dettes à acquitter envers lui<sup>14</sup>. La religion est la vertu morale — et non pas

---

l'agonie de la religion, il y a pourtant du transcendantal dans l'histoire (p. XIV). « Ou bien le parti pris de l'antériorité du monde et de la loi des choses; ou bien le parti pris de l'antériorité des hommes et de leur activité créatrice. Ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble » (p. XIII).

<sup>14</sup> On pourrait remonter à l'*Euthyphron* de Platon. La piété y est rapprochée de la justice dès la première tentative de définition qui est rejetée par Socrate comme une simple description (5e). L'injustice est un désordre sacrilège qui mérite punition et celui qui la commet est bien "impie". D'ailleurs cette conception de l'injustice comme transgression de l'ordre n'est pas si archaïque qu'il semble puisqu'Euthyphron ne fait qu'imiter Zeus, enchaînant son père qui dévorait ses enfants. Ce faisant il ne peut que plaire au dieu de justice et de sagesse. Cette pseudo-définition : est juste ce que je fais, anticipe la deuxième définition: est juste ce qui plaît aux dieux. « Ce qui agréé aux dieux est pieux, ce qui ne leur agréé pas est impie » (7a). Le plaisir de dieux, voilà le critère de la piété. Mais Socrate n'a pas de mal à rectifier cette thèse. La piété n'est pas l'effet du plaisir des dieux mais la cause. Les dieux aiment ce qui est pieux parce que c'est pieux et non pas l'inverse (pieux parce que les dieux l'aiment). Socrate le répète plus loin encore en 10e: « ce qui est pieux est aimé à cause de sa nature propre ». Alors rien n'est plus urgent que de savoir déterminer en quoi consiste cette essence de la piété. On a prouvé que la piété avait une nature propre, indépendamment de la sollicitude des dieux à l'égard des hommes. La piété est un rapport de l'acte avec l'essence de la piété avant d'être un rapport de l'acte aux dieux. Il y aurait peut-être même quelque chose de plus haut que les dieux, ou du moins quelque chose qui rend possible une communication des mortels et des immortels. La communication des hommes et des dieux pourrait se faire en dehors de la dépendance de fait mais sans fondement des hommes à l'égard des dieux. Si la piété est définissable rationnellement, si elle est fondée en raison, alors l'homme ne se soumet pas aveuglément aux dieux, il n'est pas obligé de renoncer à sa nature pour plaire aux dieux. C'est au contraire en comprenant la nature du pieux qu'il comprend pourquoi il peut plaire aux dieux. Bref c'est par la piété que les hommes et les dieux sont en relation alors que la religion préfère définir la piété comme la soumission aux dieux, c'est-à-dire comme le désir inquiet de leur être toujours agréable.

Et plus loin Socrate suggère que la piété a quelque chose à voir avec la justice. En fait Socrate propose de choisir entre deux hypothèses : tout ce qui est pieux est juste, la piété se confond avec la justice. Ou bien il y a du juste qui n'est pas pieux, la piété est une partie de la justice.

Nul doute que pour Platon, la vraie piété ne consiste dans la justice même. Les dieux n'exigent rien au-delà de l'accomplissement de la justice, pour autant qu'elle n'est pas seulement le droit des hommes, mais l'harmonie essentielle et intelligible qui se reflète dans



théologale (foi, espérance, charité) — par laquelle l'homme rend à Dieu l'hommage qui lui est dû, conformément à sa majesté et à sa nature. Si la foi atteint Dieu en tant que souveraine vérité, l'espérance en tant que suprême désirable, la charité en tant que bien absolu, la religion l'atteint en tant que souveraine majesté devant laquelle toute créature doit s'incliner. Le culte c'est ce qui est dû à Dieu et la religion consiste dans la vertu (l'excellence) qui est ordonnée à ce devoir. C'est un devoir de justice ou une vertu auxiliaire de la vertu de justice qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. « La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc en elle deux choses à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui joue le rôle de matière et d'objet de la vertu ; d'autre part celui à qui nous le devons, Dieu. Destinataire du culte qu'on lui rend, Dieu n'est point pour autant atteint par nos actes d'hommage religieux, à la manière dont nos actes de foi, s'adressant à lui, l'atteignent (cette sorte d'adhésion qui nous fait dire que Dieu est l'objet de notre foi). Rendre à Dieu la dette de son culte, c'est simplement accomplir en respect de lui, certains actes qui l'honorent, telle l'offrande d'un sacrifice ou quelque autre geste analogue. Il est donc manifeste que Dieu n'est, relativement à la vertu de religion, ni objet, ni matière, mais simplement fin. Nous avons donc affaire ici à une vertu

---

le sensible et dans la Cité (vertu architectonique). La vraie piété c'est toute la justice, la fausse piété c'est la piété séparée de la justice. La piété sans la justice erre et sombre dans la superstition. Le culte n'est donc pas nécessaire, du moins n'a-t-il de sens que dans son unité avec la justice.

Mais Euthyphron opte pour une hypothèse moyenne : la piété est une partie de la justice. C'est une vertu annexe de la vertu de justice. L'idée peut s'interpréter dans un sens matériel, attachant toute son importance à l'observation des devoirs définis par la religion statutaire, ou dans un sens formel qui privilégie l'esprit et la raison dans le devoir de justice. Pour Euthyphron « voici la partie de la justice qui me semble être pieuse et religieuse : c'est celle qui concerne les soins dus aux dieux; le reste, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte aux hommes, forme l'autre partie de la justice » (12e). Evidemment la faiblesse de la définition porte sur la notion de soins (θεραπειαν). Que signifie soigner, prendre soin du dieu pour le dieu ? « Es-tu prêt à reconnaître que, quand tu fais quelque chose de pieux, tu améliores un dieu ? » (13c) demande Socrate.

Il faut donc corriger le sens donné à cette notion de soins (13d) et entendre par là « le service des dieux ». Qui prend soin est en position de serviteur, ce qui est conforme au sens originel de θεραπειαν. Mais la difficulté revient : que produisent les dieux grâce à nos soins et à nos services ? Euthyphron écourte le dialogue, et pour se résumer, faute de temps, revient à son premier préjugé, qui est le préjugé commun de la Cité. « Savoir dire et faire ce qui est agréable aux dieux, soit en priant, soit en sacrifiant; c'est là ce qui est pieux, ce qui assure le salut des familles et celui des cités, le contraire est impie; de là viennent les bouleversements et les ruines » (14b).

Par cette réponse on est loin d'une communauté de raison entre les hommes et les dieux par la justice. On est revenu à la dimension politique et sociale de la religion : la piété assure la prospérité des familles et des cités. Autrement dit les dieux protègent ceux qui les honorent et qui les craignent. La piété repose sur la crainte et la superstition et se réduit à un commerce : « la piété me fait l'effet d'une technique commerciale, réglant les échanges entre dieux et hommes » (14 e).

Ainsi l'*Euthyphron* est un bon exemple du différend entre la philosophie et la religion sur le sens à donner à la piété, ou sur son rapport à la justice. Euthyphron réaffirme le religieux dans la substance éthique de la Cité, dans la tradition héritée, dans la mythologie. Socrate cherche à libérer l'homme par la raison de la fausse piété de la religion populaire mais néglige pour cela la positivité de la religion. Le philosophe laisse de côté la religion dans son effectivité pour la saisir dans son essence propre ou dérivée de la justice. Le philosophe cherche une religion morale. Mais cette définition morale est socialement critique. La réforme philosophique de la religion de la cité est un échec que le philosophe peut payer de sa vie.

théologale ayant pour objet la fin dernière. La religion est une vertu morale, regardant ce qui s'ordonne à cette fin ».

Dans l'idée de justice, deux notions sont à considérer : la dette et l'égalité. La justice consiste à rendre à chacun le sien, de manière à (r)établir une égalité. Mais il est des vertus dont la dette est sans équivalent à l'acquittement. Ces vertus ne sont pas indépendantes de la vertu de justice puisqu'elles impliquent une opération pour s'acquitter d'un dû. Mais l'égalité y étant impossible, elle ne peuvent que lui être rattachées (vertus annexes). La religion appartient à l'ordre de ces vertus annexes de la justice, comme la piété filiale par exemple, mais plus fondamentalement. La religion est cette vertu ordonnée au rapport de l'homme à Dieu. L'homme a contracté une dette envers Dieu. Que lui doit-il ? La réponse est infaillible. L'homme doit tout à Dieu, c'est-à-dire au-delà de ses capacités à s'acquitter de sa dette. L'homme ne peut rendre autant qu'il a reçu, car le fini ne peut s'ajuster à l'infini. La dette est infinie. Mais ce n'est pas une raison pour s'acquitter de l'acquittement et tomber dans le vice de l'irreligion. Ainsi l'obligation ou la vertu spéciale qui a pour objet le devoir de justice de l'homme dans son rapport à Dieu n'est autre que la religion. Toute supériorité a droit à être honorée. L'hommage à l'autorité supérieure est dans la nature de la relation de l'inférieur au supérieur. Mais la supériorité de Dieu est unique. A supériorité unique, honneur unique, et c'est pourquoi la vertu de religion est unique et ordonnée seulement à l'hommage de la nature divine. Saint Thomas cite Cicéron : « la religion offre ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme divine ». Ainsi la vertu de religion s'adressant à une autorité différente rend un hommage différent et si cette autorité est supérieure à toute autorité l'hommage religieux doit l'emporter sur tout autre devoir de justice. Si la religion est une vertu annexe de la justice, être religieux consiste simplement à s'ajuster *ad alterum*, en l'occurrence au Tout autre. L'impossibilité de la tâche ne supprime pas le devoir, on l'a dit. Il s'agit de s'ajuster comme il sied à celui auquel on doit tout. Comme l'écrit Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils* : « Dieu n'est point seulement la cause et le principe de notre être, mais tout notre être est en son pouvoir et nous lui devons tout ce qui est en nous : aussi est-il vraiment notre Seigneur (*Dominus*) et tout ce que nous faisons à son honneur prend le nom de service (*servitium*). Remarquons d'ailleurs que Dieu n'est point "Seigneur" d'une façon accidentelle comme il arrive aux hommes, il l'est par nature. C'est donc un tout autre service qu'on doit à Dieu et aux hommes, envers qui nous n'avons qu'une sujétion accidentelle, relative à quelques biens particuliers et à une autorité dérivée de celle de Dieu. Ce service porte en grec le nom spécial de *latría*. » (III, 119). La religion reçoit donc une définition objective et universelle sans la faire dépendre ni du sentiment ni d'une révélation. Aussi les païens eux-mêmes, ignorant du vrai dieu n'ont pu ignorer la vertu de religion dès lors qu'ils ont naturellement reconnu l'existence d'une nature divine. Autrement dit la vie religieuse épouse les contours d'une vie humaine. Essentiellement relative à la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, la religion n'a pas de dimension surnaturelle. Elle ne contient rien au-delà de cette assignation au culte de Dieu. C'est ce que Thomas d'Aquin explique par le recours aux trois étymologies du mot "religion" :

« Conclusion: Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie suggérée par Cicéron : l'homme "religieux", c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin. Religion viendrait donc de *relire* : Nos devoirs envers Dieu doivent souvent revenir, comme un livre sans cesse repris, en la méditation de nos cœurs. "En toutes les démarches pense à Lui", dit le proverbe inspiré. On peut d'ailleurs entendre également religion du devoir que nous avons de *ré-élire* Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences. Ainsi Saint Augustin. Ou bien encore, toujours avec Saint Augustin, on peut faire dériver religion de *relier*, la religion étant "notre liaison au Dieu unique et tout-puissant". Quoiqu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré, liaison plus étroite, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à Lui à qui nous devons nous attacher avant toute autre alliance, comme au principe indéfectible ; Lui aussi que sans relâche notre choix doit rejoindre comme une fin suprême ; Lui de même que nous avons négligé et perdu par le péché, et que, croyant et professant notre foi, nous devons recouvrer » (question 81 article 1, p. 23-24).

Peu importe l'étymologie (relire, réélire, relier) : c'est toujours, sous une forme ou sous une autre, le devoir de justice qui est exalté dans la religion. La religion est inscrite dans l'ordre. Elle est la répétition ou le retour de l'ordre puisqu'elle est toujours une réponse, un mouvement de reprise par la créature à partir de la profondeur de la dépendance. Au fond la sentence évangélique de Saint Luc (XX, 25) : « rendez à Dieu ce qui revient à Dieu », pourrait suffire à définir la religion. Et c'est la nature raisonnable de l'homme qui lui fait obligation de religion. La religion est le juste retour de l'homme à Dieu. « Les fleuves reviennent à leur source. La créature sortie de Dieu et qui commence de s'éloigner de Lui par la création lui doit ainsi faire retour : *Re-ligare* » écrit Thomas d'Aquin dans son *Contra Impugnantes*<sup>15</sup>. Relier ce qui s'est défait par la création et par le péché, fonder le retour de la créature à son créateur, faire de la dépendance un fondement, tel est l'office de la religion. Comme le dira Bérulle : « Comme nous sommes en une perpétuelle émanation et dépendance de Dieu soyons en une perpétuelle élévation et relation à lui ... C'est le droit usage de l'âme qui se lie volontairement à Dieu par exercice de la piété ; comme elle est liée nécessairement à Dieu par la condition de son être et par les effets de la puissance que Dieu a sur elle incessamment ».

