

Cours III. 8.

THÉOLOGIE
(RELIGION)

FOI ET SAVOIR
OU
SENTIMENT ET RAISON

PLAN

INTRODUCTION : *QU'EST-CE QUE DIEU ?*

I FIDÉISME

A. EXPOSÉ

- 1.1. AGNOSTICISME
2. RELATIVISME

- 2.1. ATHÉISME
2. RELIGION NATURELLE

B. CRITIQUE

II RELIGION VÉRITABLE

1. RELIGION contre SENTIMENT

2. LES DOGMES RELIGIEUX

- A. DIEU
- B. CRÉATION
- C. IMMORTALITÉ

3. LE CULTES RELIGIEUX

III HISTOIRE DE LA RELIGION

1. PAGANISME
2. JUDAÏSME et ISLAM
3. CHRISTIANISME

CONCLUSION : *DÉPASSEMENT DE LA RELIGION ?*

INTRODUCTION

Que l'on dérive le terme « religion » avec Cicéron de « *relegere* » (enrouler, relire avec soin) ou, avec d'autres, Lactance et Tertullien, de « *religare* » (attacher, lier)¹, dans les deux cas on retrouve à la racine du mot l'idée de lien ou de relation. Et de fait toute religion se présente sous la forme d'un rassemblement d'individus dans un lieu (une Église, du grec *ekklesia* : assemblée), tous unis par une même foi (croyance) soit reliés à une Idée ou Représentation commune (« Dieu »). Double lien donc : des croyants entre eux et de ceux-ci à une Notion similaire, à laquelle chacun se réfère explicitement. Aussi on distinguera deux moments dans la religion : le moment pratique ou le Culte correspondant aux gestes (rites) effectués à l'« Église » et le moment théorique ou la Croyance englobant les affirmations (dogmes) constitutifs de la Représentation religieuse.

Ces deux composantes sont indispensables à toute religion. Contrairement en effet à un préjugé de plus en plus répandu, une religion qui omettrait le premier moment et se cantonnerait dans la croyance ou la foi, sans la moindre pratique, s'abolirait en tant que telle. Faute d'extériorisation et donc de confirmation objective, vérifiable par les autres, chacun étant libre de croire ce qu'il veut, la religiosité se réduirait à une foi purement intérieure ou subjective qui accepterait les contenus les plus divers, en lieu et place du Lien ou Unité postulé par la religion. Inversement une pratique, fût-elle commune, qui se passerait de toute justification théorique, perdrait sa signification religieuse même : son rapport à l'Idée. Rien ne la différencierait alors des autres pratiques humaines, à propos desquelles on n'hésite pas à recourir à un vocabulaire religieux, lors même qu'elles s'inscrivent dans un champ qui n'a, apparemment, rien à voir avec la religion, que ce soit la politique (culte de la personnalité), l'art ou le sport (culte des idoles ou jeux olympiques) voire l'économie (fétichisme).

Pour nécessaires que soient ces deux éléments, on privilégiera néanmoins le second, dans la mesure où il sous-tend et donne sens au premier. Sans la théorie ou l'esprit qui anime ceux qui les fréquentent, les édifices religieux se confondraient avec des bâtiments publics quelconques et le rituel qui s'y déroule deviendrait inintelligible, aucune marque extérieure ne distinguant les gestes de la dévotion ou piété, à commencer par la prosternation, des attitudes pathologiques, telle la prostration chez les dépressifs par exemple. Seule la croyance et ses représentations transforment une pratique indéterminée en culte précis, c'est-à-dire un ensemble de gestes culturels, choisis en fonction d'un sens spécifique dont ils sont censés témoigner. Comme en toute activité humaine, il faut débiter par l'étude de la signification affirmée par la conscience religieuse, si l'on veut avoir la moindre chance de comprendre quoi que ce soit à la religion et savoir (ce) qui est vraiment (en soi) pieux ou religieux. "Alors, instruis-moi donc sur ce que peut bien être cette propriété essentielle, pour me permettre, fixant mon regard sur elle et m'enservant comme d'un modèle, de déclarer pieux tout ce qui fait par toi ou par un autre, lui ressemblera, et de déclarer non pieux tout ce qui ne lui ressemblera pas." (Platon²)

Consignée dans des articles dont l'ensemble constitue la profession de foi du croyant, objet d'une catéchèse (instruction), la croyance religieuse s'articule autour de trois propositions liées entre elles.

1. Existence de Dieu(x) ou de Principe(s) suprême(s).
2. Création ou dépendance du monde par/de Lui ou eux.
3. Réflexion ou révélation de « Dieu(x) » par l'Homme, soit nature divine (immortelle) de ce dernier.

Ces trois dogmes que l'on retrouve peu ou prou dans toutes les religions, s'entre répondent. Le premier anticipe le second -en posant Dieu, on suppose par avance ce qui en découle : le monde- qui rétrospectivement le précise -un Dieu sans monde serait un Dieu vide, à la tête de rien- et le troisième, pareillement présupposé par le premier -qui affirme en effet l'existence de Dieu sinon l'Homme ?- le confirme à son tour -un Dieu non réfléchi, demeurerait inconnu : on ne pourrait jamais rien en dire. Tous tournant autour de l'idée de Dieu, c'est elle qu'il importe d'examiner en priorité.

Au point de départ Dieu n'est ni plus ni moins qu'un mot, "le mot Dieu", en attente d'une définition. " Pris pour soi c'est là un son vide de sens, rien qu'un nom. C'est seulement le prédicat qui dit *ce qu'il est*, qui constitue son remplissement et son sens " (Hegel³).

¹ cf. E. Benveniste, *V.I.I.E.* 2. L. 3 chap. 7 p. 268 et Comte, *C.P.* Introd. Théorie g^{ale} de la religion pp. 42 et 47

² *Euthyphron* 6 e

³ *Phén. E.* Préface II. p. 57 ; cf. égal. *L.L.* 1831 p. 169 et *P.E.D.* VII. p. 85

Alors qu'est ce que Dieu ? Quels sont les prédicats (attributs) qui le distinguent des autres objets de croyances possibles : axiome ou hypothèse scientifique, idéal politique ou norme esthétique ? Or à ce nom la conscience religieuse associe des prédicats différents, quand ce n'est pas opposés, selon la religion dont elle se réclame et/ou la représentation qu'elle s'en fait. Multiple pour les religions polythéistes, Dieu ne saurait être qu'un pour les religions monothéistes. Présentant une forme déterminée, astrale, animale ou humaine, pour les religions égyptienne, indienne, grecque ou chrétienne, il serait dénué de forme sensible pour le judaïsme et l'islam, voire de toute forme, au point de s'identifier au néant pour le bouddhisme. A l'intérieur d'une même religion tous ne s'accordent pas sur sa nature. Ainsi Socrate a été condamné pour " ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'État, mais à des Divinités nouvelles, qui en sont différentes " ; réciproquement Platon et Aristote critiquaient sévèrement la représentation anthropomorphe de Dieu de leurs concitoyens, les poètes en particulier⁴. Malebranche quant à lui dénoncera l'idolâtrie de maints de ses contemporains et coreligionnaires : " Ce mot *Dieu* est équivoque, et infiniment plus qu'on ne croit : et tel s'imagine aimer Dieu, qui n'aime effectivement qu'un certain fantôme immense qu'il s'est formé."⁵

Les « hérésies » qui accompagnent toujours l'orthodoxie officielle ne témoignent-elles pas de constants désaccords historiques entre les opinions religieuses ? En matière de croyance religieuse on se trouverait donc confronté à la plus extrême diversité des représentations et partant au relativisme le plus intégral, selon les antiques remarques de Xénophane :

" Cependant si les bœufs, les chevaux et les lions avaient aussi des mains, et si avec ces mains ils savaient dessiner, et savaient modeler les oeuvres qu'avec art, seuls les hommes façonnent, les chevaux forgeraient des dieux chevalins, et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine : chacun dessinerait pour son dieu l'apparence imitant la démarche et le corps de chacun (...) Peau noire et nez camus : ainsi les Éthiopiens représentent leurs dieux, cependant que les Thraces leur donnent des yeux pers et des cheveux de feu."⁶

Dieu n'existerait pas, n'existeraient que des dieux, la religion recouvrant les contenus les plus divers, au point qu'on pourrait se demander si elle comporte vraiment un sens déterminé.

Pourtant tous revendiquent un nom identique : *Dieu*, celui-ci doit bien renvoyer à une signification commune, sous peine de ne rien vouloir dire du tout et de voir la ou plutôt dans ce cas les religions recouvrir les pratiques les plus hétérogènes. Et de fait quelles que soient leurs divergences, toutes les religions attribuent d'entrée à Dieu une nature supérieure : " *Dieu, au-dessus de nous* " (Kant⁷).

" La religion commence par la conscience qu'il existe quelque chose de supérieur à l'homme." (Hegel⁸)

On le définira donc tout d'abord, par contraste avec les autres êtres (chose, animal ou homme), comme ce qui les dépasse ou transcende.

" Un être éternel, très puissant et très intelligent, est ce qu'on appelle DIEU." (Leibniz⁹)

Il participe à un autre ordre de réalité, plus belle, plus grande, plus haute : une Réalité idéale/spirituelle et non matérielle/physique. Dieu est Esprit / " Idée " et non Matière.

" *Quant au Divin, c'est ce qui est beau, savant, bon et tout ce qui est du même genre (...) c'est à ces réalités [supérieures] mêmes que ce qui est Dieu doit sa divinité.*" (Platon¹⁰)

Et si l'on baptise de profane / terrestre le monde habité par les êtres ordinaires, on qualifiera de sacré / céleste celui qui a trait à la Divinité. Une telle détermination est certes indispensable.

A s'arrêter à cette opposition, on risque cependant d'identifier Dieu à un être *supérieur* à d'autres, comme ceux-ci peuvent l'être entre eux (supériorité relative). Aussi on complètera immédiatement sa définition en précisant que non seulement il sur-passe les autres êtres mais et surtout que ceux-ci passent par Lui et ainsi en dépendent. Plutôt que supérieur on le nommera suprême : qui ne se rattache à rien et auquel tout le reste est subordonné (supériorité absolue) et on lui conférera une " nature sublime " ou spirituelle : " l'Idée du *sublime* d'une religion et de son objet " (Kant¹¹). Mieux, on le déterminera comme le Fondement ou le Principe recteur et souverain de tout.

⁴ cf. *Apologie de Socrate* 24 bc ; *Rép.* II 377 b sq. ; *Phèdre* 247 a ; *Timée* 29 e et *Méta.* A, 2, 983 a 2 ;

⁵ *Traité de Morale* I.III. III.

⁶ *Fragments* B XV et XVI in *Les Présocratiques*, cité par Hegel in *H.Ph.* Introd. II. II. p. 54

⁷ *Progrès* 2è sec. 3è stade in *O. ph.* III. p. 1248

⁸ *Ph.H.* Introduction, Fondement géographique de l'Histoire universelle p. 76 ; *R.H.* IV.3.a. p. 253

⁹ *N.E.* IV. X. § 6 p. 385

¹⁰ *Phèdre* 246 e et 249 c

¹¹ *C.F.J.* § 28 ; cf. égal. Fichte, *Idées sur Dieu et l'immortalité* in *Qu. ath.* p. 269

Correctement conçu, Dieu n'est que l'autre nom de l'Absolu des philosophes, qui ne dépend que de soi.
 " Ainsi ce que nous nommons l'Absolu a le même sens que le terme Dieu." (Hegel¹²)
 En quoi il s'apparente au Langage ou au Verbe qui donne sens à tout et se signifie soi-même.

D'où se déduit directement son in-finité et/ou sub-stantialité : il est dans ou à l'intérieur de tout ce qui est (le fini) ou, si l'on préfère, le fini est en lui, *sou-tenu* et produit qu'il est par lui.

" Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites." (Descartes)

De sa suprématie ou absolutité se conclut également son Uni(ci)té, rien n'existant en dehors de Lui, tout y étant au contraire suspendu et donc conçu ou contenu par Lui. D'ailleurs il ne saurait y avoir plusieurs infinis ou " suprêmes " (idem¹³) mais tout au plus une infinité d'expressions du même Infini.

" Par Dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacune exprime une essence éternelle et infinie. (...) En dehors de Dieu, nulle substance ne peut être ni être conçue... Que Dieu est unique, c'est-à-dire que dans la Nature il n'est qu'une seule substance " (Spinoza¹⁴).

Tandis que les étants ordinaires sont multiples en eux-mêmes et relativement les uns aux autres, Dieu / Principe qui les sous-tend ne peut être pensé que comme Un(ique) : un seul Dieu soutenant tout.

" En effet, Dieu est un concept qui par essence est unique et ne connaît aucune séparation " (Hegel¹⁵).

Autrement il se confondrait avec ces derniers et perdrait du même coup toute raison d'être. S'il y a bien plusieurs êtres, il ne saurait y avoir qu'un Être ou Lien entre eux, sauf à nier toute relation (unité) véritable du monde et vouloir se passer entièrement de toute référence à la Divinité.

" Dans la notion de Dieu le singulier est essentiel." (Husserl¹⁶)

Une religion sans unité s'avère ainsi une *contradictio in adjecto*. Cela se vérifie jusqu'aux religions dites polythéistes. Dans la religion grecque par exemple, outre le fait que les différents dieux étaient apparentés (unifiés), ils étaient également subordonnés à Zeus, " le père des dieux et des hommes ... le premier, le plus grand des dieux " (Hésiode¹⁷). En dépit des apparences, il y a une unité des croyances. " Tous les peuples, les Grecs aussi bien que les Barbares, croient à l'existence des Dieux." (Platon)

Reste, mais c'est l'essentiel, à justifier cette notion, soit à transformer la croyance (hypothèse) religieuse en savoir (thèse) philosophico-théologique, comme ont essayé précisément de le faire tous les grands philosophes ou théologiens qui ont prétendu démontrer l'être ou l'existence de Dieu et ont pour cela proposé " des preuves de l'existence des Dieux " (idem¹⁸) (vide Platon : *Lois X* et *Épinomis*, Aristote : *Physique / Métaphysique*, Saint-Thomas : *Somme théologique*, Descartes : *Méditations*, Spinoza : *Éthique* 1^{ère} partie *De Deo* et même Kant : *La religion dans les limites de la simple raison*). Hegel considérera sa *Logique* comme " une représentation de Dieu " ou comme " le Verbe primitif " et lui donnera " la signification de *théologie spéculative* " ou " de théologie rationnelle " ¹⁹. Aristote dénommait déjà sa Philosophie première " *Théologie* " ²⁰. Les grandes religions ne sont-elles pas convaincues du bien fondé de leurs dogmes, dès lors qu'elles n'ont de cesse d'essayer de convertir les autres, en pratiquant le prosélytisme ou l'excommunication ? Tout croyant, dans la mesure où il *affirme* sa foi, n'entend-il pas partager ou faire valoir celle-ci ?

Mais il faut croire qu'une telle tentative ne va nullement de soi, puisqu'elle s'est très tôt heurtée à une (double) objection, devenue un véritable lieu commun propre tant à la majorité des croyants qu'aux sceptiques et constitutive de " la vieille opposition de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion positive " (Hegel). Selon cette dernière Dieu ne serait pas objet de savoir, dépassant les capacités ou limites de celui-ci, mais et exclusivement celui de la foi. Comment notre connaissance présumée être finie ou relative pourrait-elle accéder à l'infini ou l'absolu ?

¹² *Ph.R.* Introd. 3^è sec. p. 34

¹³ *Méditation* 3^è ; et *E.B. Méd.* V p. 1375

¹⁴ *Éthique* 1^{ère} partie Définitions VI. et prop. XIV avec Corol. I

¹⁵ *Preuves* VIII p. 101

¹⁶ *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie* I. p. 369

¹⁷ *Théogonie* 47-49

¹⁸ *Lois X* 886 a et e

¹⁹ *S.L.* Introd. p. 35 ; III. 3^è sec. chap. III p. 550 ; *E.* éd. 1817 § 17 R. et *Esth.* Id. B. chap. I. I. p. 143

²⁰ *Métaphysique* E, 1, 1026a 20

"Car le précepte que nous ne pouvons rien savoir de Dieu, que nous ne pouvons le connaître est devenu de notre temps une vérité reconnue, une affaire entendue, une espèce de préjugé" (idem²¹).

En témoignerait l'incapacité des hommes, croyants et philosophes, à se mettre d'accord sur Lui, comme l'illustrerait l'existence d'une diversité des religions et des systèmes philosophiques dont certains semblent même lui dénier toute pertinence. C'est en vain qu'on chercherait à démontrer Dieu, il relèverait de la seule croyance (foi), face à laquelle notre raison serait impuissante et qui tiendrait donc sa vérité non du raisonnement, toujours contestable, mais plus profondément du sentiment.

Difficile cependant pour un philosophe et plus généralement pour un être parlant/logique, de se résigner à une telle démission de l'esprit, qui contredit du reste la nature « spirituelle » de la divinité. Si Dieu est bien Esprit, il doit nécessairement apparaître à l'esprit et non aux seuls sens ou au sentiment. D'ailleurs d'où l'homme tire-t-il l'idée même de Dieu sinon de sa pensée et certainement pas de ses affections qui ont toujours besoin d'objets sensibles ? Le simple fait que l'homme ou l'animal pensant soit le seul à se représenter Dieu et à lui rendre un culte suffit à montrer sa parenté avec ce dernier et corrélativement celle de la pensée et du Divin.

" Or, puisque l'homme a eu sa part du lot divin, il fut, en premier lieu, le seul des animaux à croire à des Dieux ; il se mettait à élever des autels et des images de Dieux." (Platon²²)

Rien n'interdit donc par principe, au contraire, d'essayer de jeter une lumière rationnelle sur lui.

D'où la question leibnizienne préalable de la connaissance de Dieu : d'une foi fondée en raison.

" Je commence par la question préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, et de l'usage de la philosophie dans la théologie "²³.

Ce qui revient à poser une nouvelle (dernière ?) fois le problème *De Deo*, en le prenant à sa racine :

Qu'est-ce que Dieu : que pouvons-nous en dire, si tant est que nous puissions préférer quoi que ce soit de rationnel à son sujet ? Soit : "1. Ce qu'est ou Qui est Dieu ? 2. Y a-t-il un Dieu ?" (Kant²⁴)

Ou encore : existe-t-il *vraiment* ou ne se résumerait-il pas à un mot parmi d'autres auquel chacun serait libre d'attacher une signification de son choix, en fonction de son opinion ?

Il s'agit d'une question banale, toute conscience étant confrontée aux interrogations sur l'Absolu, l'origine de l'univers ou la vie après la mort. Même les « athées » recourent souvent au vocabulaire religieux, lorsqu'ils veulent souligner l'importance de leurs convictions, n'hésitant pas à parler de leur Dieu (Idéal) ou de leur credo (idéologie) ; et si d'aucuns, les anarchistes, ont adopté pour devise « Ni Dieu, ni Maître », on remarquera que, outre le paradoxe d'une telle devise, vu sa formulation catégorique, ils sont les premiers à sacrifier leur vie à leur cause, gardant ainsi encore une idée du « sacré » ou d'une valeur supérieure et donc de Dieu.

Pour commune qu'elle soit, cette question n'en est pas moins centrale ou ultime et par là même la plus difficile de toutes :

" La question la plus sublime, mais aussi la plus spéculative, de toute la philosophie." (Hume²⁵)

Elle concerne en effet le sens dernier de notre existence et touche tous les aspects de la vie humaine.

" Dieu étant le principe et le point final de toute et chaque action, de toute et chaque activité, de tout et chaque vouloir, tous les hommes et tous les peuples ont une certaine conscience de Dieu, de la substance absolue comme la vérité qui est la vérité d'eux comme de tout, de tout leur être et de toute leur action." (Hegel)

Son universalité la recommande tout particulièrement aux philosophes qui ne l'ont d'ailleurs jamais écartée, sauf à se renier eux-mêmes.

" Or, en philosophie il importe de connaître ce qu'est Dieu, ce qu'est la vérité absolue." (idem)

Grâce à elle ils tenteront même "de réconcilier la raison avec la religion" (idem²⁶). Y parviennent-ils ?

²¹ *Foi et Savoir* I. et *Ph.R.* Introd. Rem. prélim. p. 11

²² *Protagoras* 322 a ; cf. égal. *Ménechène* 237 d, *Timée* 41e ; *Lois* X 902 b et *Épinomis* 998 a

²³ *Essais de Théodicée*, Discours de la conformité de la foi avec la raison § 1

²⁴ *Opus postumum* 20. Théologie transcendantale (Liasse I, I, 1-2)

²⁵ *Enquête sur l'entendement humain* Sec. XI p. 189

²⁶ *Ph.R.* Introd. Rem. prélim. p. 10 ; III^e partie chap. I. 2^e sec. p. 21 et chap. V. 3^e sec. p. 218

I FIDÉISME

A. *Exposé*

1.1. Agnosticisme

C'est en vain, semble-t-il, que l'on cherche à fonder rationnellement la croyance religieuse. On préjugerait ce faisant des possibilités de notre raison. Incapable déjà en mathématique " de tout définir et de tout prouver ", obligée qu'elle est d'avoir recours " à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve " (Pascal²⁷) ; impuissante en physique à aller au-delà de l'explication du mécanisme (comment) des phénomènes, pour comprendre leur essence (pourquoi), comment prétendrait-elle appréhender quoi que ce soit de l'Absolu ou " l'œuvre de Dieu " ²⁸ ? L'incapacité de la raison à rendre compte de l'objet de la foi, ne prouverait rien contre celle-ci mais témoignerait au contraire de son caractère prééminent. Il nous faudrait donc croire, non en dépit de l'irrationalité de l'objet de la croyance, mais à cause d'elle.

" Credo quia absurdum " (Tertullien²⁹).

Notre raison finie ne saurait être la mesure de l'Infini (Dieu) et il lui appartiendrait d'en prendre son parti.

Loin de pouvoir réclamer des comptes à la religion, en la sommant de se justifier, la raison devrait s'incliner devant elle et reconnaître ses propres limites.

" La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? " (Pascal)

Sa juridiction serait ainsi bornée, et en deçà d'elle-même par des principes indémonstrables et au-delà par un mystère qui la dépasserait et auquel seule la croyance accéderait. Tout débat entre celle-ci et celle-là s'avérerait sans objet, faute de terrain d'affrontement, de confrontation ou de simple discussion possible.

" Tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison " (idem³⁰)

Il serait donc inutile de disputer de la foi ou de tenter d'en proposer une validation théorique.

" Tout le monde reconnaît en effet que Dieu peut être objet non pas de science mais seulement de foi." (Jacobi³¹)

N'ayant rien de commun avec le savoir, la foi se légitimerait ou s'imposerait d'elle-même.

" La foi commence précisément où finit la raison. (...) La foi est une passion. (...) La foi est la plus haute passion de tout homme." (Kierkegaard³²)

Se passant de la moindre démonstration ou " preuve ", elle relèverait donc d'une adhésion immédiate qui prendrait sa source dans le cœur (sentiment) et non dans la raison (savoir).

" Cette foi est dans le cœur, et fait dire non *scio*, mais *credo*." (Pascal)

On devrait et pourrait aimer Dieu, on n'aurait pas à et ne saurait le connaître. Dieu ne se démontrerait ou ne se prouverait pas, il se sentirait ou s'éprouverait.

" C'est le cœur qui sent dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison."

Certes, comme tout amour, l'amour de Dieu renverrait bien à des raisons mais celles-ci seraient imperméables à notre raisonnement, pour ne pas dire ratiocination. Demande-t-on à un amoureux d'expliquer son amour ?

" Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en mille choses."

²⁷ *De l'esprit géométrique* Sec. I

²⁸ Bible A.T. *L'Ecclésiaste* 8. 17.

²⁹ *Sur la chair du Christ* chap. 5 in Leibniz, *Essais de Théodicée*, Discours § 50 et N.E. IV. XVII. p. 440

³⁰ *Pensées* 267 (éd. Brunschvicg) et *Vie de Pascal* par G. Pascal ; cf. égal. *Pensées* 272

³¹ *Lettre à Fichte*, Avant-Propos

³² *Crainte et Tremblement* pp. 81-106-206

La raison et les sentiments ne suivraient pas la même logique; leur vérité serait donc autre. Pas plus qu'on ne juge une théorie à l'enthousiasme dont elle est née ou qu'elle suscite, mais et seulement à sa démonstration ou vérité, on ne jugera une croyance ou un sentiment à sa cohérence rationnelle mais et exclusivement à sa sincérité. Ne dit-on pas communément que l'amour ne se commande pas ? On peut bien vouloir être aimé, on ne convaincra personne de nous aimer par une argumentation réglée.

" Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule."

D'ailleurs voudrait-on procéder différemment qu'on buterait de toute façon sur l'impuissance déjà soulignée de la raison à démontrer véritablement quoi que ce soit sans s'appuyer sur des premiers principes qu'elle est contrainte d'admettre. Or d'où lui viendraient ces premiers principes sinon d'un savoir immédiat et donc du cœur lui-même ?

" 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."

Plutôt que d'interroger scientifiquement la religion, il faudrait penser religieusement la science. Si le mot Absolu a un sens, ce dernier se trouverait du côté de la foi et non du savoir.

Libre aux philosophes de croire le contraire et persister à présenter des preuves de l'existence de Dieu, celles-ci non seulement ne seraient pas à la hauteur de l'enjeu, mais sont en outre si sophistiquées qu'elles ne convaincraient personne.

" Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés."

Concluant à un Dieu abstrait et impersonnel, dans lequel aucun fidèle ne pourrait reconnaître le Dieu des textes sacrés, un " Dieu sensible au cœur ", le seul qui l'intéresserait.

" « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » non des philosophes et des savants."³³

Elles ne sauraient exercer " la moindre influence sur le simple sens commun " (Kant).

La religion n'aurait donc rien à attendre de la raison, ni davantage à en craindre quoi que ce soit, cette dernière ne pouvant se prononcer ni positivement ni négativement sur elle, sauf à outrepasser ses droits et à sombrer dans " le dogmatisme ".

" J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour lui substituer la *croyance*." (idem)

L'autonomie de la foi par rapport au savoir la préserverait ainsi de toutes les attaques de celui-là, soit de " toute cette incrédulité ... qui elle-même est toujours très dogmatique " (idem), trouvant sa source, comme tout dogmatisme, dans l'illusion de la toute puissance de notre connaissance ou raison, alors même que celle-ci atteindrait pourtant ici sa limite.

" Tout bien considéré, notre connaissance reste seulement une ombre par rapport à la grandeur de Dieu qui dépasse notre compréhension." (idem³⁴)

La foi rien que la foi, voilà en définitive la devise du fidéisme dont il importe encore de préciser toutes les conséquences.

1.2. Relativisme

En l'absence de tout critère rationnel distinctif, on acceptera toutes les croyances (religions), y compris les plus impies (?), pour peu qu'elles témoignent d'un sentiment sincère, c'est-à-dire d'un cri du cœur dans l'optique présente. Au « Dieu d'Abraham... » on adjoindra, sans aucune exclusive ou préférence, le " Dieu de Jésus-Christ " (Pascal³⁵), mais aussi bien celui de Mohamed, Bouddha, Confucius, sans oublier Râ, Vishnu et Zeus. Tous ayant été ou étant encore

³³ *Pensées* 248, 278; 277; 283, 282; 543; 278; (556) et *Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort*

³⁴ *C.F.J.* § 91 Rem. gale sur la téléologie ; *C.R.P.* Préf. 2nde édition p. 49 et *L.T.P.R.* Introd. pp.56-57

³⁵ *Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort*

adorés par les hommes mériteraient considération. Cette bienveillance doit s'appliquer de plein droit aux fétiches, idoles, tel "le veau d'or"³⁶, ou animaux sacrés, qui ont été, quand ils ne continuent pas à être vénérés. Les sectes elles-mêmes n'échapperont pas à la tolérance, l'authenticité de la foi ne se mesurant pas au nombre de ses adeptes, mais à la conviction qui les habite. Or il y a souvent plus de « fanatisme » dans les sectes que dans les religions officielles, toujours menacées par la routine. Relative à une époque ou société donnée, chaque représentation religieuse puiserait sa force dans le seul enthousiasme subjectif de ses fidèles, hors l'intervention d'une instance objective susceptible d'établir sa plus ou moins grande correspondance à une quelconque vérité.

Plus, si la passion est la seule base de la croyance, alors tout ce qui est l'objet du zèle des hommes, indépendamment de son contenu et de son domaine d'extension, sera compté comme pratique religieuse authentique, que ce soient le culte de la personnalité en politique, la ferveur entourant les artistes ou les sportifs et pourquoi pas la quête frénétique de l'argent ou de l'or en économie, particulièrement prégnante dans les sociétés modernes.

" La société moderne qui, à peine née encore, « tire déjà par les cheveux le dieu Plutus des entrailles de la terre », salue dans l'or, son Saint Graal, l'incarnation éblouissante du principe même de sa vie." (Marx³⁷)

D'après un fidéisme conséquent le matérialisme lui-même ne serait qu'un mode de la religion parmi d'autres et l'œcuménisme devrait s'étendre à lui. Rien ne permettant d'arbitrer entre les croyances ou opinions humaines et d'en décréter l'une plus pertinente qu'une autre, il faudra les tolérer toutes et les traiter sur un pied d'égalité.

Paradoxalement ce qui apparaissait comme le plus incompréhensible, Dieu, s'avère la chose la plus commune du monde et correspondrait au besoin inhérent à tout homme de se prosterner devant quelque chose de supérieur soit de se protéger contre un danger. Il trouverait donc sa source dans la crainte ou la terreur, comme le suggérait déjà Lucrèce, elles-mêmes liées à l'état d'abandon ou de misère dans lequel se trouveraient les humains selon Hume³⁸. La position théiste, pour autant du moins qu'elle récuse toute légitimation rationnelle, l'estimant par avance vouée à l'échec, rejoint fatalement la thèse athée et sa négation de la religion en tant qu'activité spécifique.

" Si en cette désespérance du connaître, on a renoncé à toute subjectivité substantielle, nécessaire et si la connaissance de Dieu est exclue de ce domaine, il ne reste pour connaître Dieu aucune autre source que la subjectivité contingente, le sentiment; et dès lors il n'y aurait plus qu'à s'étonner qu'on puisse encore attribuer à Dieu, au contenu qui dépend de cette forme, une certaine objectivité. On a poussé logiquement à l'extrême cette opinion matérialiste, on a ramené l'esprit et la pensée au simple élément matériel, on a même pris Dieu pour un produit du sentiment; et le résultat fut l'athéisme, Dieu devient ainsi le produit de la faiblesse, de la joie, de la crainte, de l'espoir, de l'avidité, de l'ambition, etc. ..." (Hegel³⁹)

2.1. Athéisme

Si la foi se résume au seul sentiment, comme l'affirment maints croyants, et particulièrement les « fidéistes », rien n'interdit d'en chercher les raisons, comme pour tout sentiment, sinon dans la raison elle-même, du moins dans d'autres sentiments plus originaires ou primitifs que le sentiment religieux proprement dit, parce que liés aux conditions réelles de la vie des hommes. Au lieu d'admettre purement et simplement les représentations religieuses, on les assimilera plutôt à des " fantasmagories " ou " sublimations " de préoccupations fort / trop humaines. Déniant toute " autonomie " à la religion, on en dénoncera du même coup le caractère mystificateur, en dévoilant le secret très prosaïque (terrestre) qu'elle véhicule et auquel finalement elle se réduirait.

³⁶ Bible A.T. Exode 32

³⁷ *Le Capital* I. 1ère sec. chap. III. III.1 p.138

³⁸ cf. Lucrèce, *De la nature* I.155 et V.1160-1220 et Hume, *Dialogues sur la religion naturelle* X

³⁹ *Ph.R.* Introd. 4^e sec. III. p.54

"Il est, en effet, bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique." (Marx⁴⁰)

En fonction des deux déterminants les plus fondamentaux de la vie humaine, la famille et la société, on obtiendra les deux variantes essentielles des théories réductionnistes de la religion.

La plus ancienne et la plus répandue étant logiquement la variante sociale, toute existence humaine s'inscrivant dans un contexte social, exposons la en premier. On en trouve déjà l'esquisse chez le sophiste Critias, un cousin de Platon. Partant de l'hypothèse d'un état premier où l'homme " traînait sa vie sans ordre, bestiale et soumise à la force ", auquel aurait fait suite l'institution des lois, il imagine la nécessité, comprise par les sages, d'inventer Dieu pour prolonger et renforcer l'œuvre de ces dernières. Dieu serait ainsi une fiction destinée, par la crainte qu'elle inspire, à préserver l'ordre social, toujours menacé par " la démesure ".

"Alors, je le crois, <pour la première fois>, un homme à la pensée astucieuse et sage inventa la crainte <des dieux> pour les mortels, afin que les méchants ne cessassent de craindre d'avoir des comptes à rendre de ce qu'ils auraient fait, dit, ou encore pensé, même dans le secret : aussi introduit-il la pensée du divin."⁴¹

La religion servirait donc de rempart à la civilisation contre la barbarie.

Cette théorie, somme toute triviale -« la peur est le commencement de la sagesse »-, sera partiellement ou totalement reprise par des penseurs aussi différents par ailleurs que Platon dans son mythe de l'anneau de Gygès⁴², Spinoza avec son concept d'obéissance⁴³ et Kant qui lie le sort de la moralité, sinon la moralité elle-même, à la présupposition théologique :

" Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles d'intention et d'exécution ".

Il faudrait croire en Dieu pour éviter l'anarchie ou le chaos dans le présent et pouvoir espérer la félicité dans le futur, lors du jugement dernier. Son hypothèse, à titre de " postulat de la raison pure pratique " (idem⁴⁴), serait indispensable à la réalisation même de la morale et pour " maintenir les hommes dans l'ordre " (Voltaire).

" Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. " (idem⁴⁵)

Autrement ce serait le règne désespérant du "« tout est permis »"(Dostoïevski⁴⁶) qui nous replongerait dans la sauvagerie primitive. Tous les politiques l'ont d'instinct compris :

" Le peuple a besoin de religion." (Napoléon⁴⁷)

Le terme d'ordre recouvrant cependant deux significations distinctes, la théorie sociale de la religion se subdivise en deux, selon que l'on parle d'un ordre en général, valable pour tous, ou d'un ordre particulier, l'ordre établi, qui masque le désordre de la domination ou exploitation. Dans le premier cas on estimera avec Spinoza et Kant que la religion, en dépit de sa tromperie, a joué un rôle positif, permettant de civiliser, discipliner ou moraliser le peuple. Les premiers codes éthico-juridiques n'ont-ils pas été des codes religieux, tel le *Décalogue* ?

Dans le second cas on accusera la religion de duperie qui, sous le prétexte de l'ordre, défendrait en fait un ordre injuste, encourageant la passivité ou résignation de la masse.

" Rien de meilleur pour mener la multitude que la superstition." (Quinte-Curce⁴⁸)

⁴⁰ *Idéologie allemande* 1ère partie A. p.36 et *Le Capital* I. 4è sec. chap. XV. I. p.59 note 2

⁴¹ Frag^tB XXV in *Les présocratiques*

⁴² in *Rép.* II. 359d-360d

⁴³ *Traité théologico-politique* XIII

⁴⁴ *C.R.P.* Method. transc. II. 2è sec. et *C.R. pr.* 1ère partie, Livre IIè chap. II. V. ; cf. égal. *C.F.J.* § 86

⁴⁵ *Traité sur la tolérance Pour et Contre* et *Épîtres*, 104 cité par Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* L. V. III.

⁴⁶ *op. cit.* Livre V. v. Le Grand Inquisiteur

⁴⁷

⁴⁸ *Histoire d'Alexandre*

Le jeune Hegel protestera contre cette connivence tacite et liberticide entre religion et politique réactionnaire.

"Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire; la première a enseigné ce que le despotisme voulait: le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être par elle-même quelque chose."⁴⁹

L'effrayant par des sanctions imaginaires et lui promettant un chimérique bonheur futur, celle-là empêcherait le peuple de se révolter pour satisfaire sa légitime demande de contentement ou de justice présents.

"La religion... est l'*opium* du peuple. Nier la religion, ce bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*." (Marx⁵⁰)

Plutôt que d'inventer Dieu, il conviendrait au contraire de débarrasser au plus vite l'humanité de son fardeau, afin de lui rendre son autonomie.

"Même si Dieu existait, il faudrait le supprimer." (Bakounine⁵¹)

Sans revendiquer une quelconque libération des masses, Nietzsche condamnera pareillement "les idées d'«au-delà», de «jugement dernier», d'«immortalité de l'âme», l'«âme» elle-même", au nom de la domination que "les prêtres" exercent grâce à elles⁵². Et de fait la religion a souvent été un des piliers les plus solides de la classe dominante (cf. les régimes théocratiques de l'antiquité, la monarchie de droit divin sous l'ancien régime etc.).

Son acceptation massive par les individus, y compris les privilégiés, ne s'expliquerait cependant pas, en l'absence d'une angoisse et consolation plus originaires (constitutives) encore, parce qu'attachées aux conditions de naissance de chacun soit à sa situation familiale. D'où la seconde variante de la théorie réductionniste de la religion, la théorie psychologique qui va compléter la première, en insistant sur le besoin que nous en éprouverions tous pour «vivre».

"Pour l'individu comme pour l'humanité en général, la vie est difficile à supporter." (Freud)

Tout individu naît en effet démuni et donc dans un état de détresse, tant biologique (inachèvement physiologique) que et surtout psychologique (immaturité). Pour survivre il cherchera impérativement un pôle protecteur. Et s'il le trouve tout d'abord chez sa mère, comme il apprend assez tôt que celle-ci ne lui «appartient» pas, puisqu'elle est unie au père, et qu'il doit s'en séparer lors du complexe d'Oedipe, il se tournera du côté de ce dernier. Comprenant néanmoins rapidement que celui-ci n'est pas investi de cette toute puissance qu'il imaginait, il va substituer au père réel, un Père idéalisé/imaginaire, plus puissant, infaillible, «Dieu», qui l'aidera à supporter son sort, lui facilitant ainsi son existence.

