

I. Introduction

La position de la philosophie à l'égard de la religion pourrait sembler des plus évidentes. Espace privilégié de la réflexion et de la remise en question, la philosophie se défierait naturellement de la religion, de ses dogmatismes et de ses préceptes rattachés au principe de la foi. Pourtant leurs rapports sont bien plus complexes, et ils peuvent se mesurer autour de trois axes principaux :

→ D'une part, nonobstant le voile d'austérité et de rigorisme dont on les recouvre généralement, les religions sont elles-mêmes porteuses d'une certaine philosophie, et les textes qui les fondent se prêtent à une diversité de lectures et d'interprétations.

→ D'autre part, certains philosophes n'expriment pas d'acrimonie radicale à l'encontre de la croyance religieuse. Ici cette dernière vaut principalement comme exigence morale, et la nature divine se pense dans la perspective de recherches ontologiques.

→ Enfin, les principaux théoriciens s'érigeant contre la religion, fustigent en fait chez elle précisément le voile d'obscurantisme que d'aucuns lui ont fait porter.

C'est à ces ambivalences et à ces ambiguïtés que s'attachera le développement de cette fiche de révision.

II. La foi et la raison

Dans cette première partie il ne s'agit pas tant d'informer le fait religieux comme étant d'obéissance philosophique, ce qui dépasserait le cadre imparti par le programme philosophique de terminale, que de s'intéresser à des philosophes ou des théologiens dont l'œuvre prend considérablement appui sur la foi et l'adhésion à des courants de religions établies.

1. Saint Augustin

Chez Saint Augustin (354-430) le principe d'évangélisation s'accompagne d'une singulière réflexion sur la question du sujet, sur la question du Moi. En effet, si tout une part de l'acceptation commune de la chrétienté se focalise sur la stricte acceptation des enseignements religieux, tel n'est pas le cas ici.

Sans que la démarche de Saint Augustin ne s'assimile à de l'anthropocentrisme, elle invite fortement l'individu à l'interrogation de sa condition et de sa nature comme fondement de la pratique religieuse. Bien que l'homme, pêcheur dès l'origine, ne puisse de lui-même atteindre le Salut, il possède une certaine liberté de conscience par laquelle il peut activement y participer.

La foi ici n'exclut pas la raison, tout au contraire la foi est ce qui nourrit la compréhension. Les mystères de la foi et de la révélation chrétienne demandent à être crus, investis et expliqués.

Cette consubstantialité de la raison humaine et du divin est particulièrement sensible dans l'œuvre de Saint Augustin intitulée *La cité de Dieu*. Distinguant ici une cité terrestre et une cité céleste, Saint Augustin préserve l'ambiguïté quant à la véritable localisation de la cité céleste. Au cours du texte la cité de Dieu prend ainsi tour à tour les traits du culte du divin, de sa providence, de l'appel aux saints, de l'Eglise ou encore à la citoyenneté idéale du juste et de la paix ; de plus elle n'est

jamais totalement dissociée de la cité terrestre, de la cité pécheresse.

Ce dont parle *La cité de Dieu* c'est en fin de compte du trouble qui habite chaque âme humaine, de l'égoïsme et de son possible dépassement.

Citation : « Accéder à la béatitude : il n'y a pas d'autre raison de philosopher ». Saint Augustin, *La cité de Dieu*.

2. Pascal

Fervent chrétien d'obédience janséniste, Blaise Pascal (1623-1662) a consacré la dernière partie de son œuvre à la défense et à l'apologie de la religion et du droit divin.

Entre autres signes de sa foi, il fut l'auteur d'un document témoignant d'un miracle qui conduisit sa nièce à la guérison par le recours à une épine de la couronne du Christ. Ledit document, particulièrement circonstancié, fut notamment approuvé par le pape Benoît XIII.

Si pour Pascal la foi et l'accès au divin sont avant tout affaire d'amour et d'intuition, ceux-là ne répudient pas pour autant la raison. Pour Pascal il s'agit ainsi d'attendre aux affres de la raison qui font obstacle à l'appel de Dieu, mais ce au moyen même de la raison. Le projet pascalien opère à l'attention des incrédules, et c'est sur le terrain même de leur logique qu'il entend opérer.

Pascal ne cherche pas radicalement à s'opposer aux convictions de ses potentiels lecteurs, il les conduit plus certainement à leur épuisement. Ainsi Pascal démontre que la position de l'incrédule consiste paradoxalement à rejeter la raison, et ce aux fins de ne pas penser sa finitude et sa vulnérabilité. Une raison lucide s'accorde à la condition humaine, et reconnaît ses propres limites dans l'existence des intuitions sensibles et morales sur lesquelles elle se fonde.

Mais tout ce projet n'est qu'une étape liminaire, seule la révélation divine demeure porteuse de sa vérité et de son essence. Elle demeure cette expérience que le Christ a incarnée. Passage de la connaissance de Dieu à celui de son amour.

Citation : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre. Les pyrrhoniens qui n'ont que cela pour objet y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point ; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent ». Pascal, *Pensées*.

III. Eglise et divine nature

Dans cette seconde partie nous évoquerons des philosophes qui se font fort de cultiver des principes religieux tout en ne se réclamant pas des institutions censées en être les garantes. Chez ces penseurs Dieu relève du *principe premier* que les philosophies antiques recherchaient déjà. C'est sur le principe premier de Dieu que pourra alors être pensée l'essence d'une vie sociale et politique plus morale que celle prônée et instruite par les institutions religieuses.