Mais par là-même, la religion n'a pas Dieu pour objet mais seulement pour fin. En effet, rendre à Dieu l'hommage qu'il mérite seul, c'est un acte qui n'atteint pas Dieu même, qui n'unit pas intimement l'âme humaine à la vie divine de Dieu, comme par la foi, l'espérance ou la charité. C'est au titre de sa Seigneurie que la religion envisage Dieu. "Seigneur" est le nom religieux de Dieu. « La Seigneurie (*dominium*) convient à Dieu d'une façon absolument propre à lui seul : à raison qu'il est l'auteur de tout et que sur toute chose il a rang suprême. Partant, on lui doit une servitude très spécialement déterminée, c'est ce qu'expriment les Grecs par le mot "*latría*" et c'est bien en effet ce que nous entendons par religion » (Q. 81 art. 1 Sol. 3). Ainsi, même si elle implique des gestes, des actes à la fois intérieurs et extérieurs, des exercices spirituels (prière) et corporels, la religion n'atteint de Dieu que la relation de l'homme à lui. Dieu est posé dans la religion

---

<sup>15</sup> ch. 1, éd. des Jeunes p. 299.

comme « le destinataire de son culte » (art. 5). Elle est le rapport de l'homme à Dieu pour l'homme. L'élévation à Dieu ne se termine pas en Dieu. C'est le revers de son statut moral. En tant que telle, selon la définition aristotélicienne que reprend Thomas d'Aquin, elle est une disposition stable (*habitus*) qui rend meilleur celui qui la possède. La religion ordonne et règle l'homme comme créature raisonnable dans son rapport à Dieu. Elle est donc une exigence spéciale de la raison énoncée et reconnue comme une obligation de justice. Dans la religion il est certes question de l'absolu, mais la religion n'est pas la position absolue de l'absolu. Avec la religion ainsi définie, vertu annexe de justice, c'est la nécessité du culte qui se trouve fondée (pas de religion sans culte).

Sans doute Thomas d'Aquin distingue-t-il entre les actes intérieurs et les actes extérieurs du culte. Les actes intérieurs sont la dévotion, c'est-à-dire la vocation de l'âme à Dieu, la prière et l'invocation de Dieu. Il s'agit de confesser, de vouloir et d'aimer sa dépendance au point de vouloir la volonté de Dieu. Selon cette dimension, la religion s'identifie, au moins idéalement, à la sainteté (question 81, article 7). La religion selon le culte des actes intérieurs consiste en un hommage spirituel de l'Esprit divin. Thomas d'Aquin cite Saint Jean (sur lequel Hegel s'appuiera si souvent) : « Dieu est esprit, et il exige adoration en esprit et en vérité ». Le culte vrai c'est l'hommage en esprit à l'Esprit, l'adoration intérieure. Mais il n'y a pas de religion sans les actes extérieurs, les gestes du corps, les offrandes et les sacrements. Si le culte sans l'adoration est insignifiant, l'adoration purement spirituelle reste vide. Cette nécessité du culte extérieur vient renforcer l'humanité de la religion :

« Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour son profit à lui, qui est plénitude de gloire à quoi la créature ne peut ajouter que néant, mais pour le nôtre. Car révéler Dieu, et l'honorer c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve à cela sa perfection. Rien en effet qui ne trouve perfection à se subordonner à qui est au-dessus de lui. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible ; car, dit l'Apôtre aux Romains : "C'est par le moyen des choses créées, qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu". Le culte divin requiert donc nécessairement l'usage des réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on joint Dieu. Ainsi la religion a bien, au premier rang, des actes intérieurs qui par eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux premiers » (question 81, article 7, conclusion).

Le culte intérieur est l'essence de la religion : l'esprit doit rendre hommage à Dieu. Seul l'hommage en esprit accomplit le culte à Dieu. Mais aussi bien l'esprit doit-il accepter d'en passer par le culte extérieur pour mieux confesser, en se soumettant à ce qui a moins de valeur que lui (le corps), sa dépendance à Dieu. Les actes extérieurs sont au moins nécessaires à titre secondaire.

Cette définition de la religion lui reconnaît, avant les sciences anthropologiques, une nécessité universelle. Toutes les religions sont vraies en tant qu'elles rendent hommage à Dieu. Mais les actes secondaires du culte extérieur ne risquent-ils pas de s'imposer et d'être imposés aux hommes contre le culte spirituel ? Et si la religion s'exerce socialement, la vertu de

religion ne se transforme-t-elle pas fatalement en superstition<sup>16</sup> ? Mais une religion sans superstition est-elle possible ?

### ***De la superstition à la religion***

Qu'est-ce que la superstition, l'excès de religion ou son essence même ? Si la superstition est l'excès de religion on peut espérer que la critique de la religion vienne à bout de cette perversion et restaure la religion défigurée. Tel est le projet de la religion naturelle. Mais la religion naturelle est-elle une religion ? Et y a-t-il jamais eu une religion sans superstition ? Comme le dit Voltaire : « La superstition née dans le paganisme, adoptée par le judaïsme, infecta l'Eglise chrétienne dès les premiers temps. Tous les pères de l'Eglise, sans exception, crurent au pouvoir de la magie. L'Eglise condamna toujours la magie, mais elle y crut toujours : elle n'excommunia point les sorciers comme des fous qui étaient trompés, mais comme des hommes qui étaient réellement en commerce avec les diables. (...) C'est le fond de la religion d'une secte qui passe pour superstition chez une autre secte. (...) Peut-il exister un peuple libre de tous les préjugés superstitieux ? C'est demander : peut-il exister un peuple de philosophes ? »<sup>17</sup>

La critique de la superstition est aussi ancienne que la réflexion sur la religion — Cicéron les distingue comme la « vaine crainte des dieux » et « le culte pieux rendu aux dieux » ou « la justice envers les dieux » (*De la nature des dieux*, I, 41). Mais la superstition ne puise-t-elle pas à la même source que la religion en épousant ses trois moments constitutifs : imagination de forces supérieures personnalisées en agents surnaturels ; croyance en leur intervention dans le cours incertain des affaires humaines ; soumission par le culte aux dieux dans l'espoir d'infléchir et se concilier leur volonté ? La superstition commence-t-elle seulement avec le rite religieux (3<sup>ème</sup> moment) ou avec la croyance religieuse ? Entre le savoir et la superstition y a-t-il l'espace pour une religion raisonnable ? « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition » écrit Spinoza dans la Préface du *Traité théologico-politique*.

---

<sup>16</sup> « Tu me demandes de quelle manière on rend un culte à Dieu. Et je réponds c'est par la foi, l'espérance et la charité » (Saint Augustin, *Enchiridion*). La vraie religion ne se juge pas par le culte extérieur. Saint Jacques dit ainsi : « La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père n'est pas autre qu'avoir soin des orphelins et des veuves dans leur détresse et se préserver pur des souillures de ce monde ». Autrement dit, la religion n'est pas fautive par le faux dieu qu'elle adore mais par les formes d'adoration. Aussi Thomas distingue-t-il deux excès à la vertu de religion (comme il en va pour toutes les vertus morales) : a) l'irreligion — qui désigne alors le mépris de Dieu (le blasphème, le sacrilège, la simonie) ; b) mais aussi la superstition au sens large — l'étymologie est incertaine : Cicéron pense que le superstitieux est celui qui prie pour que ses enfants lui survivent (*superstes*, qui survit). Mais le superstitieux désigne peut-être celui qui se tient debout dans une crainte respectueuse, ou celui qui se dresse au-dessus du commun pour lire l'avenir — dont relève l'idolâtrie, la divination, la magie : dans l'idolâtrie la religion adore des objets indignes de Dieu ou l'honore d'une manière inconvenante : la divinisation et la magie exprime un sentiment religieux perverti qui ne reconnaît la domination de Dieu (vertu de religion) que pour tenter de la plier aux désirs humains.

<sup>17</sup> *Dictionnaire philosophique*, "Superstition", p. 358-360 GF.

Mais si l'action pouvait toujours effectivement suivre un cours prévisible et maîtrisé, les hommes auraient-ils encore besoin de religion ?

De fait, Spinoza parlant de religion évoque ses formes superstitieuses : « les hommes ne sont dominés par la superstition qu'autant que dure la crainte, le vain culte auquel ils s'astreignent avec un respect religieux ne s'adresse qu'à des fantômes, aux égarements d'imagination d'une âme triste et craintive ... »<sup>18</sup>. Pourtant c'est moins l'idée fautive de la divinité qui est impliquée dans la superstition que la crainte et les désirs "sans mesure des biens incertains". Alors les hommes, jamais assurés du succès de leur entreprise, sont inévitablement exposés à la plus grande crédulité et tombent dans la superstition. « En de tels conditions nous voyons que les plus adonnés à tout genre de superstition ne peuvent manquer d'être ceux qui désirent sans mesure des biens incertains » ; et « ne pas conjurer ce prodige par des sacrifices et des vœux devient une impiété à leurs yeux d'hommes sujets à la superstition et contraires à la religion »<sup>19</sup>.

Théophraste a donné dans ses *Caractères* (16) un portrait saisissant du δεισιδαιμων (superstitieux) sous la crainte perpétuelle des puissances divines. Là où l'homme religieux adore les dieux avec un sentiment de révérence, le superstitieux est mû par une crainte scrupuleuse sans limite. Il n'est jamais sûr de n'avoir pas irrité même involontairement la divinité. C'est pourquoi pour s'assurer qu'il s'acquitte convenablement de ses devoirs religieux, il répétera plusieurs fois les cérémonies, évitera toute souillure (contact avec une tombe, un mort ou une accouchée), cherchera à se faire expliquer ses rêves, sera toujours attentif aux présages, espérant ainsi par la répétition des purifications et les précautions multiples, s'amender de toutes ses fautes passées ou possibles<sup>20</sup>. La religion, infectée par la superstition, est un esclavage. La crainte ou le scrupule religieux hantent sans relâche la veille comme le sommeil, projetant l'ombre de l'inquiétude sur toutes les pensées, sur toutes les actions. L'athéisme n'est-il pas alors préférable à la religion superstitieuse, comme Plutarque le suggère dans le petit traité qu'il consacre à la δεισιδαιμωνια, car celui-là au moins ne produit aucun trouble dans l'âme. « Qu'il lui arrive le plus petit accident, le (δεισιδαιμων) voilà qui se décourage, se bâtit sur sa douleur des afflictions pénibles, graves, et dont il ne pourra se défaire; il se remplit lui-même de craintes et de terreurs, de soupçons et de troubles, ne cessant de se lamenter et de gémir. Ce n'est ni un homme, ni un hasard, ni une circonstance, ni lui-même, c'est le Créateur souverain, c'est Dieu qu'il met en cause; c'est de Dieu, à l'entendre, que débordent sur lui avec impétuosité ces flots de la malédiction terrestre. A l'entendre, ce n'est pas parce qu'il est malheureux, mais parce que les dieux le haïssent, qu'il est châtié par eux; c'est à ce titre qu'il subit une expiation; et il est convaincu que tout ce qu'il souffre, il le mérite et le doit à lui-même »<sup>21</sup>.

Mais si la superstition consiste dans la religion craintive ou dans la crainte excessive (chez Théophraste ou Plutarque), n'est-elle pas la maladie congénitale de la religion. ? Si vraiment l'on croit que tout dépend de Dieu,

---

<sup>18</sup> GF, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Si la religion exprime la dette infinie de l'homme à Dieu, la religion peut-elle ne pas être superstitieuse ?

<sup>21</sup> cité par Festugière, *Epicure et les dieux*, p. 79.

au point qu'il intervienne en toutes choses, sans laisser de jeu aux causes secondes, si par ailleurs l'homme a vraiment le sentiment de son indignité, de l'impureté et de l'insuffisance aussi bien ontologique que morale de lui-même, alors comment peut-il ne pas craindre d'offenser toujours la divinité ? Et si l'homme ne peut s'empêcher, même malgré lui, d'offenser la divinité, Dieu ne peut s'empêcher de s'irriter contre lui. Autrement dit la superstition croît avec le degré de foi.

Pourtant jamais Spinoza ne se résout à identifier religion et superstition. C'est tout le sens de l'entreprise du *Traité théologico-politique* que de s'attacher à définir la vraie religion, c'est-à-dire la religion débarrassée de la superstition, comme elle doit être séparée de la philosophie. On sait avec quelle vigueur il se défend d'être athée (*Lettre XXX*). Il y a donc un salut par la religion, mais à condition que l'obéissance soit affranchie de la passion de la crainte. La superstition, c'est l'obéissance craintive, exposée à tous les délires de l'imagination ; la religion non-superstitieuse c'est l'obéissance à Dieu sans crainte. Il y a une manière de servir Dieu également indépendante de la conduite superstitieuse, dominée par la crainte, c'est-à-dire l'imagination et les passions, et de la connaissance intellectuelle de la philosophie, et qui est la voie de la vraie béatitude. Spinoza reconnaît que la raison ne saurait en établir la vérité mais il convient d'en admettre la possibilité. « Nous ne pouvons démontrer par la Raison la vérité ou la fausseté du principe fondamental de la théologie, qui est que les hommes sont sauvés même par l'obéissance seule ... nous pouvons néanmoins justifier notre adhésion à ce dogme révélé de façon à avoir à son sujet une certitude au moins morale » (ch. XV p. 255). La religion, c'est la voie du salut par la seule obéissance, c'est-à-dire la voie du salut pour le plus grand nombre, ou encore pour l'ignorant. Mais cette voie du salut n'est pas enseignée par l'entendement mais par la seule Révélation. Le salut par l'ignorance ne se déduit pas de la lumière naturelle, de son ordre démonstratif. « Puisque, en effet, nous ne pouvons par la Lumière naturelle percevoir que la simple obéissance est une voie du salut, mais que seule la Révélation enseigne que cela est une grâce singulière de Dieu que la Raison ne peut expliquer, on voit, par là que l'Écriture a apporté aux hommes une très grande consolation. Car tous peuvent obéir et seule une partie comparativement très petite du genre humain atteint l'état de vertu sous la seule conduite de la Raison ; si donc nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous » (fin du ch. XV).