"Nous le savons déjà: l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé -protégé en étant aimé- besoin auquel le père a satisfait; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, un père cette fois plus puissant." (idem)

On vérifiera cela en constatant que, dans toute religion ou presque, la Divinité suprême a toujours une figure paternelle -"le nucleus paternel, dissimulé mais présent dans toutes les figures divines" (idem)- et que c'est bien en périodes de désarroi ou de malheur (crises, difficultés sociales, guerres etc.) que l'on assiste à une recrudescence de la pratique religieuse. Dieu ne serait donc "qu'un père transfiguré" (idem) destiné à protéger les hommes contre l'angoisse générée par la vie, c'est-à-dire à les rassurer et/ou à assurer l'ordre psychique et non plus simplement social. Sa persistance à l'âge adulte révélerait la survivance de l'enfant chez l'adulte ou, ce qui revient au même, "la régression" de ce dernier vers son enfance. Pour le dire plus radicalement, l'homme serait condamné à demeurer un grand enfant, un être dépendant, fixé à un stade infantile.

⁴⁹ Corr. I. A Schelling 11. p. 29

⁵⁰ Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction

⁵¹ Dieu et l'État p. 10

⁵² L'Antéchrist 38.

En cela la religion s'identifierait à la névrose qui se caractérise précisément par la fixation au passé, et plus particulièrement à la névrose obsessionnelle, sauf qu'elle toucherait tout le monde. A l'instar de celle-là elle trouverait sa source dans le complexe d'Oedipe.

"La religion serait la névrose obsessionnelle de l'humanité; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Oedipe, des rapports de l'enfant au père." (idem⁵³)

Rien de plus ressemblant, il est vrai, au cérémonial compulsif des obsédés que le rituel religieux, composé de gestes indéfiniment répétés. Nietzsche usait de la même comparaison :

"la névrose religieuse, ce que j'appelle « le phénomène religieux »"⁵⁴.

Loin de trouver sa justification en elle-même, l'"illusion religieuse" (Kant) ou "l'état théologique ou fictif" (A. Comte)⁵⁵ tiendrait à la faiblesse congénitale de l'Homme, ce que n'aurait point contredit au bout du compte Pascal :

"Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même."

Celle-ci n'étant pas cependant propre à l'être humain, rien n'exclurait la possibilité d'une religiosité animale (naturelle), ce qui donnerait sens au conseil prodigué par l'auteur des *Pensées* aux libertins qui ne connaîtraient pas encore le chemin de la foi : "abêtissez-vous"⁵⁶.

2.2. Religion naturelle

Capables apparemment de comportements ritualisés, les bêtes n'exprimeraient-elles pas déjà, par leurs attitudes ou pratiques, des croyances religieuses, qui, pour minoritaires qu'elles soient, n'en constitueraient pas moins des embryons de la religion ? Deux exemples suffiront à l'illustrer : l'étrange posture des mantes religieuses qui font infailliblement penser à notre prière et la curieuse gestuelle des éléphants.

"Ces animaux, sans qu'on leur ait rien enseigné, adressent des prières aux dieux : ils se purifient d'abord avec l'eau de la mer puis saluent le soleil levant en dressant la trompe, comme on élève les bras." (Plutarque⁵⁷)

Et que dire des « cimetières » chez ces derniers qui témoigneraient d'une représentation de l'au-delà ou de l'immortalité de l'âme chez certains animaux. Quant aux fourmis, si l'on en croit Celse, elles "transportent les mourantes en un lieu réservé qui est comme leur tombeau de famille"⁵⁸.

Les compagnons domestiques ne pleurent-ils pas leurs maîtres disparus ?

Tout porterait donc à croire que la religion n'est pas une spécificité humaine mais s'enracinerait, comme le suggérait le père de la psychanalyse, dans un fonds biologique qui, en deçà de l'homme, concernerait tous les êtres vivants, même s'il est plus prononcé chez lui. Le fidéisme rejoint le naturalisme et revient à justifier les mystères théologiques par la biologie. Or celle-ci suffit-elle vraiment à en rendre compte ?

B. Critique

2.2.

Pour qu'on ait véritablement le droit de qualifier de religieuses certaines actions animales, encore faudrait-il que ces derniers nous fassent part des « croyances » qui les sous-tendent, afin qu'on puisse s'assurer qu'il s'agit bien de pratiques liées à la représentation de « Dieu »

⁵³ A.I. III pp.22-23; VI p.43; III p.27; S.E.L.V. et A.I. VIII ; cf. égal. E.P. 3è partie 3. p. 206

⁵⁴ *Par delà le bien et le mal* 3è partie 47

⁵⁵ Kant, R.L.S.R. IVè partie, Iè sec. p.201 et Comte, C.P.P. 1ère Leç. p. 2 (cf. égal. C.P. 2è Entr. p. 82)

⁵⁶ *op. cit.* 223 et 556

⁵⁷ *L'intelligence des animaux* in *Moralia* 959a-985c

⁵⁸ *Discours vrai contre les chrétiens* § 53 p. 88 (J.J. Pauvert 1965)

-illusion ou vérité peu importe- et non de simples fonctions vitales car aucune activité animale ou humaine ne signifie quoi que ce soit d'elle-même, mais n'acquiert de sens, religieux ou autre, qu'à la suite d'une « codification » que le langage seul est susceptible de traduire. En l'absence de celui-ci, les bêtes peuvent bien donner l'impression d'un comportement religieux, elles ne sauraient garantir qu'on est réellement en présence d'une croyance en Dieu. Faute d'inscriptions sur les « tombes », nul cimetière d'éléphants ne révèle une quelconque représentation de l'immortalité, mais s'explique amplement par les conditions physiologiques prosaïques de la vie des pachydermes. Vieux et perclus de rhumatismes, les éléphants se rendent tout naturellement dans des endroits marécageux, pour soulager leurs souffrances. Rien d'étonnant qu'on retrouve par après leurs ossements groupés dans des lieux déterminés. Cédant à une analogie superficielle, nous dénommons ces derniers des cimetières, alors que le terme de mouvoir leur serait davantage approprié.

D'ailleurs si tel n'était pas le cas, on ne voit pas pourquoi, outre des tombes, les animaux ne nous laisseraient pas des temples, des croix ou autres signes de culte, dont on ne trouve trace que chez les hommes. Pour autant qu'elle présuppose des pensées précises, la religion demeure l'apanage de l'être humain, seul en mesure de penser quoi que ce soit.

" En fait, si l'homme est seul à avoir une religion, c'est qu'il n'est pas un animal et qu'il est pensant. L'homme se distingue de l'animal par la pensée : cette banalité est aujourd'hui oubliée." (Hegel)

En ce sens et en ce sens seulement, on évoquera une religion naturelle à l'homme, tout comme on parle, non sans ambiguïté, d'une raison naturelle : "Raison naturelle est un terme équivoque" (idem⁵⁹). Qui plus est, la religion est connue de toutes les sociétés humaines sans exception dont elle constitue un invariant/universel : point de société sans religion.

" Observons toutes les nations barbares ou policées quelque éloignées qu'elles soient de temps ou de lieu ; elles sont fidèles à trois coutumes humaines : toutes ont une religion quelconque, toutes contractent des mariages solennels, toutes ensevelissent leurs morts." (Vico⁶⁰)

Elle ne peut donc correspondre à une fonction ou utilité psychologique ou sociale, nécessairement particulière, comme le montrent les inconséquences patentes, et pourtant rarement soulignées, des théories réductionnistes.

2.1.

En dépit de son caractère simple et par-là même séduisant, l'hypothèse réductionniste ne se vérifie ni partout ni toujours, contredite qu'elle est par l'histoire tant individuelle que sociale. Eneffetsilacroyanceconsoleou sécurise souvent, elle produit parfois l'effet strictement inverse chez certains : un sentiment de culpabilité ou de responsabilité accru, comme le montre surtout l'exemple des protestants et particulièrement celui des calvinistes ou des puritains. Au lieu de la paix de l'âme, elle peut provoquer une angoisse irrépressible qui, loin de faciliter la vie, la problématise davantage par les doutes, les incertitudes et plus radicalement les interrogations qu'elle suscite et dont, après Pascal, Kierkegaard s'est fait l'écho tout au long de son œuvre⁶¹.

Socialement la religion n'a pas toujours prêché le calme ou la résignation face à l'ordre établi, mais a su à l'occasion servir de porte drapeau à la révolte et même la révolution. Marx le reconnaît implicitement dans sa formule fréquemment citée de manière tronquée :

" La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'opium du peuple."⁶²

⁵⁹ R.H. chap. I. p.63 (cf. égal. *Preuves*, App., De l'argument ontologique p. 248) et *Ph.R.* II. 1. p. 13

⁶⁰ *Principes de la philosophie de l'Histoire* Livre I chap. III

⁶¹ cf. en particulier *Crainte et tremblement* et *Le Concept d'angoisse*

⁶² cf. note 50

Les exemples historiques abondent, la sortie des Juifs d'Égypte, la contribution des Chrétiens à l'abolition de l'esclavage, le dépassement du tribalisme arabe sous l'égide des Musulmans, les soulèvements paysans encouragés par une partie du Clergé et relatés par Engels dans *La Guerre des paysans*, le rôle positif du protestantisme dans la justice sociale en Europe du Nord ou encore les mouvements chrétiens de libération en Amérique du Sud.

Inversement si les différentes religions ont assurément contribué à « moraliser » les masses, elles ont également favorisé le plus pur fanatisme, l'intolérance ou la plus cruelle des violences lors des croisades, des guerres de religion ou de la première guerre mondiale dont les belligérants n'hésitaient pas à s'entre-tuer en hurlant « Dieu avec nous » ou « Gott mit uns ». C'est dire que les représentations religieuses ont joué au cours de l'histoire un rôle plus ambigu que ne le voudraient les affirmations tranchées des thèses ici en question. Supposerait-on même qu'au début elles ont assumé une fonction plutôt positive, que, de toute façon, une fois ce rôle rempli, elles auraient dû disparaître : " alors l'échafaudage doit disparaître, puisque le bâtiment est debout." (Kant⁶³). Or la croyance en Dieu demeure, c'est donc qu'elle répond à un « besoin » plus profond que des nécessités pratiques. Celles-ci expliquent certes les utilisations possibles de la religion mais nullement son essence ou origine qui ne saurait être qu'indépendante par rapport à elles, comme l'avouent d'ailleurs, fût-ce sur un mode inconséquent, tous les tenants des théories réductionnistes.

En assimilant les catégories religieuses à des fictions inventées par certains (classe dominante ou prêtres) ou la plupart dans le cas de la psychanalyse, ils admettent pour le moins que tous n'en avaient pas ou n'en n'ont pas un besoin impératif pour vivre, puisqu'ils, les dominants, les prêtres ou les psychanalystes, sont censés savoir à quoi s'en tenir avec elles. Postulera-t-on une dichotomie de l'humanité entre les « faibles », présumés ne pouvoir se passer de telles illusions et les « forts » qui n'auraient guère recours à de tels expédients pour vivre ? Mais, outre l'illégitimité de principe de cette hypothèse qui contrevient à l'unité du genre humain, puisqu'elle " tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société " (Marx⁶⁴), elle serait de toute façon contredite par l'existence d'athées, quel qu'en soit le nombre, dans la classe défavorisée, et celle de croyants authentiques dans les couches aisées ou cultivées, y compris chez les psychanalystes.

Sauf à faire de l'inconséquence vertu, on en conclura qu'il n'y a pas de lien intrinsèque entre faiblesse et foi et que la source de cette dernière est à situer ailleurs que dans la peur. Que celle-ci ait eu son mot à dire dans le développement ou la propagation des religions, voire qu'elle ait été utilisée par certains pour discipliner ou dominer les masses est possible, mais affirmer qu'elle est à leur fondement est un non-sens, tant est manifeste l'écart entre un sentiment particulier et négatif et la croyance en Dieu : un être universel et positif ou absolu. Vu le fossé patent séparant l'effet et la cause qu'elles lui assignent, l'on n'hésitera pas à taxer les différentes et répétées hypothèses réductionnistes de " représentations absurdes " (Hegel⁶⁵). La crainte peut bien engendrer des anges, des démons, des diables, des Pères fouettards ou des Pères Noël mais certainement pas Dieu. Qui plus est ceux-là requièrent celui-ci, sinon ils ne seraient pas même des démons mais à peine des monstres en carton-pâte.

"Tout ceci signifie ici seulement que la *peur* à certes pu produire d'abord des *dieux* (démons), mais que la raison, grâce à ses principes moraux, a d'abord dû produire le concept de Dieu " (Kant⁶⁶).

⁶³ *Correspondance*, Lettre à Lavater 28 avril 1775

⁶⁴ *Thèses sur Feuerbach* III

⁶⁵ *H.Ph.* Introd. II. II. pp. 46-47 ; cf. égal. III. B. II. 2. p. 151

⁶⁶ *C.F.J.* § 86 Remarque ; cf. égal. Hegel, *H.Ph.* Introd. II. II. pp. 46-47 et III. B. II. 2. p. 151

Toute généalogie de l'idée de Dieu qui feindrait d'oublier cela, se condamne à tourner dans un cercle vicieux, comme le font finalement et la théorie marxiste et la théorie freudienne qui en recourant aux catégories de la sublimation ou de la transfiguration, admettent ce qu'elles prétendent dériver, puisqu'elles présupposent chez l'homme une capacité d'idéalisation, autant dire de divinisation, et donc la présence en lui de la notion de la divinité antécédente à la position même de Dieu. Au bout du compte elles ne « déduisent » rien du tout. Freud le concédera honnêtement dans son dernier ouvrage, *Moïse et le monothéisme*, où, évoquant "La part de vérité de la religion" et "La vérité historique", il reconnaît expressément : " Telle est notre conclusion, mais bien que nous n'en voulions rien rétracter, nous ne nous dissimulons guère qu'elle n'est pas totalement satisfaisante. La cause ne s'accorde pour ainsi dire pas avec le résultat. Le fait que nous tentons d'expliquer semble différer, par son ordre de grandeur, des motifs que nous découvrons. (...) Tout ce qui a trait à la création d'une religion ... est empreint d'un caractère grandiose que toutes nos explications ne suffisent pas à éclairer. Il doit y avoir un autre élément, quelque chose qui comporte peu d'analogie et n'a nulle part d'équivalent, quelque chose d'unique qui ne peut se mesurer que d'après ses conséquences et dont l'ordre de grandeur est celui de la religion elle-même."⁶⁷

Dece(double)échecces thèses réductionnistes, on tirera la leçon qui s'impose : si tant d'hommes, de conditions fort différentes, croient en Dieu, c'est qu'ils ont une bonne raison pour cela. Contrairement à la superstition, qui ne concerne que des groupes déterminés et que des mobiles particuliers suffisent à expliquer, la religion doit avoir une justification interne universelle. Pour la saisir encore faut-il cesser de confondre les deux et de compter comme religieuse n'importe quelle croyance. Il ne saurait y avoir trente six religions, comme il peut exister trente six sectes.

1.2.

La croyance religieuse ne commençant qu'avec " l'Idée du *sublime* " (Kant⁶⁸), il est exclu de qualifier de religion la première idolâtrie (superstition) venue : adoration ou vénération, basée elle effectivement sur la crainte, d'éléments (phénomènes météorologiques), d'êtres (animaux ou personnes) ou d'objets (amulettes, fétiches, statuettes ou biens économiques) auxquels on prête indûment une puissance surnaturelle. En tant qu'entités finies, ils ne peuvent être « sublimes » (infinis). Parler à leur propos de culte religieux, relève donc d'un contre sens. Ne mérite pleinement cette appellation qu'une pratique centrée sur un être « supérieur », comme le sont peu ou prou tous les dieux religieux.

" Tous les hommes, en effet, se font une notion des dieux, et tous, tant qu'ils sont, Grecs et Barbares, qui croient à l'existence des dieux, s'accordent à localiser la divinité dans la région la plus haute, rattachant évidemment ainsi à l'immortel ce qui est immortel, et regardant toute autre supposition comme inadmissible." (Aristote⁶⁹)

Même les religions les plus « naturalistes » ont toujours situé leur(s) Dieu(x) au-delà, dans l'Esprit/ l'Idée. Elles ont beau représenter le divin par des êtres naturels, elles ne l'ont jamais assimilé à eux, sinon leurs fidèles se seraient prosternés directement devant ces derniers.

" C'est que Dieu est esprit et qu'il l'est dans toutes les religions." (Hegel⁷⁰)

On ne s'arrêtera donc pas à la diversité ou relativité des religions, pas plus qu'à celle des morales. Toutes les religions se réfèrent à un fond commun, même si elles en proposent des formulations différentes, eu égard au contexte historique dans lequel elles sont apparues.

" *Diversité des religions* : expression singulière ! tout comme s'il était aussi question de diverses *morales*. Il peut bien y avoir diverses sortes de croyances à des dispositions (*Mittel*) historiques, relevant non de la religion, mais de l'histoire des moyens propres à son avancement et faisant partie du domaine de l'érudition, et de même divers livres de religion (le *Zend-Avesta*, les *Védas*, le *Coran*, etc. ...), mais il ne saurait y avoir qu'une seule *religion*,

⁶⁷ *op. cit.* III. 2^e partie VI et VIII

⁶⁸ cf. note 10

⁶⁹ *Traité du Ciel* I, 3, 270b

⁷⁰ *Ph.R.* II^e partie Chap. 1^{er} 3^e sec. II.3.c. p.147 ; cf. égal. *E.* § 71 R. n. 1 et § 573 R.

valable pour tous les hommes et tous les temps. Ces croyances donc ne peuvent renfermer autre chose que le véhicule de la religion, qui est contingent et peut différer suivant la diversité des temps et des lieux." (Kant⁷¹)
La tolérance religieuse ne s'appliquera pas à n'importe quel contenu : pas de religion, digne de ce nom, en l'absence d'un Dieu idéal/idéal et donc unique.

Malgré les apparences, cette détermination se retrouve jusque dans les religions dites polythéistes. Ainsi chez les Grecs, les Olympiens composaient une seule et même famille, soumise à l'autorité d'un seul, Zeus :

" Et quand les Anciens nommaient plusieurs dieux, ils n'entendaient pas plusieurs tout-puissants, mais seulement plusieurs fort puissants, au-dessus desquels ils imaginaient un seul Jupiter comme souverain, et auquel seul, par conséquent, ils appliquaient l'idée du vrai Dieu, qui se présentait confusément à eux." (Descartes⁷²)

La pluralité numérique n'est au demeurant nullement exclusive de l'unité générique :

" le Dieu unique quant à l'espèce, mais non quant au nombre " (Pappus d'Alexandrie⁷³)

La *Trinité* chrétienne retrouvera et approfondira cette vérité. Loin d'être une invention des Hébreux, le monothéisme forme l'implicite de toutes les religions méritant cette appellation. Le judaïsme a certes, et c'est déjà énorme, poussé à l'explicite l'unification des dieux, mais il ne l'a nullement inventée.

Celle-ci n'est que le corollaire du raisonnement : il ne peut y avoir qu'un Absolu / Suprême.

" Aussi voyons-nous briller chez tous les peuples, à travers le plus aveugle polythéisme, quelques étincelles du monothéisme auquel ils sont conduits, non par la réflexion ou de profondes spéculations, mais par la marche naturelle de l'entendement vulgaire s'éclairant peu à peu." (Kant⁷⁴)

Raison et religion s'avèrent consubstantiellement liées. En conséquence on ne saurait limiter la foi au sentiment, comme le voulait Pascal, sous peine d'annuler celle-là, en l'identifiant à une vulgaire superstition.

1.1.

A ancrer la foi dans le sentiment, on s'expose en fait, on vient de le voir, à fournir des armes à ses adversaires. Variant selon les individus et les circonstances, ce dernier accepte les contenus les plus variés et sert ainsi de prétexte à toutes les idolâtries.

" Toutes les religions, même les plus fausses et les plus indignes, sont pareillement objets du cœur et du sentiment, aussi bien que la vraie religion. Il y a tout autant de sentiments immoraux, injustes et impies qu'il y a des sentiments moraux, justes et pieux." (Hegel)

Impossible donc, en se basant sur lui, de bâtir quoi que ce soit de solide, à commencer par une religion commune aux hommes, avec un contenu vérifiable par tous. Le sentiment, livré à lui-même, ne nous fournira jamais " le critérium de ce qui est vrai, moral " (idem⁷⁵) et ne permettra point aux croyants de se dire " les athées de tous les faux dieux " (Saint-Justin⁷⁶). Vu sa relativité, on se méfiera plutôt de lui et on lui préférera l'argumentation rationnelle.

" L'on sait que le diable a eu des martyrs, et s'il suffit d'être bien persuadé, on ne saura distinguer les illusions de Satan des inspirations du Saint-Esprit. C'est donc la raison qui fait connaître la vérité de la révélation. (...) Car la vraie foi est fondée en raison." (Leibniz⁷⁷)

Pascal ne s'y est, en définitive, point trompé, fût-ce au prix d'une contradiction interne. Il a beau en effet vitupérer contre la raison, il ne s'assigne pas moins la tâche d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne*-titre initial des *Pensées*- destinée à prouver contre les libertins

⁷¹ *P.P.P.* 2^{nde} sec. 1^{er} suppl. 2. note ; cf. égal. A. Comte, *C.T.* Introd. Théorie *gale* de la religion p. 43

⁷² *Lettre à Clerselier* 17 février 1645

⁷³ *La collection mathématique* I. XII.

⁷⁴ *C.R.P.* 2^e partie, II^e division. Dialectique transc. chap. III. 3^e sec. p. 474 ; cf. égal. *L.T.P.R.* I. 1. p. 107

⁷⁵ *Preuves* IV p.62 et *Ph.R.* Ière partie, chap. Ier 1ère sec. II.2. p.94 ; cf. égal. *E.* §§ 71 R. n.1, 72, 573 R. ; *L.L.* 1831 p. 84 et *Esth.* Introd. chap. II. 1^{ère} sec. 2. p. 63

⁷⁶

⁷⁷ *N.E.* IV. XIX. p. 448 et *M.N.C.J.* in *D.R.* p. 118 ; cf. égal. *D.V.T.M.S.* Répl. XXI. (19) p. 137 et *R.I.S.* p. 39

ou sceptiques la vérité de la religion et, plus particulièrement, de la religion chrétienne. Il recourt donc fatalement à des preuves :

" Preuves de la religion -Morale, Doctrine, Miracles, Prophéties, Figures."⁷⁸

Vu sa prémisse agnostique, sa démonstration souffre néanmoins d'une inconséquence, usant d'arguments d'autorité (Doctrine) ou d'expériences particulières (Miracles) qui ne sauraient convaincre que les convaincus et nullement les sceptiques auxquels elle s'adresse pourtant et dont seul un pur raisonnement pourrait entamer le doute.

Qui plus est, en faisant appel à de telles preuves, on ferait le lit de l'athéisme pur et simple.

" Si donc il arrivait quelque chose dans la nature qui ne suivît pas de ses propres lois, cela contredirait à l'ordre nécessaire que Dieu a établi pour l'éternité dans la nature par le moyen des lois universelles de la nature ; cela donc serait contraire à la nature et à ses lois et conséquemment la foi au miracle nous ferait douter de tout et nous conduirait à l'athéisme. (Spinoza⁷⁹)

Pour se garder de ce danger, on n'utilisera que des arguments rationnels.

" Le concept de Dieu, la conviction de son existence elle-même ne peuvent se trouver que dans la seule raison, n'avoir leur source qu'en elle seule, et ne peut nous venir ni d'une inspiration ni d'un enseignement extérieur, pour grande qu'en soit l'autorité." (Kant⁸⁰)

N'est-ce pas d'ailleurs par un constat logique que l'auteur des *Pensées* établit ce qu'il pense être l'incapacité de la raison à démontrer Dieu, s'enfermant ainsi dans un cercle ou une pétition de principe inadmissible. Car la capacité même dont témoigne celle-là de prendre conscience de ses limites démontre exactement le contraire de ce qu'affirme Pascal, à savoir le caractère illimité de notre raison, par opposition à l'entendement et au sentiment. Rien chez l'homme ne dépasse absolument la raison, pas même " le cœur [qui] a [bien] ses raisons que la raison ne connaît point " encore peut-être, mais dont il est exclu de dire qu'elle est condamnée à ne les connaître jamais, sauf à tomber sous le coup du reproche que l'on adresse aux philosophes, la prétention inouïe de savoir par avance tout, même ce que l'on est censé ne pas savoir. Le péché d'orgueil ne se situe pas forcément là où on croit.

Comment au demeurant chercherait-on Dieu, si l'on ne savait pas du tout ce que/qui il est ? Que rechercherait-on alors ? Pour re-chercher, il faut bien savoir déjà ce que l'on cherche.

" « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. » " (idem⁸¹)

D'où un croyant tirerait-il la certitude de l'existence de Dieu, s'il était dans l'impossibilité d'articuler quelque chose de sensé sur lui ? De l'existence de qui ou de quoi parlerait-il alors ?

" Si on n'a aucune idée, c'est-à-dire aucune perception qui réponde à la signification de ce mot, *Dieu*, on a beau dire qu'on croit que *Dieu* est, c'est le même que si on disait qu'on croit que *rien* est, et ainsi on demeure dans l'abîme de l'impiété, et dans l'extrémité de l'ignorance." (Descartes)

Non seulement on peut mais même on doit tenter d'examiner (légitimer) rationnellement la foi, si l'on ne veut pas être soupçonné de crédulité ou de foi du charbonnier.

" Mais il est très utile de ne rien recevoir en sa créance, sans considérer à quel titre ou pour quelle cause on l'y reçoit." (idem⁸²)

Plus et nous venons de le voir, on le fait de toute façon nécessairement, parfois à son corps défendant, toute discussion ou argumentation, y compris la plus hostile à la raison, impliquant l'intervention de celle-ci, d'où parfois son caractère absurde.

" C'est en vain qu'on dispute, puisqu'il faut employer la raison en disputant de la foi." (Leibniz⁸³)

⁷⁸ *op. cit.* 290

⁷⁹ *T.T.P.* chap. VI p. 700

⁸⁰ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* in O. ph. II p. 540 ; cf. égal. *L.T.P.R.* II. 4. p. 198 et Fichte, *I.V.B.* 2nde Conf. p. 117

⁸¹ *op. cit.* 553

⁸² *5èmes Réponses et Lettre à Mersenne* 16 octobre 1639

⁸³ *N.E.* IV. XVIII. p. 441

Il n'y a que les incapables ou les tièdes pour craindre un tel examen et se réfugier dans le sentiment, contrevenant ainsi à la nature pensante de l'être humain.

" Ce sont ceux qui sont incapables de *penser* qui croient se tirer d'affaire avec le *sentiment* " (Kant⁸⁴).

Comment « Dieu » aurait-il pu vouloir que la seule créature capable de connaître ignorât tout de lui ? L'« *Envie* » (Platon) ou "la jalousie" (Aristote) ne saurait habiter la Divinité⁸⁵.

"...antiquereprésentation de la *Némésis*, selon laquelle le divin et son efficence dans le monde avaient été conçus par l'entendement abstrait comme une simple puissance nivelante qui ruinerait ce qui est élevé et ce qui est grand, *Platon* et *Aristote* objectèrent que Dieu n'est pas *jaloux*." (Hegel)

En l'absence de toute connaissance de « Dieu », ce dernier ne se condamnerait-il pas à demeurer un terme vide :

" Si Dieu ne doit pas rester un mot vide, nous devons reconnaître qu'il est bon et qu'il se communique à nous." (idem⁸⁶)

Sur ce point, point capital en vérité, le plus célèbre des Pères de l'Église, Saint-Augustin, donne par avance raison aux philosophes plutôt qu'à Pascal qui s'en réclamait pourtant. Il n'hésitait pas en effet à corréler directement foi et raison, postulant ainsi parfaitement la possibilité pour l'homme de « comprendre » la divinité.

" Que Dieu nous garde de penser qu'il haïsse en nous ce en quoi il nous a créés supérieurs aux autres animaux ! A Dieu ne plaise que la foi nous empêche de recevoir ou de demander la raison de ce que nous croyons ! Nous ne pourrions pas même croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables."⁸⁷

Les bons (vrais) croyants ou théologiens lui emboîteront le pas, allant jusqu'à composer un "Exemple de méditation sur la raison de la foi" ou *Monologion* et "La foi cherchant l'intellect", premier titre du *Proslogion* ou Allocution sur l'existence de Dieu :

" Si notre foi est ferme, ce serait une négligence de ne pas vouloir connaître de manière rationnelle ce que nous croyons." (Saint Anselme⁸⁸)

"Le Dieu des philosophes", tant décrié par Pascal, ne fait que prolonger le Dieu des croyants, quitte à en radicaliser la démarche, en récusant toute juridiction autre que la raison.

" Tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes, et de la simple considération de la nature de notre esprit. C'est pourquoi j'ai cru qu'il ne serait pas contre le devoir d'un philosophe si je faisais voir ici comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde." (Descartes⁸⁹)

Contrairement à une philosophie / réflexion sommaire, une authentique / véritable philosophie ne "nous éloigne [pas] de Dieu, mais ... elle y ramène ceux qui l'approfondissent" (Bacon⁹⁰). Passons donc à " la *connaissance* de Dieu " (Hegel⁹¹), en nous penchant attentivement sur les raisons philosophico-théologiques de la religion soit sur la vérité religieuse.

II LA RELIGION VÉRITABLE

Les apories du fidéisme obligent à reconsidérer la foi et/ou la religion de l'unique point de vue susceptible de l'éclairer, la perspective théo-*logique*. On s'appuiera pour ce faire sur un présupposé minimal, celui qui rend possible toute étude ou science, " la foi en la raison ".

" Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de l'étude philosophique ; l'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus élevé." (Hegel⁹²)

⁸⁴ *Fondation de la Métaphysique des mœurs* 2^e sec. L'hétéronomie de la volonté p. 70

⁸⁵ Platon : *Phèdre* 247a et *Timée* 29a ; Aristote : *Méta.* A,2, 982 b 32-983 a 5

⁸⁶ *E.* III. § 564 R. et *R.H.* 2^e éd. chap. I. p. 62 ; cf. égal. *Préf. philo. rel. Hinrichs* in *Écrits sur la Religion* p. 80

⁸⁷ *Lettre* 120

⁸⁸ cité par Hegel, *H.Ph.* 2^e partie 2^e div. B.1.a. Anselme pp. 1071-2 et *Preuves* I. p. 36

⁸⁹ *Méditations*, Dédicace

⁹⁰ cité par Leibniz in *Essais de Théodicée* III. § 296

⁹¹ *E.* § 445 add.

⁹² *E.* Alloc. du 22 oct. 1818 ; cf. égal. *R.H.* Introd. chap. I. Les catégories de la conscience historique

Cette présupposition est du reste la seule conforme à la position religieuse, dès lors que celle-ci affirme d'emblée la « supériorité » voire l'unicité du spirituel et donc du rationnel. Tout doit selon elle reposer sur l'Esprit ou un sentiment discursif et nullement sur un sentiment ordinaire qui, en abolissant la frontière entre le « sacré » et le profane, détruit en fait la religion. Les grandes religions ne s'exposent-elles pas dans des Livres (Discours) ?

1. Religion contre sentiment

Commun aux hommes et aux animaux, au moins dans sa forme sensible, le sentiment ne saurait justifier le moindre contenu spirituel, qu'il soit juridique (lois), moral (devoirs) ou religieux (Dieu), comme le rappelle vigoureusement le philosophe dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*⁹³ :

"Le sentiment est la forme commune à l'homme et à l'animal ; c'est la forme animale sensible. Par suite, montrer que le droit, la moralité, Dieu sont dans le sentiment, c'est la manière la plus mauvaise dont on peut user pour prouver ce contenu."

Il tend au contraire à les naturaliser tous et en conséquence à les nier en tant que formations spirituelles, réduisant celles-ci à des fonctions matérielles (naturelles), la force ou la peur essentiellement en ce qui concerne la religion.

Or l'idéalité et/ou l'universalité de « Dieu », par opposition à la matérialité et particularité des idoles, interdisent toute déduction empirique de son idée et imposent au contraire de lui assigner pour fondement la pensée elle-même, unique instance apte à concevoir l'universel.

"Dieu qui est l'universel simplement, n'a pas sa racine dans le sentiment, mais dans ce qui est général, la pensée." S'il est possible d'enlacer physiquement ou de se prosterner devant des êtres particuliers (idoles), il est exclu d'embrasser autrement que par la pensée les idées et a fortiori l'Idée.

" Seule [la pensée] est elle le lieu de ce contenu, l'activité de l'universel "⁹⁴.

Le simple fait que la religion soit une institution spécifiquement humaine, réservée à l'être pensant, indique déjà que son objet, Dieu, est l'affaire de la pensée et non du sentiment.

" Le pressentiment qu'il est essentiellement par la pensée et dans la pensée seule doit s'éveiller en nous déjà pour cette raison que l'homme seul a une religion et que l'animal n'en n'a pas."

Autrement on devrait observer des pratiques religieuses ou des germes de celles-ci dans la nature non pensante, chez les animaux, ce qui ne se vérifie nullement.

" Seul parmi les êtres que nous connaissons, ou du moins plus que tous ces êtres, il a une part du divin." (Aristote⁹⁵)

Seul un être capable d'outrepasser : sublimer ou transfigurer le sensible est ouvert à la religiosité et à la moralité.

" L'homme seulement est capable de religion, mais ... l'animal n'a aucune religion, pas plus que droit et moralité ne lui appartiennent."⁹⁶

Certes un contenu spirituel peut être figuré ou représenté et induire ainsi un sentiment. L'art, nous l'avons vu, se joue tout entier dans cette transposition sensible de l'intelligible⁹⁷.

" D'autre part, tout ce qui dans l'homme a son fondement dans la pensée peut être transposé sous la forme du sentiment."

Mais s'il est possible de symboliser le droit par un justicier, la liberté par une femme et la moralité par un sage et s'éprendre de telles figures, on ne confondra pas ces représentations avec ce qu'elles sont censées représenter et le sentiment qu'on leur porte avec la raison qui les précède et leur donne sens, puisqu'ils ne sont qu'une forme de manifestation du dit contenu.

" Le droit, la liberté, la moralité ont leur racine dans la détermination supérieure grâce à laquelle l'homme n'est pas un animal, mais un homme, un esprit. Mais ce qui appartient aux déterminations

⁹³ Texte in *Ph.R.* Ière partie chap. 1er II. Le sentiment religieux 2. p. 95

⁹⁴ *op. cit.* Ière par. chap. II. 2è sec. I.2. p. 165 ; cf. égal. *Préf. philo. rel. Hinrichs* in *Écrits sur la Religion* p. 76

⁹⁵ *Parties des animaux* II. X. 655b

⁹⁶ *E.* Introd. § 2 R. ; cf. égal. § 8 R. ; *H.Ph.* Introd. III. A. II. p. 111 et *Philo. grecque* p. 275

⁹⁷ vide Cours III. 7. Art

supérieures peut se transposer sous la forme du sentiment ; mais ce sentiment toutefois n'est que la forme de ce contenu qui provient d'un tout autre fondement."

Et ce d'autant que cette forme n'est pas totalement adéquate au contenu ; l'amour de la justice ou de la liberté ne sauraient en effet se substituer à une définition précise de ce que sont ou ne sont pas ces deux idéaux. Encore moins l'amour de Dieu est-il susceptible de tenir lieu d'une claire position de Dieu qui, en tant que pur Idéal (Esprit), est d'ailleurs difficilement voire quasiment non représentable.

" Nous avons ainsi le sentiment du droit, de la liberté, de la moralité, mais c'est pour ce contenu la forme la plus mauvaise. Parce que le contenu est dans le sentiment, il n'en est pas pour cela véritable, en et pour soi, et nous ne rencontrons pas Dieu dans le sentiment comme nous pourrions le demander."

On se méfiera donc de toute image de dieu, comme nous y engage déjà le deuxième commandement biblique⁹⁸, et partant de toute sentimentalité.

Rien au demeurant de plus subjectif et labile que le sentiment, lié qu'il est à la complexion et l'humeur de chacun. Propre à l'individu, il apparaît ou disparaît au gré de ses caprices.

" Le sentiment est le lieu de l'être subjectif, contingent."

Ce qu'on adorait ou portait aux nues hier, on le brûle ou déteste aujourd'hui, pour peu que le contexte change. Quelle confiance accorder alors au sentiment ? A se fier à lui on rendrait de toute façon impossible tout accord ou consensus entre les hommes, chacun pouvant arguer en toute bonne foi de son propre sentiment, différent de celui de l'autre et couper ainsi court à toute discussion ou simple communication, constitutive pourtant de l'humanité.

"Quand le sens commun fait appel au sentiment, son oracle intérieur, il en a fini avec quiconque n'est pas de son avis, il doit déclarer qu'il n'a rien de plus à dire à celui qui ne trouve pas la même chose en soi-même ; en d'autres termes il foule aux pieds la racine de l'humanité, car la nature de l'humanité, c'est de pousser à l'accord mutuel et son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est anti-humain, ce qui est animal, c'est d'en rester au sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par lui."

Si l'on veut, et un individu humain-pensant ne peut pas ne pas le vouloir, donner quelque cohérence à son amour de Dieu, au lieu de s'en tenir à une illumination passagère, force est de dépasser le sentiment et d'interroger son contenu.

" Or c'est l'affaire de l'individu de donner à son esprit un vrai contenu."

L'on se tournera pour ce faire du côté de la théo-logie ou de la théorie, seule en mesure de doter la croyance d'une consistance logique propre à satisfaire l'exigence de vérité.

" Le sentiment religieux doit parvenir à la représentation et à la théorie (*Lehre*)."

La théologie, dont il est ici question, devra, à son tour, se démarquer d'une théologie révélée ou sentimentale, en admettant pour seul juge la raison, seule instance de décision universelle, et ce d'autant que « Dieu » lui-même se confond, nous le verrons avec la Raison.

" L'objet essentiel, *l'objet unique* de la théologie en tant que doctrine de Dieu est la nature de Dieu ; ce contenu est par sa nature essentiellement spéculatif ... La science de Dieu est seulement la philosophie." (idem⁹⁹)

Elle sera donc rationnelle et au service de la philosophie et non l'inverse, comme chez Saint-Thomas qui voyait dans celle-ci " la servante de la théologie "¹⁰⁰.