1. Rousseau

Les investigations de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) qui se rapportent à la religion s'organisent essentiellement autour de deux notions :

→ La *religion naturelle* est le fait d'une expérience intérieure, elle est commune à toute personne qui sonde à travers sa conscience l'existence d'une instance à l'origine du monde et de ses lois. Expérience dont la mystique ne rejette pas tout regard critique et qui n'est pas assujettie à la conduite d'un culte.

→ La *religion civile* est quant à elle à dissocier de la religion institutionnelle. Rousseau stigmatise ici les méfaits perpétrés par certains pouvoirs religieux, ainsi que leur propension au sectarisme. La *religion civile* doit être pensée dans la continuité de la *religion naturelle*, elle est en quelque sorte son application sociale. Elle doit en reprendre l'ouverture à une divine nature, un dépassement des désirs du Moi. Toutefois, en ce qu'elle entend élever à la sainteté des lois de sociabilité et de respect d'autrui, la *religion civile* ne trouve dans la *religion naturelle* qu'une matière insuffisante à sa réalisation.

Citation : « De lui-même le peuple veut toujours le bien ; mais, de lui-même, il ne le voit pas toujours ». Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*.

2. Hume

David Hume (1711-1776) fut l'un des premiers penseurs à entreprendre une étude de l'histoire religieuse sur le modèle des études de l'histoire naturelle. Ainsi, chez lui l'histoire religieuse ne s'envisage pas suivant l'avènement de la providence qu'elle présuppose, mais suivant la logique des enchaînements de causes à effets.

Dès lors, Hume met en exergue l'émergence tardive dans l'histoire religieuse de la notion de *dessein intelligent*. Cette notion ne pouvait en effet que subvenir à une époque où la raison et la science furent suffisamment développées pour ne pas s'en remettre à la foi et aux croyances. Par la raison, l'homme reconnaît dans la nature un ordre et une logique qui supposent un entendement démiurgique.

Citation : « En quoi, vous autres mystiques qui affirmez l'incompréhensibilité absolue de la Divinité, différez-vous des sceptiques et des athées, qui prétendent que la cause première de toute chose est inconnue et inintelligible ? ». David Hume, *Dialogue sur la religion naturelle*.

IV. L'éternel divin et l'éphémère humain

Dans cette troisième partie nous nous intéresserons à deux philosophes que de nombreux siècles séparent, Lucrèce (99 av.J.-C. - 55 av.J.-C.) et Friedrich Nietzsche (1844-1900), mais dont les critiques respectives révèlent de fait une dimension du religieux qui perdure, à savoir celle d'une aliénation de l'humain à l'impuissance qu'il ressent face au mystère de sa condition.

1. Lucrèce

Lucrèce fustige tour à tour, dans les religions polythéistes de son temps, les dieux despotiques, les cultes de superstitions, les prêtres aux préceptes iniques.

Pour autant on ne peut prétendre à un pur athéisme de Lucrèce. Si on le rapproche des points de vue du philosophe antique Epicure, dont il fut le fervent laudateur, on peut penser que sans nier l'existence des dieux, Lucrèce ne leur accordait ni le statut de créateur de l'humanité ni le pouvoir de légiférer sur le devenir de celle-là.

Pour Lucrèce il est regrettable que l'on tente de résorber les incertitudes liées à notre condition d'être humain par le biais de bienfaiteurs divins.

Plutôt que de chercher refuge dans les voies célestes il nous faut éprouver la vulnérabilité de notre essence terrestre. C'est dans l'éphémère et la labilité de notre monde que se trouve la félicité.

Citation : « Maintenant, quelle cause a répandu parmi les grandes nations l'idée de la divinité, a rempli d'autels les villes, et fait instituer ces cérémonies solennelles dont l'éclat se déploie de nos jours pour de grandes occasions et dans des lieux illustres ? D'où vient encore aujourd'hui chez les mortels cette terreur qui, sur toute la terre, leur fait élever de nouveaux sanctuaires aux dieux, et les pousse à les remplir en foule aux jours de fête ? Il n'est pas si difficile d'en donner la raison ».

Lucrèce, *De la nature*.

2. Nietzsche

Chez Nietzsche aussi on retrouve une virulente diatribe de la religion. C'est principalement à la religion chrétienne que s'adressent les critiques du philosophe allemand.

En élaborant des Idéaux et une morale des plus dogmatiques, la religion chrétienne aurait ainsi à la fois instruits fortement les manichéismes de l'opinion commune et contribué à l'abstraction du monde et de l'expérience vécue.

C'est contre la mise à la marge du sensible, de la chair, du corps et de ses pulsions que s'élève Nietzsche. Au caractère figé et éternel de certaines doctrines religieuses, Nietzsche oppose les dynamiques et les fulgurances du monde de la vie.

Citation : « Maintenant seulement la montagne de l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons - que le Surhumain vive ». Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

V. Conclusion

A travers ce parcours philosophique il est entendu que la foi religieuse et la raison humaine n'ont pas de valeurs fondamentalement antinomiques, et que les principes des institutions religieuses ne sont pas incompatibles avec une rigoureuse démonstration philosophique.

Si la religion et la philosophie se sont parfois opposé l'une à l'autre c'est plus à la raison des tournures et des courants qu'elles ont pris respectivement dans l'histoire que par le fait d'une fondamentale dichotomie.