La religion n'est pas condamnée à la superstition (« Heureux notre âge en vérité si nous la [religion] pouvions voir affranchie aussi de toute superstition », ch. 11, p. 213), même si, de fait, historiquement, elle n'eut pas d'autre destin. C'est que la religion répond à une exigence sociale de salut. Elle relève de cette moralité moyenne (définie par l'*Ethique*) destinée à favoriser le salut des ignorants, la paix civile, et donc très directement la liberté de penser du philosophe<sup>22</sup>. Ainsi Spinoza montre-t-il que,

---

<sup>22</sup> La visée de cet ouvrage, en partie circonstanciel, est de défendre les droits du pouvoir civil et de l'État républicain contre les empiètements des Églises (*Lettre XXX à Oldenburg*, p. 232). Le long sous-titre précise le thème central de l'ouvrage : « que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même ».

réinterprétée à partir d'elle-même (lecture historico-critique), l'Écriture n'enseigne rien de contraire à la raison et que la liberté de philosopher n'inquiète pas la foi et la piété religieuses. La religion ne doit pas redouter la liberté de philosopher parce que la religion se situe sur un autre plan que celui de la philosophie. Ce qui empêche la philosophie et la liberté de penser c'est la religion d'intolérance, la religion dogmatique qui, infectant la religion est à l'origine du fanatisme théologico-politique<sup>23</sup>. Car cette religion réclamera toujours de l'État l'interdiction des autres croyances. Tant que la religion ne sera pas « enfin séparée des spéculations philosophiques et ramenée à un très petit nombre de dogmes très simples que le Christ a enseignés comme étant les siens » (ch. 11, p. 212), la religion sera toujours facteur de division entre les individus et les communautés. Au contraire si l'on reconnaît, comme le recommande l'interprétation de l'Écriture à partir d'elle-même, que la philosophie et la religion sont distinctes comme le domaine (théorique) de la connaissance de la vérité du domaine de la pratique de la charité et de la justice, alors ni la raison ni la foi ne doivent craindre l'une de l'autre : « mais comme, dans ce qu'enseigne expressément l'Écriture, je n'ai rien trouvé qui ne s'accordât avec l'entendement et qui lui contredît, voyant en outre que les prophètes n'ont rien enseigné que des choses extrêmement simples pouvant être aisément perçues par tous ... j'ai acquis l'entière conviction que l'Écriture laisse la raison absolument libre et n'a rien de commun avec la philosophie, mais que l'une et l'autre se maintiennent par une force propre à chacune » (p. 25)<sup>24</sup>.

Toute la révélation est contenue dans une « idée simple ». La foi a pour seul contenu l'obéissance à Dieu, la pratique de la charité et de la justice. La religion n'enseigne rien sur la nature de Dieu. Spinoza le répète

---

<sup>23</sup> Cf. chapitre XV.

<sup>24</sup> S'appuyant sur le ch. XIV (« l'Écriture n'enseigne pas la philosophie, mais la piété seulement, et que tout son contenu a été adapté à la compréhension et aux opinions préconçues du vulgaire »), Spinoza explique qu'il n'y a pas à chercher de philosophie dans l'Écriture. La philosophie vise le salut par la vérité, l'Écriture par l'obéissance, c'est-à-dire la piété. Si l'on soumet l'Écriture à la philosophie on cherchera des pensées philosophiques chez les prophètes, c'est-à-dire qu'on se trompera sur leur message. La pensée des prophètes n'est pas philosophique (cf. ch. II). Inversement soumettre la raison, c'est-à-dire la philosophie (« qui au contraire fait de la Raison et de la Philosophie ... ») à l'Écriture, c'est demander « d'admettre comme des choses divines les préjugés du vulgaire des anciens », prendre pour vrai (nécessaire et universel) ce qui n'était que représentation adaptée aux préjugés du vulgaire et d'une époque passée.

Ce n'est d'ailleurs pas des raisonnements, subtils et s'appuyant sur des raisons obscures, indicibles, qu'on demande à l'homme de foi. Les fruits de l'esprit sain ne sont pas des raisonnements, ne se montrent pas par des paroles insolites, propres à émerveiller la foule, mais par des actions bonnes. La vérité de la foi est toute pratique. Il faut juger l'homme de foi, celui qui se recommande de l'Écriture, non à ce qu'il dit mais à la charité et à la justice qu'il pratique.

Mais une fois qu'on a montré que l'Écriture et la philosophie ne pouvaient pas par principe s'opposer l'une à l'autre, il reste la question de savoir quelle est exactement « la nécessité ou l'utilité de l'Écriture sacrée ou de la Révélation ».

La raison ne peut pas par elle-même comprendre que l'obéissance est une voie du salut. Mais ce qu'enseigne l'Écriture d'une part n'est pas contraire à la raison (p. 256), et est même propice à la paix civile (p. 257), d'autre part « a porté aux hommes une très grande consolation » alors même qu'ils ne peuvent pas dans leur très large majorité s'élever à une vie vertueuse sous la seule conduite de la raison. « Si nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous ».



constamment, dans le *Traité* comme dans les *Lettres*, par exemple à la fin de la Lettre XXI à Blyenbergh : « l'objet de l'Écriture [...] suivant le Christ lui-même, consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme soi-même. Les hautes spéculations n'ont, je crois, rien à voir avec l'Écriture. Pour ce qui me regarde, je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu » (p. 210-211). La religion a la foi pour domaine — parole de Dieu, révélation, loi divine, religion universelle. La foi vise Dieu, mais dans cette visée commande seulement l'obéissance et c'est par cette obéissance qu'un salut est possible pour la communauté. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza déduit le concept de religion de la méthode d'interprétation de lecture de la Bible, qui oblige à convenir que « la parole de Dieu, ce n'est pas un certain nombre de livres, mais une idée simple de la pensée divine telle qu'elle s'est fait connaître aux Prophètes par révélation : à savoir qu'il faut obéir à Dieu de toute son âme, en pratiquant la justice et la charité (...) La connaissance révélée n'a d'autre objet que l'obéissance, et est ainsi entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet que par ses principes et ses moyens ... ces deux connaissances n'ont rien de commun, mais peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine propre sans se combattre le moins du monde et sans qu'aucune des deux doive être la servante de l'autre » (p. 26). La religion propose donc un « enseignement salutaire » comme dit la *Lettre XLIII* (p. 274). C'est authentiquement un salut, si l'on retient pour essentielles ces trois déterminations du salut : une réponse que l'esprit se donne et qui le remplit de joie ; une fondation de son être en Dieu ; une relation qui nourrit une pratique fervente et sociétaire.

Le contenu moral de la foi sert aussi bien de critère pour distinguer la religion de la superstition. La superstition c'est au fond tout ce qui s'ajoute au contenu, essentiellement moral, de l'Écriture, tout ce qui corrompt le contenu de la loi. L'Écriture en revanche, « en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire à l'obéissance et au salut, n'a pas pu être corrompue » (ch. 12, p. 219). Tout ce qui n'enseigne pas ce contenu ou ne se ramène pas à cet enseignement constitue une dégradation de la religion en superstition. Le supplément est une corruption : « la religion n'a aucun besoin des ornements de la superstition ... » (p. 218). Ce qui atteste, du point de vue de la méthode interprétative objective, la vraie parole de Dieu, c'est la constance de son enseignement dans tous les livres. Mais les livres eux-mêmes n'ont rien de sacré. Sacraliser les Livres de l'Écriture c'est précisément verser dans la superstition. La superstition consiste donc à considérer qu'il y a des choses sacrées en soi. Une chose n'est sacrée que si les hommes en usent religieusement. C'est l'attitude religieuse qui fait le sacré et non l'inverse. Or ce qui fait le sens religieux, c'est la soumission à l'enseignement commun et uniforme de l'Ancien et du Nouveau testament, la loi d'amour et de justice. Sinon la Bible n'est que « papier noirci » (p. 218). La superstition consiste à adorer un Livre comme sacré en soi, alors que la religion n'a d'autre loi que d'adorer la Parole de Dieu. La Bible en tant que livre est profane comme tous les livres. « Pour la même raison l'Écriture aussi est sacrée, et ses textes sont divins, aussi longtemps qu'elle pousse les hommes à la dévotion envers Dieu ; si elle est entièrement négligée par eux, comme elle le fut jadis par les Juifs, alors elle n'est rien qu'un papier noirci, elle est entièrement profanée par eux et demeure exposée à la corruption » (p. 220). Il est aussi décidément absurde de croire que Dieu puisse habiter un lieu, s'incarner ou

être présent dans un morceau de pain<sup>25</sup>. « Le nom de Dieu ne peut appartenir à ce temple [de Salomon] qu'aussi longtemps qu'il est fréquenté par des hommes honorant Dieu et maintenant la justice ; que s'il est fréquenté par des homicides, des voleurs, des idolâtres et d'autres hommes criminels, alors il est plutôt un repaire de malfaiteurs » (ch. 12 , p. 219).

La Bible n'a pas d'autre contenu que « la connaissance de la justice ainsi que de la charité divine ». Cette loi d'amour, que l'entendement ne saurait démentir, est bien enseignée par l'Écriture et distingue la libre et vraie religion de la superstition craintive et triste. L'Écriture révèle la parole éternelle de Dieu qui est en l'homme. Par conséquent, même si l'Écriture se perdait, même si les livres sacrés étaient perdus, le contenu de la religion vraie ne pourrait disparaître. Donc la révélation, dans son caractère historique est contingente : la croyance ou la foi historique n'est pas la condition nécessaire et suffisante du salut par la foi. L'Écriture contient la parole de Dieu, mais cette parole étant gravée en l'homme, en droit, les hommes auraient pu se passer de la révélation.

Autrement dit, premièrement on distinguera dans la religion, d'une part la superstition, c'est-à-dire la religion pervertie, dogmatique et intolérante, qui fait obstacle tant à la paix civile qu'à la liberté de penser, et de l'autre la soumission fervente, la dévotion à la loi divine qui commande simplement la justice et la charité. Deuxièmement on admettra que dans la religion vraie et libre, la croyance dans le contenu historique de la révélation n'est la condition du salut que pour les ignorants, puisque la parole de Dieu est la loi éternelle inscrite dans le cœur humain<sup>26</sup>. Enfin, quelque soit l'utilité de cette religion raisonnable, le salut par la foi est de rang inférieur au salut par la vérité de la philosophie. Car le dieu de la religion est irréductiblement anthropomorphique. Donc l'idée religieuse de Dieu est foncièrement inadéquate. Même si la religion ne suppose plus une divinité capricieuse, passionnée comme dans les religions païennes, elle lui attribue les facultés humaines de l'entendement et de la volonté. La création suppose que les idées des choses, le possible, sont contenus de toute éternité dans l'entendement de Dieu qui les réalise ensuite, librement ou de façon contingente, par le choix de sa volonté. Mais parce que l'essence de Dieu transcende la nature humaine, la religion admet en même temps que Dieu possède ces facultés de façon éminente. Ainsi d'un côté la religion commence par humaniser Dieu en lui attribuant les mêmes facultés qu'elle découvre en l'homme. Ou plutôt elle se représente Dieu à partir de l'homme et de la façon dont il s'interprète lui-même (illusions anthropomorphique et

---

<sup>25</sup> Pour la critique de l'Incarnation comme aussi absurde qu'« un cercle carré », cf. *Lettre LXXIII* p. 336; quant à la critique de l'Eucharistie, cf. *Lettre LXXVI* p. 342 (« vous croyez avaler et avoir dans les entrailles l'être souverain et éternel »).

<sup>26</sup> On a donc bien deux séries parallèles entre la religion et la superstition: la vraie religion se réduit à un contenu moral, l'idée simple dans l'esprit humain, comme l'Écriture l'enseigne uniformément dans tous ses livres. C'est ce contenu qui n'a pu être corrompu. Inversement la superstition représente tout ce qui excède ou tronque ce contenu moral. Elle correspond à tout ce que l'Écriture n'établit pas clairement et partout, c'est-à-dire à tout ce qui a été falsifié (p. 224-225).