" Un théologie, qui ne décrit que sentiments, s'en tient à l'élément empirique, à l'histoire et ses contingences ; et ne s'occupe pas encore des pensées qui ont un contenu."

Toute autre démarche peut bien se donner des grands airs et parler haut et grave, en prétendant révéler des Mystères connus d'elle seule, elle s'illusionne en fait elle-même, si elle croit exprimer plus que son sentiment particulier, car un sentiment vrai demande à être vérifié et non seulement affirmé, et cela requiert la culture ou l'étude.

⁹⁸ Bible A.T. Exode 20 Les Dix Commandements ; cf. égal. Descartes, *Lettre à Morus* 5/2/ 1649 p. 1314

⁹⁹ *Phén.E.* Préf. p.163 (cf. égal. *E.III.* § 447 R., *Pr.* IV p.65 et *R.H.* I. p.63) ; *Ph.R.* 1ère p. III. 1ère s. II.2. p.207 et *H.Ph.* Ph.M.A. p. 1059

¹⁰⁰

" C'est une illusion d'attribuer ce qui est vrai, solide dans l'individu au sentiment ; nous le devons à la culture de la pensée, c'est à elle qu'est dû le contenu de la représentation et par suite aussi du sentiment."¹⁰¹
Vérifions donc de près les dogmes religieux, tels qu'ils se présentent dans la Théologie.

2. Les Dogmes religieux

Objet d'une instruction, la religion s'expose dans des articles destinés à transmettre ou affermir la foi. Loin d'être laissés à la libre appréciation de chacun, ces derniers sont dûment codifiés et structurés. Leur nombre et ordre sont strictement prescrits par la logique même de la croyance religieuse qui commence nécessairement par l'affirmation de *l'existence de Dieu*, se poursuit par les conséquences qui en découlent, *la création du Monde*, pour s'achever par la confirmation du premier par le second, et plus précisément par un être mondain particulier, l'Homme dont *l'immortalité de l'âme* « réfléchit » directement la présence du Divin. La dogmatique se subdivise ainsi en trois chapitres progressifs : Dieu, Monde et Homme. Toute étude sérieuse de celle-ci, débutera obligatoirement par le dogme préalable : Dieu soit par l'examen des preuves de l'existence de Dieu.

A. *Les Preuves de l'existence de Dieu*

Aussi anciennes que la Métaphysique et/ou Théologie, les preuves de l'existence de Dieu ont très tôt fait l'objet de multiples critiques. Mais au XVIII^e siècle, dans la *Critique de la Raison pure*, elles ont été soumises par Kant à une analyse si sévère, qu'elles semblent avoir perdu définitivement tout crédit, au point qu'on ose à peine les citer encore aujourd'hui. Évoquant celles de Descartes, Husserl les qualifie " de preuves de Dieu paradoxales et fondamentalement aberrantes "¹⁰². Pourtant, sauf légèreté, on ne se débarrassera pas aussi aisément de la tradition qui doit bien après tout avoir sa légitimité. On reviendra donc aux dites preuves, quitte à les examiner à la lumière de la *Critique* et à en retrancher des formulations inadéquates.

" Aujourd'hui ces preuves sont tombées en décadence, dans le mépris ; on les a dépassées, pense-t-on. Cependant elles méritent d'être examinées de plus près, étant donné qu'elles ont fait autorité pendant plus d'un millénaire. Si nous leur trouvons des défauts, nous verrons d'autre part, ce qu'il y a de vrai dans la marche qu'elles expriment, à savoir qu'elles montrent précisément le cours de l'élévation de l'homme vers Dieu ; il est vrai que cette marche est troublée par la forme de l'entendement. Nous montrerons ce qui leur fait défaut pour avoir une forme rationnelle."

Ne répondent-elles pas à l'exigence de rationalité inscrite dans toute foi véritable qui refuse d'adhérer aveuglement aux dogmes ?

Plutôt que de les rejeter trop rapidement, on n'hésitera pas à séjourner patiemment en elles, plus patiemment en tout cas que ne l'ont fait Kant lui-même et surtout ses épigones.

" Il importe au contraire de remettre en honneur les preuves de l'existence en éliminant ce qu'elles ont d'erroné." Tout en faisant droit à la critique kantienne, on s'apercevra que celle-ci ne va pas au fond des choses et régresse parfois en deçà de ces preuves elles-mêmes, dans une présupposition empiriste indigne d'une authentique philosophie.

" Il a été par conséquent pour soi de la plus grande importance, que Kant ait fait perdre aux soi-disant preuves de l'existence de Dieu leur considération, et ait transformé assurément plus qu'en un préjugé l'insuffisance de celles-ci. Mais, à la considérer pour soi, sa critique est même insuffisante ; en outre, il a méconnu le fondement plus profond de ces preuves, et par là, n'a pu leur rendre justice. Il a par là fondé la parfaite diminution de la raison, qui s'est contentée à partir de lui, de vouloir être un simple savoir immédiat."¹⁰³

Pour chaque preuve on procédera en 3 étapes : exposition, critique et critique de la critique.

¹⁰¹ *Ph.R.* I^{ère} partie chap. 1^{er} II.2. p. 96

¹⁰² *La Crise* II. 17. p. 87

¹⁰³ *op. cit.* Introd. 5^e sec. I. p.65 ; I^{ère} partie chap. II. 2^e sec. III p.177 et *Preuves*, Appendices pp. 215-216; cf. égal. II^e partie chap. I.1^{ère} sec. I.1. p.38 ; *Preuves* I. p.32 et Appendices, p.191 et *E.* §§ 2 R. et 68 R.

Mais combien y-a-t-il au juste de preuves et pourquoi plusieurs ? L'absoluité ou l'unicité de Dieu n'est-elle pas antinomique avec la pluralité de ses preuves et celle-ci n'est-elle pas le signe de l'incomplétude de chacune ? A moins que les insuffisances de l'une ne soient compensées par une autre. Encore faudrait-il dans ce cas démontrer leur complétude d'ensemble, ce qui permettrait de conclure qu'il n'existe qu'une preuve et une seule : "la seule preuve véritable", synthèse des autres. Et pour vérifier cette hypothèse, il suffit de les prendre une à une, ce qui n'est nullement impossible, leur nombre n'étant point indéfini. Il ne peut en effet y avoir que deux façons, " *deux voies* ou formes " de fonder rationnellement la croyance en Dieu, selon que, partant de "l'être" : effets, créatures ou monde, on remonte à "l'abstraction de la pensée" : Cause, Créateur ou Dieu ; ou inversement que l'on débute directement par "l'abstraction" (Dieu) et descende vers "l'être" (monde)¹⁰⁴.

" Il n'y a que deux voies par les quelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature ;" (Descartes)

Cette double démarche, qui n'est pas sans rappeler le double mouvement de la Dialectique platonicienne décrit à la fin du Livre VI de la *République*, donne naissance à une double preuve de l'existence de Dieu. La première que l'on baptisera d'*a posteriori* ou par les "effets" consiste à montrer comment la conscience, pour comprendre l'existence de n'importe quel "effet" ou être, soit du monde en général (tout ce qui est) qui est, par définition, *contingent*, suspendu qu'il est à une condition, est obligée de régresser ou remonter à "une première cause" - "la cause efficiente et totale" ou le "créateur universel de toutes les choses" (idem¹⁰⁵)- c'est-à-dire Dieu qui se doit lui d'être *nécessaire*. Et puisque le monde paraît finalisé ou ordonné, " il faut aussi que cette cause soit *intelligente* " ou sage (Leibniz¹⁰⁶). On obtient ainsi deux variantes de la preuve *a posteriori*. Avec la tradition on les nommera respectivement la *preuve cosmologique* ou "*cosmothéologique*" (Kant) ou encore *a contingentia mundi* - "Cette preuve que Leibniz appelait aussi la preuve *a contingentia mundi*" (idem¹⁰⁷)- et la *preuve physico-théologique* ou *téléologique*. A vrai dire Leibniz y voyait, à juste titre, les deux moments d'une unique preuve.

La seconde démonstration, qualifiée d'*a priori*, commence directement par le concept de Dieu et, progressant de son idée à son existence, déduit celle-ci de celle-là, établissant que l'être de Dieu est inclus dans sa pensée même.

" L'autre preuve, dans la cinquième méditation, procède *a priori* et non par la considération de l'effet."

(Descartes¹⁰⁸)

Toujours avec la tradition, mais au prix cette fois d'une impropriété, on la dénommera : argument ou *preuve ontologique*. Au total et selon la manière dont on comptabilise la preuve *a posteriori*, on dispose de "*deux*" ou "*trois preuves possibles de l'existence de Dieu*" (Kant). Essayons de montrer que ces différentes preuves reviennent au même voire s'entre-répondent. La première étant la plus naturelle, le plus souvent utilisée en tout cas par l'entendement commun, c'est par son analyse que nous débiterons leur examen.

1. La preuve cosmologique

Épousant le cours du raisonnement le plus ordinaire qui s'élève du fini ou contingent à l'infini ou nécessaire, via le principe de causalité ou de raison, la preuve cosmologique est "aussi ancienne que l'esprit humain" et quasi évidente ou "naturelle".

¹⁰⁴ *Preuves*, App. p. 242 et *E.* 1ère partie S.L. Concept préliminaire § 50

¹⁰⁵ *1ères Réponses* p. 358 ; *Lettre au P. Mesland* 2/05/1644 p. 1163 et *Méditation* 3^e

¹⁰⁶ *Essais de Théodicée*, Partie I. § 7

¹⁰⁷ *Opus postumum* 21. 2. V. (Liasse I, 2, 1-4) et *C.R.P.* Dialectique transc. Livre II^e chap. III. 5^e sec. p.482

¹⁰⁸ *Entretien avec Burman*. Méditation III p.1364

"Bien que cet argument soit transcendantal dans le fait, puisqu'il repose sur l'insuffisance intrinsèque du contingent, il est pourtant si simple et si naturel qu'il se trouve conforme au sens commun le plus vulgaire, dès qu'il lui est présenté."
(idem)

Rien d'étonnant qu'elle emporte si aisément l'adhésion et soit si répandue, au point de former la base à la fois de toute théologie populaire, celle qu'on enseigne aux enfants dans les cours d'instruction religieuse, et de la théologie rationnelle en général.

"Aussi bien est-ce cette preuve qui a visiblement fourni à tous les arguments de la théologie naturelle les premiers linéaments, que l'on a toujours suivis et que l'on suivra toujours, de quelques guirlandes et ornements qu'on les décore ou qu'on les déguise." (idem¹⁰⁹)

Sous une forme ou sous une autre, on la retrouve chez tous les philosophes, à commencer par le père de la discipline, Platon qui avec son argumentation du "*mouvement quise meut soi-même*" en formule la matrice. Son élève Aristote, "le Philosophe" d'après Saint-Thomas d'Aquin, s'en inspirera, sans le nommer, dans la "*démonstration de l'existence du premier moteur*"¹¹⁰, dont il fera le pivot de toute sa *Théologie* et qui servira elle-même de paradigme à toutes les preuves cosmologiques ultérieures.

"La preuve cosmologique de l'existence d'un être nécessaire est la preuve d'un premier moteur" (Kant¹¹¹).

Aussi bien Descartes et sa ou ses preuves par les effets de la troisième *Méditation*, que Leibniz, dans toute son œuvre, retiendront la leçon. Le premier considérera parfois cette preuve comme la seule possible :

"Et je pense qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu."¹¹²

On s'arrêtera de préférence à l'argumentation leibnizienne qui nous paraît la plus pertinente.

a. Exposition leibnizienne

Avec Leibniz¹¹³ on partira du Principe qui sous-tend toute cette démonstration, le principe de raison, dénommé plus correctement le "*grand principe ... qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante*".

"Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu"¹¹⁴.

Toute chose doit avoir une raison d'être et une raison qui suffise à expliquer pourquoi elle est comme elle est et non autrement, et préalablement pourquoi elle *est* tout court, alors qu'elle aurait pu parfaitement ne pas être ou arriver du tout.

D'où "*la première question ... Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?*" qui sera suivie par cette autre: "*pourquoi elles [les choses] doivent exister ainsi, et non autrement ?*"

"Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est." (Wittgenstein¹¹⁵)

Or on ne saurait trouver une réponse satisfaisante à l'interrogation préliminaire dans les choses prises une à une, le propre de chacune étant précisément de n'avoir pas sa raison d'être en elle-même, mais d'avoir été amenée à l'être par une autre chose. Chaque chose n'a donc qu'une existence conditionnelle ou contingente et non nécessaire : pouvant pas ne pas être.

"Car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire".

Si elles sont, c'est que d'autres choses les ont précédées et engendrées. D'ailleurs elles n'ont pas toujours été. Elles ont eu un commencement et auront fatalement une fin. Toute chose est finie ou limitée, sans raison spécifique définitive ou suffisante qui justifie son existence.

¹⁰⁹ *L'unique fondement... d'une démonstration de...Dieu* 3^e partie 4. et *C.R.P.* D. tr. L. II^e chap. III. 3^e et 5^e sec.

¹¹⁰ Platon, *Lois* X 893 b sq. et Aristote, *Physique* VII.1 et VIII.5 ; cf. égal. *Méta.* Λ 6 et Proclus, *É.Th.* 14.

¹¹¹ *Réfl.* III, 317 in *C.R.P.* p. 711

¹¹² *4^{èmes} Réponses* p. 455

¹¹³ **Texte** in *Principes de la nature et de la grâce* § 7-8

¹¹⁴ *Essais Théod.* I § 44 p. 134 ; cf. égal. *N.E.* II. XXI. § 13 et 5^e *Écrit à Clarke* sur § 46 p. 456

¹¹⁵ *Tractatus logico-philosophicus* 6.44

Et ce qui vaut pour chaque être pris isolément, vaut pour celui qui le précède et est à son origine et qui lui-même renvoie encore à un autre être et ainsi de suite. Toute la succession des êtres contingents soit l'univers demeure contingent, tant dans son effectivité (mouvement) que dans son état (forme). Il ne comporte point en lui-même la raison de son existence. " La *raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes* "¹¹⁶ n'est pas dans le monde, que ce soit sous la forme d'un élément physique ou d'une représentation. "Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne saurait se trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire des corps et de leurs représentations dans les âmes ; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement." Pris en lui-même l'univers aurait pu absolument ne pas être ou être tout autre qu'il n'est.

L'on peut certes, comme le font les physiciens, dériver l'état présent de l'univers de son état antécédent et ainsi justifier celui-là, mais, par ce procédé, on ne fait que reculer la difficulté, sans jamais répondre véritablement à la question du *Pourquoi*. "Et quoique le présent mouvement qui est dans la matière vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question." Ni l'hydrogène ni le Big Bang ne constituent en effet une solution définitive du problème, dans la mesure où ils ne sont eux-mêmes qu'un élément ou un événement, toujours susceptibles d'être interrogés à leur tour sur leur provenance¹¹⁷.

Se contenter en la matière de la progression ou régression à l'infini signifierait se condamner à ne jamais comprendre vraiment comment le monde a commencé et/ou d'où il vient et à se satisfaire d'hypothèses et donc à ne jamais savoir réellement d'où nous venons. " En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier." (Aristote¹¹⁸) Or le monde et nous-mêmes étant actuellement, il faut bien qu'il y ait eu un commencement c'est-à-dire un premier qui ne soit plus redevable de son être à un autre que lui-même. On situera donc l'origine ou la raison du monde «hors» du monde, au titre de sa Cause nécessaire. "Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite de choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause, et qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on puisse finir."

Toute explication authentique et conséquente du monde conduit obligatoirement à dépasser la contingence et à poser l'existence d'une cause première/dernière, nécessaire et en tant que telle transmondaine. Et l'on appellera cette Cause Dieu. " Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*." Celui-ci serait le Principe requis pour penser l'être même du monde qui sinon se réduirait à un agrégat/ suite de conditions sans consistance : " *Dieu est la première raison des choses* "¹¹⁹.

Supposerait-on, avec les Anciens, l'éternité de la matière céleste¹²⁰, ou, avec les Modernes celle de la matière en général - " Rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art ni dans celles de la nature ... il n'y a que des changements, des modifications." (Lavoisier¹²¹)- que l'on n'échapperait de toute façon pas à la nécessité d'admettre un tel Principe, puisque, à défaut de l'apparition du monde, il faudrait alors justifier son état initial et donc recourir également, à l'instar d'Aristote, à un Premier moteur transcendant. " D'où il est manifeste que, même en supposant le monde éternel, on ne saurait éviter la nécessité d'admettre que la raison dernière des choses est au-delà du monde, qu'elle est Dieu."

¹¹⁶ *Essais de Théodicée* I. § 7

¹¹⁷ vide Cours I. 2. Physique II. 3.

¹¹⁸ *Physique* VIII.5. 256a 15; cf. égal. *Métaphysique* Λ. 10. 1075b 25

¹¹⁹ *Essais de Théodicée* I. § 7 ; cf. . égal. *M.* § 38 et *D.V.T.M.S.* 3. p. 75 (Vrin)

¹²⁰ cf. Aristote, *Méta.* Λ 8, 1073 b 5

¹²¹ *Traité élémentaire de chimie* I. pp. 140-141 (Paris 1789)

Si l'on entend outrepasser "une nécessité physique hypothétique" vers "une nécessité absolue ou métaphysique", susceptible de contenter vraiment notre raison, force est de transgresser les explications purement scientifiques et de s'élever à « Dieu ».

"Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses." ¹²²

En définitive cette preuve revient à remonter des effets contingents (êtres ou mouvements) à la Cause nécessaire, explicative de leur origine. Elle correspond à la première étape de la Dialectique platonicienne et, plus généralement, à la démarche initiale de la raison humaine.

"C'est là la marche de la raison humaine, de l'esprit humain." (Hegel)

De raison en raison, celle-ci est en effet inexorablement conduite à la position d'une Raison absolue, seule en mesure de lui fournir une réponse satisfaisante et de mettre ainsi un terme à son incessante interrogation. On résumera tout ce mouvement :

"L'élévation de l'esprit à partir du contingent et du temporel jusqu'à l'infini et l'éternel" (idem¹²³).

Et on le formalisera par le schéma suivant : $(a \rightarrow a' \rightarrow a'' \rightarrow a''' \rightarrow \dots a^n) \rightarrow A$
« monde » « Dieu »

Et puisqu'il repose sur le principe de raison, sa validité est suspendue à celle de ce dernier.

"Sans ce grand principe [de la *raison déterminante*] nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu" ¹²⁴.

Or c'est ce Principe ou, plus exactement, l'usage qu'en fait cette argumentation que va contester énergiquement Kant, y dénonçant "un saut ... illégitime" ou un arrêt injustifié.

"Elle repose sur cette loi naturelle, soi-disant transcendantale, de la causalité, à savoir que tout ce qui est *contingent* a sa cause, et que cette cause, si elle est contingente à son tour, doit aussi avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes subordonnées les une aux autres s'arrête à une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle ne serait jamais complète." ¹²⁵

Alors : élévation nécessaire (rationnelle) ou passage en force (illégitime) ? Qui a raison ? Tout dépend du sens que l'on accorde à la Raison et/ou à Dieu. Pour en décider, penchons-nous sur la critique kantienne de la preuve cosmologique.

b. Critique kantienne

Après avoir lui-même souligné la caractère "naturel" et nécessaire de cette preuve, l'auteur de la *Critique de la Raison pure* en propose une formulation syllogistique simple, fort proche et du texte cartésien de la *Méditation 3^e* et du raisonnement leibnizien des *Principes*.

"Elle se formule ainsi : si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire. Or j'existe au moins moi-même ; donc un être absolument nécessaire existe."

Cela ne l'empêche pourtant pas de se livrer à une attaque en règle contre elle, y repérant toute une série de "propositions sophistiques" ou "toute une nichée de prétentions dialectiques" que la *Critique* entend "découvrir et détruire", afin de conclure à "l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu".

Le principe de causalité n'ayant de sens qu'appliqué au "monde sensible" dont il importe précisément de rendre compte, il est parfaitement permis de régresser de cause en cause dans l'ordre des phénomènes, mais il serait par contre absolument défendu ou exclu d'arrêter arbitrairement cette régression, soit de "sortir du monde", pour "conclure... à une cause première" qui serait elle transmondaine. On quitterait ce faisant le terrain solide de l'expérience et des phénomènes vérifiables vers le lieu imaginaire d'une hypothèse hyper ou méta-physique gratuite ou, pour le moins, totalement invérifiable par ou pour nous. Comment une Cause « hors » du monde et donc sans rapport avec lui pourrait-elle être à l'origine de ce dernier ?

¹²² *De l'origine radicale des choses* § 2 et 3 et *Essais de Théodicée* I. § 7

¹²³ *Ph.R.* Ière partie, chap. II. 2^e sec. III.1. p.179 et *Preuves* X p.115

¹²⁴ *Essais de Théodicée* § 44; cf. égal. *La Profession de foi* p. 33 et *Conversation avec Sténon* in *Discours* p. 119

¹²⁵ *C.R.P.* Dial. transc. L.II. chap. II. 2^e sec. pp. 395-396 et chap. III. 5^e sec. p. 482 n.1

Au lieu de nous offrir un gain d'intelligibilité dans la compréhension du monde, ce qui était censé être son objet, cette preuve n'accorderait à la raison qu'" un faux contentement de soi-même " ou une illusion d'explication qui consiste à prendre " cette impuissance " ou incompréhensibilité pour la marque même de la rationalité, ce qui est le propre de "la *raison paresseuse (ignava ratio)*", celle qui, plutôt que de poursuivre l'effort d'intellection, s'en remet à une pseudo-explication.

Loin de résoudre la difficulté de l'origine, comme elle le promettait, la preuve cosmologique ne fait, semble-t-il, que la reculer, laissant le problème entier. Avant comme après elle, " l'abîme de la raison humaine " demeurerait béant.

" La nécessité inconditionnée dont nous avons si indispensablement besoin, comme du dernier soutien de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, sous quelque sublime et effrayante image que l'ait dépeinte *Haller*, ne frappe pas à beaucoup près l'esprit de tant de vertige, car elle ne fait que mesurer la durée des choses, elle ne les *soutient* pas. On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : je suis de toute éternité ; en dehors de moi, rien n'existe que par ma volonté ; mais d'où suis-je donc ? " L'énigme de l'Origine subsisterait telle quelle et la question du *Pourquoi* continuerait à se poser ni plus ni moins qu'avant elle.

Pour nécessaire qu'elle paraisse, cette preuve s'avérerait en réalité de peu de secours, pour ne pas dire superfétatoire, car elle ne nous procurerait aucune compréhension supplémentaire, faute de proposer un véritable commencement.

" Il y a ici un point tout à fait remarquable : c'est que, dès qu'on suppose que quelque chose existe, il est impossible de se refuser à cette conséquence, que quelque chose aussi existe nécessairement. C'est sur ce raisonnement tout naturel (mais qui n'en est pas plus certain pour cela) que reposait l'argument cosmologique. D'un autre côté, quel que soit le concept que j'admette d'une chose, je trouve que l'existence de cette chose ne peut jamais être présentée par moi comme absolument nécessaire, que rien ne m'empêche, quelle que soit cette chose, d'en concevoir la non-existence, et que par conséquent, quoique je doive admettre quelque chose de nécessaire pour qui existe en général, je ne puis cependant concevoir aucune chose particulière comme nécessaire en soi, ce qui revient à dire que je ne puis jamais *achever* la régression vers les conditions de l'existence sans admettre un être nécessaire, mais que je ne saurais *commencer* par lui."

On n'échapperait pas à la conclusion de son " impossibilité " ¹²⁶.

En des termes pas si différents, Platon aboutissait déjà à un résultat similaire :

" Sans doute l'auteur et le père de cet univers est-ce un travail que de le découvrir, et une fois découvert, le révéler à tous une impossibilité." ¹²⁷

Il faudrait dès lors se résigner à abandonner le langage flatteur mais trompeur de la métaphysique ou théologie et user de la langue moins séduisante mais plus sûre de la science : " Dieu ? je n'ai jamais eu besoin de cette hypothèse " (Laplace ¹²⁸). Le criticisme anticiperait-il le positivisme, en appelant, comme ce dernier, au dépassement de " l'état théologique " et/ou "métaphysique" vers " l'état scientifique, ou positif " (A. Comte ¹²⁹) ?

Et pourtant, on l'a vu, la solution physique ou scientifique ne saurait satisfaire personne car elle est, par elle-même, incapable d'autre chose que d'"une nécessité physique hypothétique", ce que Kant n'ignore nullement. Alors ? Sauf à confondre la philosophie transcendantale avec l'empirisme ou le positivisme le plus plat, on réévaluera la critique kantienne de la preuve cosmologique, pour montrer qu'elle ne vise en fait, même si son auteur ne le dit pas toujours avec toute la clarté souhaitable, qu'une de ses versions et non la dite preuve en tant que telle.

¹²⁶ C.R.P. Dial. transc. L.II. chap.III. 3è et 5è sec. et Appendice ; cf. égal. L.T.P.R. Introd. p. 56

¹²⁷ *Timée* 28c

¹²⁸ Réponse à Napoléon à propos de son *Exposition du système du monde*

¹²⁹ *Cours de philosophie positive*, 1ère Leçon

c. Critique de la critique kantienne

En contestant radicalement la preuve cosmologique, c'est-à-dire le passage du fini ou sensible à l'infini ou l'intelligible, on se condamnerait finalement à en rester au premier, autant dire à une position empiriste -" le point de vue de *Hume* "-, inacceptable pour tout philosophe, puisqu'elle revient à nier la pensée même qui consiste justement à « transcender » le sensible ou le particulier vers l'intelligible ou l'universel :

" L'*élévation* de la pensée au-dessus du sensible, son mouvement d'*aller au-delà* du fini en direction de l'infini, le *saut* que l'on ferait dans le supra-sensible en rompant avec les séries du sensible, tout cela c'est la pensée même, ce passage est *seulement pensée*. Si un tel passage ne doit pas être opéré, cela signifie qu'on ne doit pas penser." (Hegel¹³⁰)

Le philosophe critique ne serait-il pas un véritable philosophe ou se contredirait-il à ce point ? A moins qu'il ne faille tout simplement le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, soit de le lire entre les lignes, ou plutôt d'en interpréter mieux les phrases, celles-ci ne brillant pas toujours, il est vrai, dans son propos religieux comme dans l'ensemble de sa philosophie du reste, par leur clarté ou fermeté.

Et de fait il suffit de relire attentivement les énoncés kantien pour s'apercevoir que leur auteur ne remet pas fondamentalement en cause le principe même de la démonstration ici en cause, dont il ne cesse au demeurant de répéter la validité.

" S'il existe quelque chose, quoi que ce soit, il faut accorder que quelque chose existe *nécessairement*. En effet le contingent n'existe que sous la condition d'une autre chose qui soit sa cause, et de celle-ci le raisonnement continue de remonter jusqu'à une cause qui ne soit plus contingente et qui par là existe nécessairement sans condition. Tel est l'argument sur lequel la raison fonde sa progression vers l'être originaire."

Ce qu'il critique en réalité, bien qu'il ne distingue pas toujours soigneusement ces deux choses il est vrai, c'est la mauvaise conséquence qu'on en tire généralement, en caractérisant cet " être originaire " ou cette Cause infinie/nécessaire comme un Être : " *un tel être* ", une " chose particulière ", situé *hors* du monde.

Or, selon la juste observation des *Remarques sur la quatrième antinomie*, pris en lui-même l'argument cosmologique n'oblige point à une telle consécution.

" Or l'argument cosmologique pur ne peut prouver l'existence d'un être nécessaire qu'en laissant indécise la question de savoir si cet être est le monde lui-même, ou s'il en est différent."

Seule une mésinterprétation de son résultat, mésinterprétation " qui réalise et hypostasie " ce dernier, tranche cette indécision en faveur de la seconde hypothèse, dénaturant du même coup toute l'argumentation. En prédéterminant l'être nécessaire auquel elle conduit comme *un être hors du monde*, séparé de lui, on aboutit infailliblement à sa finitisation ou particularisation. On peut bien qualifier ce dernier d'infini et de nécessaire, dès lors qu'on pense *un être*, on pense fatalement à un être parmi d'autres possibles c'est-à-dire à un Autre être ou un être d'un Autre monde et donc à un Être particulier, si éminent soit-il. On ne prouve ainsi nullement l'existence de *Dieu*, mais tout au plus celle d'un Artisan, Créateur, Fabricateur (Ouvrier ou Ingénieur) extra-terrestre, avec toutes les inconséquences d'une telle hypothèse. Plutôt que d'" un saut...illégitime "¹³¹, il faudrait alors parler d'un déplacement de la question ou d'un surplace, puisqu'on reste au Fini.

Ce contresens sur le résultat trouve sa source dans une mauvaise formulation de la preuve elle-même qu'il importe donc de repenser correctement. Si l'on pose Dieu comme un être au-delà du monde, c'est bien parce qu'on a au préalable présupposé l'existence réelle de celui-ci. De l'être du contingent (fini) on conclut à l'être du Nécessaire (Infini) et l'on se retrouve ainsi en présence de deux mondes -" un double monde "- en oubliant que le contingent ou le fini,

¹³⁰ E. § 50 R

¹³¹ C.R.P. Dial. transc. L. II chap. III. 3^e et 5^e sec. pp. 471, 486, 488 et chap. II. 2^e sec. pp. 394-396

n'ayant pas de consistance/vérité en soi, n'est pas à proprement parler mais disparaît aussi rapidement qu'il est apparu.

" On dit du contingent, du fini, qu'il est. Mais la détermination de celui-ci est plutôt d'avoir un terme, de disparaître, d'être un être qui n'a que la valeur d'une possibilité, qui est tout aussi bien qu'il n'est pas." (Hegel)

L'Infini ne saurait donc être conçu comme un Autre être au dessus du fini, ce dernier n'existant pas : "sa nature propre est de passer, de ne pas être"; il doit être pensé exclusivement comme l'Être ou la Vérité du fini qui, en se dépassant lui-même, s'infinetise.

" L'être ne doit pas être déterminé seulement en tant que fini, mais également en tant qu'infini. Ce dont il s'agit est de montrer cette liaison ; celle-ci a été montrée plus haut à partir du concept du fini, et cette considération spéculative de la nature du fini, de la médiation, d'où l'infini procède, est le pivot autour duquel tourne le tout, le savoir de Dieu et sa connaissance."

L'être véritable, Dieu, n'est ainsi point hors du fini, et comme il ne se trouve pas davantage dans ce dernier, sous peine de se confondre avec lui, il ne peut être compris que comme le "passage" du Fini (à l'Infini), c'est-à-dire comme la Pensée ou structuration du monde ou de la nature, sans laquelle les termes mêmes de monde ou de nature n'auraient tout simplement pas de sens, faute d'unité entre les éléments qui le/la composent. Pour saisir adéquatement cela, il convient néanmoins de dépasser la preuve cosmologique proprement dite qui, dans sa spécificité, en tant qu'elle argumente à partir du monde, favorise inévitablement le malentendu déjà dénoncé sur Dieu.

" Le défaut essentiel de la preuve cosmologique réside dans le fait d'avoir l'être fini non seulement comme simple commencement et point de départ, mais encore de vouloir le tenir et de le laisser subsister comme quelque chose de vrai, d'affirmatif. Toutes les formes réflexives de présupposer, d'être conditionné, de causalité, qui ont été relevées, contiennent justement cela, que le présupposant, la condition, l'effet est pris comme quelque chose de purement affirmatif et que la liaison n'est pas prise comme un passage, ce qu'elle est essentiellement."

Oubliant, ou ne faisant pas ressortir suffisamment " le moment de la négation qui est contenu dans cette élévation [de l'esprit du monde à Dieu] "¹³², cette preuve tend inévitablement à la division de l'Être en deux et corrélativement à la position d'un Dieu extra-mondain.

Sans accorder à Kant " l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu ", on n'hésitera pas finalement à parler de son insuffisance et à la compléter par une autre preuve, *a priori* cette fois, seule en mesure d'exhiber le concept de l'infinité que celle-là prétend déduire et qu'en fait elle postule, car sans lui elle ne pourrait point progresser. D'où tirerait-elle sinon l'idée de la nécessité absolue, les choses mondaines n'en réfléchissant aucune ? Cette autre démonstration, dite ontologique, précède ainsi logiquement le raisonnement *a posteriori* dont elle forme le soubassement implicite et ignoré de lui.

" C'est précisément ce qu'affirmait la preuve ontologique, mais ce que la preuve cosmologique ne voulait pas reconnaître, et ce qu'elle n'en supposait pas moins dans ses conclusions, bien que d'une manière cachée."¹³³

Tout en distinguant " deux voies ", l'une *a posteriori* et l'autre *a priori*, pour prouver l'existence de Dieu, Descartes observait déjà que la première ne pouvait pas être "accomplie" sans une détermination correcte de l'infini -" si je n'ai véritablement l'idée de Dieu "¹³⁴- et donc sans la seconde. Ce n'est qu'en partant directement de son idée et non du monde, qu'on peut présenter un Dieu qui ne dépend pas d'autre chose que de lui-même.

Mais avant d'en venir à l'argument ontologique, on s'arrêtera à une deuxième preuve *a posteriori* qui prolonge et précise la première, puisque, au-delà d'un Être nécessaire, elle nous conduit à un Être intelligent, organisateur ou sage, destiné à rendre compte non seulement de l'existence du monde mais et surtout de son organisation.

¹³² *Preuves* XIII pp. 146 et 143 ; XIV p. 160 et App. p. 214 et E. § 50 R.

¹³³ *C.R.P. Dial. transc. L. II chap. III. 5^e sec.*

¹³⁴ *J^{ères} Réponses* p. 358 et *Lettre au P. Mesland* 2 mai 1644 p. 1163

2. La preuve physico-théologique ou téléologique

Si la preuve cosmologique répond à la question « pourquoi ce qui est est ? », la preuve téléologique tente de résoudre le problème « pourquoi ce qui est est comme il est ? »

" De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement." (Leibniz)

Prenant son point de départ, tout comme la précédente, dans le monde -d'où son nom de preuve *physico*-théologique-, elle va cependant partir à la fois de son être (quid) et de son ordre ou structure (quod) et, s'appuyant sur le principe de finalité -d'où son autre appellation de preuve téléologique-, conclura à une existence aussi bien nécessaire qu'ordonnatrice : une " cause ... *intelligente* " (idem¹³⁵). Elle parachève ainsi la preuve cosmologique.

Aussi ancienne que celle-ci, elle en partage le caractère naturel : " c'est une idée simple et naturelle " (Hegel¹³⁶). Son « évidence » l'a toujours recommandée au sens commun.

" Cet argument mérite toujours d'être nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, le mieux approprié à la commune raison." (Kant¹³⁷)

Le déisme, soit une religion « naturelle », susceptible de rallier à la cause de Dieu, même les adversaires les plus farouches des religions positives ou les plus sceptiques des esprits, s'est bâti sur cette démonstration, capable, semble-t-il, d'expliquer les « merveilles » de la nature. Mais puisqu'elle s'élève, à l'instar du raisonnement cosmologique, du monde à Dieu, on ne s'étonnera pas d'y déceler les mêmes difficultés. Avant d'examiner celles-ci, exposons en détail les attendus de celle-là, afin d'en cerner précisément les contours et pouvoir nous prononcer sur ses éventuelles limites.

a. Exposition

Comme son nom l'indique, la preuve téléologique repose sur le principe de raison finale.

" La nature ne fait rien de déraisonnable et de vain (...) [elle] fait tout en vue d'une fin." (Aristote)

De celui-ci les êtres vivants offrent la meilleure illustration possible. A l'encontre des éléments inertes qui constituent des assemblages *partes extra partes*, indéfiniment modifiables au gré des circonstances externes, les organismes biologiques présentent une propriété étonnante, leur organisation. Un animal n'est point une juxtaposition d'éléments indifférents les uns aux autres mais un ensemble composé d'organes remplissant chacun une fonction déterminée et coordonnés entre eux en vue d'un usage général, la conservation du tout. Chaque partie d'un être vivant répond ainsi à une fin (usage) particulière, yeux pour voir, membres pour se déplacer etc. ; partant elle forme un organe (du gr. *organon* : instrument), le moyen d'une fin et est reliée aux autres parties, de telle manière que leur ensemble, appelé organisme, puisse fonctionner et perpétuer sa vie au-delà de lui-même, par la reproduction. Et il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'attribuer une telle structuration au hasard.

" Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les oeuvres de la nature, et à un haut degré ;" (idem).

Tout porte donc à croire qu'un organisme implique un plan d'organisation qui « ajuste » les différentes parties les unes aux autres. Sans un tel plan et faute d'unité, le vivant ne serait qu'une mosaïque disparate d'éléments et ne pourrait dès lors fonctionner (survivre). On comparera de ce point de vue l'organisme à une machine et qui plus est à une machine « intelligente », capable de s'autoréguler. Et si une machine artificielle présuppose un mécanicien ou ingénieur qui l'a conçue, a fortiori une machine naturelle renverrait, vu sa beauté, complexité ou subtilité, à un machiniste plus ingénieux encore, voire un artiste, Dieu.

¹³⁵ *Principes* § 7 et *Théodicée* I. § 7

¹³⁶ *Ph.R.* II^e partie chap. II. 4^e sec. 1 ; p. 166

¹³⁷ *C.R.P.* Dial. transc. L. II. chap. III. 6^e sec. p. 492 ; cf. égal. *C.F.J.* § 91 Remarque générale sur la téléologie

" La nature organise tout cela suivant un plan logique (...) comme si elles [les parties] étaient l'œuvre d'un peintre qui serait la nature." (idem¹³⁸)

Le moindre être vivant, "un simple fétu de paille" d'après Vanini¹³⁹ ou "un pou" selon Swammerdam¹⁴⁰, suffirait, par sa structure ou son anatomie, à prouver l'existence de ce dernier. L'observation de la nature témoignerait de sa présence constante.

" Je ne crois pas en Dieu, je le vois." (H. J. Fabre¹⁴¹)

Plus que la complexité de chaque machine organique ou vivante, c'est leur combinaison ou harmonie, chacune servant de moyen à l'autre et réciproquement, à l'échelle de l'espèce tout d'abord comme dans la reproduction ; à l'échelle de la vie en général ensuite, comme dans le cycle du carbone¹⁴² où tous les vivants constituent les rouages d'une seule et unique Machine, qui requerrait un Machiniste lui-même universel.

"C'est la nature tout entière qui est, dirais-je, une œuvre d'art de Dieu, et à ce point que chaque machine naturelle (c'est là la *différence* véritable mais rarement remarquée *entre la nature et l'art*) est composée d'une infinité d'organes et exige par conséquent que la sagesse et la puissance de celui qui l'a créée et qui la gouverne soient infinies." (Leibniz¹⁴³)

Formant un Tout, un Uni-vers ordonné - " un *Cosmos* " (Hegel)- qui englobe aussi bien les minéraux, les végétaux que les animaux, le monde ne pourrait être conçu, en l'absence d'une cause ordonnatrice (sage).

" La preuve montre la nécessité d'une essence ordonnatrice suprême et que c'est une cause sage qui intelligente et libre est la cause du monde." (idem¹⁴⁴)

En deçà de la biosphère, la structure du monde physique fait déjà irrémédiablement penser à l'œuvre d'un "Ouvrier", "Architecte" ou "Dieu"; vu sa structure de "*cosmos* véritable" (Platon¹⁴⁵). Philosophes et savants se sont fréquemment accordés sur ce point, les seconds se faisant souvent l'écho des premiers.

" Cet admirable arrangement du Soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un être tout puissant et intelligent." (Newton¹⁴⁶)

Dans un de ses tout premiers écrits, Kant reprendra à son compte cette preuve :

" il y a un Dieu précisément parce que la nature, même dans le chaos ne peut pas procéder autrement que de façon régulière et ordonnée."

Et tout au long de sa carrière il restera fidèle au principe qui la sous-tend :

" Tout dans la nature, aussi bien dans le monde inanimé que dans celui des vivants, se produit *selon des règles*, bien que nous ne connaissions pas toujours ces règles."¹⁴⁷

Nul esprit ne saurait se satisfaire vraiment du hasard : "Dieu ne joue pas aux dés" (Einstein¹⁴⁸). Des penseurs qui ne furent ni philosophes ni savants répéteront après eux la même chose et, en dépit de leur hostilité à la religion officielle, se convertiront à la croyance sinon au culte.

" Le monde est assurément une machine admirable ; donc il y a dans le monde une admirable intelligence, quelque part où elle soit." (Voltaire¹⁴⁹)

¹³⁸ *Tr. Ciel* II. 11. 291b 13 (I. 4. 271a 34) - *Tr. par. anim.* I. 1. 641b 12 ; 5. 645 a 25 (II. 9. 654 a) et *Gén. anim.* I. 23. 731 a - II. 6. 743 b ; cf. égal. V.1.778 a ; *Tr. par. anim.*; *Par. nat.* 476 a 13 ; *De l'âme* III, 9. 432 b 20 ; 12. 434 a 30 et *Pol.* I. 2. 1253 a 9

¹³⁹ in Hegel, *E.* II. § 248 R ; *Ph. R.* 1ère partie chap. II. 1ère sec. II.1. pp. 143-144 et *H.Ph.* Vanini p. 1176

¹⁴⁰ in M. Weber *Le savant et le politique*, Le métier et la vocation de savant p. 74

¹⁴¹

¹⁴² vide Cours I. 3. Biologie II. 2. A. p. 19

¹⁴³ *De la nature en elle-même* § 2 ; cf. égal. *D.M.* XXII. ; *A Arnauld* 9/10/1687 ; *S.N.N.C.S.* [§ 16] ; *Monad.* 64. 5è *Écr.* à Clarke Sur le § 30 p. 449 et *D.V.T.M.S.* Rép. XXI. (5) p. 129 ; vide Cours I. 3. Biologie I. B. p. 11

¹⁴⁴ *Ph.R.* 1ère partie chap. II. 2è sec. III.2. p. 184 et IIè partie chap. II. 1ère sec. 2. b. p. 35 ; cf. égal. 4è sec. 1.

¹⁴⁵ *Rép.* VII 530 a ; *Timée* 28 c ; 30 b et 40 a ; cf. égal. *Philèbe* 28 d

¹⁴⁶ *P.Ph.n.* 2è éd. Schol. g^{al} ; cf. égal. Hegel, *Les orbites des planètes* début et vide Cours I. 2. Physique II. 3.

¹⁴⁷ *H.G.N.T.C.* Préf. p. 45 (cf. égal. *U.F.P.D.E.D.* 2è par. 1^{ère} Cons. II. p. 355 in O. ph. I et *L.T.P.R.* I. 1. p. 100) et *Log.* Introd. I p. 9 ; cf. égal. *Prolég.* § 57 p. 146

¹⁴⁸ *Lettre à Born* (1926) ; vide Cours I. 2. Physique Introd.

¹⁴⁹ *Dictionnaire philosophique*, Athéisme II ; cf. égal. *Les Cabales*

Peut-on néanmoins l'accepter telle quelle, sans aucune restriction ?

b. Critique kantienne

Tout en ne cessant de répéter le " respect " que l'on doit à cette preuve, l'auteur de la *Critique de la Raison pure* lui oppose une double objection. Premièrement, et puisqu'elle présuppose l'existence même du monde, ne s'intéressant qu'à son « ordre », elle ne peut en tout état de cause prétendre prouver que l'existence d'un architecte et non d'un créateur.

" Cette preuve pourrait donc tout au plus démontrer un *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par les aptitudes de la matière qu'il travaillerait, mais non un *créateur du monde*, à l'idée duquel tout serait soumis, ce qui est loin de suffire pour le grand but qu'on a en vue, qui est de démontrer un être suprême suffisant à tout." Pour pouvoir aller plus loin et démontrer Dieu, elle a besoin du secours de la preuve cosmologique. Séparée de celle-ci, elle s'avère déficiente et donc non probante à elle seule. Nulle théologie véritable ne saurait se baser exclusivement sur elle.

" C'est ainsi que dans la démonstration d'un seul être premier comme être suprême, la preuve cosmologique sert de fondement à la preuve physico-théologique ".

Prise en elle-même elle, mais nous le savions déjà, elle sert de complément à cette dernière.

Deuxièmement, cet architecte auquel elle aboutit, ne pourrait de toute façon être qu'un architecte limité, aucune expérience ne nous confrontant à une Machine absolue ou parfaite. Le cycle du carbone par exemple ne fonctionne qu'avec l'apport externe du soleil (énergie lumineuse) dont l'énergie se dégrade. Toutes les machines naturelles, non moins que les machines artificielles, ne présentent-elles pas d'ailleurs des pannes ou ratés (maladies, tares, mort) ? Entre le monde observé et l'auteur suprême qu'on souhaiterait lui attribuer demeure un hiatus qu'on s'empresse vainement de combler, en demandant à la physique plus qu'elle ne peut fournir. La science n'a pas les moyens de justifier la religion.

" Or je ne veux pas croire que quelqu'un puisse se vanter d'apercevoir le rapport de la grandeur du monde par lui observé (quant à l'étendue et au contenu) à la toute-puissance, de l'ordre du monde à la suprême sagesse, de l'unité du monde à l'absolue unité de son auteur, etc. La théologie physique ne saurait donc nous donner un concept déterminé de la cause suprême du monde, et c'est pourquoi elle est hors d'état de fournir un principe suffisant à la théologie, laquelle à son tour doit former le fondement de la religion."

Sauf à tricher sur les fins naturelles et à leur conférer un statut qu'elles n'ont pas, aucune théologie, science de l'Absolu, ne peut s'autoriser de la téléologie, discipline qui n'étudie que des fins relatives: " la théologie physique, téléologie physique erronée "¹⁵⁰. Et il ne suffit pas de répondre que les imperfections constatées sont nécessaires au bon fonctionnement du tout.

" Et la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout ; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle." (Leibniz¹⁵¹)

Tant qu'on n'exhibe pas réellement cet tout : la finalité indiscutable - la Machine totale ou parfaite - auquel elles contribueraient, elles resteront légitimement suspectes d'être des imperfections, auxquelles nous tentons justement de remédier. Or nulle observation ne permettant une telle exposition, mais tout au plus celle d'une mécanique particulière, si grandiose soit-elle, ce que nous appelons la « beauté » ou finalité du monde s'avère partielle et ne nécessite aucun Artisan ou Artiste d'exception à son origine, un mécanicien ou plutôt un mécanisme déterminé, au besoin sophistiqué, faisant parfaitement l'affaire.

En concluant indûment d'une certaine perfection à la perfection, la preuve téléologique se rend coupable d'un saut illégitime semblable à celui de la preuve cosmologique.

¹⁵⁰ C.R.P. Dial. transc. L. II. chap. III. 6è sec. pp. 492, 495, 496 et C.F.J. § 85

¹⁵¹ *Essais de Théodicée*, Abrégé de la controverse V

" Personne ne peut conclure de la puissance à la toute-puissance, de la sagesse à la sagesse universelle, de l'unité à l'unité absolue. Cette preuve physico-théologique ne donne donc que l'idée de grande puissance, de grande unité, etc. Or le contenu demandé c'est Dieu, la puissance, la sagesse absolues ; c'est ce que ne fournit pas l'observation ; de grand on saute à l'absolu ; ceci est bien fondé, le contenu dont on part n'est pas celui de Dieu." (Hegel¹⁵²)

Et comme dans le cas de cette dernière, le recours à Dieu n'apporte ici aucune intelligibilité supplémentaire, faute de lien assignable entre les phénomènes ou structures naturels constatés et la Raison surnaturelle invoquée pour les expliquer.

Coupant court par avance à tout essai de clarification ultérieure, l'hypothèse divine ne fournit en effet aucun moyen concret de comprendre les mécanismes physiques dans leur précision, se contentant à chaque fois de ressasser l'intervention de Dieu, sans avancer d'un pas dans la connaissance de ceux-ci. Pour commode ou reposante qu'elle soit, une telle démarche ne saurait satisfaire un esprit épris de rationalité.

" L'ordre et la finalité dans la nature doivent être expliqués à leur tour par des raisons naturelles et suivant des lois naturelles, et ici les hypothèses même les plus grossières, pourvu qu'elles soient physiques, sont plus supportables qu'une hypothèse hyperphysique, c'est-à-dire que l'appel à un auteur divin que l'on suppose tout exprès. Ce serait suivre en effet le principe de la raison paresseuse (*ignava ratio*) que de laisser de côté tout d'un coup toutes les causes dont les progrès de l'expérience peuvent encore nous apprendre à connaître la réalité objective, du moins quant à la possibilité, pour se reposer dans une simple idée, très commode à la raison."

Vu son impossibilité de spécifier " le mode d'action de cet être ", la postulation d'" un architecte suprême "¹⁵³ déplace la question au lieu de la résoudre.

Au bout du compte elle masque à peine l'ignorance qu'elle se propose pourtant de dissiper : " la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance " (Spinoza¹⁵⁴). Et lorsqu'elle donne le change, c'est au prix d'explications anthropomorphistes qui prêtent plus au sourire qu'à la discussion.

" Les étroites vues d'un paysan, qui fait de son économie domestique la règle propre à gouverner des royaumes, sont un sophisme pardonnable en comparaison." (Hume¹⁵⁵)

Renonçant au finalisme, il faudrait se résoudre à parler de " l'impossibilité de la preuve physico-théologique " et se cantonner à la stricte perspective mécaniste de la nature : la seule apparemment positive et/ou scientifique.

Etpourtant l'explication purement mécaniste des phénomènes biologiques et a fortiori de la vie en général nous laisse sur notre faim, reculant sans cesse la réponse à la seule question qui vaille : à quoi bon la nature, quelle est sa fonction ?

" En effet (demande celle-ci [la raison]) à quoi bon toutes ces choses artificielles de la nature, à quoi bon l'homme lui-même auquel nous devons nous arrêter comme à la fin dernière, pour nous pensable, de la nature, pour quoi existe toute cette nature et quel est le but final d'un art si grand et si varié ?"

Dans la troisième *Critique*, le philosophe dénonce du reste fermement l'insuffisance voire l'absurdité du mécanisme ou de son corollaire, " le système du *hasard* ", obligeant ainsi à revenir sur sa condamnation de la preuve téléologique dans la *Critique de la Raison pure*.

c. Critique de la critique kantienne

Nonobstant son rejet de la preuve téléologique, l'auteur de la *Critique de la faculté de juger* ne fait pas pour autant sienne la vision mécaniste du monde dont il récuse la prétention à expliquer les phénomènes vitaux, tout au long de son ouvrage. Comment en effet admettre que de la rencontre fortuite d'êtres matériels puisse surgir la moindre vie (organisation) ? Le simple jeu des forces physiques ne saurait être à l'origine de structures *biologiques* capables d'autorégulation, propriété inconnue de la matière inerte.

¹⁵² *Ph.R.* II^e partie chap. II. 1^{ère} sec. 2. b. p. 36

¹⁵³ *C.R.P.* Méthod. transc. chap. I. 3^e sec. pp. 581-582 et *C.F.J.* § 78 p. 223 ; cf. égal. *L.T.P.R.* II. 1. p. 145

¹⁵⁴ *Éthique* I. Appendice

¹⁵⁵ *Dialogues sur la religion naturelle* 2^e partie

" Il est, en effet, bien certain, que nous ne pouvons même pas connaître suffisamment les êtres organisés et leur possibilité interne d'après de simples principes mécaniques de la nature, encore bien moins nous les expliquer ; et cela est si certain, que l'on peut dire hardiment qu'il est absurde pour les hommes de former un tel dessein ou d'espérer, qu'il surgira un jour quelque Newton, qui pourrait faire comprendre ne serait-ce que la production d'un brin d'herbe d'après des lois naturelles qu'aucune intention n'a ordonnées ; il faut au contraire absolument refuser ce savoir aux hommes."

Et ce qui est vrai déjà pour un organisme élémentaire, vaut a fortiori pour la biosphère en général dont l'ordre d'ensemble n'est pas réductible à une simple composition de forces, puisqu'il présente une orientation (évolution) que celle-ci ignore, elle qui ne connaît que le mouvement inertiel, dans une direction, la ligne droite, indéfinie.

Quiconque cherche à comprendre véritablement les mécanismes vitaux et surtout la vie ou "la nature en général" ne peut échapper à "l'Idée d'un grand système des fins de la nature" et donc à l'usage des catégories de fin, intention ou ordre, c'est-à-dire au jugement téléologique. "Ilestnéanmoinsnonseulementpermis, maisencoreinévitables, encequi concernelesloisempiriquesdes finsnaturelles dans les êtres organisés, de faire usage du jugement téléologique comme principe de la théorie de la nature par rapport à une classe particulière de ses d'objets."

Et comme ce dernier s'applique tout d'abord à nos propres créations ou productions qui se règlent sur des idées ou des projets, c'est par analogie avec celles-ci que l'on raisonnera sur les productions naturelles.

"Car on ne saisit ou ne comprend parfaitement que ce que l'on peut faire soi-même et exécuter d'après des concepts."

Darwin lui-même n'a-t-il pas théorisé l'origine des espèces naturelles par référence à la « sélection », pratique humaine, et en s'inspirant des travaux démographiques de Malthus ? Toute compréhension authentique du reste repose sur un plan de recherche préalable de notre raison, soit sur sa nature téléologique même.

" La raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans ".

Loin de se résumer à un sophisme, l'hypothèse physico-théologique équivaut au seul principe heuristique compatible avec la *Révolution copernicienne* et susceptible de nous mettre sur la voie d'une vision rationnelle, cohérente et unifiée, de la nature.

" L'unité formelle suprême, qui repose exclusivement sur des concepts rationnels, est l'unité *finale* des choses, et l'intérêt spéculatif de la raison nous oblige à regarder toute ordonnance dans le monde comme si elle était sortie des desseins d'une raison suprême. Un tel principe ouvre en effet à notre raison appliquée au champ des expériences des vues toutes nouvelles qui nous font lier les choses du monde suivant des lois téléologiques et nous conduisent par là à la plus grande unité systématique de ces choses. L'hypothèse d'une intelligence suprême, comme cause unique de l'univers, mais qui à la vérité n'est que dans l'idée, peut donc toujours être utile à la raison et ne saurait jamais lui nuire."

Sans notre connaissance du monde demeurerait à jamais incomplète, incapable qu'elle serait de rendre compte "de l'ordre et de la finalité que l'on découvre partout à un point étonnant"¹⁵⁶. Elle se réduirait alors à un agrégat de faits ou de représentations sans lien les uns avec les autres, autant dire à une non-connaissance.

On se gardera cependant, comme précédemment, d'hypostasier son énoncé, c'est-à-dire de transformer la dite intelligence suprême en l'intelligence d'une personne transcendante, ce qui n'aurait pour effet que d'encourager le mécanisme, par manque d'explication sérieuse. Au Dieu harmoniste de Leibniz, simple " expédient " et véritable Deus ex machina, extérieur au monde, l'intelligence scientifique préférera logiquement une conception insuffisante assurément mais immanente à l'ordre des phénomènes qu'il s'agit de penser.

" Plus on rattachait le principe téléologique au concept d'un entendement situé *hors du monde*, et plus ce rattachement a été encouragé par la piété, plus il semblait s'éloigner de la véritable étude de la nature qui voit dans les manifestations de celle-ci des *déterminations non extérieures*, mais *immanentes*, et ne considère la nature comme *concevable* qu'à cette seule condition." (Hegel¹⁵⁷)

¹⁵⁶ C.F.J. § 72, 75, 67, 68 ; C.R.P. Préf. 2nde éd., App. Dial. transc. et *Qu'est-ce que s'orienter... pensée* I. p. 80

¹⁵⁷ H.Ph. Leibniz p. 1639 (cf. égal. S.L. L. I. 1^{ère} sec. chap. III. A. b) Note) et S. L. L. III. 2^e sec. chap. III. p. 436

Plutôt que des' en prendre à la preuve téléologique en tant que telle, il convient de ne point la limiter à sa version naïve ou populaire qui la trahit. D'ailleurs le philosophe de Hanovre lui-même ne s'est pas toujours restreint à celle-ci mais en a proposé parfois une version interne.

" une raison ultime des choses ou Harmonie Universelle, c'est-à-dire DIEU "158.

Kant disait-il finalement autre chose, fût-ce dans un style embarrassé, puisqu'il reconnaît parfaitement la pertinence du finalisme, n'en contestant qu'une mauvaise interprétation ?

"C'est pourquoi dans la téléologie, pour autant qu'on la rapporte à la physique, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pour autant en faire un être intelligent (ce qui serait absurde) ; mais aussi sans s'enhardir à vouloir mettre au-dessus d'elle un autre être intelligent comme démiurge <Werkmeister>, car ce serait une prétention démesurée ; on ne veut désigner ainsi qu'une sorte de causalité de nature suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la raison, afin d'avoir sous les yeux la règle d'après laquelle doivent être étudiés certains produits de la nature."¹⁵⁹

Et malgré toutes ses réserves de la première *Critique*, il n'hésitera pas à suggérer une variante de l'argument physico-théologique, dans sa célèbre formulation de la Conclusion de la *Critique de la Raison pratique* :

" Deux choses remplissent le cœur (Gemüth) d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.*"

Sa critique de la seconde preuve a posteriori ne concerne donc pas le contenu mais la forme de celle-ci, même si lui-même ne distingue pas toujours clairement ces deux choses.

Et cette forme défectueuse est imputable à une préconception fallacieuse de la notion de finalité qui s'arrête à une représentation relative de la fin -" des fins relatives "-", au lieu de partir d'une fin absolue. Car seule une fin réellement absolue pourrait accomplir cette preuve.

" Le vice principal, c'est que l'on part de perceptions, d'observations, desquelles ne résulte qu'une finalité finie et non la notion libre en général. La fin pure est la fin universelle, absolue." (Hegel)

Reste que pour saisir correctement cela, il faut quitter la sphère des observations naturelles et les preuves physiques stricto sensu qui ne peuvent jamais nous confronter à une telle fin.

" La nature ne renferme pas en soi le but final absolu " (idem¹⁶⁰).

On se tournera donc du côté de l'esprit, unique instance apte à exprimer l'Absolu (l'Esprit), soit du côté de la preuve a priori ou ontologique : "*la seule preuve possible* (si tant est qu'il y ait une preuve spéculative)" (Kant¹⁶¹)

3. La preuve ontologique

L'échec relatif des preuves a posteriori est dû au point de départ même qu'elles se donnent, la nature (le fini). Comment espérer atteindre l'Infini en s'appuyant sur le fini dont l'addition, si poussée soit-elle, ne peut déboucher que sur du fini ?

" Car le fini, quelque grand qu'il soit, appliqué ou répété tant qu'on voudra, ne peut jamais égaler l'infini."

(Malebranche¹⁶²)

Ce faisant on rend celui-là dépendant de celui-ci, ce qui est contraire à sa nature même. Cet échec requiert donc une autre preuve qui parte elle directement de l'esprit (l'infini).

" La nature *spirituelle* est seule le *point de départ* le plus digne et le plus vrai pour la pensée de l'absolu, pour autant que la pensée se donne un point de départ et veut se donner le plus proche." (Hegel)

Si Infini il y a véritablement, il ne doit présupposer rien sinon soi-même.

" Ce qui est nécessaire en soi, doit montrer en soi-même son commencement, doit être appréhendé de telle sorte que son commencement lui soit immanent."

D'où le qualificatif d'a priori ou d'ontologique, qui a trait à l'essence ou l'être de Dieu, appliqué à cette preuve.

¹⁵⁸ *Lettre à Jean-Frédéric* (oct. 1671) in Philosophie n° 75/ 2002 p. 21

¹⁵⁹ *C.F.J.* § 68 p. 201 ; cf. égal. § 91 Remarque générale p. 284

¹⁶⁰ *Ph.R.* II^e partie chap. II. 1^{ère} sec. 2. b. pp. 37 ; 38 et *E.* II. § 245 ; vide Cours I. 3. Biologie II. 3. pp. 39 sq.

¹⁶¹ *C.R.P.* Dial. transc. L. II. chap. III. 6^e sec. p. 493 ; cf. égal. p. 497

¹⁶² *E.M.R.* I. VIII. t. 1 p. 73

On ne saurait en principe l'exposer " à côté des autres preuves ", car elle est censée être " la seule preuve véritable " -" en comparaison de laquelle on peut appeler les autres preuves "les prétendues preuves". La preuve de l'existence de Dieu se doit d'être a priori : passage direct du concept de Dieu à son existence. En vérité les deux preuves précédentes renvoyant dans leur fond à elle, celle-ci ne fait pas nombre avec celles-là et est donc bien l'unique preuve de l'existence de Dieu. C'est dire son enjeu et le soin avec lequel il importe de l'examiner, d'autant qu'au-delà de la théologie, elle touche la question philosophique par excellence, quand ce n'est pas la question de la philosophie même, celle du rapport entre pensée et être. "Le passage du concept à l'être est de la plus grande importance et renferme l'intérêt le plus profond de la raison. (...) Ce point est le commencement de la philosophie, en constitue l'intérêt entier."¹⁶³

Son importance n'a du reste échappé ni aux théologiens ni aux philosophes. Son inspirateur le plus prochain, Saint Anselme, la présentait en ces termes :

" Je me suis mis à rechercher pour moi-même s'il ne serait pas possible de trouver un argument unique qui se suffirait à lui seul pour démontrer que Dieu existe vraiment."¹⁶⁴

Quant à Descartes, qui en propose l'exposé le plus complet, il en fait le point nodal de toute sa/la philosophie, le lieu où se nouent le Concept (Cogito ou Pensée) et l'Être (Existence) :

" La preuve ontologique de l'existence de Dieu (...) l'idée la plus sublime de Descartes, celle d'après laquelle le concept de Dieu implique son être." (Hegel¹⁶⁵)

Sa version étant la plus systématique, tout en étant la plus critiquée et jugée par beaucoup comme totalement obsolète, c'est à elle que nous nous arrêterons.

a. Exposition cartésienne

L'ambiguïté ou l'insuffisance des deux preuves par les effets présentées dans la *Méditation 3^e* (*De Dieu ; Qu'il existe*) oblige Descartes à repenser la question de l'existence de Dieu dans la *Méditation 5^e* (*Et, derechef, De Dieu ; Qu'il existe*) et donc à rechercher " un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ". Son principe, corollaire direct du Cogito, sera : « la vérité étant une même chose avec l'être », c'est-à-dire de la pensée à l'être la conséquence vaut, soit la pensée détermine l'être.

" Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ?"

A quel autre principe pourrait-on se fier, sinon à celui du penser même ?

Toute la démonstration partira -mais n'était-ce pas déjà le point de départ des autres preuves?- des " idées qui sont en moi " et en particulier de celle " qui me représente un Dieu " : " celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ".

Cette idée se trouve en effet en tout un chacun, y compris les «athées» qui en contestent le bien fondé et dont la critique serait vide, s'ils ne se réfèrent mentalement au même objet que les «théistes». Nous avons tous l'idée de Dieu, aussi bien que celle de la figure ou du nombre.

" Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit ".

Et à une telle idée appartient la propriété d'"une existence absolument nécessaire et éternelle", par opposition à "une existence [seulement] possible", relative ou temporaire qui caractérise les êtres imparfaits, relatifs ou finis, tout comme les propriétés géométriques et arithmétiques sont inhérentes aux concepts de figure et de nombre.

¹⁶³ E. I. § 50 R. ; *Preuves* App. 1. p. 206 ; 3. p. 242 ; *Ph.R.* III^e partie chap. II. 2^e sec. pp. 47 et ibidem p. 53 - *H.Ph.* 2^e partie 2^e div. B.1.a. Anselme p. 1074

¹⁶⁴ *Proslogion*, Préface

¹⁶⁵ *S. L.* Livre III^e 2^e sec. p. 399

" Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre ".

De l'unique idée de Dieu se déduit donc son existence, avec au moins autant de certitude qu'en mathématique des seules définitions ou idées des entités se déduisent leurs propriétés, comme "en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distinctes de son centre ".

Malgré l'apparence sophistique de ce raisonnement et quoiqu'il en soit de la vérité de toutes les conclusions ou méditations antécédentes, l'existence de Dieu devrait être considérée comme une vérité au moins égale aux vérités mathématiques.

"Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités mathématique qui ne regardent que les nombres et les figures, bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme."

Elle serait en tout cas le corollaire analytique de son essence ou concept.

Seule l'habitude prise par la pensée ordinaire de distinguer " l'essence de l'existence " soit le préjugé épistémologique qui tient pour extérieurs l'être ou l'*objet* et la pensée ou le *sujet* c'est-à-dire sa connaissance, nous empêche de concevoir d'emblée cette vérité théologique.

" Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement."

Il suffit pourtant d'admettre un instant la supposition contraire, soit l'hypothèse d'un Dieu inexistant, pour s'apercevoir qu'elle serait aussi inconséquente et partant intenable que celle d'un triangle euclidien dont la somme des angles ne serait pas équivalente à 180° ou celle d'"une montagne sans vallée"¹⁶⁶, puisque, l'existence étant une perfection -l'être vaut mieux que le non-être-, et que si elle venait à lui manquer, Dieu ne serait alors tout simplement plus Dieu. Toutes trois contreviendraient au principe de non-contradiction.

" Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée."

Rétorquera-t-on que, pour contradictoire qu'elle soit, l'idée d'une montagne sans vallée n'implique nullement l'existence effective d'une montagne et donc d'une vallée, ma pensée n'engendrant point la réalité de celles-ci ? Après tout il existe bien des contrées sans montagnes et vallées, tels les Pays-Bas. Pareillement, bien que la pensée de Dieu entraîne ipso facto celle de son existence, toutes deux pourraient n'être que des pensées sans corrélat réel, autant dire dans ce cas des représentations imaginaires sans référent dans le monde, à l'instar de toutes les fictions que je puis librement inventer. Si elles existent ce serait donc seulement dans mon esprit (imagination) et non vraiment (réellement), du moins actuellement.

"Mais encore qu'en effet je ne puisse concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'en suit pas, ce semble, pour cela que Dieu existe ; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât."

Mais c'est alors qu'on se rendrait en fait coupable d'un véritable sophisme confondant l'idée de Dieu avec l'idée d'un être parmi d'autres soit avec une pensée ou représentation

¹⁶⁶ *Méd. 3^e* ; *Princ.* 1^{ère} p. 14. ; *D.M.* 4^e partie ; *Princ.* 1^{ère} p. 16. et 2^{nde} p. 18. ; cf. égal. 2^{ndes} *Rép.* pp. 383-384

quelconque et corrélativement son existence avec l'existence d'une chose donnée particulière, par définition contingente (hypothétique ou probable), telle une montagne ou une vallée. Or lorsque je pense Dieu, chose que je ne saurais éviter, toute pensée du relatif me renvoyant nécessairement à la pensée de l'Absolu, je ne pense point *un* être mais *l'Être* qui lui ne peut pas ne pas être, de par sa définition même et non suite à ce que je veux ou non en penser.

" Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection ; car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'en suit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre ; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'en suit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement ; non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire la nécessité qui en est la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée."

Si l'on peut bien attacher librement tel prédicat à un être qui en est actuellement dépourvu et créer ainsi des « monstres » fabuleux, concevoir l'Être souverainement parfait sans l'être reviendrait à une monstruosité logique.

" Car il n'est pas en liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un Être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes."

L'essence de Dieu m'oblige donc à penser son existence. Toute pensée de Dieu conduit droit à la position de son existence. En dépit de son rejet ultérieur de la preuve anselmienne dans la *Somme contre les Gentils*, Saint Thomas d'Aquin concluait dans la *Somme théologique* :

" Or dès qu'on a compris le sens du mot « Dieu », immédiatement il est acquis que Dieu existe."¹⁶⁷

La simple *énonciation* de « Dieu » suffirait à valider l'être même de son *énoncé*.

Il en va de *Dieu* comme du *Cogito* qui déduisait déjà immédiatement le Je suis du Je pense.

" Ainsi vous voyez bien que cette proposition : *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis*." (Malebranche¹⁶⁸)

A les considérer de près, ils véhiculent en fait le même contenu, tous deux affirmant l'unité de la pensée et de l'être.

" Il n'est pas donné ici, dans la forme de Dieu, d'autre représentation que celle contenue dans le Cogito, ergo sum, -être et penser indissolublement liés, nous avons ici <cela sous> la forme d'une représentation que j'ai en moi." (Hegel¹⁶⁹)

C'est donc tout naturellement que Kant usera contre cette preuve de la même objection que contre le *Cogito*, y dénonçant tantôt " un cercle perpétuel ", tantôt " une pure tautologie ", soit, comme Descartes l'avait prévu, " un sophisme ". Pourquoi ?

b. Critique kantienne

Anticipant toutes les critiques ou objections à venir, l'auteur des *Méditations* avait déjà noté qu'il y avait dans son argumentation " quelque apparence de sophisme ". Présupposant l'idée d'un Être parfait, on conclut à son être, sans s'interroger sur la légitimité c'est-à-dire la possibilité logique ou la validité de celle-ci. On s'empresse donc de poser l'existence d'un être dont il se pourrait que le concept soit illogique et par là même impossible.

" On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire*, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement concevoir une chose de ce genre que pour en démontrer l'existence." (Kant¹⁷⁰)

Tant que l'on n'aura pas justifié cette idée, l'existence de son objet restera une postulation gratuite parce qu'infondée.

¹⁶⁷ S.G. I. III. § 7 sq. et S.T. 1ère partie, Question II. 1.

¹⁶⁸ *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* II. V.

¹⁶⁹ *H.Ph.* 3è partie, 2è div. A.1. Descartes p. 1414

¹⁷⁰ *C.R.P.* Dial. transc. L. II. chap. I p. 342 ; chap. III 4è sec. pp. 478 et 475

Dans sa *Critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, telle que Descartes l'a présentée*, Leibniz remarquait également l'incomplétude de l'argumentation cartésienne :

" A vrai dire il faut savoir qu'on peut seulement déduire de là que si DIEU est possible il existe ; car, pour tirer une conclusion nous ne pouvons user en sûreté de définitions avant de savoir qu'elles sont réelles, c'est-à-dire qu'elles n'enveloppent aucune contradiction."

Telle quelle, elle reviendrait à la proposition conditionnelle : " *supposé que Dieu soit possible, il existe* ". Seulement il est à craindre que cette justification préalable ne nous soit en la matière d'aucun secours. Car, quand bien même on arriverait à établir la possibilité du concept de Dieu, on ne saurait pour autant tenir pour assuré que " l'être absolument parfait existe ", comme le notaient déjà des objecteurs à Descartes¹⁷¹. Nonobstant " l'illustre Leibniz ", il est exclu de " conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses ". Plutôt que conditionnelle, toute cette argumentation mériterait d'être qualifiée de tautologique : " une pure tautologie " du style, *Dieu est... donc il est*.

En effet l'être (l'existence) n'est pas " un prédicat réel ", une propriété de même nature que d'autres propriétés, telles la forme, la grandeur (l'extension) ou la masse. Si celles-ci déterminent bien le « contenu » de l'objet que l'on pense et se peuvent éventuellement déduire a priori du concept de ce dernier, celui-là par contre n'ajoute rien à ce qui est pensé, ne nous donne aucune précision sur lui, se contentant d'affirmer ou de poser le concept de la chose -et non la chose elle-même- dont seuls les attributs ou prédicats, qu'il faut encore adjoindre (penser), explicitent le contenu déterminé. Et dans un jugement prédicatif : *S est P* (la Rose est rouge), il n'a que la valeur de la copule, c'est-à-dire qu'il relie le prédicat au sujet, sans étendre en quoi que ce soit ma connaissance de celui-ci.

" *Être* n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat, mais seulement ce qui met le prédicat *en relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (parmi lesquels est comprise la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou, il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps l'objet qui correspond à mon concept." (Kant)

Pure fonction logique, l'« être » ne m'apprend rien sur la teneur d'une chose, encore moins m'enseigne-t-il son existence réelle ; tout au plus « affirme »-t-il l'une et l'autre.

A vrai dire, à ce niveau, rien ne distingue fondamentalement les deux, la réalité affirmée d'une chose ne pouvant s'étendre au-delà de sa simple idée, sinon nous serions en présence de deux choses sans rapport entre elles, et parlerions en ce cas de la réalité d'une entité tout autre que celle que nous avons « en tête ». Bref l'être se confond bien ici avec le concept mais uniquement parce qu'il n'est lui-même qu'un être pensé (possible) -un être *pensé* comme réel- et non un être réellement *réel*. De la seule idée ou pensée on peut tirer une (autre) idée ou pensée mais certainement pas une réalité effective, « en chair et en os », qui, elle, n'est point contenue dans le concept mais s'ajoute ou se synthétise de l'extérieur à lui. A partir d'une somme d'argent pensée on n'obtiendra pas de la monnaie sonnante et trébuchante.

" Et ainsi le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les cent thalers possibles expriment le concept, et les cent thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels que si je n'en ai que l'idée (c'est-à-dire s'ils sont seulement possibles). En effet l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que les cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cet être placé en dehors de mon concept."¹⁷²

¹⁷¹ *Méds. Conn.* ; N. E. IV. X. § 7 ; G. VII (cf. égal. *Rem. ... Desc.* art. 14) et Descartes, 2^{ndes} *Obj.* pp. 383-384

¹⁷² *C.R.P. Dial. transc.* L. II. chap. III. 3^e et 4^e sec. pp. 481, 477 n.1 et 478-479 ; cf. égal. 7^e sec. p. 502

" Déjà du temps d'Anselme un moine ", Gaunilon, ce " Kant des temps anciens " (Hegel¹⁷³), avait, dans son exemple de " l'île perdue, et dont on raconte qu'elle jouit de toutes les richesses et délices en abondance inestimable ", objecté à l'argument ontologique qu'il ne suffisait pas que celle-ci soit dans notre " intelligence " pour qu'elle " soit vraiment quelque part dans la réalité "¹⁷⁴. Concept et être relèveraient de deux mondes hétérogènes.

" On ne saurait trouver, dans le *simple concept* d'une chose, aucun caractère de son existence."

Pour accéder à l'être effectif (réel), il faudrait " sortir ", autrement qu'en paroles, du concept, soit effectuer un saut hors de la sphère des idées, et opérer une synthèse, en recourant cette fois à l'expérience ou au contact direct avec les choses et non plus au pur raisonnement qui ne peut que tourner en rond.

" Le réel des phénomènes extérieurs n'est donc véritablement que dans la perception et il ne peut être d'aucune autre manière." (Kant)

L'existence ne pourrait jamais être déduite ou prouvée a priori mais devrait toujours être constatée /expérimentée /observée a posteriori et serait donc forcément dubitable (probable). D'aucun être on ne saurait affirmer l'existence nécessaire. Contre le " dogmatisme de la philosophie moderne [Spinoza, Fichte, Schelling ou Hegel] " on répétera :

" La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit." (Bergson¹⁷⁵)

Pas plus qu'" un prédicat réel ", l'être n'est une perfection. Entre une beauté réelle mais décevante, ne serait-ce que parce qu'elle est passagère, et une beauté peinte ou représentée à la perfection, comme on dit, n'est-il pas permis d'hésiter ? Et qui ne balancerait entre une existence réelle mais désespérée et la mort ou le non-être ? Toute la démonstration cartésienne serait en définitive stérile et vaine et ressemblerait à une escroquerie logique ou un sophisme.

" Cette preuve ontologique (cartésienne) si vantée, qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, fait donc perdre toute la peine et le travail, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse."

Croyant enfin fond rationnellement la foi religieuse, Descartes mais aussi bien Saint Anselme n'auraient été en fait que les victimes d'une illusion métaphysico-religieuse ou spéculative qui ne saurait convaincre ni les croyants ordinaires qui ont de toute façon besoin, à l'instar de l'apôtre Thomas¹⁷⁶, de marques sensibles pour croire, ni les sceptiques qui décèleront immédiatement le caractère illusoire de cette argumentation.

" Cette malheureuse preuve ontologique, qui n'est de nature ni à satisfaire un saine entendement naturel, ni à soutenir un examen scientifique."