Mais quoiqu'il en soit on sera sensible au langage anthropomorphique même de la religion vraie, de la charte de cette religion universelle. Là où l'on parle de Dieu en termes anthropomorphiques on est, du point de vue de l'*Ethique*, dans l'illusion et/ou dans l'imaginaire (téléologie, anthropocentrisme, volonté libre, modèle monarchique ...).

téléologique). De l'autre, la religion porte ces mêmes qualités au plus haut degré de perfection (méthode d'éminence) au point de rendre Dieu inaccessible et mystérieux. Dieu c'est le tout autre, l'absolu, c'est-à-dire l'absolument incompréhensible (I, prop. 17, scolie), mais forgé à partir de l'homme, relativement à lui. Si Dieu était le tout autre, la religion serait impossible. Le Dieu de la religion c'est le Tout autre formé relativement à l'homme. Si le triangle se représentait Dieu, il l'imaginerait de forme éminemment triangulaire dit Spinoza dans la *Lettre LVI à Boxel* (p. 299).

On voit donc à quelle contradiction insurmontable est soumise l'idée religieuse de Dieu, ou à quelle contradiction l'humanité est soumise quand elle se représente Dieu de façon religieuse. L'humanité doit se représenter Dieu mais ne peut faire autrement que l'imaginer anthropomorphiquement. Mais elle doit maintenir la différence théologique entre le créateur et la créature. Donc la religion abolit et accroît la distance entre Dieu et l'homme. Si elle suit la voie de la proximité, elle sombre dans l'idolâtrie. Si elle accuse la distance, elle donne dans le plus funeste mysticisme.

Au contraire du point de vue de la philosophie, c'est-à-dire d'une ontologie sans théologie, 1) Dieu n'est pas un être personnel, doué d'entendement et de volonté, finalement incompréhensible et mystérieux (*Deus absconditus*). Dieu n'est rien d'autre que le tout de la nature, l'ordre universel et intelligible qui contient toutes choses et qui se produit à travers elles. 2) Il ne s'agit donc pas de rapprocher Dieu de l'homme — tout en maintenant la différence théologique — mais de prendre conscience que l'homme est en Dieu, substance unique, cause immanente et productive des choses. 3) Le salut consiste alors dans un amour de Dieu, qui procède de sa connaissance. L'essence de l'âme consiste dans la connaissance dont Dieu est le principe et le fondement dit V, prop. 36. Etre sauvé ce n'est pas se soumettre à une révélation, et humilier son entendement, mais connaître chaque chose et soi-même, comme partie de Dieu. Le salut par la vérité conduit à un autre rapport au monde qui permet de voir les choses telles qu'elles sont nécessairement à partir de Dieu. 4) Le salut religieux est, par rapport à ce salut, inférieur. Etre sauvé, c'est aimer Dieu, mais non à partir de la connaissance (du 3<sup>ème</sup> genre) mais par obéissance, en pratiquant la justice et la charité, c'est-à-dire en se le représentant comme législateur et juge. La religion constitue la possibilité d'un salut universel, c'est-à-dire d'un amour de Dieu adapté à la faiblesse humaine. Donc même la religion vraie, ou spirituelle, la piété, distincte de la religion superstitieuse, comme la religion du second genre (ch. 13-16) par rapport à la religion du premier genre, reste au niveau de l'obéissance, de la soumission de l'esprit aux images collectives et à un Dieu providentiel, mêmes chargés d'un sens moral. Là où dans la religion le salut reste attaché au désir de l'immortalité, dans la religion philosophique, dans l'éthique, le salut est le sentiment et l'expérience fulgurante de l'éternité : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels » (V, 23). Donc si dans la *Lettre LXXIII*, Spinoza distingue la religion de la superstition comme la sagesse de l'ignorance, il reste qu'absolument parlant la religion aussi relève de l'ignorance. Elle n'a pas rapport à la connaissance de la vérité. C'est pourquoi Spinoza peut écrire qu'il se trouve des hommes de bien dans toutes les confessions, qu'aucune des sectes chrétiennes n'a fondamentalement de privilège (*Lettre LXXVI*, p. 341), que tous peuvent être sauvés, sans en excepter les Turcs s'ils

pratiquent la justice et la charité (*Lettre XLIII*, p. 275). Le salut par la foi, ce n'est pas un salut par l'adhésion à certaines vérités de foi, mais par la soumission qui est un effet de la foi. La foi sauve en tant qu'elle implique la soumission. « La Foi, nous le répétons, n'exige pas tant la vérité que la piété et elle n'est pieuse et productrice de salut qu'à proportion de l'obéissance ; nul n'est donc un fidèle qu'à proportion de son obéissance. Ce n'est donc pas celui qui expose les meilleures raisons, en qui se voit la foi la meilleure, c'est celui qui expose les meilleures œuvres de Justice et de Charité. Combien salutaire et nécessaire est cette doctrine dans l'Etat, si l'on veut que les hommes vivent dans la paix et la concorde ... » (ch. 14, p. 245). Et partant c'est l'obéissance qui constitue le critère des dogmes nécessaires (p. 243). Spinoza en reconnaît sept fondamentaux, on y reviendra plus loin. Par cette détermination du *credo minimum*, Spinoza appartient manifestement à la tradition de la religion naturelle. Mais il avoue ne pas comprendre comment la foi peut sauver. Seul le Christ a été capable de le savoir intellectuellement et c'est pourquoi il est plus qu'un philosophe. Le Christ qui enseigne cette "vérité", l'a présentée comme reçue de Dieu. Autrement dit le Christ déduit de l'idée de Dieu le salut par la foi qu'il enseigne aux ignorants<sup>27</sup>. Mais le philosophe lui reçoit de l'enseignement du Christ cette possibilité d'un salut par la foi. Le Christ est le seul à avoir reçu une révélation de Dieu sans le secours de l'imagination. Dieu s'est révélé à lui par l'entendement. Moïse a connu Dieu *de facie ad faciem*, le Christ *de mente ad mentem*. Ce que le Christ a compris, et qui le situe au-dessus des prophètes et des philosophes, c'est la vérité de la connaissance imaginative de la religion, la décision de Dieu de sauver les hommes par la seule obéissance. Le Christ a révélé universellement la vérité de la religion, en somme naturelle, puisqu'elle est inscrite dans l'homme. Le Christ révèle la condition du salut par la religion. Aussi n'est-ce pas le Christ dans son historicité, le Christ selon la chair, mais le Christ éternel ou la sagesse de Dieu révélé par le Christ historique qui est la source du salut.

Le salut par l'obéissance, ou le salut par la foi religieuse ne saurait donc être démontré par la raison. Le philosophe est condamné à une « certitude morale » d'un tel salut. D'ailleurs si le salut religieux pouvait être démontré, la religion perdrait son indépendance. Si aucune vérité n'est critère de la religion, son seul critère est pratique. C'est la pratique morale qui est le critère universel de la vérité religieuse. Ou encore il n'y a pas de dogmes vrais mais des dogmes pieux. Spinoza cite ainsi Saint Jacques : « la foi sans les œuvres est morte » (ch. 14 p. 242).

---

<sup>27</sup> Cf. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, p. 249-250.

### *L'idée de religion naturelle*<sup>28</sup>

Comment faire pour que la religion ne se dénature pas en crédulité superstitieuse ? On a déjà cité la définition cicéronienne : « la religion est le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure [à l'homme] qu'on appelle divine et de lui rendre un culte » (*De inventione*, II, 53). Le moment du culte est constitutif de la religion. Mais c'est aussi le passage au culte qui incline la religion à la superstition. C'est le culte qui fixe l'esprit de la foi dans la lettre du rite, qui unifie la communauté contre les autres, et parfois au sein de la communauté nationale (églises). Une religion non-superstitieuse, c'est-à-dire une religion tolérante, devra au contraire limiter strictement le nombre et la nature des rites. L'idée de religion naturelle reprend tous ces éléments.

D'abord elle reconnaît que la religion est convenable à la nature humaine. Comme l'écrit Charron : « l'homme seul est capable de sagesse et de religion et c'est d'où il prend sa vraie excellence par-dessus tout le reste d'autant que par icelle il s'approche et s'allie de Dieu et des choses divines d'où il ne peut que s'ennoblir » (*Les trois vérités*, 1593). L'homme serait naturellement porté à reconnaître l'existence d'un dieu et à lui vouer un culte, en raison même de la reconnaissance de cette supériorité. Mais cette reconnaissance atteste inversement la participation de l'homme au divin. Concevoir l'idée d'un dieu, c'est en même temps un acte de soumission envers dieu (justice) et un acte d'élévation au-dessus des animaux. La pérennité de cette opinion sera assurée par la diffusion du concept, d'origine stoïcienne, de « notion commune » — représentation forgée par la raison à

---

<sup>28</sup> Cf. Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, PUF, 1991 et *La raison ardente*, Vrin, 1991

La religion naturelle est sans doute aujourd'hui passée de mode. Et cette désuétude n'a peut-être d'égal que son prestige au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> s. Ceux qu'elle tentait de rapprocher lui sont autant d'adversaires impitoyables. On lui reproche de n'être pas naturelle, soit parce qu'une religion par idées claires et distinctes est tout sauf une religion, soit parce qu'elle représente pour la philosophie un état critique insuffisant ou même, le préjugé de la philosophie comme critique : la religion naturelle n'aurait rompu que formellement avec la religion et la théologie. Le rapport critique de la philosophie à la religion est encore déterminé par la religion. Ce que Marx reproche à Feuerbach pourrait être encore bien plus reproché aux philosophes de la religion naturelle. Par exemple G. Duméry peut écrire : « Nous savons que la religion naturelle n'est ainsi nommée que par antiphrase ; en fait elle est tout artificielle, construction scolaire de philosophes en chambre. L'histoire ne connaît que des religions positives. La psychologie autant que la réflexion nous avertissent qu'une religion fabriquée de propos délibéré, faite d'idées claires soigneusement triées et agencées ne répond guère aux besoins des âmes. C'est la preuve que l'homme religieux n'obéit pas au même impératif que l'homme philosophe » (*Philosophie de la religion*, II p. 36). La religion naturelle est peut-être vraie et réconciliatrice mais elle a le défaut de n'être pas une religion, c'est-à-dire de ne pas toucher le cœur et frapper l'âme des hommes. La religion essentielle n'est essentiellement pas une religion. Une religion se prouve par ses effets, par son pouvoir d'émotion, par les sentiments qu'elle inspire. Une religion de l'entendement ou de la raison n'est pas une religion philosophique, c'est de la philosophie. Autrement dit d'une part il y aura toujours une distance entre l'homme philosophe et l'homme religieux. D'autre part, la religion n'existe que déterminée dans une religion particulière, donc par la diversité des sectes religieuses. L'*homo religiosus* qui s'oppose comme type à l'*homo philosophicus* n'existe que comme l'homme d'une religion. Il y a contradiction dans l'idée de religion universelle : la visée d'universalité est contraire à l'inscription particulière de la religion dans une nation, une histoire ou des rites. Les seules religions de l'universel, les religions monothéistes, restent des religions particulières de l'universel. Bref l'idéal d'une communion de ces deux types d'humanité autour de l'idée de religion naturelle est chimérique et a fini de faire espérer les hommes.

partir de l'expérience sans être d'origine savante ou culturelle. L'existence des dieux est ainsi également éloignée de l'autorité, refuge de l'ignorance, que des raisonnements qui se combattent mutuellement, font le lit du scepticisme et de l'athéisme<sup>29</sup>. Les peuples athées ne sont donc qu'une fiction d'explorateurs ignorants, incapables de reconnaître des formes de religion trop différentes des leurs. Et l'athéisme est un état malheureux qui rend d'autant plus nécessaire une religion naturelle pour surmonter les paradoxes et les débats entre sectes rivales qui en sont l'origine<sup>30</sup>.

Cette religion doit être raisonnable, non point tant déductible de principes rationnels<sup>31</sup> que conforme à la raison et validée par elle. Et elle est "naturelle" par opposition à historique et positif et serait, à ce titre, la seule à pouvoir prétendre satisfaire concrètement l'exigence d'universalité.

La religion naturelle a une longue histoire. Mais elle s'inscrit toujours à la croisée des mêmes deux préoccupations : comment sortir du conflit entre les sectes (des écoles théologiques ou des églises) sur la religion, ce qui intéresse au plus haut point l'individu et la société ? Ensuite comment hiérarchiser les sources de connaissance entre la tradition, la révélation (par les oracles, les prophéties ...), la raison ? La réponse de la religion naturelle consiste à se mettre d'accord sur un nombre restreint de notions communes, portant également sur les dogmes et sur les préceptes. C'est ce noyau de croyances universellement partagées donc partageables pacifiquement, autrement dit les croyances subordonnées à la pratique, que l'on peut définir comme le *credo minimum*, qui caractérise de la religion naturelle. Ce faisant elle s'accompagne d'un déplacement significatif de la recherche d'une orthodoxie vers celle d'une orthopraxie. Toute religion historique ou positive tend à se constituer comme orthodoxie (dogmes vrais) et pour cette raison tend à l'intolérance. La religion naturelle tend au contraire à la tolérance<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Ce qui relève de la notion commune de Dieu, c'est-à-dire de l'idée primitive de la religion naturelle, c'est la nécessité d'un culte exprimant révérence et reconnaissance à l'égard des dieux : « Le culte à vouer aux dieux, c'est d'abord de croire qu'il y a des dieux, et puis reconnaître leur majesté et leur bonté ; c'est de savoir qu'ils sont les protecteurs du monde, que leur puissance régit l'univers, qu'ils exercent sur le genre humain une tutelle qui s'étend jusqu'à l'individu. ... Tu veux te rendre les dieux propices ? Sois bon ! On a satisfait au culte en les imitant » (Sénèque, *Lettre 95*, § 50).