Après l'impossibilité des preuves a posteriori, force serait de parler "de l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu". Bien comprises ces deux impossibilités n'en feraient qu'une, l'argument ontologique constituant "le *nervus probandi* de la preuve cosmologique" et "*la seule preuve possible*"; son échec rejailit donc nécessairement surtout essai de démonstration rationnelle de Dieu. Il ne resterait plus qu'à se résoudre à conclure à l'impossibilité de toute Théologie, si ce n'est sous la forme d'articles de foi ou de " postulats de la raison pratique ", destinés à affermir et garantir notre conduite et nos mœurs.

" Or je soutiens que tous les essais d'un usage purement spéculatif de la raison en matière de théologie sont absolument infructueux, et qu'ils sont en eux-mêmes nuls et d'aucune valeur ; que, d'un autre côté, les principes de son usage naturel ne conduisent à aucune théologie, et que par conséquent, si l'on ne prend pas pour base les lois morales, ou si l'on ne s'en sert pas comme d'un fil conducteur, il ne peut y avoir de théologie de la raison."

¹⁷³ *Preuves* Appendices 3. et *H.Ph.* 2^e partie 2^e div. B.1.a. Anselme pp. 1076-1077

¹⁷⁴ in Anselme, *Proslogion* p. 81 G.F.

¹⁷⁵ *P.M.* Les idées générales p. 1292

¹⁷⁶ cf. *Bible* N.T. Évangile selon Saint-Jean 20. 25

L'unique légitimation de *La religion dans les limites de la simple raison* ne pourrait être que la morale ou l'espérance et il nous faudrait définitivement " renoncer à parler le langage de la science " pour nous contenter de " celui d'une foi solide " en matière de conviction religieuse. " J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour lui substituer la *croissance*."

Avec cette conclusion Kant retourne à la prémisse de Pascal et adopte la position fidéiste la plus classique. Rien d'étonnant qu'il en retrouve la même inconséquence : s'imaginant renforcer la religion, il contribue en fait à l'affaiblir, dans la mesure où l'absence de "science", loin d'être compatible avec "une foi solide", fait dégénérer celle-ci, à plus ou moins long terme, vers la foi du charbonnier ou la superstition. Tout l'imposant appareil de la *Critique* n'aurait-il finalement pour résultat que de nous enseigner cette banalité, l'incapacité de notre raison à répondre aux questions les plus fondamentales qu'elle-même suscite ?

" La raison humaine a cette destinée singulière, dans une partie de ses connaissances, d'être accablée de certaines questions qu'elle ne saurait éviter. Ces questions en effet sont imposées à la raison par sa nature même, mais elle ne peut leur donner une réponse, parce qu'elles dépassent tout à fait sa portée."¹⁷⁷

On voit mal alors ce qui séparerait le criticisme de l'empirisme ou scepticisme humien et l'on serait fondé à n'y voir que deux variantes d'une seule et même " position de la pensée "¹⁷⁸.

Pourtant, et Hegel ne l'ignorait nullement, c'est une leçon diamétralement opposée, et plus conforme à la nature purement rationnelle des dites questions, que nous propose expressément Kant en maints passages de son ouvrage.

" Or je dis que la philosophie transcendante a cela de particulier entre toutes les connaissances spéculatives, qu'aucune question, concernant un objet donné à la raison pure, n'est insoluble pour cette même raison humaine, et qu'on ne saurait jamais prétexter une ignorance inévitable et l'insondable profondeur du problème pour s'affranchir de l'obligation d'y répondre d'une manière pleine et entière ; car le même concept qui nous met en état d'élever la question doit aussi nous rendre pleinement capables d'y répondre, puisque l'objet (de même qu'en matière de juste et d'injuste) ne se trouve point en dehors du concept."¹⁷⁹

Cela nous oblige donc à réexaminer toute sa critique de cette/la preuve de l'existence de Dieu pour y déceler un sens autre que celui usuellement retenu.

c. Critique de la critique kantienne

En étayant sa critique de l'argument ontologique sur l'exemple de " cent thalers ", Kant se trompe de cible. Tout d'abord sa comparaison se retourne en effet partiellement contre lui, la réalité d'une valeur fiduciaire ne se réduisant point à celle d'une pièce de métal ou d'un morceau de papier empiriquement attestables mais relevant également d'une « convention » et donc de la pensée. Ensuite et surtout il raisonne en assimilant Dieu à un être (hyper)sensible, éludant la différence fondamentale, clairement stipulée par Descartes, entre "une existence [seulement] possible" et "une existence absolument nécessaire et éternelle" ou entre le fini et l'infini, soit entre ce dont on peut penser l'inexistence et ce dont l'être est inséparable de sa/la pensée. Il se rend ainsi coupable d'un véritable barbarisme conceptuel.

" Abstraction faite de ce que l'on pourrait, non à tort, appeler barbare le fait de nommer quelque chose de tel que cent thalers un concept, ceux qui répètent sans cesse à l'encontre de l'Idée philosophique que *pensée et être sont différents*, devraient pourtant bien tout d'abord présupposer que cela n'est pas également inconnu des philosophes ; quelle connaissance plus triviale peut-il y avoir en réalité ? Mais il faudrait ensuite songer que lorsqu'il est question de Dieu, c'est là un objet d'une autre espèce que cent thalers et qu'un *quelconque* concept -représentation, ou quelque nom qu'on emploie- particulier. En réalité tout être fini est ceci et *seulement* ceci, à savoir que *son être-là est différent de son concept*. Mais Dieu doit être expressément ce qui peut être seulement « *pensé comme existant* », où le concept inclut en lui l'être. C'est cette unité du concept et de l'être qui constitue le concept de Dieu."

¹⁷⁷ C.R.P. Dial. transc. II. chap. I. p. 678 ; Log. transc. L.II. chap. II. 3^e sec. IV. pp. 247-248 ; Dial. trans. II. chap. III. 4^e sec. pp. 480 et 481 ; 5^e sec. pp. 481 et 484 ; 6^e sec. p. 493 ; 7^e sec. p. 500 ; Méthodologie transc. chap. I ; 2^e sec. p. 566 ; Préface à la 2nde éd. p. 49 et Préface à la 1^{ère} éd. p. 29

¹⁷⁸ E. I. § 40

¹⁷⁹ C.R.P. Dial. transc. L.II. chap. II. 4^e sec. p. 406 ; cf. égal. chap. III. 5^e sec. p. 487 et Method. chap. I. p. 576

Il suffit par contre de distinguer " le cas du fini " et " le cas de l'infini "¹⁸⁰ pour comprendre qu'il ne s'agit pas dans cette preuve d'affirmer l'existence nécessaire d'un être ou idole, chose rigoureusement impossible ou plutôt absurde, mais et uniquement de poser l'existence de l'Être, de ce qui ne peut pas ne pas être et se situe en deçà de la différence entre être (réalité) et non-être possibilité), ce dernier le requérant, dès lors qu'il *est* dit.

" En effet, entre le possible et l'être, il n'y a aucune différence, dans les choses éternelles." (Aristote¹⁸¹)

L'omission de cette vérité, pourtant élémentaire, conduit au pire des contre-sens et débouche fatalement sur l'idolâtrie (croyance en *tel être*) en lieu et place d'une authentique religion.

" Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne connaissent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas." (Malebranche¹⁸²)

Par "l'existence de Dieu" on n'entendra pas une existence "conditionnellement et empiriquement déterminée" mais celle de l'Être inconditionnel (Schelling¹⁸³). Et qu'est-ce que l'Être en question sinon le Penser même, seul en mesure d'affirmer ou de nier (affirmer négativement) ce qui est ou n'est pas et qui se réfléchit lui-même, son être (existence) coïncidant ainsi " nécessairement " avec son dire (pensée), comme le soulignait Fichte ?

" Il est évident que cette proposition réalise ce qu'exige, sans la réaliser la preuve scolastique de l'existence de Dieu comme *entis realissimi*, que vous connaissez tous et qui consiste à conclure de la simple pensée de quelque chose à son existence."¹⁸⁴

Il est donc tout à fait normal que le raisonnement cartésien de la *Méditation 5^e* retrouve les accents de la *Méditation 2nde* et se résume, comme celle-ci, à l'énonciation de l'unité de la pensée et de l'être, c'est-à-dire d'une pensée qui s'éprouve ou se valide dans son acte même, soit encore à la position d'un être contemporain de sa pensée.

" Toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un Être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour faire que par après (sitôt que je viens à reconnaître que l'être est une perfection) je conclus fort bien que cet Être premier existe ".

Faute de concevoir " cette nécessité " du Penser, on n'accédera jamais à " la connaissance du vrai Dieu ", par opposition à une simple idole, autant dire qu'on ne pourra faire le moindre pas en philosophie ou dans le savoir en général, dans la mesure où c'est de cette connaissance seule, celle de la Pensée, que dépendent " la certitude et la vérité de toute science ".

La difficulté, déjà rencontrée lors de la discussion du Cogito, provient ici de la confusion entre intelligible (âme, Dieu) et sensible (choses) soit entre pensée et représentation.

" Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été ".

Une fois celle-ci surmontée, rien ne s'oppose à ce que l'on reconnaisse aux preuves de l'existence de Dieu une démonstrativité supérieure aux démonstrations mathématiques.

" Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, le trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres ; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus* ".

¹⁸⁰ E. I. § 51 R. (cf. Spinoza, *Éth.* 1ère partie, Déf. I.) et *Preuves*, App. 3.

¹⁸¹ *Physique* III. 4. 203 b 29

¹⁸² *De la Recherche de la Vérité* L. 4^e chap. XI. II. p. 459

¹⁸³ *Du Moi comme Principe de la philosophie ou sur l'Inconditionné dans le savoir humain* (1795) § XV R. 3.

¹⁸⁴ *La Théorie de la Science* (1804) Conférence XXVII. 1. p. 253

Cessant de se représenter Dieu, on le pensera pour ce qu'il est véritablement : Concept et non image, chose ou être.

Certes l'auteur des *Méditations* n'a pas été toujours à la hauteur de sa propre démonstration, l'exprimant souvent en des termes -"un Être"- et, ce qui va de pair, dans une forme syllogistique inadéquats, il n'empêche qu'il visait bien cette vérité ultime et élémentaire :

" Dieu n'est pas imaginable mais intelligible seulement "¹⁸⁵ qui fait écho à l'interdiction biblique de figurer Dieu. En unifiant les deux principes cartésiens (Cogito et Dieu) et en commençant son *Éthique* par Dieu, Spinoza reste fidèle à l'inspiration du cartésianisme.

" Chez DESCARTES et SPINOZA aussi Dieu est le principe premier, l'unité absolue de la pensée et du sensible (*cogito ergo sum*), la substance absolue ; il en est de même chez LEIBNIZ."¹⁸⁶

Le philosophe critique ne s'y est en définitive point trompé car s'il dénonce justement la formulation cartésienne, il n'en retient pas moins la leçon essentielle, bien qu'il ne l'explicite pas lui-même conséquemment, maintenant dans sa propre terminologie un dualisme injustifié.

" Cependant, il est bon de noter ici qu'il ne faut pas s'en prendre à l'entendement humain parce qu'il ignore le substantiel des choses, c'est-à-dire s'il ne peut le déterminer en soi, mais bien plutôt parce qu'il veut le connaître, avec la détermination d'un objet donné, alors que c'est une simple idée."

Ce qu'il reproche donc aux preuves de l'existence de Dieu ce n'est pas leur impossibilité absolue mais leur " apparence dialectique ... qui réalise et hypostasie ce qui pourtant ne peut être qu'une idée ". Tout en se démarquant déjà, dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, d'" une preuve célèbre, la preuve dite cartésienne ", n'y proposait-il pas une " preuve ontologique " -la " seule preuve " possible, qui ne diffère pas tant que cela de la première, pour peu qu'on les interprète correctement toutes deux ; et ne reviendra-t-il pas en partie à elle tant dans la détermination de "l'éther" ou du "calorique" que dans la Théologie transcendante de son *Opus postumum*¹⁸⁷ ?

Quoiqu'il en soit néanmoins de la lettre exacte du cartésianisme et/ou kantisme, une seule chose importe : ni Descartes ni Kant n'eussent été des philosophes, si dans leur Recherche de Dieu (Vérité) ils n'avaient été conduits à réviser la signification usuelle de ce terme et à comprendre que « Dieu » ne saurait s'épeler comme un terme parmi d'autres mais et exclusivement comme la Pensée ou Relation de tous les termes.

" Dieu n'est pas un concept, mais le concept ; c'est là l'absolue réalité qui est idéalité." (Hegel)

Son unique définition s'écrira : "la Pensée suprême" ou "la pensée elle-même" (idem¹⁸⁸). D'où se déduit sa réflexivité, la pensée s'étendant à tout, elle-même comprise.

Les Anciens, à commencer par Platon et son *Idée du Bien* (Lien), l'avaient plus que pressenti. Son élève, Aristote, en proposera la meilleure définition possible :

" La vie aussi appartient à DIEU, car l'acte de l'intelligence est vie, et DIEU est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous DIEU un Vivant éternel et parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartient donc à DIEU, car c'est cela même qui est DIEU. (...) L'Intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est la Pensée de la Pensée."¹⁸⁹

Quant au néoplatonicien Plotin il répétera involontairement la *Révélation du nom divin* de l'*Ancien Testament*, confirmant ainsi le caractère sui-réflexif de Dieu :

" De plus lorsqu'il [l'absolu indivisible] dit *je suis ceci*, ou bien *ceci* désignera quelque chose de différent de lui, et alors il mentira ; ou bien ceci sera un accident pour lui, et il énoncera plusieurs choses de lui ; ou alors il devra dire : *je suis, je suis* et : *moi, moi*."¹⁹⁰

¹⁸⁵ *Discours de la Méthode* 4^e partie et *Lettres* à Mersenne mars 1637 et à Morus 5 fév. 1649 pp. 961 et 1314

¹⁸⁶ *Ph.R.* III^e partie chap. II. 2^e sec. p. 58 ; cf. égal. *E. I.* § 76, III. § 310 R., § 389 R. et Add.

¹⁸⁷ *P.M.F.P.P.S.* § 46 ; *C.R.P.* Dial. transc. chap. III. 5^e sec. p. 488 ; *U.F.P.P.E.D.* 3^e partie 2 et 5 pp. 184 et 191 et *O.P.* 8. p. 73 et 20. p. 200

¹⁸⁸ *Ph.R.* III^e partie chap. II 2^e sec. p. 50 et *Preuves* I et XIV pp. 42 et 154

¹⁸⁹ *Méta.* Λ 7. 1072 b 27-30 – 9. 1074 b 34 (cité par Hegel à la fin de l'*Encyclop.*) ; cf. égal. *P.A.* IV. X. 686a27

¹⁹⁰ *Ennéades* V. 2. 2. ; cf. égal. VI. 2. 8.

Pure Pensée ou Réflexion, Dieu se confond avec la Raison et/ou l'Homme, seul être pensant ou « religieux ». Il ne fait pas nombre avec ce dernier et, sous réserve de distinguer Homme (humanité) et homme (individu), on dira même qu'Il s'identifie au premier.

" Il ne peut y avoir deux raisons, ni deux esprits, c'est-à-dire une raison divine et une raison humaine, totalement différentes en leur substance (*Kern*) et leurs modes d'activité. La raison de l'homme, la conscience de son essence, c'est d'une manière générale la raison, c'est le divin dans l'homme, et l'esprit en tant qu'esprit de Dieu n'est pas un esprit par delà les étoiles, par delà le monde, mais Dieu est présent et comme esprit il est dans l'esprit et les esprits. Ce n'est pas un Dieu privé de contenu, mais un Dieu vivant, qui effectue, qui agit." (Hegel) C'est donc dans l'Humanité, et non dans on ne sait quelle puissance " surhumaine ", que s'incarnent tous les attributs divins, sans lesquels Dieu ne serait pas lui-même : l'Absolu mais une entité vide, dénuée de tout contenu.

Mais précisément parce que Dieu est « Réflexion », il se doit de se réfléchir et non seulement être affirmé, comme c'est un peu le cas dans la preuve a priori. Si celle-ci pose bien en effet l'être de Dieu, faute d'en expliciter (réfléchir) elle-même quoi que ce soit, elle finit par le transformer en une simple présupposition ou un énoncé tautologique -Je = Je- sans réel contenu. Du même coup la Pensée, au lieu de former la pensée de l'Être, se restreint à n'être qu'une pensée vide, purement subjective, laissant hors de soi toute l'objectivité.

" Mais maintenant il y a la circonstance suivante, qui rend justement la preuve insuffisante. Ce suprêmement parfait et suprêmement réel est en effet une présupposition, par rapport à laquelle l'Être pour soi et le concept pour soi sont unilatéraux. Chez Descartes et Spinoza, Dieu est défini comme cause de soi-même ; concept et existence forment une identité, en d'autres termes, Dieu en tant que concept ne peut pas être saisi sans l'Être. L'élément insuffisant est que ceci soit une présupposition, en sorte que, par le fait qu'il est rapporté à celle-ci, le concept devient quelque chose de subjectif." (idem)

Il ne suffit donc pas de démontrer l'existence de Dieu, encore faut-il montrer que ce dernier s'exprime bien dans et par l'être dont il est censé constituer la « substance », sinon il ne serait qu'un Dieu affirmé ou postulé. L'absolu authentique ne peut être assimilé à un simple point de départ, il doit se trouver à la fois au début et à la fin, soit être conçu comme résultat, au lieu d'être simplement présupposé.

" Si nous comprenons plus intimement la nature du concept, nous voyons que l'identité avec l'être n'est plus présupposition, mais résultat." (idem¹⁹¹)

Seule la circulation ou corrélation entre la preuve a priori et les preuves a posteriori répond à tous les réquisits du concept de Dieu, l'Absolu ou le Tout. Plutôt que de parler de Dieu ou de ressasser son nom, on le validera en examinant ses oeuvres, comme nous y invitent du reste les autres dogmes religieux, ceux de la création du monde et de l'immortalité de l'âme.

B. La Création du monde

Si Dieu est l'Absolu (Pensée), il doit se retrouver partout, à titre de condition de possibilité de tout ce qui est, sous peine de n'apparaître que comme un faux absolu ou un principe vide.

" Sans le monde Dieu n'est pas Dieu." (Hegel)

Le dogme de la « création » du monde, selon lequel tout dépend ou dérive de lui, ne dit pas autre chose. Comment cependant appréhender ce dogme lui-même, étant entendu que, pris à la lettre, comme l'opération d'un sujet (fabricateur) qui « inventerait » littéralement l'univers, il ne fait pas sens, butant sur les apories des preuves cosmologique et physico-théologique ?

" Le terme de création nous est bien connu par la religion ; mais c'est un mot vide, repris de la représentation : pour être pensé, pour avoir une signification philosophique, il a besoin d'une détermination beaucoup plus précise." (idem¹⁹²)

¹⁹¹ *Ph.R.* Introd. 4^e sec. II. p. 44 ; *H.Ph.* Introd. III. A. II. p. 113 (cf. égal. *Ph.E.* (1805) III. C. p. 113) et *Preuves* App. 3. pp. 244-245 et 246 ; cf. égal. *Ph.R.* III^e partie chap. II. 2^e sec. p. 57

¹⁹² *Ph.R.* I^{ère} partie chap. I. 2^e sec. III. 3. p. 130 (cf. égal. *E.* II § 246 add. p. 346) et *H.Ph.* t. 6 Leibniz p. 1600 ; cf. égal. *Phén. E.* (CC) VII. C. III. 1. p. 276

Il suffit d'admettre un instant cette hypothèse –d'un "Dieu" qui aurait fait surgir tout "de rien (*ex nihilo*)"¹⁹³ pour s'en rendre compte. Supposons en effet avec elle que l'univers doive sa naissance à un « créateur ». Il est permis de lui demander *comment* et *quand* cette dernière aurait-elle eu lieu, c'est-à-dire d'où Dieu aurait-il tiré la matière du monde et à quel moment il l'aurait fait. A la première question il n'y a que deux réponses possibles : ou de l'extérieur ou de l'intérieur de lui-même. Dans le premier cas il est clair que le problème demeure entier, il n'est que reculé : l'existence d'" un espace ou lieu " (Plotin¹⁹⁴) et donc de la matière, seule en mesure de spécifier ceux-ci, étant présumés. Dans le second il s'annule, la matière étant co-présente à Dieu, le recours à sa création devient inutile.

La deuxième question renvoie à une aporie similaire. Car, si l'on penche en faveur d'une création dans le temps c'est-à-dire hors de Dieu qui est lui éternel, on ne répond pas vraiment au problème, puisqu'on accepte la préexistence du monde, la détermination (mesure) du temps requérant l'existence du changement ou du " mouvement " -" le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur " (Aristote¹⁹⁵)- soit d'objets mus. Le temps n'est pas envisageable avant la création de corps qui changent ou se déplacent.

" Le temps, donc, est né avec le Ciel " (Platon).

" Il ne peut y avoir temps sans création " (Saint Augustin).

" Le temps et la durée ont commencé avec les choses." (Spinoza)¹⁹⁶

Comment distinguerait-on les années, les jours ou les heures sans " par exemple le mouvement du soleil relativement aux objets de la terre "(Kant) ? Pas plus que l'espace, le temps n'est indépendant de sa mesure et donc du monde qui se résume du reste à un continuum espace-temps pour la physique moderne (relativiste). Si par contre l'on préfère dire que l'univers a commencé hors du temps, dans l'éternité, l'interrogation devient vide et l'idée même de la création superflue, le monde partageant avec Dieu l'attribut de l'éternité.

Cette double difficulté signifie l'absurdité qu'il y a à concevoir une origine matérielle ou "une naissance *ex nihilo* ... une création" (idem). Partant on interprétera autrement ce dogme, conformément du reste au vrai sens du «Monde». Ce dernier, compris comme la totalité des phénomènes, n'est en effet toujours " que l'objet d'un concept, mais jamais d'une intuition " (idem¹⁹⁷), ne pouvant être donné sous la forme d'une chose, mais devant être « pensé », puisqu'il renvoie à une opération de totalisation que seul l'intellect est capable d'accomplir, l'expérience ne nous confrontant pas au tout universel.

"Eneffet,cequenousappelonsmondeounaturen'estpasobjetd'intuitionimmédiate;c'estl'ensembledesphénomènes, de leur mode d'action et de leurs conditions considérés comme un seul tout (*in Einem*)." (Hegel)

Or sans une telle unification a priori de toute les choses, aucun phénomène naturel particulier ne serait vraiment per-çu (identifié) et encore moins com-pris (expliqué), faute d'appartenir à un même ensemble ou « uni-vers » et donc de pouvoir être relié aux autres phénomènes.

Qu'on imagine en effet ce que serait pour nous l'Univers en l'absence de la pensée. Livré à nos seuls sens, il se réduirait aux images que nous en recevions. Et puisque celles-ci diffèrent d'un individu à l'autre, il n'y aurait en fait pas de Monde objectif ou universel mais et seulement des mondes subjectifs ou particuliers propres à chacun, tout comme dans la nature où les animaux ne vivent que dans un environnement spécifique (*Umwelt*), lié à leur espèce et nullement dans un Monde commun à tous (*Welt*). Chacun vivrait dans son univers,

¹⁹³ Bible, A.T. 2nd Livre des Maccabées 7. 28

¹⁹⁴ *Én.* VI² 11. 147

¹⁹⁵ *Physique* IV. 11. 2. 219 a 5 et b 1 ; vide égal. Cours I. 2. *Physique* II. 3. p. 40

¹⁹⁶ Platon, *Tim.* 38 b ; S^t-Augustin, *Conf.* L. XI et Spinoza, *P.M.* 2^e partie chap. X De la création p. 287 ; cf. égal. Leibniz, *5^e É.* à Clarke § 15 p. 443 et Hegel, *E.* §§ 258 et 261 Adds.

¹⁹⁷ *C.R.P.* Log. transc. L. II. chap. II. 3^e s. IV. p. 252 ; III. B. p. 235 et Dial. transc. L. II. chap. II. 9^e s. I. p. 430 ; cf. égal. *O.P.* 21. p. 209 et 22. p. 217

sans mêmes'apercevoir que ce n'est que le sien, faute de pouvoir le comparer à celui des autres. Plus : les perceptions variant à l'intérieur même d'un individu d'un moment à l'autre, nous serions confrontés au chaos ou à la confusion, en lieu et place d'objets intelligibles : ordonnés, reconnaissables par la communauté des hommes.

Le Monde (l'Objectivité) est sous-tendu par Dieu (l'Esprit) et peut même être identifié à lui. " L'objet en général est le Tout un encore indéterminé dans lui-même, le monde objectif en général, Dieu, l'objet absolu." (idem¹⁹⁸)

En deçà il n'y aurait place que pour le Néant (le Rien), et même pas, faute d'ordre ou de structure autorisant l'articulation d'une réalité quelconque, fût-ce celle du vide. Pour que " cet Univers ait une réelle universalité " (Platon¹⁹⁹), l'existence d'un être pensant ou de l'Homme s'avère indispensable. Sa création ne doit pas être conçue comme une fabrication externe ou matérielle de choses mais et exclusivement comme l'Institution (Origine) interne et permanente de leur Sens, soit une « création continuée ».

" En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet." (Descartes)

Dieu ne fait point nombre avec le monde ou les objets, ceux-ci n'ayant pas d'être hors de lui.

" Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées " (idem²⁰⁰).

En langage spinoziste qui explicite et précise, comme souvent, celui du philosophe français –dont le solitaire de Voorburg s'avère ainsi bien le continuateur, malgré les critiques qu'il a pu adresser au cartésianisme-, cela donne :

" Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes les choses."

Il se confond donc avec *la Nature* c'est-à-dire avec la Raison d'être ou la relation des choses mêmes (*Natura naturans*) et non avec les choses prises une à une (*Natura naturata*), encore moins avec " une certaine masse ou matière corporelle ". En ce sens on ne craindra pas d'affirmer : "*Deus sive Natura*" et de conclure : "Dieu est partout" (idem²⁰¹) ou, dans une formulation proche d'un autre cartésien :

" Dieu est tout en tous " (Leibniz²⁰²).

Philosophiquement la « création » -" le mot de la représentation "-, signifie " la *révélation* –qui est, en tant qu'Idée *abstraite* passage immédiat, *devenir* de la nature- " (Hegel²⁰³), et non sa fabrication de toutes pièces par un Individu externe.

Bien avant les Cartésiens, les Présocratiques enseignaient déjà un tel « panthéisme ». Thalès par exemple énonçait que " Dieu est l'Intellect du monde, que le tout est animé et plein de dieux "²⁰⁴ et Héraclite le prolongeait :

"En toutes les parties de la Nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant dans sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine »"²⁰⁵. Anaxagore les confirmera tous les deux : " C'est l'Intellect l'ordonnateur du monde "²⁰⁶. L'astronomie et/ou la théologie astrale tant platonicienne que péripatéticienne exprimeront la même idée ; Aristote le référera d'ailleurs à " une tradition venue de l'antiquité la plus reculée

¹⁹⁸ *Ph.R.* II^e partie chap. I. 1^{ère} sec. II. 1. p. 50 et *E. I.* § 193 R.

¹⁹⁹ *Timée* 41c

²⁰⁰ *Méds.* 3^e et 6^e ; cf. égal. *M.T.L.* chap. VII p. 363 ; *E.B.* P.P. I p. 1382 et *Let.* à Chanut 26/2/1649 p. 1324 ; Kant, *L.T.P.R.* II. 3. 2. p. 186 et Hegel, *E. II* § 247 add. p. 349 ; *Ph.R.* II. 1. 3^e Sec. I. 2. p. 104 et *Esth.* (V. Cousin) Introd. p. 41

²⁰¹ *É. I.* XVIII ; XXIX Scolie ; *Lettre LXXIII* à H. Oldenburg p. 1282 ; *É. IV.* Préface et *P.M.* 2^e partie chap. III

²⁰² *Discours de Métaphysique* 32

²⁰³ *Phén. E.* (CC) VII. C. III. 1. p. 276 et *E. III* § 384 ; cf. égal. *F.S. C.* III. p. 291

²⁰⁴ A XXIII in Platon, *Lois* X 899 b, *Épinomis* 991 d et Aristote, *De l'âme* I.5.411a 10

²⁰⁵ in Aristote, *T.P.A.* I. 5. 645 a 15-20 ; vide Cours I. 3. Physique III. p. 56

²⁰⁶ in Platon, *Phédon* 97 b ; cf. égal. Aristote, *Méta.* A III 984 b 15 et *De l'âme* I.II.404 b 1

" selon laquelle " le divin embrasse la nature entière "²⁰⁷. A vrai dire ce panthéisme forme l'invariant de toute la philosophie – " toute philosophie est panthéiste " (Hegel). Et l'auteur de l'*Encyclopédie* en fera du reste le leitmotiv de sa *Philosophie de la Nature* :

" Puisque néanmoins, encore que dans un tel élément d'extériorité, la nature soit une représentation *de l'idée*, l'on peut bien, et l'on doit bien, admirer en elle la sagesse de Dieu. (...) Mais Dieu s'est révélé dans la nature, il en est la signification, il est le mot de l'énigme."²⁰⁸

Antérieurement à la philosophie on le retrouve dans tous les textes sacrés depuis les commentaires des *Vedas* - " C'est de la parole que dépendent tous les dieux, les animaux et les hommes, c'est sur la parole que reposent toutes les créatures "²⁰⁹- jusqu'aux fameux " Et Dieu dit " créateur et/ou la « nomination » par Adam de tous les animaux de la *Bible (Anc. Test.)* – " la première faculté *créatrice* qu'exerce l'esprit " (Hegel²¹⁰)- qui résumant et signifient *La Genèse* du Monde ; sans oublier la plus explicite des formules, celle du Prologue de l'*Évangile selon S^t-Jean*, " Au commencement était le Verbe "²¹¹. Point donc de " vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit (...) [pour] un athée " (Descartes²¹²). Les savants ne seront pas insensibles à ce panthéisme épistémologique et le reprendront à leur compte, à titre de principe méthodologique.

" Il est certain qu'à la base de tout travail scientifique un peu délicat se trouve une conviction analogue au sentiment religieux que le monde est fondé sur la raison et peut être compris. Cette conviction, liée à un sentiment profond d'une raison supérieure, qui se manifeste dans le monde de l'expérience, constitue pour moi l'idée de Dieu : en langage ordinaire, on peut donc l'appeler « panthéiste » (Spinoza)." (Einstein²¹³)

Se résout du même coup la difficulté du commencement de la création ou du monde. Comme ce dernier n'a pu commencer *dans* le temps : à un moment donné de celui-ci, ni davantage *avant* ou hors du temps, ce qui reviendrait à admettre un monde ou un temps avant le monde ou le temps, autant dire tout simplement un autre temps -le passé-, on concevra que son origine, à l'instar de celle de l'homme ou de l'esprit, se confond avec celle du « temps » : elle est contemporaine de lui ou, mais cela revient au même se situe "primitivement et avant aucun temps [particulier]" (Fichte²¹⁴). Il n'y a donc pas lieu de se demander *quand* le monde a commencé, une telle question présupposant déjà l'existence de la pensée et du temps, ou mieux : de la pensée (du) temps.

" Elle [la philosophie] est ainsi l'homme en général ; et comme est le monde, ainsi est l'homme : un seul coup les crée tous les deux. Qu'y avait-il avant ce temps ? l'autre *du temps*, pas un autre *temps* mais l'éternité, la pensée du temps. Par là la question est supprimée ; en effet cette question vise un *autre temps*. Mais ainsi l'éternité elle-même est dans le temps ; elle est un avant du temps donc elle-même [un] passé. Cela *a été*, absolument été, ce n'est pas." (Hegel²¹⁵)

Mais si Dieu est bien immanent au Monde, il ne fait pas corps avec lui, étant d'un ordre « supérieur » : plus spirituel que ce dernier.

" Car la Nature est une œuvre divine, tout en n'étant pas divine elle-même." (Aristote²¹⁶)

"*En soi*", en sa totalité, " la nature est divine ", mais elle ne le sait pas ; dans son détail, " telle qu'elle *est*, son être ne correspond pas à son concept ", contrairement aux œuvres humaines.

²⁰⁷ Platon, cf. *Timée* 47 abc; *Lois* VII. 818 c; X 898 d sq.; XII 966 c sq. et *Épinomis* 982 a sq. ;

Aristote, *Méta.* Λ 8. 1074 b 1-10 ; cf. égal. *De la philo.* III

²⁰⁸ *H.Ph.* 4. p. 646 et *E.* II. § 248 R. - *H. Ph.* Introd. II. II. p. 58 ; cf. égal. *E.* II. § 376 add.

²⁰⁹ *Taittiriya Brahm.* 2, 8, 8, 4

²¹⁰ *Ph.E.*(1805) I. a) γ) p. 16 ; cf. égal. *Ph. E.*(1803) ch. II. c. 1. p. 82 et *Prop.* 3^e C. 2^e s. § 159 et *E.* III. §462add.

²¹¹ vide Fichte, *I.V.B.* 6^e Conf. pp. 186-190

²¹² *Méd.* 5 p. 315 - 6^{èmes} *Rép.* p. 531 ; cf. *2ndes Rép.* p. 376 ; 3^{èmes} *Obj. Rép.* p. 420 et *Lettre* 08/1641 p. 1137 vide Cours I. 1. *Mathématique* II. 3. p. 49

²¹³ *Sur la vérité scientifique* in *Comment je vois le monde* ; cf. égal. *Lettre à M. Solovine* p. 103 Paris 1956 ; vide Cours II. 2. *Physique* II. 3.

²¹⁴ *I.V.B.* 6^e Conf. p. 187

²¹⁵ *Ph.E.* (1805) III. C. p. 120 ; cf. égal. Spinoza, *Éth.* I. XXXIII. Sc. II p. 343

²¹⁶ *P.N.* D.S. 2. 463 b 14 ; cf. égal. Leibniz, *D.M.* XXXVII. et vide Cours I. 3. *Biologie* II. 3. pp. 39 sq.

"Mais s'il est vrai que Vanini ait affirmé qu'un simple fétu de paille suffit à connaître l'être de Dieu, toute représentation de l'esprit, la moindre de ses imaginations, le jeu de ses fantaisies les plus contingentes, toute parole est un meilleur fondement pour connaître l'être de Dieu qu'un quelconque objet naturel singulier." (Hegel)

Tout en relevant de la rationalité, les phénomènes naturels ne la révèlent que sur un mode imparfait, celui d'une raison qui ne se réfléchit pas elle-même mais qui reste extérieure à soi. La Physique peut certes prétendre refléter Dieu mais non en proposer une réflexion fidèle.

" Le but de ces leçons est de donner une image de la Nature, afin de maîtriser ce Protée, de trouver dans cette extériorité seulement le miroir de nous-mêmes, de voir dans la Nature un libre reflet de l'Esprit, -de connaître Dieu, non sous l'aspect l'Esprit, mais sous celui de son existence immédiate." (idem)

Pour accéder à celle-ci, il faut dépasser la science de la nature et se tourner du côté de la science de l'esprit dont l'objet est plus proche de Dieu, étant le seul à pouvoir en témoigner.

" Dieu doit se révéler dans la nature, mais Dieu ne peut se révéler à la nature, à la pierre, à la plante, à l'animal. Parce qu'il est Esprit, Dieu se révèle uniquement à l'homme qui est un être pensant, qui est esprit." (idem²¹⁷)

On donnera finalement raison à Kant : des deux choses admirables qu'il cite, à la fin de la *Critique de la Raison pratique*, " le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi ", c'est bien la seconde qui mérite tout particulièrement notre vénération.

" Il est toutefois dans notre âme une chose, que, nous ne pourrions, si nous la fixons des yeux, comme il convient, cesser de contempler avec l'émerveillement le plus grand et assurément l'admiration est ici légitime en même temps qu'elle élève l'âme et c'est : d'une manière générale la disposition morale primitive en nous." (Kant²¹⁸)

Car c'est elle qui nous élève le plus à et nous rapproche au maximum de Dieu, fût-ce de façon seulement pressentie et non théorisée chez certains, comme l'avait déjà signalé Rousseau, dans sa célèbre apostrophe de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, extraite de l'*Émile* : "Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix".

" Eu égard au point de départ de cette élévation [de l'esprit à Dieu], Kant a, dans l'ensemble, saisi le plus juste, pour autant qu'il considère la croyance en Dieu en ce qu'elle procède de la *raison pratique*. Car le point de départ contient implicitement le *contenu* ou le matériau qui constitue le contenu du concept de Dieu. Mais le matériau concret vrai n'est ni l'être (comme dans la preuve cosmologique), ni seulement l'activité finalisée (comme dans la preuve physico-théologique), mais l'esprit, dont la détermination absolue est la raison efficiente, c'est-à-dire le concept lui-même qui se détermine et réalise, -la liberté." (Hegel²¹⁹)

Mais à l'inverse de l'auteur des *Critiques*, on y verra le couronnement de la Doctrine de Dieu.

C. L'Immortalité de l'âme

Pour autant qu'il est *partout*, Dieu (l'Esprit) est nécessairement *toujours* (éternel/ immortel), sinon il n'embrasserait pas le Tout mais et seulement un tout, à un instant donné du temps, et ne mériterait pas alors son nom d'Absolu. L'immortalité n'est ainsi qu'une conséquence logique de l'existence même de Dieu.

" Car la croyance en l'immortalité peut être considérée comme étant simplement dérivée de l'existence de Dieu " (Fichte).

Elle marque la ligne de partage entre le " monde corporel " et le " monde spirituel " (idem²²⁰). Et puisque ce dernier s'incarne dans l'Homme, une créature à l'image de Dieu, on parlera du dogme de l'immortalité de l'âme, le seul réellement «intéressant» pour nous autres humains.

" Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci... ! Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle." (Pascal²²¹)

On le retrouve peu ou prou, sous diverses formes (réincarnation, transmigration, résurrection), dans toute religion et surtout dans le christianisme qui en a fait le pivot de sa doctrine.

²¹⁷ E. I. § 248 R. ; II. § 376 add. (vide Cours I. 2. Physique II. 3.) et *Preuves* V p. 77 ; cf. égal. *Esth.* Introd. I.

2è s. 1. p.36 ; *H.Ph.* Introd. II. II. pp. 48, 58 ; III. B. II. 2. a) α) p. 155 et *N.Ph.* (Iéna 1804-5) p. 193 (Lasson)

²¹⁸ *La Religion* 1ère partie Rem. g^{ale} p. 72 ; cf. égal *F.M.M* 2è sec. p. 160 et Aristote, *E.N.* V.3.1129 b 28

²¹⁹ E. III. § 552 R. ; cf. égal. II § 248 add. p. 352 et § 268 add. p. 375

²²⁰ *Essai d'une Critique de toute révélation* § 14 p.179 et *Considérations sur la Révolution française* VI p. 229 ; cf. égal. Leibniz, *Profession de foi de la nature contre les athées* 2nde partie in *Discours* pp. 33-34

²²¹ *Pensées* 218 Br.; cf. égal. 793 ; Leibniz, *D.M.* XXXVII. et Wittgenstein, *Tractatus* 6.432

" Dans la religion, dont l'opposition est infinie, l'immortalité de l'âme est un moment capital." (Hegel)
Encore faut-il concevoir correctement ce dogme lui-même.

A s'en tenir à sa représentation naïve, selon laquelle une parcelle de chacun, dénommée « âme », quitte le corps (Terre) et monte au Ciel où elle connaîtrait une seconde vie éternelle et bienheureuse, par opposition à l'existence temporelle et partagée entre bonheur et malheur qu'elle aurait menée auparavant, on s'enferme dans des apories logiques inextricables. Tout d'abord en localisant l'âme tantôt ici-bas, tantôt là-haut, on contrevient à la nature spirituelle de celle-ci, la réduisant à une entité matérielle occupant un espace. On se rend coupable d'un grossier matérialisme : " l'on se représente ... l'esprit comme une *chose* " (idem²²²). Deuxièmement et surtout à quoi ressemblerait cette Autre vie qu'elle nous propose ? Si elle existait réellement, cela signifierait que toute notre vie-ci est sans valeur, une ombre de vie ou une vie pas vraiment vécue, la vraie vie ne commençant qu'après, dans l'Au-delà. Soit ! Mais elle-même *comment* et *quand* se déroulerait-elle ?

Que pourrions-nous ressentir et donc vivre dans l'hypothèse d'une totale Béatitude/ Félicité, alors que toute sensation et tout sentiment présupposent une différenciation ? Quelle joie éprouverait un sujet, en l'absence de toute tristesse ? Il s'agirait proprement d'une vie non viable, inerte, fort proche en fait de la mort ou du " Dormir " (Aristote) : un sommeil éternel. Si les sens (le corps) et leur variation constituent parfois une gêne pour la pensée, sans eux il n'y aurait place pour nulle vie et donc pas davantage pour la vie sentimentale ou spirituelle.

" Par rapport à l'intelligence ce n'est pour ainsi dire rien que d'avoir seulement le sens du toucher et du goût, mais comparé à l'insensibilité absolue, c'est un bien suprême." (idem²²³)

Corporéité, sensibilité ou temporalité forment les conditions incontournables de toute affection qui disparaît avec elles.

" Plaisir et douleur (dépendant de la sensibilité) renfermés dans le cours du temps, disparaissent avec lui "

(Kant).

Quand débiterait au demeurant une telle vie désincarnée ? Après notre vie présente, mais alors elle ne serait qu'une seconde vie, plus longue que la précédente, mais point éternelle.

" Une formule courante, surtout dans le langage de la piété, fait dire à l'homme qui meurt qu'il *quitte le temps pour l'éternité*. Or cette formule n'aurait aucun sens s'il fallait entendre par *éternité* un temps qui se prolongerait à l'infini ; car alors l'homme ne sortirait jamais du temps, il ne ferait que passer d'un temps à un autre." (idem²²⁴)

Une éternité laissant hors d'elle le temps se réduirait à une éternité déficiente, finie, un autre temps, répétant le premier, à l'instar du futur par rapport au passé ou au présent.

" Mais le concept d'éternité ne doit absolument pas être saisi de façon négative comme abstraction du temps, de telle sorte que l'éternité existerait pour ainsi dire en dehors de lui, ni d'ailleurs comme si elle venait *après* lui, car ce serait faire de l'éternité l'avenir, un moment du temps." (Hegel²²⁵)

Rien d'étonnant que l'*Au-delà* soit peuplé d'images triviales reproduisant l'*Ici-bas*.

Conclura-t-on avec les esprits forts dénoncés par Descartes, que l'immortalité relèverait d'une pure illusion, l'homme partageant le sort de tous les autres vivants, celui de mourir ?

" Par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis "²²⁶.

Où se résoudre-t-on avec l'auteur de la *Critique* à compter la question de "la permanence de l'âme" parmi les "questions indiscrettes qui dépassent notre vie" soit parmi les questions théoriquement insolubles ? "Alors même qu'elle regarde l'intérêt le plus élevé de l'humanité",

²²² *Ph.R.* III^e partie. III. 2^e sec. p. 111 et *E.* III. § 389 R. (vide Cours II. 5. Psychologie I. B. 1.1.) ; cf. égal. Descartes, *Méd.* 2nd ; Spinoza, *Princ.* 1^{ère} p. Déf. VI. et Husserl, *C.S.E.P.T.* III. B. 62. p. 244

²²³ *M. M.* II. XV. 1212b39 (cf. égal. *Éth.* N. X. 8. 1178b19 et *Méta.* A. 9. 1074b17) et *De la gén. anim.* I. 23. 731a

²²⁴ *La Religion* 2^e partie 1^{ère} sec. c. n. 1. pp. 96-97 et *La fin de toutes choses* in O. ph. III. p. 309 ; cf. égal.

Fichte, *Idées sur D. et immort.* in *Qu. ath.* p. 281 et Schelling, *Philo. et Rel. Immort. âme* in *Ess.* pp. 215-219

²²⁵ *E.* II. § 258 R. ; cf. égal. § 247 add. p. 349 et Spinoza, *É.* I. XXXIII Scolie II p. 343 et V. XXIII Scolie p. 582

²²⁶ *D.M.* 5^e partie p. 166 ; cf. égal. Diderot, *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****

la notion d'"une vie future" ne serait, à l'instar de celle de Dieu, justiciable que d'une espérance pratique, amplement suffisante, semble-t-il, à la raison commune ?

"Car la preuve purement spéculative n'a jamais pu avoir la moindre influence sur la raison commune de l'humanité." Certainement pas ! En dépit de ses propres mises en garde, Kant n'est-il pas lui-même resté prisonnier d'une représentation triviale de l'éternité ?

" *L'immortalité*, c'est-à-dire la continuation *après nous* de notre existence d'enfants de la terre "²²⁷.

Pour éviter ces équivoques il suffit en fait d'abandonner toute tentative d'imaginer l'immortalité de l'âme et de se décider à la penser, conformément à son concept et non plus à sa représentation qui repose, nous l'avons vu, sur une chosification inadmissible de l'âme.

" Or la première et principale chose qui est requise pour bien connaître l'immortalité de l'âme est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps " (Descartes²²⁸).

On ne la cherchera donc que du côté de l'autonomie ou spécificité de l'esprit ou de l'homme c'est-à-dire dans sa capacité à ne devoir son être qu'à lui-même.

" L'idée de l'immortalité consiste en ceci que l'homme qui pense, est auprès de soi en sa liberté ; il est ainsi tout à fait indépendant, rien d'autre ne peut pénétrer de force dans sa liberté, il ne se rapporte qu'à lui-même ; rien d'autre ne peut avoir une action sur lui." (Hegel²²⁹)

Certes chaque être humain s'insère en tant qu'organisme vivant dans le temps. Partant il est un être limité par sa naissance et sa mort et en tant que tel fini : mortel. Dès qu'il naît, il est voué à la mort, c'est-à-dire à une fin irrémédiable - " la vie, c'est la mort " (C. Bernard²³⁰)-, dont nul ne fait l'expérience, celle-ci impliquant sensibilité, temporalité et donc vie.

" La mort, nul n'en peut faire l'expérience en elle-même (car une expérience relève de la vie) " (Kant²³¹).

Prétendre le contraire c'est refuser purement et simplement de penser sérieusement la mort.

" Ni ma naissance ni ma mort ne peuvent m'apparaître comme des expériences miennes, puisque, si je les pensais ainsi, je me supposerais préexistant ou survivant à moi-même pour pouvoir les éprouver et je ne penserais donc pas ma naissance ou ma mort pour de bon." (Merleau-Ponty²³²)

On peut reculer l'échéance de la fin par l'hygiène ou la médecine, on ne l'abolira jamais, car elle est la condition d'une « vie » qui implique altération, devenir, vieillissement et donc mort.

" Et par « vie » nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même (...) En fin de compte, tous les êtres sont inéluctablement voués à la mort " (Aristote²³³).

Inutile donc de fantasmer autour d'un élixir de jeunesse ou de vie éternelle.

Mais il ne s'agit là que de " la mort de l'être naturel " (Hegel). Contrairement aux autres êtres vivants, l'Homme a en effet *conscience* de sa mort (limite) et outrepassé ainsi celle-ci, la conscience de la limite le situant nécessairement au-delà d'elle.

"L'esprit est l'élément négatif, ce qui supprime et conserve, ce qui triomphe de la mort qui apparaît comme négation, et de la sphère de la négation et il est par suite ce qui est rétabli." (idem²³⁴)

On n'assimilera donc pas cette dernière, avec "le poète [Euripide]" au "*terme* [final] *pour lequel il [l'homme] était né*" :

" Car ce n'est pas toute espèce de terme qui prétend être une fin, c'est le meilleur ;" (Aristote)

Pour inéluctable qu'elle soit, la mort ne constitue pas le terme final de notre existence.

Anticipant ou prévoyant sa fin biologique, l'être humains l'empêche d'avoir le dernier mot et tente ce qui paraît " impossible ", vaincre " le plus redoutable de tous les maux, la mort "

²²⁷ C.R.P. Dial. II. chap. I. pp. 351-352 et *Progrès* 2è s. 3è st. 56 ; cf. égal. C.R.pr. 1ère p. L. 2è chap. II. IV.

²²⁸ *Méditations* ([sur] l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, 1^{er} titre), Abrégé p. 262 ; cf. égal. p. 263

²²⁹ Ph.R. IIè Partie chap. 1er 3è Sec. I. 3. p. 109

²³⁰ S.E. art. *Définition de la vie*

²³¹ *Anthropologie* 1ère partie I. § 27 ; cf. égal. Wittgenstein, *Tractatus* 6.4311

²³² Phén. *Perception* 2è partie I. p. 249

²³³ *De l'âme* II.1.412 a 14 - *Par. nat.* De Resp. IV. 472 a 16

²³⁴ E. II. § 376 et Ph.R. II. 1. 4è Sec. II. 2. a) p. 172 ; cf. égal. Heidegger, *Être et Temps* § 49

soit "s'immortaliser" (idem²³⁵), en laissant des traces spirituelles de son passage : des oeuvres qui lui survivront, au moins dans la mémoire des autres, ses alter-ego ou semblables. Tout ce que les hommes créent de durable trouve sa motivation dans leur volonté de transcender la mort. Et puisque celle-ci peut survenir à tout moment, ils ne sauraient remettre constamment à plus tard leurs productions en temporisant outre mesure, l'urgence dicte ici sa loi. L'angoisse de la mort joue un rôle éminemment positif, comme condition de réalisation des oeuvres. Dans un monde d'éternité atemporelle, non seulement il n'y aurait rien à prouver et à léguer, mais faute de terme, le délai étant indéfini, il serait impossible de se décider à faire quoi que ce soit ; l'existence qu'on y mènerait se réduirait à un temps éternel d'oisiveté ou d'ennui, peu conforme à notre vocation d'êtres « démonstratifs » et/ou « producteurs ».

La première et la plus élémentaire des oeuvres humaines est la nomination ou transmission du Nom qui permet à chacun de dépasser l'anonymat de l'organisme vivant et de s'identifier en devenant membre d'une famille (arbre généalogique), d'une société (état civil), dans les deux cas d'une structure qui perdure à sa mort individuelle et assure la pérennité de son nom, le gravant même sur une stèle.

" Or, entre l'espèce humaine et la totalité du temps, il existe une communauté de nature, puisque, sans trêve, cette espèce accompagne et accompagnera toujours la marche du temps ; puisqu'elle a une manière d'être immortelle, qui est, en laissant des enfants de ses enfants, en étant toujours une et la même, de participer par la génération à l'immortalité." (Platon)

Bornes de la vie organique de chacun, la naissance et la mort physiques ne constituent pas les termes ultimes de son être qui commence avant celle-là, dès l'alliance de deux êtres qui transmettent leur nom, et se prolonge au-delà de celle-ci dans le deuil de ses proches. Chacun de nous se précède ainsi lui-même, son engendrement biologique renvoyant à une conception spirituelle (*immaculée conception*), et survit à soi, sa disparition conduisant au recueillement (*résurrection*) dans l'esprit des autres (épitaphe).

" Toute âme est immortelle " (idem²³⁶)

" Car l'esprit seul est immortel." (Husserl²³⁷)

Seuls des êtres qui ne laisseraient aucun nom après eux, pas même un nom supposé –autant dire personne-, mourraient complètement.

" Ne laisser aucun nom et mourir tout entier ?" (Racine²³⁸)

Comme de la naissance, on prendra donc soin de distinguer deux significations de la mort.

" La mort, en effet, a une double signification : d'une part, elle signifie la disparition directe de ce qui est naturel, d'autre part, la mort est la mort du naturel *seul* et, par voie de conséquence, elle signifie la naissance de quelque chose de plus élevé, de spirituel, dépouillé de l'élément purement naturel, mais de manière telle que ce moment de la mort fait partie intégrante de l'essence même de l'esprit." (Hegel²³⁹)

Plus généralement on comptera double la vie humaine : vie biologique et vie psychologique, en accordant une primauté à la dernière, puisque c'est avec elle que débute « notre » existence et partant la possibilité d'évoquer les autres existences.

" C'est la vie spirituelle qui est la vie originaire proprement dite : la vie animale n'est qu'une vie dérivée et limitée. La naissance n'est donc pas un début de la vie en général, mais seulement de la vie animale. La vie spirituelle commence après la mort de l'animal. (...) Il y a une vie de l'homme après la mort." (Kant²⁴⁰)

Sans l'être *psychique*, le bio-*logique* sombrerait dans l'inconscience la plus totale, autant dire l'inexistence, car que serait un être jamais su, sinon un rien ? Partant l'on ne choisira pas entre ces deux maximes de la sagesse humaine, vu qu'il n'y a aucune contradiction entre elles :

" ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher, réellement s'exercent à mourir " (Platon)

²³⁵ *Physique* II. 2. 194 a 30 ; *E.N.* III. 4. 111 b 22, 9.1115 a 26 et X. 7. 1177 b 32

²³⁶ *Lois* IV 721 c (cf. égal. *Banquet* 208 b et *Tim.* 91bc) et *Phèdre* 245 c

²³⁷ *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* II in *C.S.E.P.T.* Compl. III. p. 383

²³⁸ *Iphigénie* I. 1.

²³⁹ *Esthétique*, L'Art symbolique chap. I. III. p. 86 ; cf. égal. *E.* II. § 376 add.

²⁴⁰ *Réflex.* 4240 - *O.P.* p. 279 ; cf. égal. *Leçons métaph.* (1775-1781) Sur l'état de l'âme après la mort p. 351

"L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie."
(Spinoza)²⁴¹

Tout au contraire il faut les prendre ensemble, en faisant attention simplement au sens que l'on attribue à chaque fois aux vocables de vie et de mort.

La seconde et la plus fondamentale des oeuvres suit et effectue la première. Chaque être nommé essaye d'exprimer (valoriser) son nom par une œuvre concrète et en même temps signifiante que ce soit une production matérielle, construction d'un habitat, invention technique etc., ou une réalisation spirituelle, œuvre d'art, de science ou de philosophie. Remémorées par les autres, ce qui ne peut manquer d'arriver, l'Homme étant un être ré-fléchissant, ces œuvres immortalisent le nom de leurs signataires. C'est même après leur mort que leurs productions sont pleinement reconnues : jouissant d'une gloire posthume, les « auteurs » transcendent ainsi leur temporalité empirique vers l'éternité.

" Le moi pur n'est pas du tout dans le temps, -il est la pure éternité. (...) Mais tel est le destin inévitable de tout ce qui est fini ; ce n'est qu'à travers la mort qu'il parvient à la vie." (Fichte)²⁴²

Pour nous limiter à deux exemples politiques illustres, on évoquera ici deux héros grecs, Achille et Alexandre le Grand, dont les noms ne cessent de hanter la conscience universelle, nonobstant leur décès physique, et ce grâce précisément à leurs « exploits » ou réalisations.

"Achille, cette fine fleur de la vie grecque, Alexandre le Grand, cette individualité à la force infinie, ne se maintiennent pas en vie ; seuls demeurent leurs actes, leurs réalisations, c'est-à-dire le monde qu'ils ont amené à l'existence."
(Hegel)²⁴³

L'Histoire ou la Mémoire préserve ainsi de l'Oubli et sauve de la Mort les créateurs c'est-à-dire tous, chacun ayant sa part, si modeste soit-elle, à la création. En relisant aujourd'hui Platon, nous le faisons revivre et, avec lui, tout son temps ou sa société, y compris les paysans attiques, sans lesquels son œuvre eût été impossible, dans la mesure où ils produisirent les conditions matérielles de subsistance de son auteur. Et si nous privilégions néanmoins ce dernier, ce n'est que justice. N'est-ce pas lui qui nous a enseigné que l'authentique *survie*, id est l'essence véritable de l'immortalité réside dans " *la réminiscence* " qui s'obtenait "proportionnellement au mérite", soit que c'est "le principe immortel de l'âme" ou le " zèle envers la connaissance et la vérité " qui nous fait " participer à l'immortalité "²⁴⁴ ?
" Donc, en somme, l'homme n'est immortel que du fait de la connaissance ; car la pensée seulement fait que son âme n'est pas mortelle, animale, mais pure et libre. La science, la pensée est la racine de sa vie, de son immortalité en tant que totalité en soi." (Hegel)²⁴⁵

Ce que son élève traduira en appelant " l'Intelligence ... DIEU un Vivant éternel parfait."²⁴⁶

Le destin de l'Homme ne se résume point à son existence empirique ou temporelle mais, moyennant l'Histoire, transcende ou, plus précisément, traverse le temps. La véritable éternité ne se trouve donc nullement hors du temps, que ce soit dans un Passé à jamais révolu ou un Futur inaccessible, mais est coprésente à la totalité du Temps ou de l'Histoire.

" Une sorte d'image mobile de l'éternité ... c'est là ce que nous appelons le Temps." (Platon)²⁴⁷

" *Le temps* est le *concept* même qui *est là*, et se présente à la conscience comme intuition vide." (Hegel)

Aussi elle se constitue progressivement grâce à l'Esprit ou l'Idée qui, " semblable à Mercure, le conducteur des âmes, ... mène les peuples et le monde ", en permettant la conservation ou perpétuation du passé et sa transformation présente.

²⁴¹ Platon, *Phédon* 67 e (cf. égal. 80e-81a et 83 a) et Spinoza, *Éthique* IV. LXVII

²⁴² *Idées sur Dieu et l'immortalité* in *Qu. ath.* p. 282 - *Initiat. vie bienheureuse* 1ère Conf. p. 112 ;
cf. égal Leibniz, *D.M.* XXXIV. et *Éléments Droit naturel* in *Le Droit Raison* p. 91

²⁴³ *E. II.* § 258 add.

²⁴⁴ *Phéd.* 72e sq. ; 113e et *Tim.* 69c et 90bc ; cf. égal. *Banq.* 208b et *Phéd.* 245c et 249c

²⁴⁵ *Ph.R.* III^e par. ch. III. 3^e sec. pp. 126-127 ; cf. Fichte, *D.S.* 1804 XXV p. 244 et Husserl, *Crise* II. 12. pp. 76-7

²⁴⁶ Aristote, *Méta.* Λ, 7. 1072 b 28 ; vide supra p. 40

²⁴⁷ *Timée* 37d

"Ce qui est vrai est en soi et pour soi éternel ; il n'est pas d'hier ou de demain, mais absolument actuel : il est « maintenant » et signifie une présence absolue. Ce qui semble appartenir au passé est éternellement conservé dans l'Idée. L'Idée est présente, l'Esprit immortel ; il n'existe pas de temps où il n'a pas été ou ne sera pas présent : l'Esprit n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument « maintenant ». (...) L'esprit est éternel, c'est pourquoi il est déjà présent. (...) L'éternité philosophique est présente dans le temps : c'est l'homme essentiel et substantiel." (idem²⁴⁸)

Ni "devant nous", ni "derrière nous", à l'instar de "l'âge d'or" (Fichte²⁴⁹) des poètes ou du *Jardin d'Eden*, l'authentique Éternité ou Paradis habite «en nous» : en même temps que nous.

Si tel n'était pas le cas, si elle devait se trouver au-delà, c'est en vain qu'on l'espérerait, car elle formerait alors un éternel Demain, au lieu d'une Présence éternelle/constante/persistante. Il est indifférent d'appeler le Jugement *définitif* le jugement *le plus jeune* (*das jüngste Gericht*) ou le jugement *dernier*, puisqu'il est toujours déjà anticipé et constamment rétroactif, comme le montre précisément le cours de l'Histoire. Apocalypse ne signifie-t-elle pas étymologiquement (gr. *apokalupsis*) révélation ?

" C'est ainsi qu'agit l'Histoire : le lendemain révèle *inexorablement* la plaque sensible impressionnée la veille. Ce qui est secret et latent aujourd'hui devient manifeste dans le futur. L'Histoire est une gigantesque marche vers la prodigieuse nudité du réel. C'est pourquoi l'idée de la vallée de Josaphat me semble un symbole merveilleux : la fin du monde, c'est le monde définitivement mis à nu. C'est l'expression visionnaire d'une grande vérité historique." (J.O.Y Gasset²⁵⁰)

N'importe que la juste compréhension de l'immortalité et/ou divinité, qui se confond avec celle de l'historicité ou humanité et donc de l'intelligence qui rend possible celle-ci et qui seule est permanente, et non avec la survivance d'un être matériel, soumis lui à la corruption, la dégradation ou la disparition.

" Mais en ce qui touche l'intellect et la faculté théorique, rien n'est encore évident : pourtant il semble bien que ce soit là un genre de l'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel du corruptible. (...) Cela seul [l'intellect agent] est immortel et éternel." (Aristote²⁵¹)

Tous les grands philosophes, y compris l'«athée» Spinoza, s'accordent là-dessus, ce dernier n'engloutissant pas tout indistinctement dans la Substance, qui ne saurait au demeurant être confondue avec la Matière ou Nature, puisqu'elle ne signifie point, nous l'avons vu, la nature naturée mais bien Dieu ou la Nature naturante soit l'Esprit ou la Science qui persiste/ subsiste. "L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel." Pour une fois il accordera même au vulgaire une anticipation, fût-ce sur un mode inadéquat, de l'immortalité de l'Esprit.

" Si nos considérons l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, à la vérité, conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort." ²⁵²

Les poètes l'ont du reste formulée : " Non omnis moriar (Je ne mourrai pas entier) " (Horace²⁵³).

Affirmer que l'Éternité (le Paradis) se construit Ici même n'implique pas que le mal (l'enfer) soit absent de l'Histoire. Mais si l'on veut réellement comprendre celle-ci et prendre au sérieux " la vérité religieuse, d'après laquelle le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures accidentelles, mais est *régi par une Providence* " (Hegel), on repensera le mal sur un mode beaucoup moins manichéen, pour y voir un moment nécessaire du Bien. On n'hésitera pas à se réconcilier avec lui, comme nous y invite constamment l'auteur de *La Raison dans l'Histoire*, au lieu d'en instruire un procès aussi injustifié qu'inutile.

²⁴⁸ *Phén. E.* (DD) VIII. p. 305 ; *R.H.* 1ère éb. p. 39 et III.3. p. 214 - *Ph.R.* III^e partie chap. III. 2^e sec. p. 111 - *H.Ph.* Socrate p. 298 ; cf. égal. *R.H.* V. p.296; *H.Ph.* Introd. II. p.62; *E.II.* § 258 R; add. et *M.B.E.T.* 1821-22 in *Philo.* 52/1996 p.16 ; vide égal. Cours II. 2. Anthropologie III. 1.

²⁴⁹ *Conférences sur la destination du savant* (1794), 5^e Conf. p. 87

²⁵⁰ *L'évolution de la théorie déductive* XXV. p. 189

²⁵¹ *De l'âme* II.2.413 b25 et III.5.430 a23 ; cf. égal. *Gén. anim.* II.3. 736 b

²⁵² vide supra n. 201 ; *É.* V. XXIII et XXXIV Scolie

²⁵³ *Odes* III. 30. 6

" Ce que notre connaissance vise à acquérir, c'est la notion que la fin de la Sagesse éternelle s'est accomplie aussi bien sur le terrain de la nature que sur celui de l'esprit réel et actif dans le monde. Notre méditation sera donc une théodicée, la justification de Dieu que Leibniz avait tenté métaphysiquement à sa manière et avec des catégories encore indéterminées. Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. C'est dans l'histoire universelle que le Mal s'étale massivement devant nos yeux, et en fait, nulle part ailleurs l'exigence d'une telle connaissance réconciliatrice n'est ressentie aussi impérieusement que dans l'histoire."²⁵⁴

Et l'on osera voir dans l'histoire " une preuve continue de l'existence de Dieu " (Schelling²⁵⁵).

Libre à chacun de refuser une telle conséquence et de se réfugier plutôt dans l'indignation face aux abjections ou crimes qui sévissent sur la scène historique mondiale, ou, comme Voltaire dans *Candide ou l'Optimisme*, de railler toute idée de Providence et de Théodicée. Mais force serait alors d'assumer l'inconséquence qui consiste à admettre la rationalité des phénomènes naturels, tout en récusant celle des productions humaines qui sont pourtant dues à l'être donateur de sens. Les lois physiques elles-mêmes ne sont-elles pas une œuvre humaine ? Et ce qui est vrai du monde physique doit l'être davantage du monde historique qui offre une image directe de la Raison, celle-ci s'y contemplant immédiatement elle-même.

"La vérité du vrai : c'est le monde créé. Dieu parle ; il n'exprime que lui-même, et il est la puissance de s'exprimer, de devenir intelligible. Et c'est bien la vérité de Dieu, son image, que perçoit la Raison."

Au total « Dieu » (l'Esprit) s'exprime dans la Nature et revient à soi dans l'Histoire formant le Cercle ou le Syllogisme du Savoir humain : la Raison ou la Relation de tout le pensable.

" Dieu est un syllogisme qui se referme sur lui-même ".

Il y a bien un noyau rationnel ou une vérité de la représentation ou des dogmes religieux, celui qu'énonce de tout temps la Philosophie : "*l'absolu est l'esprit*" et qu'explicite d'ailleurs de mieux en mieux, nous le verrons, l'histoire de la religion. Le Discours philosophique détient ainsi la clef du discours religieux ou théologique : " La science seule est la théodicée "²⁵⁶.

A quoi fait écho la formule de Fichte :

" L'existence de Dieu et le savoir sont absolument une seule et même chose."²⁵⁷.

Les cartésiens avaient, comme souvent, déjà balisé cette voie.

" J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie" (Descartes²⁵⁸).

" Dieu est la vérité ou la vérité est Dieu même." (Spinoza)

Comme la Science, la Religion emprunte nécessairement la double voie de la théorisation : l'énonciation des dogmes et de l'application ou vérification : le culte.

Seulement cette vérité philosophico-théologique ne se donne jamais telle quelle dans la religion proprement dite, la conscience religieuse banale, bien qu'elle soit habitée par l'Idée, restant désespérément fixée à des représentations « corporelles » ou rigides qui la guident.

"Nous voyons ainsi que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. ... Que d'ailleurs les hommes n'aient pas une connaissance également claire de Dieu et des notions communes, cela vient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils font pour les corps, et de ce qu'ils ont réuni le nom de *Dieu* et les images des choses qu'ils ont l'habitude de voir, ce que les hommes peuvent à peine éviter, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs." (Spinoza)

Tout en sachant que Dieu ne se confond pas avec un être, elle ne peut s'empêcher de se le donner sous cette forme. En conséquence à la Liberté ou la Règle du Concept, elle préfère la licence ou détermination naturelle et envisage la Religion comme une contrainte externe.

²⁵⁴ R.H. pp.58 et 68 ; cf. égal. Ph.H; p. 346 ; Kant, L.T.P.R. II. 3. 2. p. 181 et Leibniz, *Essais de Théodicée* I. 10.

²⁵⁵ S.I.T. p. 603 in S.W. 3. Band (Stuttgart, Cotta 1858)

²⁵⁶ R.H. chap. II. 2. p.101 (vide Cours II. 2. Anthropol. I. B. 1. 2.) ; H.Ph., Platon p. 459 (cf. L.L. 1831 p. 175) ; E. III. § 384 R. et Corr. I. p. 129 ; cf. égal. Phén. E. VII. C. II. p. 268 ; S.L. III.3. III. p. 550 ; Ph.H. fin et H.Ph. Résultat

²⁵⁷ C.E.A. 9^e Leç. p. 140 ; cf. égal. I.V.B. 9^e Conf. p. 240

²⁵⁸ *Méditations*, Lettre-Dédicace

"La conviction ordinaire du vulgaire semble être autre. Car la plupart semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où il leur est permis d'obéir à leurs penchants, et qu'ils abandonnent de leur indépendance (*suo jure*) dans la mesure où ils sont tenus de vivre selon la prescription de la loi divine. La moralité donc, et la religion et, sans restriction, tout ce qui se rapporte à la force d'âme, ils les prennent pour des fardeaux qu'ils espèrent déposer après la mort, pour recevoir le prix de la servitude, à savoir de la moralité et de la religion ; et ce n'est pas cet espoir seul, mais aussi et surtout la crainte d'être punis par d'horribles supplices après la mort, qui les poussent à vivre selon la prescription de la loi divine, autant que le permettent leur petitesse et leur âme impuissante." (idem²⁵⁹)

En bref la conscience croyante commune ne « réfléchit » pas véritablement la religion dont elle est pourtant porteuse et trahit ainsi en quelque sorte sa signification authentique ou, pour le moins, ne se montre pas toujours fidèle à son message « spirituel ».

"La religion est l'esprit pensant, mais qui ne se pense pas soi-même ; par conséquent qui n'est pas l'égalité à soi-même, qui n'est pas l'immédiateté." (Hegel²⁶⁰)

Tout en visant le même contenu que la philosophie, la religion ordinaire le présente sous une forme différente, comme il ressort et des textes sacrés et du culte censé les appliquer. Pourquoi ? Devrait-on choisir entre deux religiosités distinctes ?

3. Le Culte religieux

A l'enseignement religieux correspond un culte destiné en principe à le confirmer/ fortifier, en le dotant d'une forme d'objectivité sociale, sans laquelle la croyance risque toujours de se perdre dans les caprices ou méandres de l'intériorité purement subjective. Ne s'obligeant à rien, à aucune oeuvre ou extériorisation, elle perdrait du coup toute consistance.

"La foi, si elle n'a pas les oeuvres, est morte en elle-même."²⁶¹

Or puisque la foi porte sur l'Esprit, la pratique religieuse devrait se concentrer sur des tâches intellectuelles : "l'Amour intellectuel de Dieu" (Spinoza²⁶²). Concrètement cela signifie que l'on s'adonnera à l'étude rationnelle du Monde aussi bien naturel qu'humain et à sa transformation afin de le rendre encore plus « divin »-rationnel: "et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature" selon la formule cartésienne du *Discours* (6^e partie).

Plutôt que de se contenter de vagues généralités / spéculations théologiques, on cultivera donc les sciences nous permettant à la fois de mieux comprendre l'ordre du monde et d'agir sur lui, et l'on rendra ainsi un hommage actif à Dieu.

"Il me semble qu'on écrit trop de livres chez vous pour prouver la vérité de la religion. C'est une mauvaise marque ... Je voudrais qu'on s'attachât à faire connaître la sagesse de Dieu par la physique et la mathématique, en découvrant de plus en plus les merveilles de la nature. C'est là le vrai moyen de convaincre les profanes, et doit être le but de la philosophie." (Leibniz²⁶³)

Rien n'oppose en principe religion et science : celle-ci est appelée par celle-là, qu'elle est chargée de « vérifier », faute de quoi les affirmations de cette dernière demeureraient gratuites.

"Si notre conscience religieuse appuyée sur l'autorité de l'Église nous enseigne que c'est Dieu qui a créé le monde grâce à sa volonté toute puissante, que c'est lui qui guide les astres sur leurs orbites et accorde à toute créature consistance et prospérité, il reste alors, pourtant, encore à répondre au « pourquoi », et c'est, d'une façon générale, la réponse à cette question qui constitue la tâche commune de la science, aussi bien de la science philosophique que de la science empirique." (Hegel)

Et de fait si, comme le remarquait déjà Aristote au début de *La Métaphysique*, "l'Égypte a été le berceau des arts mathématiques", c'est grâce à "la caste sacerdotale". L'astronomie eût difficilement vu le jour sans la croyance en une harmonie - musique céleste et/ou divine. Quant à la science « moderne », ne doit-elle pas son origine au dogme de l'Incarnation²⁶⁴ ?

²⁵⁹ C.T. 2^e partie chap. XV p. 64 et *Éth.* II. Prop. XLVII Scolie pp. 401-402 et V. Prop. XLI Scolie pp. 594-595

²⁶⁰ *Philo. de l'esprit* (1805) III. C. p. 120 ; vide égal. Fichte, *I.V.B.* Suppl. 6^e Conf. p. 292

²⁶¹ Bible, N.T. *Épître de Saint Jacques* 2. 17

²⁶² *Éth.* 5^e partie prop. XXXII Corollaire

²⁶³ *Lettre à Burnett* vers 1701

²⁶⁴ cf. A. Kojève, *L'origine chrétienne de la science moderne* in *Mélanges A. Koyré* II.

Les grands savants ont été autant des hommes de science que des esprits « mystiques » ; qu'il nous suffise de citer l'exemple de Pythagore, Copernic, Kepler, Newton ou Einstein.

Ce qui vaut pour la physique, s'applique aussi bien à l'histoire. C'est en se consacrant à l'étude de " l'Esprit qui se manifeste dans le monde (*das weltliche Geist*), c'est-à-dire l'État ", que l'on fera avancer le cours historique, comme le démontre d'ailleurs amplement l'Histoire. Tous les codes juridiques (tables des lois) n'ont-ils pas une origine religieuse et les fondateurs de nouvelles religions n'ont-ils pas joué un rôle éminemment politique et progressiste ? Qu'on se souvienne seulement de Moïse, Bouddha, Jésus, Mahomet ou Luther.

" Ainsi, la religion est, pour la conscience de soi, la base de la vie éthique et de l'État." (Hegel²⁶⁵)

Tel est le culte théorético-pratique d'une " religion civile " prônée tant par Rousseau dans le *Contrat social*, par Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, que par Comte dans le *Catéchisme positiviste*. Et si les églises officielles se sont souvent opposées aux réformateurs scientifiques ou politiques, leur intentant de multiples querelles en athéisme dont eurent à souffrir Aristote, Descartes, Fichte et bien d'autres, voire les ont excommuniés ou condamnés à mort, comme dans le cas d'Anaxagore, de Socrate, du Christ, de Galilée ou de Spinoza, cela prouve simplement qu'à l'instar de toutes les institutions humaines, elles sont elles-mêmes traversées par des courants contraires. Pour l'essentiel chaque religion positive fait suivre son instruction (catéchèse) d'une pratique (liturgie) qui en valide la signification spirituelle et qui ne présente nulle incompatibilité avec l'exhortation philosophique.

Réunie dans un lieu spécifique, en vue de rendre hommage à Dieu, la communauté des croyants commence par se rappeler ses leçons (oraison, prêche, sermon) qu'elle prolonge ensuite par une série de gestes prouvant son adhésion à la vie de l'Esprit (chants, prières etc.).

"Ainsi le culte spirituel ne consiste que dans des jugements, et des mouvements de l'âme." (Malebranche²⁶⁶)

En cela rien ne distingue / sépare la procédure religieuse des autres comportements humains. Se répétant à intervalles réguliers, afin de préserver la conscience de l'oubli de Dieu, ces célébrations prendront une tournure particulière, plus solennelle, lors d'événements fondateurs dans la vie des individus (baptême, communion, bénédiction nuptiale, messe funèbre) et des sociétés (fêtes religieuses). Au delà de moments précis, c'est tout au long de l'année que les croyants s'assemblent et témoignent ensemble de leurs convictions et idéaux. Ces diverses pratiques ne s'arrêtent pas à la sortie de l'Église, dans la mesure où, rentrés chez eux, les fidèles sont encore soumis à l'obligation d'effectuer des gestes consacrés. Scandant l'ensemble de la vie de ses adeptes, le culte leur remémore en permanence le Credo et empêche la foi de rester lettre morte et de se limiter à de pieux sermons.

" La vraie et authentique religion n'est pas purement contemplative et spéculative, ne se contente pas de méditer sur de pieuses pensées, mais est nécessairement active." (Fichte²⁶⁷)

A force d'entendre prêcher certaines valeurs, celles-ci finissent par innover notre vie tant sur le plan théorique que sur le plan moral. L'idéologie religieuse a du reste joué un rôle éminemment actif, et globalement positif, tout au long de l'histoire. Participant à la transmission des premiers rudiments de la culture et de la morale auprès des masses, elle a en outre fortement contribué à la libération ou la survie, sans parler des heures de gloire, de maints peuples (Hébreux, Chrétiens, Musulmans etc. ...). On instruit donc bien souvent un procès aussi injuste que partial ou partiel de la croyance et de son rôle réel dans l'Histoire.

" C'est la même chose d'aimer tous les hommes et d'aimer Dieu, siège de l'Harmonie universelle ; bien plus, c'est la même chose d'aimer véritablement, ou d'être, ou d'être sage, et d'aimer Dieu par-dessus tout, c'est-à-dire d'aimer tous les hommes, c'est-à-dire d'être juste." (Leibniz²⁶⁸)

²⁶⁵ E. I. § 136 Add. 2 ; *Ph.D.* § 270 Add. et E. III. § 552 R. ; cf. égal. *Ph.D.* § 270 R., 272 R. et 273 R.