<sup>30</sup> La méthode du dialogue cicéronien servira de modèle à toute la tradition de la religion naturelle d'Abélard jusqu'à Hume, où aucun représentant ne détient le mot final. Le lecteur est libre juge, mais le dialogue contient au moins l'accord sur l'évidence de l'existence des dieux, renvoyant l'athéisme hors de la discussion.

<sup>31</sup> Ainsi Spinoza envisage, on l'a vu (*Lettre XLIII à Ostens*), une religion universelle révélée par la lumière naturelle aussi bien que par les prophètes et confirmée par le Christ, et Kant parle aussi de son côté de « religion naturelle révélée », objectivement naturelle et subjectivement révélée (*Religion dans les limites de la raison*, p. 175, Vrin).

<sup>32</sup> La tolérance est bien l'enjeu de l'idée de religion naturelle. On cherche une tolérance dans la religion ou par sa réforme et non une tolérance par l'affaiblissement des religions. Aujourd'hui l'on a tendance à faire de la tolérance une vertu séculière qui advient grâce au processus de sécularisation. C'est à partir de la fin des religions, l'épuisement de la foi religieuse que la tolérance peut advenir. L'humanité aurait commencé par être religieuse, c'est-à-dire intolérante ; elle devient plus tolérante parce qu'elle cesse d'être religieuse. Mais si la tolérance n'était qu'un déficit de croyance, elle ne pourrait prétendre représenter une vertu. La tolérance serait moins ce qui est voulu que ce qui est devenu. Par ailleurs si les religions, hier ennemies, se reconnaissent mutuellement, leur tolérance risque d'être une haine éteinte. Elles se tolèrent parce qu'elles ont toutes perdu leur crédit. Car la tolérance est ce qui est le plus nécessaire et le plus impossible pour la religion. L'absolu ne peut se partager. Si ma foi est vraie, l'autre religion est fautive et tolérer l'autre religion c'est disqualifier la mienne. Ou

parce qu'elle s'intéresse moins au dogme vrai qu'à la pratique droite. La religion naturelle s'épanouit donc naturellement en religion éthique comme au XVIIIème siècle. On retrouve chez les auteurs de cette tradition, un noyau fondamental de principes (*credo minimum*) :

- 1) Il existe un Dieu unique et parfait
- 2) Dieu est Providence
- 3) Le culte doit tendre à se confondre avec la pratique de la justice, piété ou charité
- 4) L'homme est responsable moralement de ses actes et doit s'attendre à être jugé, soit dans une vie éternelle soit de façon immanente
- 5) Dieu pardonne le pécheur qui se repent.

Ainsi Spinoza au chapitre 14 du *Traité théologico-politique* énumère-t-il les sept dogmes fondamentaux de la religion vraie ou libre :

- 1) Il existe un être suprême
- 2) Dieu est unique, c'est la condition d'un amour total
- 3) Dieu est omniprésent et omniscient
- 4) Dieu est omnipotent
- 5) Le culte consiste dans l'obéissance et l'amour du prochain
- 6) Le salut consiste dans cette loi unique
- 7) Dieu pardonne les péchés du repentant

La théologie morale est encore plus accentuée chez Rousseau (*Profession de foi du vicaire savoyard*) :

- 1) « Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature » (Dieu existe)
- 2) « Si la nature me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence » (Dieu est Providence)
- 3) L'âme est immortelle, non soumise au corps (l'homme est libre)
- 4) Après la mort, l'âme est récompensée ou châtiée
- 5) Le « culte du cœur » seul importe, tous les autres ne sont qu'affaire de police

---

alors tolérer est cette vertu faible et moralement indigente qui consiste à supporter l'autre croyant en lui déniait, avec indulgence mais aussi dédaigneusement, la nature de religion qu'elle s'attribue à elle-même. Cette contradiction de la foi et de la tolérance n'est peut-être que la contradiction entre la foi et la charité : *caritatis est omnia tolerare, fidei nihil* (Luther, WA 40/I, 21, 7). Et pourtant la tolérance doit être parce que l'intolérance ne peut exister. La question devient alors celle-ci : que défend-on en défendant sa foi ?

On pourrait distinguer entre l'ordre de la position et celui de la conviction. Il est fort probable que le plus souvent chacun défend sa position en défendant sa religion, c'est-à-dire la particularité et l'identité qu'elle définit pour soi. Combien de hasards ne sacralisons-nous pas ? Je suis né chrétien (juif ou musulman) par hasard, et je sacralise ce hasard avant d'être chrétien (juif ou musulman) par conviction, si je le deviens jamais.

Pour passer du plan de la position (particularisation de l'universel) au plan de la conviction, deux possibilités sont offertes: ou bien la religion naturelle, ou bien au contraire une méditation des fondements de sa foi par l'interprétation indéfinie des textes sacrés. Après tout, en ce qui concerne la religion chrétienne au moins, c'est le Christ qui invite chacun à s'arracher à sa communauté naturelle. Etre chrétien c'est s'attacher au Christ et donc se détacher des liens communautaires immédiats. Là où la conviction dit "je crois", la position avance "nous croyons". Ensuite la parole divine est déposée dans une pluralité textuelle elle-même continuellement commentée et interprétée au cours de l'histoire. Le déracinement s'ouvre à une autre communauté et à une autre continuité (spirituelles). Aucun œcuménisme n'est possible si ce n'est à partir de cette méditation interprétative de sa propre foi.

6) La loi religieuse et divine se confond avec la loi morale : « Les vrais devoirs de la religion sont indépendants des institutions des hommes, un cœur juste est le vrai temple de la divinité, en tout pays, en toute secte aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même est le sommaire de la loi, il n'y a point de religion qui dispense du devoir de la morale, il n'y a vraiment que ceux-là » (*Emile*, Pléiade IV, p. 632).

### **Morale et religion**

La religion est-elle l'origine de la morale ou l'inverse ? La religion naturelle est-elle la morale ? Chez Kant l'idée de religion naturelle est problématisée autour de l'articulation entre la morale et la religion. Cette articulation se laisse ramener à trois énoncés :

1) La morale n'a pas besoin de la religion. Ce n'est pas la religion qui fonde la morale. Kant est explicite dans la préface de la première édition à la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) : « La morale qui est fondée sur le concept de l'homme, en tant qu'être libre s'obligeant pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'observe. (...) La morale n'a aucunement besoin de la religion, mais se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique » (p. 53). La connaissance du devoir ne dérive pas de la foi religieuse en Dieu : elle repose sur la raison pratique, c'est-à-dire sur la capacité de l'homme à obéir librement à la loi morale que la raison lui commande. En outre la loi n'a besoin d'aucune autre autorité pour commander ce respect. Je découvre en moi la loi morale, et cette découverte remplit le cœur d'une admiration et d'une vénération sans bornes, comme l'écrit Kant dans la conclusion de la *Critique de la raison pratique*. Ce qui est admirable ce n'est pas l'humanité elle-même, dans son existence empirique, mais sa disposition morale (*Conflit des interprétations*, p. 68-69). Bref l'homme n'a pas besoin de la foi religieuse pour se déterminer moralement. D'une part la morale est autonome. D'autre part c'est elle qui fonde la religion.

2) Mais la morale conduit « immanquablement à la religion » (*Religion dans les limites de la simple raison*, p. 55). Le devoir moral conduit à la foi rationnelle, parce que la morale s'élargit « jusqu'à l'idée d'un Législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme » (*ibid.*). L'autonomie de la morale ne signifie pas son indépendance par rapport à la religion. L'antinomie de la raison pratique se résout dans et par le passage de la morale à la religion. Donc seule la morale peut conduire à la religion mais elle y conduit nécessairement car elle s'y achève.

3) Mais cette philosophie de la religion est une « théologie morale » ou une « éthico-théologie » (*Critique de la faculté de juger*, § 86). La religion est jugée à partir de la moralité. Il faut donc distinguer entre le vrai et le faux culte. La foi d'église (l'église visible) doit être subordonnée à la foi morale. L'église statutaire doit servir de « véhicule » au progrès de la foi purement morale. Donc la religion doit être ramenée dans les limites de la raison pratique, qui possède un primat absolu. Ainsi selon que l'on tient le devoir pour divin et donc, à ce titre seulement, pour agréable à Dieu, ou à



l'inverse le commandement de Dieu pour un devoir, on se tient du côté de la religion naturelle ou de la religion révélée. Dans un cas je connais mon devoir (fondé sur la raison) d'abord et je le reconnais comme divin dans la mesure même où je le connais comme devoir. Dans l'autre, je ne connais mon devoir comme un devoir que si je sais (foi historique) que c'est un commandement de Dieu. Ici le devoir procède d'une révélation et la morale de la religion; là il se fonde dans la raison et la religion dans la morale. On se rappelle ainsi la définition que donne Kant de la religion : « La religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins. Celle où je dois savoir au préalable que quelque chose est un commandement divin, pour le reconnaître comme mon devoir, est la religion révélée (ou ce qui exige une révélation) ; au contraire, celle où je dois savoir par avance que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme commandement de Dieu, c'est la religion naturelle. » (p. 174-175). Ainsi la religion est une (connaissance des devoirs comme commandements divins) mais se présente sous la forme d'une pluralité de confessions qui sont autant de manières de se représenter les « différentes façons de croire à une révélation divine et à ses enseignements statutaires ». Ainsi toutes les « religions » historiques, statutaires, c'est-à-dire révélées, par opposition à la religion naturelle, impliquent un renversement des priorités en faisant de la connaissance contenue dans la foi la condition de la conscience et de l'accomplissement du devoir moral. Kant peut alors proposer une typologie *a priori* des religions.

La raison, en partant de la distinction de la religion naturelle et des religions révélées, distingue le point de vue rationaliste, le point de vue supra-rationaliste, et à l'intérieur du premier, deux sous-catégories, le point de vue naturaliste et le point de vue pur. Le rationalisme affirme que la religion naturelle est seule moralement nécessaire. S'il nie la réalité de la révélation divine, le rationalisme devient naturaliste. C'est la religion naturelle en tant qu'elle entend réduire la religion à l'enseignement de la raison ou de la philosophie. On peut songer au déisme, sinon de Voltaire du moins des encyclopédistes<sup>33</sup>. Le rationalisme est pur si tout en admettant la possibilité de la révélation, il n'en fait pas la condition nécessaire de la religion. C'est sans doute la position de Kant lui-même et de Rousseau, avant lui. Au contraire le supranaturalisme maintient, comme Grotius, que la révélation est une condition nécessaire de la religion universelle (naturelle).

Mais où et comment situer le christianisme dans cette typologie ? Il semble que le christianisme réponde à la possibilité d'une religion naturelle-révlée. Le christianisme est la religion où se croisent et se mêlent la dimension naturelle et la révélation. Dans la préface de la seconde édition,

---

<sup>33</sup> L'une des premières occurrences du terme de déiste apparaît chez le protestant Pierre Viret (1563), désignant le parti de ceux qui admettent un Dieu créateur mais sans reconnaître la révélation chrétienne. Au cours du XVIème et du XVIIème s., le déiste désigne celui qui nie la providence et l'immortalité de l'âme. Avec le XVIIIème s. apparaît une distinction entre théisme et déisme. La voici exprimée par Diderot : « Le théiste est celui qui est déjà convaincu de l'existence de Dieu, de la réalité du Bien et du Mal moral, de l'immoralité de l'âme et des peines et des récompenses à venir mais qui attend pour admettre la révélation qu'on la lui démontre; il ne l'accorde ni ne la nie. Le déiste, au contraire, d'accord avec le théiste seulement sur l'existence de Dieu et la réalité du bien et du Mal moral nie la révélation, doute de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses à venir » (*Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades* (1752)).

Kant reconnaît explicitement une inclusion entre révélation et religion naturelle. La religion naturelle ne peut contenir « l'élément historique de la révélation » mais la révélation peut « comprendre la pure religion de la raison » (p. 61), et tel semble bien être le cas de la religion chrétienne. Le christianisme se confond avec la religion naturelle : son enseignement est conforme à la raison pratique, à la foi purement morale. Mais le christianisme ne se déduit pas de la raison puisque c'est une religion fondée sur des témoignages historiques. Autrement dit le christianisme est à la fois une religion naturelle et une religion révélée. « Il s'ensuit qu'une religion peut être la religion naturelle, tout en étant aussi révélée si elle est tellement constituée que les hommes eussent pu ou dû y parvenir grâce au seul usage de leur raison, bien qu'ils n'y fussent pas parvenus aussi tôt et aussi nombreux qu'il est désirable; il s'ensuit qu'une révélation de cette religion en un temps et un lieu déterminé pouvait être sage, et très profitable au genre humain, à la condition toutefois que, la religion ainsi introduite étant une fois établie et rendue publique, chacun puisse se convaincre désormais de la vérité qu'elle comporte par lui-même et sa propre raison. Dans ce cas objectivement la religion est religion naturelle, bien que subjectivement elle soit révélée; c'est pourquoi, la première dénomination lui convient à proprement parler » (p. 175).

En fait Kant distingue deux critères de la religion naturelle. Elle s'oppose d'une part à la religion révélée, d'autre part à la religion savante. Le premier point de vue est celui de l'origine, révélation ou raison. Mais on peut aussi considérer « la disposition qui la rend susceptible d'une communication extérieure ». Or de ce point de vue, le christianisme est une religion naturelle quoiqu'il ne le soit pas selon l'origine. Le christianisme n'a pas son origine et sa « possibilité intrinsèque » dans la raison, mais sa capacité à être publique, son « aptitude à devenir une religion humaine universelle » prouve qu'il est irréductible à l'élément historique de sa révélation « en un temps et un lieu déterminé ». Chacun peut ainsi être convaincu en examinant sa propre raison et non pas sur le témoignage d'« autrui au moyen de l'érudition » (religion savante, donc hétéronome) de la vérité morale du christianisme. La religion chrétienne, quoique subjectivement révélée, est objectivement naturelle. La raison se reconnaît en quelque sorte dans la doctrine chrétienne, dès qu'elle est rendue publique. C'est pourquoi l'on peut dire qu'elle est la religion que la raison aurait pu ou dû parvenir à découvrir par ses seules forces. De sorte qu'il ne faut pas juger d'une religion seulement par l'origine mais surtout par sa capacité à susciter l'adhésion de la majorité des hommes, c'est-à-dire la reconnaissance par la raison. Aussi Kant retrouve-t-il Spinoza sur ce point : « il pourrait tomber complètement dans l'oubli qu'une semblable révélation surnaturelle eut jamais eût lieu, sans que par là cette religion cependant perde le moins du monde de son intelligibilité, de sa certitude ou de sa puissance sur les esprits » (p. 175-176).

Autrement dit le christianisme n'est pas la religion naturelle en tant qu'elle se déduirait de la raison. Cela reste une religion révélée. Mais c'est une religion acceptable par la raison, dans les limites de la raison. Le christianisme reste extérieur à la raison mais la raison ne peut pas ne pas reconnaître sa valeur morale. De même que l'homme ne peut ignorer la loi

morale, de même, pour ainsi dire, la raison ne peut méconnaître la certitude de la valeur du christianisme.

Donc une religion peut être en même temps révélée et naturelle si, susceptible d'être découverte par la raison, elle n'a été révélée que pour en rendre la connaissance plus facile et plus étendue. Le christianisme est la religion qui réalise historiquement cette possibilité d'une religion révélée-naturelle. Le Christ n'a donc pas inventé une religion puisque les vérités qu'il annonce se trouvent au cœur de la raison. Ce n'est pas la divinité de sa personne et de sa mission qui prouve la sainteté de ses commandements, mais plutôt la sainteté des lois qui fonde la divinité du Christ. Le Christ a en effet enseigné de façon simple et accessible à tous la destination de l'homme, à savoir que le bien consiste dans la bonne volonté, dans la pureté de l'intention ; le péché en pensée est déjà criminel ; la vie morale est la seule voie du salut, autrement dit l'observation servile des rites extérieurs est un salut illusoire. Aussi tous les devoirs se résument-ils à deux règles (p. 179). La première est générale et commande d'aimer Dieu par dessus tout, c'est-à-dire de faire son devoir par pur respect du devoir. La seconde, spéciale, ordonne d'aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire de travailler de façon désintéressée au bien d'autrui. La considération d'une rémunération future, promise en récompense de la vertu, n'est pas le principe déterminant de la conduite, mais l'objet d'une raisonnable espérance dans la bonté et la justice de Dieu.

Ainsi on retrouve dans la *Religion dans les limites de la simple raison* les idées que Kant exprimait déjà dans la *lettre à Jacobi du 30 août 1789* et dans les *Lettres à Lavater* : le christianisme est l'exemple historique, le seul il est vrai, du concept de religion naturelle-révlée, c'est-à-dire d'une religion à laquelle les hommes eussent dû ou pu parvenir, et dans laquelle la révélation aura servi de « moniteur » à la raison. Le christianisme a servi de révélateur à la raison pure pratique.

Toute une série de conséquences sur l'organisation des églises, les dogmes ... se déduit de cette thèse d'une révélation pour ainsi dire historique de la raison pratique sinon à elle-même, du moins à la détermination des concepts moraux. Mais surtout on peut en conclure que Kant procède à une réduction de la religion à un phénomène historique dont le contenu est purement moral. Mais pour autant la religion assume une fonction dans l'histoire de la raison. La raison a une histoire et la religion a constitué la première présentation de la pensée morale. Kant nous inviterait à penser au fond que la religion à la fonction de représenter la rationalité morale encore inconsciente d'elle-même, et que parmi les religions, le christianisme est le plus proche, en vertu de son caractère naturel-révlé, de la pure rationalité éthique. Mais le christianisme, pour autant qu'il est une religion, relève de l'élément de la représentation. Les devoirs sont représentés comme commandements divins. Les religions représentent l'impératif comme s'il était commandé par Dieu. La pensée religieuse exprime métaphoriquement la rationalité éthique essentielle de la religion.

### ***Le retour de la religion ou la persistance du mal***

Mais la raison rencontre la religion au-delà d'elle-même, le christianisme en particulier, comme révélation historique. La religion n'est pas seulement le prolongement et l'achèvement de la morale (cf. appendice), mais aussi un fait massif avec toute son épaisseur et son extériorité historiques. Or de ce point de vue, la religion n'est pas parfaitement conforme à la morale. Il semble même que la morale se retrouve présupposer la religion chrétienne. La philosophie pratique paraît recevoir du christianisme, comme doctrine religieuse aussi cette fois, une connaissance que la raison pure pratique ignore, à savoir la réalité et la radicalité en quelque sorte positive du mal. De fait la religion saisit l'homme dans l'épreuve du mal. La catégorie anthropologique religieuse est l'être-devant-Dieu. Et cette catégorie contient une interrogation de l'homme devant le mal et l'espérance d'une conversion et d'une régénération au bien. Or ici le mal ne consiste plus seulement dans la résistance des mobiles sensibles à la volonté morale, mais procède d'un acte de liberté absolu et originaire d'inversion des maximes de l'action, qui a placé le désir au-dessus du devoir, et dont l'homme est responsable (première partie de l'ouvrage, « De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon et du mal radical dans la nature humaine »). L'obstacle à la sainteté n'est pas dérivé, extérieur, mais interne et originaire. Il provient d'une corruption positive, par liberté, qui n'est donc pas surmontable par un effort de la volonté humaine. Dieu est ici nécessaire, non comme condition de l'accord entre la vertu et le bonheur, mais comme grâce sanctifiante, comme justification ultime de l'homme face au mal.

Autrement dit, on passe de la religion comme exigence de la raison pratique (considérer les devoirs comme commandements divins pour concevoir la possibilité du souverain bien, objet nécessaire de la volonté soumise à la loi morale) à la religion qui a pour lieu de constitution le mal radical et pour horizon l'espérance du salut. La religion revient hanter la philosophie en se présentant comme son dehors spécifique, sous la figure du mal radical et d'une dialectique entre le mal et l'espérance, qui parcourt la religion de part en part (jusque dans sa dimension institutionnelle). La question religieuse de l'espérance change également de sens. Il s'agit de savoir ce qu'il est permis d'espérer à partir de l'expérience originelle du serf-arbitre.

Ainsi, Kant d'une part reçoit du christianisme cette problématique du mal radical et de la régénération, et cette double thématique croisée oblige la philosophie transcendantale à se confronter avec la réalité historique et mythique de la religion (chrétienne). Il découvre d'autre part dans la religion chrétienne, sous un langage symbolique, les concepts de la raison pratique. Sa "philosophie religieuse" est donc une philosophie appliquée au christianisme qui adopte, en les reformulant et ne les remodelant sur l'idée de religion exclusivement morale, les dogmes du christianisme. Son projet n'est pas d'abolir la révélation, de l'ignorer, pour fonder une religion déduite à partir des principes *a priori* de la raison pratique, mais partant du cercle plus large de la révélation (religion historique) d'examiner dans quelle mesure son contenu s'accorde avec la raison morale. Raison et révélation ne sont pas deux mondes inconciliables mais plutôt deux cercles concentriques.

Le cercle de la révélation contient celui de la raison qui, en revanche, ne saurait contenir une connaissance empirique et historique de la révélation. Mais il s'agit de poursuivre une redécouverte morale de la religion révélée et donc de refonder moralement la foi dogmatique. La philosophie religieuse suit ainsi une méthode analytique et non synthétique. D'un côté la religion est moins issue de la raison que d'une interprétation du christianisme. De l'autre la religion doit se limiter à cette interprétation raisonnée du christianisme. Cette critique (limitation) de la religion (révélée) par la raison suit au moins deux axes : une "retraduction" morale des dogmes chrétiens (symboles) — une réinterprétation du récit biblique (histoire mythique) de la chute, une représentation dramatique des puissances surhumaines du Bon et du Mauvais principe, une christologie qui fait du Christ la représentation du bon principe, c'est-à-dire l'archétype ou l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, fondé dans la raison ... ; une réduction de la foi historique à la foi morale, c'est-à-dire résistance à l'envahissement du faux culte.

Tous ces éléments suffisent à dégager l'originalité de Kant par rapport aux Lumières et à la tradition de la religion naturelle. Kant ne partage pas l'optimisme général des Lumières et c'est pourquoi le thème du mal radical lui aura été vivement reproché. « Kant, après avoir employé une longue vie d'homme à dégraisser son manteau philosophique de maints préjugés, l'a ignominieusement sali de la tache du mal radical afin que les chrétiens aussi se sentent engagés à en baiser le bord » (Gœthe à Herder le 7 juin 1793).

La conséquence de la définition de la religion naturelle comme pure foi morale est de réduire toute dogmatique à ce qui est susceptible de rendre l'homme meilleur. Kant donne des dogmes la définition suivante, dans *Le conflit des facultés* : non pas « ce qui doit être cru (car la croyance ne tolère pas d'impératif), mais ce qu'il est possible et adéquat d'admettre dans l'intention pratique (morale) bien que ce ne soit pas exactement démontrable et que par conséquent l'on puisse seulement le croire ». La pure foi religieuse est purement morale, c'est-à-dire « l'observance dans une intention morale de tous les devoirs comme commandements divins ». En ce sens, il n'y a qu'une religion, la religion vraie, même si elle peut prendre et a pris une multiplicité de formes. C'est pourquoi il serait plus juste de parler de guerre de confessions, de guerre d'églises que de guerre de religions. « Il n'existe qu'une religion (vraie) ; mais il peut exister beaucoup de formes de croyances. On peut ajouter que dans les diverses Eglises qui se séparaient les unes des autres à cause de la diversité de leur genre de croyances, on peut néanmoins rencontrer une seule et même vraie religion :

« Il convient donc mieux (et c'est aussi plus usité) de dire : "Cet homme est de telle ou telle confession" (juive, musulmane, chrétienne, catholique, luthérienne) que : "il appartient à telle ou telle religion". (...) C'est pourquoi les prétendues querelles religieuses qui ont souvent ébranlé le monde en l'arrosant de sang, n'ont jamais été autre chose que des disputes sur la croyance d'église » (*Religion dans les limites de la simple raison*, p. 137).

Cette foi seule est sanctifiante et libre, par opposition à la foi servile et mercenaire des religions cultuelles et statutaires. La morale est l'essence de la vraie religion, de la religion purement et simplement, « en esprit et en vérité ». Le faux culte au contraire naît dès que la foi statutaire cesse d'être un moyen, le véhicule de la foi naturelle ou morale, pour se constituer

comme fin en soi. Alors la lettre étouffe l'esprit, la pratique extérieure se substitue à l'intention morale, le prêtre devient le fonctionnaire de l'église au lieu d'être son ministre : prétendant détenir seul les moyens de la grâce, il exerce sur les âmes un pouvoir usurpé tandis qu'il a tendance à distribuer facilement le pardon divin et les indulgences. On pourrait songer ici aux récriminations de Luther contre la puissance ecclésiastique, par exemple dans ce passage du *De la liberté du chrétien* : « La foule a abusé des termes de “prêtres”, “curés”, “ecclésiastiques”, etc., en les appliquant au petit groupe que l'on appelle maintenant l'état ecclésiastique. La seule distinction que reconnaisse la Sainte Ecriture se marque à ce qu'elle appelle les savants ou les chrétiens consacrés “*ministri*”, “*servi*”, “*œconomi*”, c'est-à-dire “serviteurs”, “esclaves”, “intendants”, parce qu'ils doivent prêcher aux autres le Christ, la foi et la liberté chrétienne. Car, bien que nous soyons tous prêtres, nous ne pouvons pas tous officier ou assurer le service divin et prêcher. Ainsi le dit Saint Paul (*I, Cor. 4 (I)*): “Nous ne voulons plus être considérés que comme les serviteurs du Christ et comme les intendants de l'Évangile”. Mais maintenant de cet office d'intendant est issue une domination et une puissance temporelle et extérieure si pompeuse et si redoutable que le véritable pouvoir temporel ne peut nullement lui être comparé, tout comme si les laïcs étaient autre chose que des chrétiens; ainsi a disparu toute intelligence de la grâce, de la liberté, de la foi chrétiennes et de tout ce que nous devons au Christ lui-même; en échange de quoi nous avons adopté en foule les lois et les œuvres des hommes et nous sommes devenus entièrement les esclaves des gens les plus vils que la terre ait jamais portés » (Aubier, p. 65-66).