²⁶⁶ *Traité de Morale* II. V. § X ; vide égal. Fichte, *D.S.* 1804 Conf. XXVIII p. 266

²⁶⁷ *Initiation* 5è Conf. p. 179

²⁶⁸ *Lettre à Arnauld* nov. 1671

Aucune religion positive ne se tient cependant à un tel culte épuré, dont la pureté même rendrait impossible l'accès durable et ferme à l'Esprit aux masses.

" Car la multitude est incapable de soutenir avec fermeté, par les yeux de l'âme, une vision qui se porte dans la direction du Divin !" (Platon²⁶⁹)

Or la religion, contrairement à la philosophie et la science, s'adresse, par définition et constamment, à tous, auxquels elle fournit une sorte de philosophie familière ou populaire.

" Les diverses religions, ces métaphysiques à l'usage du peuple " (Schopenhauer²⁷⁰).

D'où la nécessité pour elle de vulgariser les vérités religieuses, en recourant à la "forme de la représentation" - l'élément particulier de la *représentation* -, jusqu'à et y compris des "représentations enfantines", telles celles de Père, de Fils et d'Esprit, si l'on veut éviter d'en réserver la compréhension à une élite, ce qui serait contraire à sa nature même.

" La religion est pour tous les hommes ; elle n'est pas la philosophie qui n'est pas pour tous les hommes. La religion est la manière dont les hommes deviennent conscients de la vérité et on y parvient notamment par le sentiment, la représentation et la pensée raisonnable (*verständig*). " (Hegel²⁷¹)

Rien d'étonnant que toutes les religions s'empressent de donner une figure concrète à Dieu, et plus particulièrement une figure humaine, la plus proche de leurs pratiquants, comme l'observait, inutilement ironiquement néanmoins, Voltaire :

" On prétend que Dieu a fait l'homme à son image, nous le lui avons bien rendu."²⁷²

Plus logiquement, Kant pointait l'obligation, dans laquelle se trouve le sens commun, d'hypostasier ou de personnifier l'Unité divine : " concevoir cette unité hypostatiquement " Sans cette représentation une grande partie du rituel religieux deviendrait inintelligible. Quel sens y aurait-il à s'agenouiller, se prosterner devant ou à prier une Idée ? Encore moins comprendrait-on la nécessité de la confession ou du sacrifice qui matérialisent ou objectivent pourtant la croyance dans la plupart des religions historiques. Pour illusoire et dangereuse qu'elle soit aux yeux du philosophe, dans la mesure où elle fixe ou matérialise l'Esprit, cette façon imagée d'appréhender Dieu n'en est pas moins inévitable, car elle seule permet à la conscience ordinaire de s'en donner une idée.

" Mais cette illusion [défiante] (qu'on ne peut cependant empêcher de nous tromper) n'en est pas moins nécessaire." (idem)

On accordera donc " un certain anthropomorphisme " : "un anthropomorphisme subtil" ou "un anthropomorphisme *symbolique*" à la conscience religieuse, tout comme on concède un certain fétichisme (réification)/une forme d'idolâtrie (personnalisation) à la conscience esthétique. La critique de l'imagerie religieuse (création, miracles, enfer, paradis) trouve ici sa limite, nulle frontière fixe ne séparant " le vrai *culte* " et " le *faux culte* " (idem). Tout en trahissant partiellement la vérité religieuse, ce dernier est indispensable à une " représentation théorique de Dieu et de son essence " accessible au plus grand nombre.

Certes cet anthropomorphisme et donc la religion en général court le risque de sombrer dans le "*fétichisme*" le plus grossier et de donner naissance à "un *culte fétichiste*" (idem) barbare (adoration d'amulettes, d'icônes ou de reliques ; pèlerinages ou processions pathologiques). Déjà les manifestations les plus ordinaires du culte peuvent heurter notre raison.

"S'agenouiller ou se prosterner jusqu'à terre, même pour se rendre sensible l'adoration des choses célestes, est contraire à la dignité humaine, comme l'est la prière que l'on fait à celles-ci devant des images, car vous vous humiliez alors non devant un Idéal que vous représente votre raison, mais devant une idole qui est votre propre ouvrage."²⁷³

²⁶⁹ *Le Sophiste* 254 ab ; cf. égal. *Rép.* VI 494 a, vide Cours Introd. g^{ale} 3. C. b. p. 60

²⁷⁰ *Le Fondement de la morale* III. 14 p. 149

²⁷¹ *Phén. E.* VII. C. II. et III. pp. 271 et 275 ; *Ph.R.* 1824 Introd. p. 40 et *Ph.R.* Introd. 5^e sec. I. p. 65 ;

cf. égal. 1^{ère} partie chap. I. 1^{ère} sec. III.1. p. 111 ; III^e partie chap. IV. 1^{ère} sec. p. 137 ;

Preuves, App. 3. p. 247 ; *Propéd.* 3. § 207 ; *E.* Préface 2^e éd. et §§ 145 Add. et 573 R. ; *Ph.D.* § 270 R.

et *H.Ph.* Introd. II. II. p. 51 et III. II. 2.a. p. 172

²⁷²

²⁷³ *C.R.P.* Dial. tr.. chap. III. 5^e sec. p. 490 ; App. pp. 505, 534 et 536 (cf. pp. 521 et 532°) ; Prolég. § 57 p. 146 ; *R.L.S.R.* 4^e partie 1^{ère} sec. II ; 2^e sec. §§ I. ; III. pp. 217, 222, 233 ; 235 et *M.M.D.V.* p. 111

Au bout du compte l'on déplorera " la superstition " (Spinoza) de la religion positive.

Mais s'il est parfaitement légitime de blâmer et de dénoncer celle-ci, il n'en demeure pas moins vrai qu'en l'absence de toute matérialisation, la conscience vulgaire manquerait de point d'appui pour s'élever à Dieu. Une certaine superstition, susceptible d'enthousiasmer les foules, en leur rendant sensibles les dogmes religieux, s'avère ainsi incontournable, si l'on veut "exciter le plus possible l'admiration et imprimer en conséquence la dévotion dans l'âme du vulgaire"(idem). C'est donc à bon droit que les écrits bibliques (judéo-chrétiens) –mais cela vaut aussi pour les textes païens ou ceux d'autres religions-, utilisent un langage anthropomorphique.

" l'Écriture, principalement destinée à la foule commune, emploie sans cesse un langage anthropomorphique."
(idem²⁷⁴)

Nulle conception strictement philosophique, vu son caractère érudit ou intellectuel, ne réussirait à obtenir un tel effet qui sert au demeurant de moteur à l'action humaine en général, qu'elle soit, scientifique, technique ou politique. Une dose de « représentation » ou de superstition s'avère donc indispensable.

Tant que l'on prend garde à n'être point entièrement dupe de ces représentations et pratiques et qu'on n'identifie pas leur contenu (représenté) avec leur forme (représentant), on ne saurait les condamner totalement, sauf à vouloir abolir la religiosité en tant que telle, chose rigoureusement impossible. Ceux-là mêmes qui ont violemment combattu le « fanatisme » ou la « superstition » religieux, ne se sont-ils pas à leur tour autorisés toute une idolâtrie ? Car que signifient en leur fond les grandes « messes » ou meetings politiques, artistiques, sportifs etc. et le Culte de l'Être Suprême, de la personnalité, des idoles ou des stars, qui les accompagne, sinon une forme abâtardie, appauvrie ou substitutive du religieux ? Entre " l'Église et l'État " il n'y a point d'incompatibilité foncière, quoi qu'ait pu en penser, à la suite d'autres, Fichte²⁷⁵. Socrate ne rappelle-t-il pas à Criton de sacrifier un coq à Asclèpios, juste avant sa mort²⁷⁶ ? Quant à la conscience religieuse, ne se libère-t-elle pas graduellement de la rigidité de la représentation et ne se rapproche-t-elle pas de plus en plus de sa vérité philosophique, même si elle ne l'atteint jamais pleinement, requérant ainsi son propre dépassement, comme le montre clairement son Histoire ?

III. HISTOIRE DE LA RELIGION

L'idée d'une évolution des religions bute, à l'instar des notions d'une hiérarchisation ou d'une progression des arts, sur l'un des préjugés les plus tenaces de notre temps, celui de la coexistence pacifique voire de l'incomparabilité entre les différents arts, religions ou idéologies politiques, lui-même simple forme du plus ancien des relativismes (scepticismes). Que Lessing ait défendu à la fois l'incommensurabilité des arts entre eux (*Laocoon ou Des frontières de la peinture et de la poésie*) et la stricte équivalence des grandes religions monothéistes (*Nathan le Sage*)²⁷⁷ est logique. Pourtant cette idée, pur corollaire du concept même de religion, s'impose à quiconque prend ce dernier au sérieux et ne s'arrête pas à sa vision sociologisante. Toutes les religions, passées, présentes ou futures, quelles que soient parfois voire souvent leurs apparences ridicules, aux yeux de tel ou tel, renvoient en effet nécessairement à un fond commun, faute duquel elles ne pourraient se qualifier indistinctement de « religion ». Et au-delà des schèmes similaires repérables dans certaines d'entre elles, telle *L'Idéologie tripartite des Indo-européens* (G. Dumézil), ce dernier ne peut que reposer sur un noyau intelligible ou rationnel, sous peine de voir celle-ci perdre sa signification même de « relation ».

²⁷⁴ T.T.P. Préface p. 606 ; VI. p. 703 et *Lettre XIX à G. de Blyenbergh* p. 1125

²⁷⁵ *Considérations sur la Révolution française* chap. VI

²⁷⁶ *Phédon* 118 a ; cf. égal. Hegel, *H.Ph.* Introd. II. II. p. 67 et III. B. II. 2. a) β) p. 169

²⁷⁷ vide Cours III. 7. Art II. 3. p. 36 et III.

"Les religions et les mythologies sont des productions de la raison en train de devenir consciente ; si pauvres, si puérides qu'elles paraissent, elles contiennent cependant de la raison ; elles s'appuient sur l'instinct rationnel." (Hegel)

Mais, précisément parce qu'elles sont ordonnées à une base rationnelle, les religions se doivent d'évoluer dans le sens d'une explicitation de plus en plus adéquate (logique) de leur propre fondement, c'est-à-dire de passer d'une affirmation encore externe ou extériorisée de la « Divinité » (Absolu ou Esprit) à son expression, sinon totalement interne – auquel cas elles deviendraient philosophie-, du moins suffisamment intériorisée. Elles se condamneraient sinon à la morne répétition du même ou à une régression incompatible avec leur rationalité et avec la marche de l'esprit humain en général.

Parallèlement les états ou les régimes politiques que ces religions structurent ne peuvent qu'emprunter le chemin d'une libération progressive de l'Homme, en vertu de la correspondance entre ces deux Institutions et entre les Oeuvres humaines en général.

" A la nature de la religion des peuples correspond la condition de leur moralité et leur constitution politique ; "

(idem²⁷⁸)

Et c'est ce qui se produit effectivement, pour peu qu'on considère, à la fois schématiquement, sans se perdre dans les détails, et objectivement, sans se laisser gagner par ses préférences natives ou des présupposés ancrés socialement, l'histoire des religions.

Or, de ce point de vue, le cours historique des croyances religieuses témoigne clairement d'une transformation progressive d'une représentation « naturaliste » de Dieu, caractéristique du Paganisme antique, Grèce incluse, vers une représentation « spirituelle », externe tout d'abord, propre au Judaïsme et à l'Islam, puis interne, spécifique du Christianisme, la plus « achevée » des religions – "la vraie Religion", à en croire et le raisonnement et le jugement d'un juif hérétique²⁷⁹. Et si notre schéma n'épouse pas fidèlement la chronologie – la religion hellène étant postérieure à la religion judaïque et la religion islamique à la religion chrétienne – c'est tout simplement que la temporalité historique véritable ne suit pas mécaniquement l'ordre du temps physique, mais celui du devenir des sociétés qui n'évoluent pas toutes, et à tous les niveaux, au même rythme ni selon un schéma identique. Précisons cependant quelque peu cette séquence, tout en laissant volontiers à l'étude historique (historiographique) proprement dite le soin d'en développer le déroulement concret et détaillé.

1. Paganisme

Si frustes que nous paraissent aujourd'hui les premières croyances religieuses de l'humanité, que ce soient celles des peuples antiques (Chine, Inde, Sumer, Égypte, Grèce ...) ou celles des sociétés « primitives » encore subsistantes, elles n'en forment pas moins des religions, id est des productions de la raison humaine, dans la mesure où, tout comme celle-ci, elles ne réduisent pas l'être au monde sensible mais postulent l'existence d'un principe supra-sensible. Et elles ont beau représenter ce dernier sous la forme d'un ou plusieurs êtres sensibles (Astre, Animal ou Homme), d'où leur possible et commune appellation de "religion immédiate ou naturelle. La religion de la nature" (Hegel), elles maintiennent néanmoins la distinction entre le représentant et le représenté, telle qu'elle appert clairement en Égypte.

"Nous avons donc deux déterminations, l'élément naturel et la substance intérieure, ce qui nous donne la détermination du symbole. A l'être naturel on attribue un autre fondement, l'immédiateté sensible acquiert une autre substance, elle n'est plus immédiatement elle-même, mais elle représente autre chose qui est sa substance, sa signification." (idem)

²⁷⁸ *H.Ph.* Introd. III. B. 2. b) a) p. 181 (cf. *Ph.H.* 1^{ère} p. 3^e s. ch. III. pp. 150-1 ; *Ph.R.* II. 1. 3^e Sec. I. 2. p. 103, III. A. chap. II. 3^e Sec. p. 84 et C. chap. V. 3^e Sec. p. 212) et *Ph.R.* I. chap. III. 1^{ère} Sec. I. 2. p. 195 cf. *R.H.* chap. II. 3. p. 155 ; *E.* III § 552 R. ; *Ph.D.* § 270 et Add. et Kant, *R.L.S.R.* 4^e p. 2^e s. § 3 n. p. 221 ; vide Cours II. 4. Anthropologie III. 2. p. 61

²⁷⁹ Spinoza, *T.T.P.* chap. XII. p. 791

Les figures naturelles, Soleil, Nil, Ibis, n'y valent pas pour elles-mêmes mais uniquement comme signes de la « réalité » divine, à laquelle elles renvoient, Râ, Osiris, Thot.

"Quand on dit que le soleil, le Nil signifient Osiris, ... cela est exact. L'un des côtés est le côté intérieur, l'autre est celui de la représentation, c'est le signe, l'élément significatif par lequel le principe intérieur se révèle à l'extérieur;" (idem)

Bien que le philosophe prétende le contraire à propos des représentations de " l'imagination hindoue, le singe, la vache, le brahmane, etc. ", cela vaut en fait également pour elles. Sinon, adorant finalement celles-ci plutôt que leur contenu, les premières religions se seraient auto-détruites en tant que pratiques spirituelles spécifiques, par leur dissolution dans les activités quotidiennes pures et simples. Tout « naturalistes » ou païennes (lat. *paganus*, paysan) qu'elles furent, elles participèrent voire participent cependant du culte de l'Esprit.

" C'est que Dieu est esprit et qu'il l'est dans toutes les religions. ... Ainsi d'un côté Dieu est un être de la nature ; mais sa présence Dieu est esprit ; ce qui est la détermination absolue de la religion et par suite détermination fondamentale, fondement substantiel de toute forme de religion." (idem)

Réalités *humaines*, les religions anciennes furent *signifiantes*, comme les religions actuelles.

Elles en préfigurent du reste largement l'idéalité absolue qui se trouve au cœur de la foi, et sans laquelle cette dernière se réduirait à la foi du charbonnier ou à la pure superstition.

"Brahme le penser, l'homme est pensant, Brahm existe donc essentiellement dans la conscience de soi humaine. (...) Ainsi Brahm et le Dieu juif ont bien la même détermination " (idem²⁸⁰).

Pareillement l'arbitraire ou la crédulité de surface des images et récits mythiques des « Primitifs » cache une Logique qui se décrypte dans des *Mythologiques* (C. Lévi-Strauss). Partant rien d'étonnant qu'on voie " briller chez tous les peuples ... quelques étincelles du monothéisme " (Kant²⁸¹), l'unicité étant la marque même de l'Esprit, par opposition à la multiplicité des étants matériels. Ainsi dans toutes les religions antiques, la pluralité des dieux n'était nullement exclusive de leur hiérarchie, soit leur subordination à un Dieu suprême (Brahmâ chez les Hindous, Râ chez les Égyptiens, Zeus chez les Grecs).

Telle est l'unique raison de leur validité d'antan et de la persistance de certaines d'entre elles aujourd'hui encore, le brahmanisme ou l'hindouisme par exemple, qui autrement auraient disparu. Et si d'autres par contre – la religion égyptienne ou grecque –, ont décidé de céder leur place ou de se transformer, cela s'explique à la fois par les influences externes qu'elles ont subies, et surtout par leur plus grande réception interne à celles-ci, vu leur contenu déjà propre à les accueillir, dans la mesure où il anticipait amplement des représentations futures mieux élaborées certes, mais sans conteste entendues par lui.

Tout cela est particulièrement patent dans la religion grecque qui, à l'instar de ses devancières, a certes commencé par une figuration astrale des divinités (les Titans).

" Eh bien ! voici en gros ce que, quant à moi, je suppose. A mes yeux, les hommes qui, les premiers ont vécu en Hellade n'ont connu d'autres dieux que ceux-là mêmes qui, maintenant, sont ceux de la plupart des Barbares : Soleil, Lune, Terre, Astres, Ciel." (Platon²⁸²)

Mais très rapidement, avec la victoire des Olympiens sur les Titans, elle s'est orientée vers une représentation humaine de celles-ci et a accentué le noyau monothéiste sous-jacent à toutes les religions, eu réunissant ceux-là en une seule et même famille, et en accordant à l'un de ses membres le statut de Chef, Créateur ou Père unique de tous les autres et des hommes : Zeus, " le père des dieux et des hommes ... le premier, le plus grand des dieux " (Hésiode²⁸³).

²⁸⁰ *Ph.R.* II. 1. p. 21 ; 4^e S. 2. c) pp. 177 et 178 ; *Esth.* Art symb. ch. I. II. 2. p. 68 (cf. *Ph.R.* II. 1. I. II. 2. p. 51) ; *Ph.R.* II. 1. 3^e S. II.3.c) p.147 et a) pp. 131-133 ; cf. égal. p. 12 et I. I. 3. p. 48 et *Ph.H.* 1^{ère} par. p. 91

²⁸¹ *C.R.P.* 2^e partie, II^e division. Dialectique transc. chap. III. 3^e sec. p. 474 ; vide supra I. B. 1. 1. p. 14

²⁸² *Cratyle* 397 c

²⁸³ *Théogonie* 47-49 ; vide supra Introduction p. 3

Devenant " une religion de l'humanité " (Hegel), le paganisme hellène, tout en conservant un élément de naturalité, la figure anthropologique de l'homme (individu), n'en pointe pas moins essentiellement du côté de la spiritualité (humanité).

" Le sujet unit donc une puissance spirituelle et une puissance naturelle. Il a un contenu à la fois spirituel et naturel, mais c'est le spirituel qui règne et qui a soumis l'être naturel. C'est là la définition fondamentale du dieu." (idem²⁸⁴)
La nomination aristotélicienne de " DIEU ... l'acte de l'intelligence ... [ou] un Vivant éternel parfait "²⁸⁵ est ici symptomatique. Et nous-mêmes, en relisant avec intérêt les mythes grecs, nous le pressentons obscurément, nous reconnaissant sans trop de peine dans leurs discours, auxquels nous ne cessons de nous référer.

Quant au bouddhisme il aura également incarné, et continue du reste à le faire, la Divinité dans la figure humaine d'un unique individu (Gautama). Et de celui-ci il ne retiendra que des traits si abstraits (*Bouddha* : Illuminé) et des préceptes quasi métaphysiques négatifs (*Nirvana*, but ultime de la pratique bouddhiste et l'équivalent de l'*ataraxie* grecque : absence de trouble), au point que d'aucuns n'hésiteront pas à qualifier cette religion tantôt de "théologie sceptique nihiliste", tantôt de l'expression fort impropre de "religion athée" (A. Kojève²⁸⁶), comme s'ils tenaient pour rien son enseignement spirituel, ses monastères et ses pagodes qui traduisent clairement une séparation affirmée entre le profane et le sacré. L'immanence de ses principes ne change rien à l'affaire, à moins de réduire, contre toute «évidence», la sagesse et la pratique bouddhistes à des idées et des comportements spontanés.

Il demeure vrai que ces derniers –renonciation aux biens matériels, résignation, respect de l'ordre établi (naturel et social), retour à soi-, se révèlent si simples, à défaut de faciles, que l'on comprend aisément qu'une doctrine, pourtant adaptée à des peuples « obéissants », connaisse quelque succès dans les nations occidentales, fatiguées parfois par leur propre frénésie économique et sociale, et dans lesquelles d'aucuns aspirent, par conviction ou par calcul, peu importe, au Repos absolu, sans se rendre bien compte, que, pris à la lettre, celui-ci les conduirait à la Mort ou au Néant intégral. Sans aller jusqu'à cette extrémité, on notera que le négativisme bouddhiste ne peut déboucher que sur une religiosité naturaliste, l'authentique fidèle devant s'y contenter, dans le monde, du strict nécessaire, autant dire du biologique, et dans l'esprit, du vide des pensées, c'est-à-dire de la non-pensée animale.

Reste que pas plus que les religions orientales (égyptienne, chinoise ou indienne), la juive exceptée, la religion grecque ne s'est non plus pleinement affranchie du naturalisme et n'a pas accédé à la pleine spiritualisation de Dieu. N'a-t-elle pas attribué aux Dieux des affections psycho-physiques, comme l'envie ou la jalousie, quand ce n'est pas des besoins purement naturels, la faim et la soif ? L'ensemble de leurs attitudes, gestes ou comportements, telles qu'elles sont en tout cas narrées par les « théologiens » hellènes, relève davantage de la *bio*-graphie d'humains trop humains, qui ressemble quant à elle à une histoire *naturelle*, que de l'Histoire de l'Esprit ou de l'Humanité. La naïveté de ces images provoquera la juste colère des philosophes qui récusait toute anthropomorphisation et traitaient les récits d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes de fables ou de fictions à dormir debout :

" ces contes mensongers (...) *les poètes sont de grands menteurs* ... les subtilités de la Fable ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux."²⁸⁷

Nonobstant sa percée, liée à la forme exclusivement « humaine » de ses Dieux, la religion grecque reste prisonnière d'éléments naturels rattachés à ceux-ci, et partant n'atteint point une vision entièrement épurée / spirituelle de la Divinité.

" La vérité suprême, que l'Unité se conçoit comme Dieu, l'Esprit Un, n'était pas encore connue des Grecs." (Hegel)

²⁸⁴ *Ph.R.* II. 2. 3è Sec. 2. pp. 101 et 103

²⁸⁵ *Méta.* A 7. 1072 b 27-30 ; vide supra II. 2. A. p. 40

²⁸⁶ *L'athéisme* p. 55 n. 19. et p. 69

²⁸⁷ Platon, *Rép.* II. 377 d – Aristote, *Méta.* A. 2. 983 a 3-B. 4. 1000 a 19 ; vide égal. supra p. 2 note 4

Disons qu'elle n'a pas mené sa tâche à son terme, ce que nul ne lui reprochera, le cheminement de la Vérité exigeant temps et patience.

La foi grecque s'inscrit finalement dans un même ensemble que les autres religions antiques – " les dieux des religions orientales et grecque " (idem)-, et partage donc la contradiction qui les mine toutes : une représentation naturelle ou particulière de l'esprit, censé être universel. Double inconséquence en fait, puisque d'une part Dieu, l'Esprit est donné ou pré-sup-posé, en contradiction totale avec sa « production » ou son auto-position, soit son auto-nomie (liberté) ; et d'autre part Il est assimilé, sinon identifié à un objet particulier (astre, animal ou homme) naturel, en non moins totale contradiction avec les réquisits antécédents.

"La représentation de la religion de la nature offre à cet égard de grandes difficultés ; elle est en tout inconséquence et contient en soi cette contradiction que d'une part l'être spirituel, libre essentiellement, est posé et que d'autre part elle dispose de cet être spirituel en sa détermination concrète naturelle, représenté comme isolé, avec un contenu qui en sa ferme particularité, n'est pas du tout conforme à l'esprit puisqu'il est libre. C'est là la source de l'immense contradiction de la religion naturelle." (idem²⁸⁸)

Une telle inconséquence ne pouvait assurément durer éternellement et réclamait sa solution.

D'autant qu'elle se redoublait elle-même d'une anomalie sociale. Il est en effet normal que les structures politiques des sociétés qu'animaient ces religions se revendiquassent de fondements biologiques et par là-même arbitraires : hérédité d'un pouvoir auto-théo-cratique, séparation des individus, dès la naissance, dans des castes et esclavage, basé sur la force. Et si les Grecs ont abolis les deux premiers, leur substituant la démocratie et la division en classes, ils ont cependant instauré une démocratie seulement partielle, ne s'appliquant qu'à une portion du corps social, les citoyens, et gardé le troisième, fût-ce sous une forme adoucie et restreinte. Or ces principes heurtent les idéaux d'une Humanité / Raison commune à tous les hommes. Des voix, minoritaires il est vrai, s'étaient d'ailleurs élevées contre eux, en Grèce même : celles d'Hippodamos de Milet, de certains Sophistes²⁸⁹, voire de Platon, quand dans le *Ménon* il traite d'égal à égal avec un esclave ou que dans la *République* il ne ménage nulle place à des esclaves dans sa Cité de la Beauté (*Callipolis*), sans oublier les protestations sporadiques, majoritaires elles et violentes, de ceux qui en furent les victimes et que l'histoire néglige. Quelle que fût la justification temporaire de ces institutions, elles étaient promises à une fin.

On conçoit dès lors facilement qu'aussi bien les pratiques politiques injustes que les croyances religieuses illégitimes qui en constituaient le soubassement aient finalement disparu, au nom de la seule logique qui ne saurait se complaire dans l'antinomie théorético-éthique, mais s'engage toujours, et ce dans tous les domaines où cette dernière surgit, sur la voie de son surpassement. Le Judaïsme et l'Islam tenteront précisément et à leur façon, de résoudre le conflit ici en cause, en proposant des dogmes et une pratique plus conformes (fidèles) à l'Idée théologique.

2. Judaïsme et Islam

Religions du Livre (*Bible* signifiant Livre en grec et (*Al*)*Coran* la Lecture ou la Récitation en arabe) –mais les *Védas*, livres sacrés de l'Inde, expriment déjà le Savoir en sanscrit-, ces deux croyances expliciteront clairement, pour la première fois, l'unité du Divin, conformément au premier des dix commandements de l'Ancien Testament²⁹⁰.

"Il n'y a qu'un Dieu, un Dieu jaloux qui n'en tolère nul autre, à côté de lui, grande proposition de la religion juive, en général de la religion arabe de l'Asie occidentale et de l'Afrique." (Hegel)

²⁸⁸ *Ph.H.* 2^e partie 2^e Sec. chap. II. p. 189 ; *Esth.* 5. chap. III p. 95 et *Ph.R.* II. 1. 1^{ère} Sec. II. 3. p. 55

²⁸⁹ cf. Aristote, *Politique* I. 3. 1253 b 20

²⁹⁰ vide *A.T. Genèse* 1 et *Exode* 20

Elles écartèrent ainsi tout retour possible du polythéisme et se tiendront au plus près d'une "religion de la sublimité" (idem), évitant le danger qui guette toujours les religions naturelles, de faire déchoir la divinité au rang d'une entité matérielle particulière. Sans se couper entièrement des formations religieuses antérieures, elles en préciseront du même coup davantage le contenu spirituel, conformément à l'essence théo-«logique» de Dieu dont la nature entière dépend et qui lui-même ne saurait exister que par et pour la pensée.

" Le trait commun des religions de cette sphère est l'idéalité de l'élément naturel qui est soumis au spirituel et aussi que Dieu, l'esprit, est connu comme esprit. (...) Le Dieu spirituel des Juifs qui, comme Brahma, n'existe que pour la pensée." (idem²⁹¹)

Les religions judaïque et musulmane, quel que soit l'aspect révolutionnaire qu'on leur prête parfois, particulièrement à la première, s'inscrivent donc dans la continuité et progressivité de l'histoire des idéologies religieuses.

Interdisant expressément toute figuration sensible de la Divinité²⁹², elles en poursuivent le mouvement d'abstraction (idéalisation), entamé bien avant elles, même si, force est de le reconnaître, elles en marquent une étape importante, puisqu'elles excluent toute forme d'idolâtrie qui, en cadrant ou enfermant l'Absolu ou l'Esprit dans une image (sensible), trahit profondément son Infinité (intelligible).

" C'est seulement en concevant Dieu comme dépourvu de forme et comme étant d'essence spirituelle, en opposition avec le monde et la nature, qu'on libère le spirituel de tout lien avec le sensible et le naturel et qu'on le soustrait à l'existence finie." (Hegel)

Nous autres Occidentaux, fils autant de l'Ancien Testament que des Hellènes, mesurons parfaitement l'originalité du moment hébraïque et notre proximité à lui, dès que nous ouvrons la Bible et la comparons aux Védas par exemple. Car alors que nous éprouvons des difficultés à comprendre ceux-ci, nous sommes par contre immédiatement de plain-pied avec celle-là où nous nous trouvons sur un terrain connu ou familier.

" En passant, par exemple, de la poésie de l'Inde ancienne à l'Ancien Testament, on se trouve transporté sur un autre terrain où, quelque étrangers et différents des nôtres que soient les situations, les événements, les actions et les caractères qui y sont décrits, nous avons malgré tout le sentiment d'être dans un milieu plus familier." (idem)

Et à quoi tient notre familiarité avec le Livre, sinon à notre partage des mêmes idées, celles de l'Idéalisme absolu, dont les Juifs furent historiquement les initiateurs ? L'universalité de leur religion est donc double : en amont, puisqu'elle rend compréhensibles rétrospectivement les religions passées et en aval, puisqu'elle anticipe les valeurs de notre monde. On le voit, le mérite historique des Hébreux n'est pas mince.

En libérant Dieu ou l'Esprit de toute attache naturelle/sensible -attache que les Grecs eux-mêmes conservaient encore, au niveau religieux proprement dit-, en dépassant donc " l'Orient et le dieu grec " –par anticipation pour ce qui concerne ce dernier et de la part des Hébreux-, elles ont rendu possible l'émergence du "Dieu-esprit" (idem) soit de l'Esprit ou de la Raison occidentale dont les Hellènes furent les hérauts au niveau proprement scientifique et politique.

" Désormais la lumière est Jehovah, l'Un pur. Ainsi s'accomplit la rupture entre l'Est et l'Ouest ; l'esprit descend en lui-même et appréhende pour principe spirituel le principe fondamental abstrait. La nature en Orient, principe premier et fondement, est abaissée maintenant au rang de créature ; et ce qui est à présent le premier, c'est l'esprit. Ce que l'on sait de Dieu, c'est qu'il est le créateur de tous les hommes, comme de toute la nature, et d'une façon générale, l'activité absolue." (idem²⁹³)

Le nom de ce Dieu est ici symptomatique, Yahweh ou *YHWH* signifiant IL EST en hébreu ("Je suis qui je suis"²⁹⁴) et *Allah* (Al-Ilâh) désignant simplement le Dieu en arabe.

²⁹¹ *Ph.R.* II. 2. 1^{ère} Sec. I. b) p. 19 ; 2^e Sec. p. 48 et 2^e Sec. 1. p. 49 – *Ph.H.* 1^{ère} par. p. 91

²⁹² vide *A.T. Exode* 20

²⁹³ *Esth.* 3. ch. II. pp. 121, 126 (cf. 8. ch. III. p. 227 ; Monde or. p. 414, cité par M. Hulin, *Hegel et l'Or.* p. 65 ; vide Cours III. 7. Art III. 1. p. 56 n. 252) ; *Ph.R.* II. 2. 2^e S. 2. b) α) p. 58 et *Ph.H.* 1^{ère} par. ch. III. p. 150 ; cf. Le monde oriental p. 453 (éd. Lasson)

²⁹⁴ *A.T. Exode* 3

Nonobstant les violentes querelles, passées, présentes et futures, qui les opposent, ces deux religions sont assurément apparentées, et ce au-delà de la commune provenance ethnique (sémitique) de leurs membres, vu le noyau similaire du credo respectif qu'elles véhiculent.

" L'islam (c'est-à-dire ... le judaïsme) " (Schopenhauer²⁹⁵).

La seconde en date se situe du reste ostensiblement dans la continuité du Livre dont elle revendique pleinement l'héritage.

De cette purification du concept divin, leurs adeptes, et particulièrement les Israélites, qui en furent les premiers hérauts, tirent une fierté légitime, estimant, à juste titre, avoir fait accomplir un pas décisif à la religion, voire à la culture en général, et avoir ainsi marqué une époque de l'histoire humaine. Et de fait, sans être comparable au « miracle » grec, la percée judaïque n'en constitue pas moins un moment capital du devenir spirituel de l'humanité.

" Cette unité de Dieu, conçu comme un, est d'une importance infinie ... Ceci peut nous sembler trivial, étant habitués à concevoir Dieu comme Un ; c'est une détermination formelle mais infiniment importante et il n'y a pas à s'étonner que le peuple Juif se soit fait une si grande gloire d'avoir adoré Dieu comme l'Un ; car l'Unité de Dieu est la racine de la subjectivité, le fondement de la spiritualité absolue, le chemin de la vérité." (Hegel)

Elle est à l'origine, entre autres institutions, de la Loi éthique, comme il ressort du *Décalogue*, fût-ce au risque d'un déchirement, d'une scission ou d'une " conscience malheureuse " (idem²⁹⁶). Mais celle-ci n'est-elle pas le prix à payer dans le long et patient chemin qui mène à la félicité, paix ou réconciliation finale ?

Nietzsche, que l'on ne peut guère suspecter de judéophilie, n'hésitait pas à rendre justice aux Juifs, en évoquant la dette morale de " l'Europe " à leur égard ; il allait jusqu'à écrire : " jamais peuple n'a eu une mission historique plus considérable " et prophétisait que " le destin des Juifs européens constituerait un des problèmes les plus importants du XXème siècle "²⁹⁷. Croyant condamner le Judaïsme dans *La question juive*, en le rendant responsable du capitalisme -un capitalisme dont il se faisait alors, il est vrai, une idée purement négative ou unilatérale sur laquelle il reviendra dans ses écrits ultérieurs-, Marx n'en confortait-il pas plutôt le rôle historique prééminent, dès lors qu'il lui reconnaît, fût-ce pour le déplorer, une influence si considérable, pour ne pas dire universelle ? On peut donc bien conclure que la religion judaïque fut une religion « catholique » avant la lettre.

En aucun cas cependant on ne leur accordera qu'ils soient les dépositaires de la vraie foi, soit que leurs ancêtres aient inventé la première croyance religieuse authentique ou qu'eux-mêmes pratiquent encore le dernier culte véritable possible. La thèse -en fait le lieu commun-, de H. Cohen, un philosophe néo-kantien juif, selon laquelle ses coreligionnaires auraient créé " le monothéisme pur ... la religion de la raison "²⁹⁸ ne résiste pas à un examen un tant soit peu précis et objectif. D'autant que ni le Judaïsme ni l'Islam n'ont été jusqu'au bout de leur démarche et sont donc également tiraillés par une contradiction insurmontable par leurs propres moyens, c'est-à-dire à l'intérieur de leur dogmatique spécifique. En effet bien qu'ils aient tous deux « dématérialisé » le Divin, ils n'ont pu / su s'empêcher de lui conférer le statut d'un Être transcendant, contrevenant ainsi à sa nature universelle. S'arrêtant en cours de route dans leur processus d'idéalisation, ils n'ont produit finalement qu'une idée abstraite, incomplète de l'Esprit, celle d'une puissance externe planant au-dessus du monde et des hommes, représentation caractéristique de toutes les religions orientales.

" Les religions orientales -la religion juive également- s'arrêtent au concept encore abstrait de Dieu et de l'Esprit ;" (Hegel)

²⁹⁵ *Le Fondement de la Morale* p. 98 (L.P.)

²⁹⁶ *Ph.R.* II. 2. chap. II. 2^e sec. 1. p. 50 ; cf. également Kant, *C.F.J.* § 29 R. p. 110 (Vrin)

²⁹⁷ *P.B.M.* 8^e partie § 250 ; *G.M.* 1^{ère} éd. § 9 et *Aurore* III. § 205 ; cf. égal. *G.S.* V. § 348

²⁹⁸ *R.R.T.S.J.*

Loin d'appréhender Dieu comme une Idée concrète ou effective, immanente à tout ce qui est et réfléchi par notre raison, ces deux religions monothéistes ne l'ont saisi que comme le *Seigneur*, trônant sur l'univers et les humains.

" C'est tout d'abord dans la religion judaïque et ensuite dans la religion mahométane que Dieu est appréhendé comme le Seigneur et essentiellement *seulement* comme le Seigneur." (idem)

Totalement dominés par Lui, ces derniers lui doivent " obéissance " ou soumission aveugle –*Islam* signifie-t-il passoumission?-, conformément du reste au fondement de "l'*Orient*" (idem) dont ils sont issus et donc tributaires, et ce malgré leur « percée ».

" Dans toute religion, juive ou musulmane, où Dieu est conçu abstraitement comme l'Un, ce manque de liberté est le fondement réel. Le rapport consiste en un dur service." (idem²⁹⁹)

Partant ils en conserveront naturellement la théocratie et l'esclavage comme principes recteurs de la société, et ce jusqu'à nos jours, pour ce qui concerne la première, et suivant des modalités différentes certes, selon que les membres respectifs de ces religions auront ou non connu d'autres influences que celle de leur foi originaire. En l'occurrence qu'Israël vive aujourd'hui sous un régime démocratique, il le doit à ses refondateurs, issus, pour l'essentiel, d'Europe centrale où ils baignèrent dans une culture, marquée par une autre religion.

Cette antinomie entre l'universalité de l'Idée et sa particularisation se sera même durcie chez les Hébreux, ceux-ci réservant à un seul peuple, le leur, la participation plénière à Dieu, via le dogme de l'alliance ou de l'élection³⁰⁰.