Cédant à cette tendance la religion sombre dans la superstition, qui est sans limites. Comme le dit Kant, « plus [les] tourments volontaires sont inutiles [sacrifices], moins ils ont pour fin l'amélioration morale générale de l'homme et plus ils paraissent empreints de sainteté; car précisément parce qu'ils sont parfaitement inutiles dans le monde, tout en donnant bien du mal, ils semblent avoir uniquement pour but de témoigner la dévotion à Dieu » (*ibid.*, p. 187). Il y a superstition dès lors que l'on croit et fait croire que les actes religieux du culte extérieur, suffisent par eux-mêmes à justifier l'homme devant Dieu.

Kant critique les pouvoirs et les perversions de la religion statutaire, et pourtant il n'y a pas de religion sans église. Il y a donc une ecclésiologie kantienne. En fait Kant distingue entre l'église invisible et l'église visible et, en cette dernière le vrai et le faux culte. Ou plutôt le vrai culte est conforme à l'Idée de l'église invisible.

L'église véritable est ce que Kant appelle l'Église invisible, c'est-à-dire l'Idée de « l'union de tous les hommes droits de cœur sous le gouvernement du monde divin, immédiat mais moral, qui sert d'archétype à toutes celles que les hommes veulent établir ». Mais cette communauté comme « Royaume de Dieu » ne peut être réalisée sur terre que par le moyen de la religion, c'est-à-dire sous « la forme sensible d'une église dont il appartient aux hommes de créer l'organisation » (*ibid.*, p. 171). L'Église véritable, l'Église invisible est la seule que la raison exige. Mais les hommes ne parviennent pas à se persuader qu'il faut agir par respect du devoir et que cela seul est agréable à Dieu. Ils veulent aussi servir Dieu comme un grand seigneur (cf. *ibid.*, p. 132 sq). Kant est d'accord pour reconnaître qu'il n'y a

pas de religion sans église mais l'église suit les déterminations de la religion selon qu'elle est la pure foi religieuse ou la croyance révélée et statutaire. Mais comme l'homme est taillé dans un « bois courbe », selon l'image de Luther si chère à Kant, à cause de la « faiblesse humaine », la pure foi rationnelle ne suffit pas à fonder la religion ou l'église. Ainsi la législation statutaire est contingente à l'égard du principe moral de la foi, mais nécessaire étant donnée la nature humaine. Pourtant, s'il n'appartient pas à l'homme de se passer de l'église visible, il lui revient de ne pas s'écarter de la foi rationnelle pure, au point d'oublier notamment que la religion statutaire n'a de sens et de valeur que comme simple véhicule de la foi, que comme « le moyen destiné à l'avancer et à la répandre » (*ibid.*, p. 134). Donc le culte ne saurait en aucun cas prétendre avoir par lui-même une vertu et une efficacité de salut. La religion renverse en elle l'ordre moral quand elle subordonne le devoir à l'accomplissement des actes du culte, alors que le culte ne doit être que le moyen du devoir moral. Le culte qui se prend pour fin et se ferme à l'exigence morale du devoir n'est qu'un vain et « faux culte ».

Mais comment rendre un culte à Dieu conformément à l'essence morale de la religion ? Que deviennent en particulier les actes traditionnels de la piété religieuse ? Bref comment rendre grâce à Dieu tout en reconnaissant que nous ne disposons d'aucune connaissance et donc d'aucune maîtrise des moyens de la grâce ? Comment organiser le culte, nécessaire à la foi elle-même, c'est-à-dire des moyens, sans prétendre avoir un savoir des moyens ? Sans les moyens du culte, pas de culte, donc pas de religion. Mais la mise en œuvre des moyens du culte ne suppose-t-elle pas une connaissance de ses effets sur l'homme et sur Dieu vers lequel ils sont tournés ? Cependant si c'est le cas, la religion s'oppose à la visée morale. La discrimination du vrai et du faux culte est donc tout à fait décisive puisque c'est le moment où la religion risque d'être un facteur d'obscurcissement, de servir le mauvais principe contre le bon qu'elle doit promouvoir. En quelque sorte le drame existentiel du mal radical peut peut-être trouver un relai dans la religion même. Aussi savoir subordonner les éléments culturels aux éléments moraux c'est vraiment entrer dans l'époque des Lumières.

L'idée générale est de considérer le culte comme ce qui soutient, entretient et conforte l'effort de l'homme pour se montrer digne de la grâce divine par le respect et la réalisation de la loi morale. Ainsi aux quatre devoirs, cités plus haut, que le Christ a enseignés, correspondent les quatre cérémonies de la prière privée, la fréquentation de l'église, le baptême, la communion. Chacun a le devoir de prier pour vivifier en lui l'intention morale, pour fonder intérieurement, par sa répétition, le bien. Il ne s'agit pas de croire agir sur Dieu (prière fétichiste), mais seulement sur soi-même<sup>34</sup>. Mais puisque nous devons tous travailler à l'extension extérieure et publique du bien, c'est aussi un devoir de participer à des assemblées publiques régulières où la doctrine religieuse est publiquement exposée et où chacun,

---

<sup>34</sup> En réalité la critique de la prière dépasse le cadre moral. Pour Kant le destinataire de la prière est au-delà de toute communication humaine. Le supra-sensible ne peut être connu de nous, atteint par l'adresse de nos paroles. Kant va même jusqu'à évoquer, à propos de la prière, « un léger accès de folie », parce qu'au fond elle est sans destinataire. L'homme qui prie ne ferait que s'entretenir avec lui-même croyant entrer en présence avec Dieu en personne, convoquer Dieu en sa présence.

par sa présence, atteste de l'aspiration à devenir meilleur. Le baptême correspond au devoir de transmettre le bien aux générations nouvelles. Par la communion, les fidèles renouvellent leur union dans le corps de l'Eglise.

Toutes les illusions du faux culte procèdent finalement de ce que « d'ordinaire l'homme s'adresse parmi tous les attributs moraux de Dieu, donc la sainteté, la grâce et la justice, tout directement au second pour éluder la condition qu'il redoute, de se conformer à ce qu'exige le premier. Il est pénible d'être un bon serviteur (car il n'est question que de devoirs) ; il s'ensuit que l'homme préférerait être un favori, à qui l'on passe beaucoup de choses, ou même s'il a failli au devoir d'une façon un peu trop grossière tout peut de nouveau alors s'arranger par l'entremise de quelque personnage au plus haut point favorisé, l'homme demeurant d'ailleurs le méchant serviteur qu'il était ». La dernière phrase de l'ouvrage résume assez l'exigence morale qui doit inspirer toutes les cérémonies fondamentales du culte : « la bonne voie ne conduit pas de la rémission des péchés à la vertu mais bien au contraire de la vertu à la rémission des péchés » (*id.*, p. 214).

La philosophie peut-elle conclure sur la religion ? La religion naturelle n'est pas une religion parce qu'elle ne fait pas communauté. Mais quand la religion fait communauté elle risque de défaire la société. La religion n'est pas la superstition mais il n'y a pas de religion sans superstition. La critique de la religion méconnaît sa grandeur. Mais la grandeur de la religion dans l'homme ne doit pas occulter ses aberrations. Et parier sur une sortie de la religion c'est se rendre aveugle une fois de plus à la puissance du symbolique. L'homme est une « machine à faire des dieux ». Faut-il craindre qu'il le soit encore ou qu'il ne le soit plus, c'est toujours la question ?

#### ***Appendice : Sur l'autonomie de la morale par rapport à la religion (Kant)***

Quelques rappels bien connus. Pour Kant la morale du bonheur ne répond pas aux exigences contenues dans le concept de morale. La morale du bonheur ne contient que des conseils et non des règles, c'est-à-dire qu'ils ne possèdent qu'une nécessité relative ou conditionnelle (impératifs hypothétiques).

Toutes les morales du bonheur sont fondées sur la même erreur de confondre bonheur et vertu. Les épicuriens font de la recherche du bonheur la fin de la morale. La vertu est le moyen du bonheur. Mais une chose est de se soucier de son intérêt, autre chose est d'être vertueux. Pour les stoïciens au contraire, avoir conscience de la vertu rend heureux. Mais l'expérience montre suffisamment qu'il ne suffit pas de pratiquer la vertu pour profiter du bien-être.

Pourtant la vertu ne saurait conduire au bonheur parce qu'elle consiste à agir non par intérêt mais par devoir. Elle ne prend pas en considération le succès possible de l'action mais se règle uniquement sur ce que commande absolument la loi morale. Pour Kant donc la morale ne se fonde pas sur la recherche de l'objet final mais sur le principe le plus élevé de l'action. Dans ces conditions, la morale (du devoir) est extrêmement simple, à la portée du plus commun des hommes (cf. Rousseau), n'exigeant pas comme les morales



eudémonistes expérience, intelligence et culture pour le calcul des conséquences de l'action. En effet la valeur morale de l'action ne tient pas à sa réussite, à la capacité à atteindre le résultat, mais au principe du vouloir, indépendamment de tout objet propre à la faculté de désirer. Autrement dit, seul vaut moralement, ce qui vaut absolument, c'est-à-dire la volonté bonne, c'est-à-dire la volonté déterminée seulement par le devoir.

Le devoir commande universellement. L'universalisation sans contradiction de la maxime donne la formule du devoir moral : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses également vouloir qu'elle devienne une loi universelle ». Ce commandement du devoir constitue l'impératif catégorique qui n'a d'autre contenu que sa forme universelle. Mais l'analyse du devoir permet d'en déterminer la fin. La fin du devoir c'est le respect de la personne humaine. La personne humaine vaut comme fin objective, en dehors de toute visée particulière. L'impératif se formule alors ainsi : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité aussi bien dans ta propre personne qu'en celle d'autrui, non pas simplement comme un simple moyen, mais toujours aussi comme une fin ». Mais si l'humanité constitue en chacun une fin en soi de l'activité morale, c'est pour autant qu'elle est capable de donner à ses maximes la validité d'une règle universelle. C'est la rationalité en chacun, c'est-à-dire la capacité à définir des règles universelles, indépendantes de la particularité des intérêts personnels, qui désigne tout homme comme une personne et non comme une simple chose. Par la raison donc, l'homme est à la fois l'origine et la fin de la loi morale. En énonçant l'impératif catégorique, la raison apparaît bien à la fois comme l'origine, la fin et la norme de l'action morale, puisqu'elle est à elle-même sa propre loi. La raison est autonome ou inversement la volonté est libre dans l'énoncé de l'impératif catégorique. Kant fonde donc la morale sur le devoir et fait de l'autonomie de la volonté le principe du devoir ou de la moralité.

En résumé, la morale ne se fonde pas sur la religion, sinon la morale serait hétéronome, c'est-à-dire que la volonté ne se donnerait pas à elle-même la loi morale mais la recevrait d'une autre volonté, de la volonté de Dieu. « L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes; au contraire toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté » (*Critique de la raison pratique*, PUF p. 33). Cette loi est irrécusable, produite par la raison pure pratique (le seul fait de la raison pure pratique), inconditionnelle. Elle énonce simplement: « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » (p. 30).

Toute détermination de la volonté, pour être morale, doit être indépendante de la représentation des fins. Mais la raison ne peut se désintéresser des effets de la conduite conforme au devoir. Qu'est-ce que la moralité implique pour le sujet lui-même, quelle est la destination intégrale de l'homme ? La raison conçoit le souverain bien comme objet total de la volonté. En effet si l'action morale ne se détermine pas en fonction d'une fin, elle a une fin. Le bonheur, objet de toutes les inclinations sensibles, exprime pour l'homme une fin relative nécessaire. La Loi a pour objet le Bien quoique le Bien ne puisse précéder la volonté sans la placer en régime

d'hétéronomie. Le Bien exige d'être accompli comme une totalité inconditionnée qu'on appelle « souverain bien ». La raison est recherche de l'Inconditionné : la raison pratique recherche donc le souverain bien. Ainsi, si la bonne volonté constitue le bien suprême, c'est-à-dire définit la vertu, elle est loin de réaliser le « bien unique et total », le souverain bien, qui réclame l'union du bonheur et de la vertu. Le désir d'être heureux ne fonde pas la moralité, mais ce désir n'en demeure pas moins légitime, sous la condition de la vertu. Ce dualisme des inclinations sensibles (bonheur) et de la volonté pure (vertu) doit trouver son principe d'unification. L'idée de souverain bien n'est rien d'autre que l'idée de cette totalité de l'objet moral. Le problème du souverain bien appartient bien au domaine pratique, mais il fait passer de la question spécifiquement morale : que dois-je faire ? à la question religieuse : que m'est-il permis d'espérer ?

La vertu, certes, rend digne du bonheur, mais la loi morale requiert l'effectivité du bonheur pour l'homme vertueux. La vertu est bien la condition du bonheur mais la vertu sans le bonheur heurte la conscience morale. Le malheur du juste et le bonheur du méchant sont des situations intolérables moralement. C'est la loi morale elle-même qui exige que l'homme vertueux soit effectivement heureux.

Mais la vertu et le bonheur sont parfaitement hétérogènes : la vertu dépend de la loi morale, le bonheur de l'intérêt et des déterminations sensibles. Le lien entre la vertu et le bonheur n'est donc pas analytique, comme l'ont cru dans l'Antiquité épicuriens (la vertu est contenue dans la maxime finale du bonheur) et stoïciens (le sentiment du bonheur est contenu dans la conscience de la vertu), mais synthétique. Mais alors la raison tombe nécessairement dans une antinomie en recherchant un rapport de causalité entre la vertu et le bonheur (antinomie de la liaison entre la vertu et le bonheur). Il est absolument impossible que le désir du bonheur produise un principe moral. Il est aussi faux, de façon seulement conditionnelle, que le cours de la nature, l'enchaînement des causes et des effets, qui résultent des actes de la volonté, se conforment aux intentions de celle-ci.

Comment cette synthèse est-elle possible? Car la loi morale exige la réalisation du Souverain Bien, c'est-à-dire la connexion nécessaire du bonheur et de la vertu, alors même que bonheur et vertu sont nécessairement hétérogènes. La raison pratique trouve là son antinomie. Autrement dit si la connexion entre bonheur et vertu n'est pas réelle, c'est la loi morale qui est fautive : « La réalisation du souverain bien, qui contient cette connexion dans son concept, est un objet nécessaire a priori de notre volonté et il est inséparablement lié à la loi morale ; l'impossibilité de cette réalisation doit aussi prouver la fausseté de la loi. Donc si le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travailler au souverain bien, doit être fantastique et dirigée vers un but vain et imaginaire, par conséquent être fautive en soi » (p. 123). Puisque la loi morale est certaine et réelle, la connexion entre vertu et bonheur doit l'être également. Mais comme l'expérience en dément autour de nous la possibilité, il faut postuler l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu juste, accordant aux hommes le bonheur proportionnel à la vertu (la solution repose sur la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible). Il est moralement nécessaire de rechercher le souverain bien. Le souverain bien désigne la vertu en son sens suprême, et l'union de la vertu et du bonheur, en

son sens complet. Or le Souverain Bien, en ce deuxième sens, n'est possible que sous les postulats de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu et de la liberté.

Le postulat de l'immortalité de l'âme est liée à l'amélioration indéfinie de la moralité du sujet qui réclame un temps infini, c'est-à-dire comme condition de la vertu (l'accord de la volonté et de la Loi suppose un progrès indéfini, qui n'étant pas donné, est renvoyé à un temps infini). L'homme peut conformer ses intentions à la loi morale. Mais le souverain bien implique une conformité parfaite entre la volonté et la loi, c'est-à-dire la sainteté, ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme, dans le monde sensible et à aucun moment du temps. Et puisqu'elle est néanmoins pratiquement nécessaire, il faut tout aussi nécessairement admettre qu'elle se réalisera par un progrès indéfini qui, lui-même, n'est possible que si on le rapporte à une existence et à une personnalité indéfiniment persistante de l'être raisonnable, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme.

Mais la réalisation nécessaire du souverain bien oblige à postuler en plus de l'immortalité de l'âme, qui réalise l'achèvement de la vertu, l'existence de Dieu, qui constitue cette fois la condition expresse de l'accord entre la vertu et le bonheur. Il faut donc admettre « l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature, et contenant le principe de cette connexion, c'est-à-dire l'accord exact entre le bonheur et la moralité » (p. 134). C'est parce que l'ordre de la nature et l'ordre de la moralité (liberté) sont irréductiblement hétérogènes que Dieu est un postulat nécessaire. Si le développement de la vie empirique suffisait à proportionner le bonheur à la vertu, selon la version la plus optimiste des Lumières, Dieu serait inutile, et l'on comprend que certains contemporains aient cru pouvoir s'en passer. Mais « le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté ». Le bonheur implique une harmonie entre la nature et les fins de la volonté. Mais de son côté la moralité suppose une volonté se déterminant indépendamment de la nature et de la sensibilité. Ainsi s'il doit y avoir une harmonie entre le bonheur et la moralité, si le bonheur doit faire partie du plan de la création, puisque la liberté ne fait pas de l'homme l'auteur de la nature, reste à postuler une cause de la nature, distincte de la nature, contenant en elle le principe de cette harmonie. Cette cause, si elle doit pouvoir proportionner le bonheur à la vertu, doit en même temps accorder la nature et la loi morale, c'est-à-dire la représentation de cette loi. La cause de la nature est nécessairement un être doué d'un entendement et d'une volonté, c'est-à-dire Dieu. « Donc la cause suprême de la nature, en tant qu'elle doit être supposée pour le souverain bien, est un être qui, par l'entendement et par la volonté, est la cause, partant l'auteur de la nature, c'est-à-dire Dieu. (...) Il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu » (p. 135) Et en effet, un être capable d'agir selon la représentation de certaines lois est un être intelligent. Si la causalité est déterminée par cette représentation, c'est une volonté. Donc la cause suprême de la nature et de la condition de l'accord entre l'ordre de la nature et de la moralité, est un être doué d'entendement et de volonté.

Peut-on dire qu'avec les postulats de la raison pratique, la morale trouve au-delà de son autonomie, une fondation ultime dans la religion ? A-t-on affaire à une espèce d'hétéronomie rétrospective, la morale découvrant la

religion nécessairement quand elle va jusqu'au bout de ses concepts ? Serait-ce la religion qui donne sens à la possibilité même de l'objet de la morale ? Bref, la morale retrouve-t-elle dans les postulats le contenu de la foi chrétienne ? La morale ne serait-elle qu'une théologie déguisée (cf. Schopenhauer) ?

Kant retrouve bien les affirmations de la religion chrétienne, à la fois par leur contenu et par leur caractère indémontrable ou mystérieux. En effet par postulat, Kant entend « une proposition théorique, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi pratique, ayant *a priori* une valeur inconditionnée » (*Critique de la raison pratique*, p. 132). Le postulat est une proposition théorique, puisqu'il concerne une existence. Mais elle ne peut être prouvée, ni démontrée ni rencontrée dans l'expérience. Pourtant les postulats ont une validité pratique. Indémontrables théoriquement, ils sont nécessaires moralement en tant qu'ils sont indissociables de la loi pratique inconditionnée. Là où la raison pure spéculative (*Critique de la raison pure*) interdit la prétention à démontrer l'existence de Dieu, la raison pure pratique exige cette existence à titre de postulat.

Par conséquent :

(1) en passant de son usage théorique à son usage pratique, la raison se dépasse elle-même et s'accomplit pleinement. La morale accomplit la métaphysique par delà son impossibilité à se constituer comme science. L'exigence d'Inconditionné qui anime la raison, se réalise dans la morale. Cette extension de la raison pure n'est toutefois pas une augmentation de connaissance. La raison a été étendue parce que des objets ont été donnés aux Idées de la raison théorique (liberté, immortalité, existence de Dieu). La raison ne connaît pas mieux ces Idées et les objets qui leurs correspondent mais elle connaît qu'on doit admettre de tels objets.

(2) le concept théologique de l'Être suprême que la raison pure spéculative ne pouvait que penser et non connaître, trouve non seulement une signification objective, mais la logique de la postulation propose même « un concept exactement déterminé de cet Être originel » (p. 149). Dans la voie de l'expérience (de la physique) et au-delà, dans la métaphysique, le concept de Dieu (sagesse, bonté ...) reste toujours insuffisamment déterminé. On peut conclure, à partir de l'observation de l'ordre, de la finalité dans le monde à l'existence d'un auteur sage, bon tout puissant de la nature. C'est un droit que la raison prend ou qu'on lui accorde, mais ce n'est pas une lumière supplémentaire. Au contraire la postulation pratique fonde rigoureusement ces perfections : « il doit être omniscient pour connaître ma conduite et jusqu'à mon intention la plus secrète dans tous les cas possibles et dans tous les temps à venir, tout puissant pour attribuer à ma conduite des conséquences appropriées, et de même présent partout, éternel, etc... (...) Donc le concept de Dieu est un concept qui n'appartient pas originellement à la physique, c'est-à-dire à la raison spéculative, mais à la morale » (p. 149-150).

(3) ainsi il y a au moins un concept fondé de Dieu, c'est le concept moral de Dieu. Kant est amené à identifier le Dieu de la morale au Dieu de la religion, ou plutôt la morale conduit à la religion. Mais c'est sous la juridiction de la raison pratique, comme développement nécessaire de la loi morale qu'est introduite la foi dans les postulats. Les postulats sont en effet

objet de foi, mais cette foi dérive de la loi morale même, alors que dans la religion c'est la loi qui dérive de la foi. La morale s'achève dans la religion, retrouve le christianisme (les prédicats du Dieu chrétien), mais la morale est première et autonome. En outre cette foi n'est pas elle-même un devoir, ce qui serait une exigence contradictoire (p. 154). Elle ne vient d'ailleurs pas du cœur mais de la raison pure pratique. C'est une « foi rationnelle », ou mieux, une « foi de la raison ». L'expression est surprenante pour qui voit dans la foi l'expression même de l'irrationnel. Cette foi est pourtant homogène à la raison (pratique). Ou encore, la raison s'ouvre, dans ce mouvement de postulation, à quelque chose qui échappe à son pouvoir spéculatif, mais cette ouverture par laquelle, en même temps, la raison accomplit son propre débordement et rencontre la religion, s'appuie sur un fondement moral. La raison, pour autant qu'elle est liée indissolublement à la Loi inconditionnée, a le droit de croire que Dieu existe, elle peut croire ce que, comme raison spéculative, elle ne saurait jamais connaître. Donc là où la religion fonde la morale sur la foi, cette foi ayant un contenu théorique et une origine historique (révélation), la raison pratique s'ouvre, sur son propre fond, à la religion. Le concept de Dieu est une réquisition de la raison pure pratique.

Ainsi la morale conduit, par l'idée de souverain bien, à la religion. La morale est pure et autonome. Elle se constitue indépendamment de la religion. Mais elle s'achève dans la religion pour être complète. Le stoïcisme représenterait peut-être la morale dans son incomplétude, c'est-à-dire prétendant se passer de la religion. Aussi la force du stoïcisme est-il sa faiblesse. Les stoïciens ont remplacé la religion par une morale de l'héroïsme. Ce faisant, ils n'ont pas reconnu comme l'Évangile « la loi dans toute sa pureté et dans tout sa rigueur ». Le stoïcisme d'une part inverse l'ordre des valeurs, en plaçant l'homme plus haut que la loi morale, d'autre part ignore l'origine et la profondeur du mal qui fait vaciller la volonté dans son effort moral. Le christianisme au contraire contient une morale parfaitement conforme à la raison pure pratique. Autrement dit la raison pratique qui fonde la religion par où elle s'achève est conforme au christianisme, si on considère en lui, non la doctrine religieuse mais la doctrine morale. C'est par la morale chrétienne que le christianisme s'élève au-dessus de toutes les autres religions, et de tous les systèmes éthiques de l'Antiquité, puisqu'il pose la sainteté de la loi morale ; enseigne que l'homme n'est capable que de la vertu ; mais supplée ce défaut, en laissant espérer la béatitude, dans la vie éternelle. « La morale chrétienne dispose son précepte (comme cela doit être) avec tant de pureté et de sévérité, qu'elle enlève à l'homme la confiance de s'y conformer complètement, du moins dans cette vie, mais en retour, elle le relève en ce sens que nous pouvons espérer que si, nous agissons aussi bien que cela est en notre pouvoir, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous viendra ultérieurement, d'un autre côté, que nous sachions ou non de quelle façon » (p. 137, note).

Ainsi « la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme l'objet et le but final de la raison pure pratique, à la religion, c'est-à-dire qu'elle conduit à reconnaître tous les devoirs comme des ordres divins, non comme des sanctions, c'est-à-dire comme des ordres arbitraires et fortuits par eux-mêmes d'une volonté étrangère mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même » (p. 138-139). La religion consiste certes à présenter les devoirs comme des commandements divins mais ce ne sont pas

pour autant des prescriptions arbitraires d'une volonté extérieure. Les commandements sont maintenus comme les lois de toute volonté libre et la religion, en son sens rationnel, ne fait pas des mobiles étrangers de la crainte ou du châtement les maximes de la volonté, ce qui anéantirait aussitôt la moralité des actions. Ces lois revêtent le caractère de commandements divins simplement parce que seule une volonté sainte et toute-puissante, la volonté de Dieu, peut réaliser le souverain bien, ordonné par le devoir.

**Bibliographie :**

- Cicéron, *De la nature des dieux*  
Diderot, *Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades*  
Duméry, *Philosophie de la religion*, PUF, 1957  
Festugière, *Epicure et les dieux* (1946), Quadrige, PUF, 1985  
Feuerbach, *L'Essence du christianisme*  
Feuerbach, *Manifestes philosophiques*  
Gilles Kepel, *La revanche de Dieu* (1991), Points-Seuil, 2003  
Kant, *Conflit des facultés*  
Kant, *Critique de la raison pratique*  
Kant, *Lettre à Jacobi du 30 août 1789*  
Kant, *Lettres à Lavater*  
Kant, *Religion dans les limites de la raison*  
Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, PUF, 1991  
Jacqueline Lagrée, *La raison ardente*, Vrin, 1991  
Luther, *De la liberté du chrétien*  
Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985  
Matheron , *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier Montaigne,  
1971  
Mircéa Eliade, *Le sacré et le profane* , Idées Gallimard 1965.  
Platon *Euthyphron*  
Rousseau, *Emile*  
Sénèque, *Lettres*  
Spinoza, *Ethique*  
Spinoza, *Lettres*  
Spinoza, *Traité théologico-politique*, GF  
Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, GF, 1999  
Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Cerf, 1984  
Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, GF, 2010