" Contraste merveilleux, dur infiniment, le plus dur même ; d'une part le Dieu universel, du ciel et de la terre, d'autre part la fin et l'œuvre de ce Dieu dans le monde de l'histoire sont si limitées que telle famille seule dispose de cette fin. (...) D'après l'idée fondamentale commune le peuple juif est le peuple élu et la généralité se trouve ainsi particularisée." (Hegel)

Elle y aura ainsi pris un tour éminemment inconséquent. L'abstraction ou l'épuration du concept de Dieu eût dû en principe conduire les Juifs eux-mêmes à reconnaître dans les autres dieux une figuration, fût-elle imparfaite, du «divin» et dans les autres religions une expression, même inadéquate, de la religiosité authentique, et à relativiser ainsi leur propre mérite.

Pourtant c'est une tout autre voie qu'ils emprunteront, préférant l'exclusion à la réconciliation et réduisant du même coup Dieu en leur dieu national.

" Mais ce grand principe, en sa détermination nouvelle, est l'Un *exclusif*. Cette religion doit nécessairement acquérir le principe de l'exclusivité qui consiste essentiellement en ceci, qu'un seul peuple a connaissance de l'Un et est reconnu par lui. Le Dieu du peuple juif n'est que le Dieu d'Abraham et de sa descendance ; à sa représentation sont attachés l'individualisme national et un culte local particulier. Par rapport à ce Dieu, tous les autres dieux sont faux et certes la différence entre vrai et faux est toute arbitraire ; car on n'admet pas que dans les faux dieux pénétre un reflet du divin." (idem³⁰¹)

Parmi toutes les entités géopolitiques existantes, Dieu aurait donc " élu pour lui seul la nation des Hébreux ainsi qu'une région de la terre " (Spinoza).

Une telle thèse, radicalement arbitraire, engendrera chez ses tenants un orgueil ou un sentiment de supériorité voire une haine des autres qui vaudra en retour aux Israélites une détestation et une persécution peu communes, selon l'implacable et infernale logique, soulignée par le philosophe :

" les Hébreux, qui, se vantant tant d'être au-dessus des autres humains, méprisaient tous les autres peuples (...) [qu'ils] se mirent donc à détester d'une haine intense (...). La cause ordinaire dont s'accroît indéfiniment la haine ne manquait pas, d'autre part, d'agir ici : à savoir la haine, pareille et implacable, dont les autres peuples payaient les Hébreux en retour."³⁰²

²⁹⁹ E. III Ph.E. § 384 Add. p. 396 ; E. I Log. § 112 Add. (cf. égal. § 151 Add. et III Ph.E. § 393 Add.) ;

Ph.H. Introd. Div. p. 83 (cf. égal. H.Ph. Introd. III. B. II. 1. p. 144 ; Spinoza, T.T.P. chap. XIII et Kant, R.L.S.R. p. 154 in Oeuvres III) et Ph.R. II. 2. 2^e Sec. 3. a) p. 77 ; cf. égal. *Esprit Christ.* App. VI p. 152

³⁰⁰ vide A.T. *Genèse* 15 et 19 et *Deutéronome* 4.13 et 31

³⁰¹ Ph.R. II. 2. 2^e s. 2.c) β) p. 69 – 3. b) p. 80 (cf. *Esth.* 4. ch. 1^{er} III. p. 73 ; *E.Ch.* p. 8 et *P.S.* Ph.E. 1803-4 p. 40) et Ph.H. 1^{ère} partie 3^e sec. chap. III. p. 150 : cf. égal. Herder, *I.Ph.H.H* XII. III. p. 201 et XVII. 1. p. 317

³⁰² T.T.P. chap. II. p. 645 et chap. I. p. 632 - chap. XVII. pp. 862-863

En son *Moïse et le monothéisme* Freud brosse un portrait et établira un diagnostic similaires et une juive convertie, osera, encore en pleine guerre, parler du " fanatisme juif " (S. Weil³⁰³). Avant même de se retourner contre eux, l'antisémitisme fut une attitude des Hébreux eux-mêmes, dirigée, en un premier temps, contre d'autres sémites. Cela demeure vrai de nos jours. Tout lecteur un tant soit peu objectif de la Bible et de l'Histoire ne peut que s'incliner devant cette « évidence ». N'est-ce pas là le fond légitime d'une argumentation, par ailleurs fort contestable et détestable, du célèbre pamphlet de Luther, *Des Juifs et de leurs mensonges* ? A défaut d'extirper totalement ces maux, l'Histoire se devait de corriger l'incohérence qui en formait la véritable source.

Et la religion de Mahomet n'aura pas manqué de le faire, récusant le particularisme judaïque, absolument contraire à la généralité et/ou idéalité de l'Esprit, et pourtant constamment et fermement soulignée par les Juifs. En quoi la religion musulmane marque un progrès théorique par rapport à la religion juive, dont par ailleurs, nous l'avons dit, elle se réclame.

" Chez les Juifs seuls nous avons remarqué que le principe de la simple unité s'est élevé à la pensée, car c'est seulement chez eux que l'Un, qui est pour la pensée, a été honoré. Cette unité en est restée à la purification en esprit abstrait, mais elle a été libérée de la particularité, attachée au culte de Jéhovah. Jéhovah n'était que le Dieu de ce seul peuple, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; c'est avec les Juifs seuls que ce Dieu a fait une alliance, c'est à ce peuple seul qu'il s'est révélé. Ce particularisme s'est effacé dans la religion de Mahomet. Dans cette généralité de l'esprit, dans cette pureté illimitée et indéterminée, il ne reste au sujet d'autre but que de réaliser cette généralité et cette pureté. *Allah* ne connaît plus la fin affirmative limitée du dieu juif." (idem)
 Délivré de tout ancrage ethnique, l'Islam ne se limitera pas aux tribus qui l'ont vu naître, mais proclamera haut l'éminence, l'indétermination ou l'universalité, divine : sa valeur pour tous. Aussi il entendra logiquement imposer son idée au monde et se lancera à la conquête aussi bien et des pays que des âmes, dont il entreprendra la conversion.

Mais justement à cause du caractère indéterminé de leur Dieu, soit de son abstraction ou indifférence au monde, les musulmans, tout en nous ayant légué des oeuvres insignes, n'évitèrent pas à leur tour, un fanatisme destructeur cette fois, tant théorique que pratique, et à l'occasion exacerbé, rien ne trouvant grâce aux yeux d'une divinité planant au-dessus de tout. Outrageusement ridiculisé par Voltaire dans sa pièce *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète*, l'enthousiasme ou l'exaltation des adeptes de Mahomet n'en fut pas moins réel et produisit des effets parfois dévastateurs ou ravageurs, à l'instar de ceux de la Révolution française.

" L'abstraction dominait les mahométans ; leur but était de faire valoir le culte abstrait ; et ils y ont tendu avec le plus grand enthousiasme. Cet enthousiasme était du *fanatisme*, c'est-à-dire, l'enthousiasme pour un abstrait, pour une idée abstraite, qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe. Le fanatisme ne consiste essentiellement qu'à se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur ; mais celui des musulmans était capable aussi de tout genre de sublime et cette sublimité affranchie de tous les intérêts mesquins, est unie à toutes les vertus de la grandeur d'âme et de la bravoure. Leur principe était *la religion et la terreur*, comme celui de Robespierre *la liberté et la terreur*." (idem)

Bien que pour une raison inverse, ces deux religions respirent un " fanatisme " semblable.

Si les Musulmans ont dépassé l'exclusivisme des Juifs, n'ayant pas surmonté la figure abstraite de la Divinité de ces derniers, ils la poseront pareillement au-delà du monde, dans le « lieu » de la sublimité ou supra-mondanité, qui, pour profond ou haut, si l'on préfère, qu'il soit, reste un lieu forcément matériel.

" Dans le *mahométisme*, le principe borné des Juifs est surmonté par une extension en l'universalité. Ici, Dieu n'est plus considéré, comme chez les Asiatiques antérieurs, en tant qu'existant d'une manière immédiatement sensible, mais appréhendé comme la puissance infinie une élevée au-dessus de toute multiplicité du monde. C'est pourquoi le mahométisme est, au sens le plus propre du terme, la religion de la sublimité." (idem³⁰⁴)

³⁰³ *Lettre à un religieux* p. 13 (Gallimard 1951) ; cf. égal. H. Arendt, *Sauver la patrie juive* (1948)

³⁰⁴ *Ph.H.* 4^e partie 1^{ère} sec. chap. II. pp. 275 (cf. égal. *Ph.R.* II. 2. 2^e sec. 3. c) p. 83), 276 ; *Ph.R.* II. 2. 2^e sec. 2. c) β) p. 71 et *E.* III § 393 Add. p. 418 ; vide Cours II. 3. Éthique II. 2. p. 49

La *Philosophie de la Religion* les intègre à juste titre dans *La [même] religion de la sublimité*. Bref l'Islam échoue à résoudre correctement l'aporie du Judaïsme.

Il appartiendra à une autre religion, née en Judée mais propagée en Europe voire dans le Monde, essentiellement occidental –mais n'est-ce pas celui qui a fini par s'imposer universellement ?– de rendre conséquents entre eux les énoncés de la religion judaïque et par anticipation ceux de l'Islam et d'essayer de résoudre par avance toutes les apories de la particularisation, y compris de celle à laquelle continuent à s'accrocher toutes les formations religieuses existantes, elle-même incluse : la division entre monde divin et monde humain qui, situant la Divinité « au-dessus » de l'Humanité, condamne ces dernières à la *superstition*, nonobstant l'idéalité ou la spiritualité de leurs énoncés.

C. Christianisme

Fruit du " judaïsme ... [et de la] philosophie étrangère (grecque) " (Kant), le Christianisme réalise l'annonce ou la promesse contenue explicitement dans le premier et ainsi le prolonge : " *tout chrétien est un juif dont le Messie est venu* " (idem³⁰⁵).

" Il est évident que le Christianisme n'est qu'un Judaïsme réformé." (D'Holbach³⁰⁶)

Partant il se spécifie par le dogme de l'Incarnation : " Et le Verbe s'est fait chair " (S^t Jean³⁰⁷). Grâce à celui-ci il pourra espérer surmonter l'« abstraction » ou la séparation du Dieu juif et même celui de toutes les religions en général, et penser conséquemment sa nature spirituelle. Ce n'est en effet que si l'Esprit apparaît ou se révèle, et se révèle à tous les hommes, qu'il mérite véritablement son nom d'Esprit, de Raison ou de Vérité, en lieu et place d'une Figure (Image) ou d'un Personnage particulier, si noble soit-il, sis dans un Ailleurs (physique) imaginaire, et inaccessible présentement à l'humanité, si ce n'est à certains des ses représentants privilégiés, les Élus, les Prophètes ou les Sages.

Or c'est précisément ce qui se passe avec la religion chrétienne qui, poussant à son terme l'annonce messianique et l'énoncé de l'*Ancien Testament* : "Dieu créa l'homme à son image"³⁰⁸, abolit la coupure entre Mystère divin et sa manifestation-révélation humaine, allant jusqu'à identifier les deux, leur logique s'avérant la même : le message y coïncidant avec le messager. Comme Dieu, l'Homme s'exprime soi-même.

" Dans la religion juive l'Esprit est pour la première fois représenté encore qu'abstraitement. C'est seulement dans le Christianisme que Dieu se révèle comme Esprit. (...) Dans la religion chrétienne, il est sûr que Dieu s'est révélé, et Dieu est justement ceci, acte de se révéler, se révéler et se distinguer, - le révélé est justement ceci, que Dieu est le révélable." (Hegel³⁰⁹)

En incarnant Dieu sous les traits d'un individu réel, elle frôle certes le péril de rechuter dans l'anthropomorphisme le plus grossier, mais aussi bien la naissance spirituelle de Jésus (*Immaculée conception*) que la mort physique de sa personne (*Crucifixion, Passion*), suivie de son immortalisation dans l'esprit des autres hommes (*Résurrection*) évitent cet écueil, et subliment la figure de celui-ci en symbole de l'Humanité que plus rien ne sépare de la Divinité –chose inaudible dans un premier temps pour les non-chrétiens.

" Scandale pour les Juifs, folie pour les Païens " (Saint-Paul³¹⁰).

³⁰⁵ *R.L.S.R.* 3è partie 2è sec. p. 156 (cf. égal. Hegel, *Ph.R.* II. 2. 3è Sec. 2. c) p. 120 et *H.Ph.* Ph. M.A. p. 1014) et 4è partie 1^{ère} sec. chap. II. p. 218

³⁰⁶ *L'esprit du Judaïsme*, Av¹-Propos (Éditions Coda, 2010)

³⁰⁷ *N.T. Évangile* 1. 14.

³⁰⁸ *A.T. Genèse* 1. 27

³⁰⁹ *R.H.* chap. II. 1. p. 79 - *P.E.D.* App. p. 247 ; cf. égal. *Ph.R.* I. chap. II. 2è Sec. II. 3. p. 174

H.Ph. Introd. III. B. II. 2. a) γ) pp. 167-168 - *E.* III § 564 et *Phén. E.* (CC) VII. C. II. c) t. 2 p. 268

³¹⁰ 1^{ère} *Épître aux Corinthiens* I. 1. 23.

Dépassant "l'erreur fondamentale du judaïsme ainsi que du paganisme (...) l'hypothèse d'une Création", représentée sous la forme d'un geste matériel, ou celle d'une Immortalité saisie comme la réviviscence ou la survie éternelle d'un corps³¹¹, et apercevant " l'unité absolue de l'existence humaine et divine " (Fichte³¹²), la doctrine de Jésus estompe toutes les dichotomies –Au-delà - En-deçà, Ciel-Terre, Divin – Humain-, qui grèvent les religions antérieures, les empêchant d'être des « religions » (relations) véritables.

" L'idée infinie de l'incarnation de Dieu, ce point central de la spéculation (...) Dieu se manifeste dans le présent sensible ; il n'a pas d'autre forme que le mode sensible de l'Esprit, celui de l'homme individuel, c'est là la seule forme sensible de l'Esprit ; chose immense, dont nous avons vu la nécessité. Il est ainsi établi que la nature divine et la nature humaine en soi ne sont pas différentes ; Dieu se manifeste sous forme humaine. La vérité est qu'il n'y a qu'une seule raison, qu'un seul esprit. Nous avons vu que l'esprit en tant que fini n'a pas d'existence réelle. – Cette détermination que Dieu devient homme afin que l'esprit fini ait dans le monde fini conscience de Dieu est le moment dans la religion le plus grave." (Hegel)

Elle transgresse le dualisme inhérent à la *Religion de la sublimité*, et en deçà des religions naturelles qui entrave la marche de celles-ci vers leur propre vérité : Dieu = Esprit, et les condamne ses fervents à une attente jamais satisfaite.

La Trinité –anticipée en partie " dans la mythologie de l'Inde " (idem) avec les figures de Brahma, Vichnou-Krichna et Siva -, confirmera cette Unification, en situant chacune des «composantes» de l'Esprit (Dieu, le Père ou l'Universel, l'Homme, le Fils ou le Particulier et le Saint-Esprit ou l'Unité des deux) comme les moments d'une seule et même Totalité. Cette triplicité correspondant à l'essence du Langage –toute parole commençant par une énonciation dont suit un énoncé, qui renvoie derechef à son énonciation originare, pour peu qu'il se comprenne lui-même, pource qu'il est : une entité discursive et non l'image d'une chose-, l'ondira qu'elle découvre à la fois le secret de la religiosité/spiritualité et de l'«histoire» humaine. Son importance ne saurait donc être surestimée.

" Dieu n'est reconnu comme *esprit* que si l'on sait qu'il est un en trois personnes. Ce nouveau principe est le gond autour duquel tourne l'histoire universelle. L'histoire aboutit là et part de là." (idem³¹³)

Ne se contentant point d'annoncer la bonne nouvelle (gr. *eu-aggelion*) de la venue, toujours proche mais jamais actuelle, du Royaume de Dieu sur Terre, les *Évangiles* en attestent la présence dès maintenant, ici-bas et parmi nous : " Car, là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. (...) En effet, le règne de Dieu est parmi vous. (...) Celui qui m'a vu a vu le Père."³¹⁴

Le christianisme « achève » ainsi le *mono-théisme*, en montrant qu'il n'y a qu'*Un* seul et même Esprit divin (transcendant les hommes considérés en particulier) et humain (immanent à l'humanité prise dans son ensemble) à la fois. En cela il fait époque dans l'histoire des religions, révélant ce que celles-ci postulent mais ne profèrent jamais tel quel, et s'accordant entièrement avec l'enseignement philosophique ou, plus trivialement, avec le raisonnement.

"Le christianisme, qui pourrait être, en son essence, encore bien plus ancien que nous l'admettons - et au sujet duquel j'ai plusieurs fois exprimé l'idée que, dans ses sources, il s'accorde parfaitement avec la philosophie achevée" (Fichte³¹⁵). Aussi qualifiera-t-on " la religion chrétienne, [de] religion naturelle " (Kant³¹⁶) voire de "religion absolue", parfaite ou vraie, par contraste avec le caractère seulement approximatif de la vérité des autres religions.

³¹¹ vide supra II. 2. B. et C.

³¹² *I.V.B.* 6è Conf. pp. 183 et 191

³¹³ *Ph.R.* I chap. III. 2è S. II. 1. p. 241 – III. B. chap. IV. 1ère S. p. 134 (cf. égal. III. A. chap. II. 2è S. p. 46 ; *Ph.E.* 1805 III. C. p. 113 ; *Phén. E.* VII. C. II. p. 267 et *H.Ph.* Ph.M.A. p. 998) ; *Ph. R.* II. 1. 3è S. II. p. 124 (cf. *E.B.-G.* B) p. 201 in *H.O.* et *Esth.* A.s. p. 76) et *Ph.H.* 3è p. 3è s. chap. II. p. 247 ; cf. égal. *E.* II §§ 246-247 Add. pp. 346-347 et Leibniz, *Sur le livre d'un antitrinitaire anglais* (1693-4)

³¹⁴ *N.T. S' Math.* 18; 20 (vide Hegel, *Ph.R.* III. C. chap. V. 1ère S. p. 173 et *H.Ph.* Introd. III. B. II. 2. a) β) p. 161) *S' Luc* 17. 21 (vide Kant, *R.L.S.R.* 3è partie 2è Sec. p. 166) et *S' Jean* 14. 9

³¹⁵ *D.S.* 1804 Conf. XXV. pp. 243-244

³¹⁶ *R.L.S.R.* 4è partie chap. I. p. 207

" *Toutes les autres religions* [que la chrétienne] sont imparfaites (...). Car le monde chrétien est le monde de l'achèvement ; le principe s'est réalisé et par suite les temps sont révolus ; l'Idée ne peut plus rien voir d'inapaisé dans le christianisme. (...) Le principe chrétien ... est la plus haute invitation à penser, parce que les idées y sont intégralement spéculatives." (Hegel³¹⁷)
En cela elle rejoint presque la Théorie philosophique.

Partant le christianisme s'adresse nécessairement et indistinctement, sans aucune exception, à tous, formant la base d'une religion vraiment universelle, " la Religion catholique [gr. universelle] ... la religion universelle ou catholique, commune à tout le genre humain " :
"La conclusion de Paul est enfin que le Dieu est le Dieu de toutes les nations, c'est-à-dire est également propice à tous " (Spinoza³¹⁸).

Récusant toute différence de principe entre les humains, il les met sur un pied d'égalité, postulant leur égale dignité et/ou liberté, ce qu'aucune idéologie religieuse ou autre avant lui n'avait formulé de manière aussi explicite et radicale.

" Cette Idée [de la *liberté*] est venue dans le monde par le christianisme, suivant lequel l'individu *comme tel* a une valeur *infinie* " (Hegel).

L'impact politique ou social d'une telle affirmation sera immense ; elle contribuera à façonner la culture de l'Europe moderne. Outre qu'elle précipitera la chute du pouvoir théocratique et de l'esclavage en Occident, permettant la généralisation du principe démocratique, à l'opposé de sa nature restreinte en Grèce antique, elle inspirera –après le platonisme il est vrai mais avec plus de conséquence que celui-ci-, toutes les politiques égalitaristes ou révolutionnaires.

" On peut dire que nulle part n'ont été prononcées des paroles aussi révolutionnaires que dans les Évangiles "

(idem).

La science moderne elle-même, ne lui doit-elle pas, en partie, son origine ainsi qu'au dogme de l'Incarnation qui en constitue la prémisse ? La suppression de l'esclavage ou de la main d'œuvre servile nécessitait en effet son remplacement par un travail mécanique que seule l'activité scientifico-technique était à même de fournir ; et celle-ci n'a produit ses effets qu'à partir du moment où les hommes ont cru en la possibilité d'une « divinité », id est légalité ou rationalité terrestre ou physique et non uniquement céleste³¹⁹.

Ce progrès théorético-pratique de la religion chrétienne se redouble dans le passage du catholicisme au protestantisme, soit dans la *Réforme*. Cette dernière effectue en effet un pas supplémentaire dans le sens de l'intériorisation de Dieu, substituant à l'extériorité ou à la positivité des représentations catholiques, la pure intériorité de la foi.

" C'est là la foi de l'Église évangélique, - ce n'est pas une foi historique, une foi à des choses d'histoire ; mais cette foi luthérienne est la foi même de l'esprit, la conscience, l'aperception du substantiel de l'esprit." (idem)

Ce qui conduit à une croyance épurée, comme il ressort et de l'interprétation de la plupart des dogmes, tel celui de l'Immaculée conception, qui ne sont pas pris au pied de la lettre, et des pratiques cultuelles, par exemple celle de la communion, dérivée de la Cène, où " l'hostie " n'est plus présentée "comme une *chose extérieure*" (idem³²⁰) ayant valeur pour elle-même. La structure de l'Institution ecclésiale gagne de la sorte en « transparence », le pape cessant d'y intervenir et le pasteur n'y jouant plus, à l'instar du curé, le rôle d'un intermédiaire obligé entre les fidèles et Dieu, chacun se rapportant directement à ce dernier, dans et par la foi, c'est-à-dire l'esprit, qui prévaut au demeurant sur les faits, les fonctions et les gestes externes :
" Les œuvres ne sont rien sans la foi (Luther³²¹). De même que les catholiques ont surmonté la soumission et le « matérialisme » judaïques, les protestants transgressent la hiérarchie et la matérialisation catholique, soit la part juive persistante dans le catholicisme.

" La plupart des Chrétiens ont l'esprit Juif : leur Religion n'est point spirituelle " (Malebranche³²²).

³¹⁷ *Ph.E.* 1805 III. C. p. 113 – *Ph.H.* 4^e partie p. 265 - *H.Ph.* Ph.M.A. p. 1058

³¹⁸ *T.T.P.* Préf. p. 613 – chap. XII. p. 790 et chap. III. p. 662

³¹⁹ cf. A. Kojève, *L'origine chrétienne de la science moderne* in *Mélanges A. Koyré* II. (vide supra p. 53 n. 264)

³²⁰ *E.* III § 482 R. ; *Ph.H.* 3^e partie chap. II. p. 253 ; *H.Ph.* Introd. III. pp. 159 et 162 et *E.* III § 552 R. p. 335

³²¹

³²² *T.M.* II. V. § XI

Malgré leur faible nombre, les protestants ont laissé dans le monde une empreinte indélébile. Sur le plan social, les pays réformés (Angleterre, Allemagne, Hollande, Pays scandinaves), qui ont pris une part prépondérante dans la construction du capitalisme, témoignent d'un dynamisme économique accru, comme le notera Hegel, bien avant la célèbre étude de Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

"L'art, l'industrie reçoivent de ce principe [de la réconciliation de l'homme avec lui-même] une nouvelle impulsion, en tant que leur activité est à présent légitime." (Hegel)

Et surtout ce dernier s'y double d'une exigence de justice sociale plus prononcée que dans les pays catholiques. Il suffit de comparer l'état des pays de l'Europe du Nord, à dominante protestante, à celui des pays de l'Europe du Sud (Italie, Espagne, Portugal), à forte majorité catholique, pour s'en convaincre. Tant au niveau de leur développement matériel, que des droits et protections collectifs dont bénéficient leurs citoyens, l'avantage penche clairement du côté des premiers, exception faite du Royaume-Uni, pour ce qui concerne la justice sociale, dont l'anglicanisme n'épouse pas tous les traits du protestantisme.

"Ainsi, finalement, le principe de la conscience religieuse et celui de la conscience éthique deviennent un seul et même principe dans la conscience protestante" (idem).

La France, société de tradition catholique mais avec d'importantes minorités protestantes persécutées ou tolérées au gré de l'histoire, tient le milieu. Comme ailleurs, en Hollande surtout, la Réforme y a du reste grandement amendé les croyances et pratiques catholiques.

Dans cet excursus nous avons laissé délibérément de côté les pays et la religion orthodoxe, en dépit du nombre de ses pratiquants, celle-ci ne formant qu'un christianisme ou un catholicisme orientalisé, soit une forme dégradée ou régressive de ce dernier, vestige de la scission de l'empire romain, et en conséquence une foi sans réel avenir, livrée à elle-même, comme le montre l'exemple historique de la Russie tant ancienne que moderne qui n'a jamais évolué que contre son propre Clergé.

Est-ce dire que le luthéranisme ou le calvinisme marquent la fin de l'histoire religieuse, s'approchant au maximum de la vérité philosophique, comme a pu le penser par moments le Philosophe lui-même qui s'enorgueillissait de son credo luthérien et voyait lui-même dans son système la confirmation de sa foi ?

"Je suis luthérien, et la philosophie m'a fortifié dans mon luthéranisme." (idem³²³)

Ou, qu'ils, ou le christianisme bien compris, soient l'ultime – la vraie forme possible de la religiosité, hors laquelle il n'y aurait place que pour la superstition ?

"Le christianisme, compris avec cette pureté, est, seul, une religion. Hors de lui il n'y a qu'athéisme ou idolâtrie." Jacobi³²⁴)

Le janséniste Pascal l'avait déjà pensé et écrit en son *Apologie de la religion chrétienne* où, nonobstant ses pré-supposés fidéistes³²⁵, il légitime la supériorité de la religion chrétienne par la vérité de sa connaissance ou interprétation de la condition humaine.

"Il faut, pour faire qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature. Elle doit avoir connu la grandeur et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre. Qui l'a connue, que la chrétienne ?" ³²⁶

On serait tenté de le croire et de prédire la prochaine conversion de tous les catholiques tout d'abord au protestantisme.

"Un jour le protestantisme disparaîtra, car tous les catholiques seront devenus protestants." (Leibniz³²⁷)

Puis, pourquoi pas, de tous les croyants à ce christianisme pur qui deviendrait alors de fait, selon sa visée même, une religion universelle :

"le christianisme, *destiné* à être la religion universelle" (Kant).

³²³ *H.Ph. Ph. M.A.* p. 1187 ; *E. III.* § 552 R. p. 341 et *Lettre 514 a.* in *Corresp.* III p. 333

³²⁴ *Des choses divines et de leur révélation* p. 445 in *Oeuvres philo.*

³²⁵ vide supra I. A. 1. 1. pp. 5-6

³²⁶ *Pensées* 433

³²⁷

Spinoza et Husserl, tous deux d'ascendance juive, n'ont-ils pas montré l'exemple, en reniant leurs origines et en soulignant la supériorité de la doctrine chrétienne sur la dogmatique judaïque dans son *Traité théologico-politique* pour le premier, en se convertissant personnellement à la religion évangélique pour le second ? Par après ne resterait plus qu'à «nettoyer» la religion de ses derniers oripeaux fétichistes, pour voir les hommes accéder enfin à la philosophie ou à la raison.

" C'est à cette fin que nous devons travailler avec constance maintenant par le développement constant de la pure religion de la raison à partir de celle dont les voiles ne peuvent encore être arrachés actuellement." (idem)

Bref le temps ne serait-il pas venu de présenter le seul noyau religieux, débarrassée de toute sa gangue ou enveloppe superstitieuse, qui appartiendrait à un passé nécessaire mais révolu ?

" Mais lorsque la doctrine de la vie juste et de la pureté du cœur dans la foi (dans la croyance que Dieu ne tardera pas à compléter, d'une manière qu'il ne nous est nullement nécessaire de connaître, ce qui nous fait défaut en raison de notre faiblesse, sans qu'aient à intervenir ces concurrences liturgiques en quoi la folie religieuse a toujours consisté) se fut assez répandue dans le monde, comme étant la seule religion qui assurait le salut de l'homme, il fallut alors que l'échafaudage [des miracles et des secrets révélés] soit mis à bas puisque l'édifice était debout." (idem³²⁸)

L'Humanité ne serait-elle pas entrée déjà dans l'ère des pleines Lumières ?

Pourtant si les choses étaient si simples, on ne comprendrait guère pourquoi les hommes n'auraient pas depuis longtemps adopté tous une unique religion, soit le protestantisme. Qui plus est, ce dernier est loin d'avoir conquis une auto-compréhension satisfaisante, reculant bien souvent devant ses propres énoncés, à commencer par le plus fondamental d'entre eux : "l'unité de l'existence humaine et divine".

"apercevoir l'unité absolue de l'existence humaine et divine est bien certainement la connaissance la plus profonde à laquelle l'homme puisse s'élever. Elle ne s'est rencontrée nulle part avant Jésus ; et d'ailleurs, depuis son temps jusqu'à aujourd'hui, on serait tenté de dire qu'au moins dans la connaissance profane elle est pratiquement à nouveau extirpée et perdue." (Fichte³²⁹)

A moins qu'il s'en tienne délibérément à une vision dualiste qui, pour inadéquate qu'elle soit, a la vertu de pouvoir être représentée et ainsi de pouvoir parler à et d'être entendue par chacun.

Et de fait même le christianisme réformé continue à s'adresser à un Être, une Personne ou un Seigneur dont il espère du secours et qu'il situe dans un Royaume lointain et à venir ; sans quoi son rituel spécifique, si intérieur, fût-il, perdrait toute raison d'être, et se transmuerait en activité théorético-sociale : science (philosophie théorique) et politique (philosophie pratique), signant par là-même l'extinction de la croyance et de la pratique religieuses en tant que telles, au moins chez ses fidèles.

Dès lors on voit mal que l'on n'acceptât pas pour les autres religions en général, ce qu'on accorderait au christianisme. En clair si les religions sont bien « habitées » par une seule et même vérité qu'elles tendent à exprimer de plus en plus adéquatement, aucune ne peut se prévaloir d'y être totalement parvenue et d'avoir rendu les autres entièrement caduques. Toutes demeurent, à un degré ou à un autre, lui-même fonction du contexte social dans lequel elles s'inscrivent, « prisonnières » de la représentation dont elles ne se libéreront jamais pleinement, sauf à postuler que les hommes se transformeront un jour tous en philosophes. Chacune conserve donc un certain droit de cité, lors même que telle ou telle nous paraîtrait le mériter davantage qu'une autre, du point de vue strictement philosophique. Aussi s'il n'est point absurde de prévoir la conversion finale de tous au christianisme et/ou au protestantisme, il est impossible d'assigner une date précise à celle-ci, vu qu'elle ne s'achèvera que dans un futur très éloigné ou hypothétique.

³²⁸ F.T.C. R. p. 325 in O. III ; R.L.S.R. III^e par. 2^e sec. p. 165 n. et *Let.* 57 [99] à Lavater 28/4/75 in *Cor.* p. 127

³²⁹ I.V.B. 6^e Conf. p. 191

Par contre il est parfaitement vain de pronostiquer / souhaiter l'abolition de toute religiosité, d'autant que ceux-là mêmes qui en formulent le vœu, des artistes ou des politiques, usent fréquemment d'une dévotion dégradée ou dévoyée, culte des idoles ou de la personnalité³³⁰. Car la perspective philosophique, pour juste qu'elle soit en soi, n'est de toute façon partagée que par une infime minorité d'esprits dont l'insertion et l'influence dans le monde, au moins à court terme, s'avère infime.

" La religion doit trouver un refuge dans la philosophie ; dans le monde elle passe sans doute, mais seulement quant à cette forme qui est l'extériorité, l'événement contingents ; toutefois, on l'a dit, la solution de la philosophie est partielle, elle forme une caste de prêtres, isolée en son sanctuaire et qui ne s'associe pas au monde, ne se souciant guère de lui, ayant la garde de la vérité. Ce qui se passe dans le monde n'est pas notre affaire." (Hegel³³¹)

Or notre Histoire mondaine, bien qu'elle se déroule sur des millénaires et soit toujours déjà en voie d'accomplissement de l'Idée (divine ou humaine), ne réalise jamais intégralement celle-ci et est condamnée à opérer dans un temps défini, sans solution complète à nos problèmes³³². Tout en ayant effectivement la Philosophie pour horizon et en cheminant réellement vers lui, la Religion ne saurait cependant se dissoudre en elle, si ce n'est à l'infini, autant dire jamais. Celle-là a encore de beaux jours devant elle.

Reste qu'au seul niveau qui nous intéresse ici, celui de la compréhension - pensée pure, un pas supplémentaire s'impose. Dans la mesure où « Dieu » signifie l'Absolu, l'Esprit ou la Réflexion, comme le confirment, plus ou moins correctement, toutes les religions, et puisque néanmoins aucune ne le dit pleinement, il importe de transcender le discours religieux vers un autre discours, susceptible de réfléchir cette Idée. A vrai dire cet autre discours, dénommé Philosophie et présupposé déjà par la Religion, affirme son existence dès la prise de conscience des inconséquences ou des manques de la doctrine ou dogmatique religieuse. Réussira-t-il pourtant là où cette dernière a échoué – réfléchir (totalement) la Réflexion ? Telle est l'unique question qui guidera pour finir notre propos.

³³⁰ vide supra II. 3. p 54

³³¹ *Ph.R.* III. C. chap. V. 3^e Sec. pp. 217-218

³³² vide Cours II. 1. III. 3. p. 64 et III. 3. III. p. 70

CONCLUSION

La Religion se réduit nullement à une posture fidéiste ou sentimentale, imperméable à la raison et à laquelle on serait libre d'adhérer ou non : thèse commune à certains de ses apologistes zélés et à ses adversaires les plus déterminés. Tout au contraire, elle revient à « affirmer », sur la base de preuves démonstratives, l'existence, « au-delà » des étants multiples et contingents, d'un Lien unique et nécessaire (Absolu ou *Dieu*) qui les structure, leur conférant ainsi un être véritable (*Création*), et qui permet à ses énonciateurs de vaincre le temps (*Immortalité*). Conformément à sa nature indépendante ou suprême, cette Origine / Racine de tout se révèle elle-même. Aussi les dogmes religieux ne relèvent point d'une opinion irréfléchie ou superstitieuse mais renvoient à une postulation légitime.

La croyance religieuse consonne en son fond avec la Philosophie qui démontre-pose pareillement, en-deçà des êtres sensibles, un Absolu / une Idée (*Bien, Acte pur, Cogito, Substance, Esprit ou Raison*) rendant possibles leur com-préhension ou intel-ligence et la cohérence ou permanence de l'action humaine, soit une histoire sensée, en lieu et place de simples aventures ou incidents sans lendemain. Les philosophes ne dédaignent pas du reste d'appeler également cette Pensée sui-réflexive « Dieu » ou de lui attribuer le même sens.

" Ainsi ce que nous nommons l'Absolu a le même sens que le terme Dieu." (Hegel³³³)

Il y a donc une rationalité de la foi religieuse, qui, loin d'incarner une conscience fantasmagorique, comme se plaisent à le suggérer des esprits « matérialistes », représente une vérité inhérente à tout savoir et valable pour tous.

En conséquence nul ne saurait se qualifier conséquemment d'« athée », pour peu qu'il prête attention à ce qu'il croit lui-même, lorsqu'il prétend connaître ou comprendre et agir ou oeuvrer correctement. Car pour intelliger quoi que ce soit, il faut bien admettre son intelligibilité, c'est-à-dire sa co-hésion avec le reste, et partant précisément une cor-rélation universelle. Plus, quiconque parle postule nécessairement une Relation à la fois entre ses énoncés et/ou significations –dont il ne saurait être l'auteur exclusif, sous peine de n'être jamais entendu des autres-, et entre les êtres com-muniquants. Et pour commettre une action quelconque, on se doit de penser qu'elle en vaut la peine, ou qu'elle s'inscrit dans un ordre de normes ou de valeurs communes aux hommes en général.

Et si cette vérité prend aux yeux de la conscience religieuse la forme particulière d'un Être, propre à en garantir l'accessibilité à la conscience commune, elle n'en garde pas moins son sens spirituel. Aucune religion n'a en effet identifié Dieu à sa figuration sensible ; elle se serait sinon annulée en tant que telle, se confondant alors avec les pratiques ordinaires/prosaïques, sans recours à la transcendance. L'histoire des religions témoigne même d'une réduction progressive de la représentation matérialisée, soit d'une approche ou explicitation de plus en plus poussée et pure de sa propre vérité philosophique. Proches parentes dès leur début, la Religion et la Philosophie approfondissent leur rapport au cours du temps, la première tendant inexorablement vers la seconde, travaillant du coup à son dépassement comme discipline autonome.

Reste que, tout en s'acheminant vers celle-ci, celle-là ne l'atteindra jamais, le savoir ordinaire ne pouvant se passer de toute image physique qui n'est pas, au demeurant, dépourvue de mérite, disposant de la vertu, dont sont dénuées les idées philosophique telles quelles, de s'adresser directement à chacun, au lieu de n'intéresser qu'une élite intellectuelle, prompte souvent à se replier sur elle-même. L'imagerie religieuse bénéficie de surcroît de l'avantage d'enthousiasmer les foules et de les faire bouger, alors que les seuls philosophèmes conceptuels, en dépit de leur influence historique indéniable sur le long terme, conduisent fréquemment leurs tenants à une sorte de désintérêt par rapport à la marche concrète des événements immédiats.

Le processus continu du dépassement religieux ne se terminera assurément jamais. La conscience religieuse cohabitera éternellement avec la connaissance philosophique qui peut certes la « critiquer », parfois à juste titre, ou l'amender, mais ne saurait prétendre l'éradiquer, sauf à se contredire elle-même.

³³³ *Ph.R.* Introd. 3^e sec. pp. 33-34