

## **1- LA PRESENCE DU SACRE DANS LA CONSCIENCE.**

11- Le monde du sommeil et le monde des morts.

12- Le sentiment du sacré suppose-t-il toujours une croyance en un Dieu ?

## **2- RAISON ET RELIGION.**

21- Foi et Raison théorique : les preuves de l'existence de Dieu et leurs critiques.

211- La preuve ontologique.

2111- L'intelligence de la foi chez St-Anselme.

2112- La conscience de l'imperfection, la preuve chez Descartes.

2113- La critique kantienne.

2114- la critique de G. Frege.

212- La preuve cosmologique.

2121- La preuve a contingentia mundi de Leibniz.

2122- Les critiques kantiennes.

213- La preuve physico-théologique.

2131- L'argument de la religion naturelle.

2132- La critique de D. Hume.

2133- La critique kantienne.

22- Les postulats de la Raison pratique.

## **3- LA RELIGION ET L'IMAGINATION SYMBOLIQUE.**

31- L'imagination reproductrice : la religion comme idéologie.

311- La fonction d'intégration de l'institution religieuse.

3111- La violence et le sacré.

3112- La religion civique des grecs.

312- La fonction de conservation sociale : la religion statique.

313- La fonction de mystification de la croyance religieuse.

3131- La peur de mourir.

3132- Une peur enfantine

3133- La faiblesse et la détresse humaines.

32- L'imagination productrice : la réalité spirituelle.

321- La religion dynamique.

322- Du monothéisme au théomonisme.

3221- La signification éthique du mot de Dieu.

3222- Pour un principe de réalité rival du nihilisme.

## INTRODUCTION

Pascal, De l'esprit géométrique.  
Pensée 282.

La raison qui est la faculté logique par excellence ne le montre nulle part mieux que dans la géométrie : raisonner, c'est dans ce cas définir chaque terme en donnant un nom univoque à chaque chose ; démontrer, c'est remplacer chaque expression par son équivalent préalablement défini. La fonction de la raison humaine est donc de définir et de démontrer ; mais peut-elle tout définir et tout démontrer ? Non car il y a des "**mots primitifs**" indéfinissables et des principes premiers indémontrables. La raison humaine est donc une raison finie, limitée puisqu'elle est incapable de satisfaire à toutes les exigences de la raison, sans préciser cette fois-ci si elle est humaine ou divine.

**"D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli."**

Mais la raison chez Pascal n'est pas la seule faculté qui peut connaître la vérité, elle est seulement la seule faculté de raisonner. La raison n'est pas la seule source de *certitude*. Car nous savons avec certitude "**qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis.**" Cela nous ne l'apprenons pas par raison mais par sentiment : nous sentons qu'il y a temps, espace, mouvement, nombres et premiers principes. Cette faculté qui se passe de devoir démontrer la vérité parce qu'elle la sent, c'est le *coeur*.

Comment situer le coeur dans un système des facultés de connaissance ? C'est une faculté qui est concurrente et des sens et de la raison puisqu'elle procure elle aussi une certitude et en même temps, c'est une faculté qui rend possible l'exercice des sens et de la raison : c'est parce que

le coeur sent qu'il y a un espace que nous pouvons voir et toucher ce qui est ici et là ; c'est parce que le coeur fournit les termes premiers et les principes premiers que la raison peut s'appuyer dessus pour construire ses déductions. Or, connaissons-nous une faculté qui puisse être décrite comme ayant un pied parmi les sens et un pied dans la raison et qui apparaisse donc comme une faculté intermédiaire entre la sensibilité et la raison ? C'est l'imagination.

Le coeur semble donc pouvoir être une sorte d'imagination ; mais telle n'est jamais l'idée de Pascal pour qui l'imagination n'est jamais qu'une "**maîtresse d'erreur et de fausseté.**" Or le coeur ne peut être du même côté que l'erreur puisqu'il peut atteindre l'objet le plus parfait : c'est le coeur qui sent l'existence de Dieu ; le coeur n'est en fait qu'un autre nom de la *foi*. "**Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés.**" Pour quelle raison, qui tient à l'imagination, Pascal n'identifie-t-il jamais le coeur et l'imagination ? Parce que selon lui, il n'y a qu'un seul type d'imagination, la fantaisie, une faculté qui ne peut que s'imaginer des illusions : or, Dieu est-il une illusion, une erreur de l'imagination fantaisiste ?

Mais nous savons que nous pouvons distinguer l'imagination reproductrice de l'imagination productrice ou créatrice. Cette distinction est importante car l'un des apports majeurs des religions semble bien de pouvoir fournir des réponses à des questions qui demeurent des énigmes tant pour les sens que pour la raison et qui semblent ne pouvoir être résolues que par l'imagination. C'est ce que nous verrons dans nos deux premières parties en étudiant d'abord la religion par rapport au sensible (la sensation puis le sentiment) puis la religion par rapport au rationnel/raisonnable de la raison. Quant à la troisième partie, elle devra donner des éléments pour permettre de comprendre que s'il y a une fausse croyance qui rêve toute éveillée et qui s' imagine que l'on peut prendre ses désirs pour des réalités, il y a aussi toute une sagesse, une sagesse inspirée, qui se fonde sur l'imagination créatrice.

## 1- LA PRESENCE DU SACRE ET LA VIE CONSCIENTE.

Il se peut que le pas décisif accompli en faveur de l'humanité ait à voir avec un sentiment religieux et que ce sentiment soit que, dans le monde qui entoure l'homme, tout ne soit pas nivelé à la même valeur : qu'il y ait des choses, des lieux, des moments qui aient plus de valeur que d'autres, autrement dit qu'il y ait du *sacré*. Pour l'animal qui ne vit pas dans un monde mais dans la nature, la délimitation d'un territoire n'a en réalité pour but que d'assurer la reproduction de l'espèce : l'instinct de conservation n'est pas la conscience chez l'animal d'une individualité, d'une personnalité. Ce n'est que pour l'homme que délimiter signifie différencier.

Ce sentiment qu'il y a du sacré n'a pas tout de suite à voir avec une croyance en une divinité transcendante. C'est pourquoi Auguste Comte sépare bien dans l'état théologique, 3 étapes : le fétichisme, le polythéisme puis le monothéisme.

Le phénomène religieux n'est donc pas indissociablement lié à la croyance en l'existence d'un Dieu. Le bouddhisme nous donnera même l'exemple d'une religion sans un dieu ; même si Siddhartha est aussi un être que l'on peut qualifier de divin.

Nous verrons donc, au niveau de ce qu'une conscience peut ressentir du phénomène religieux, comment nous pouvons et nous devons *dissocier* la croyance religieuse du sentiment du sacré, puis comment nous pouvons et nous devons *dissocier* la croyance religieuse de la question de l'existence de Dieu. Tout sacré n'est pas religieux ; la religion n'est pas d'abord un lien privilégié avec Dieu. Pour le dire encore plus clairement, la religion - quand elle est tolérante bien sûr ! - n'a le monopole ni du sacré ni du divin.

### 11- Le monde du sommeil et le monde des morts.

Dans quel mesure peut-on parler d'une perception du sacré ? Demandons-nous sur le mode de la fiction réfléchi quel récit peut bien faire une conscience naïve qui se réveille et qui essaie de prendre conscience de ce qu'elle vient de vivre.

D'une part, cette conscience est tentative de mémoire, conscience descriptive d'un moment de vie qui vient de passer. Que vient-elle de vivre ? Elle vient de voyager dans un monde qui ressemble étrangement au monde quotidien mais avec des différences notables : bien sûr, tous les éléments de cette vie peuvent se retrouver dans la vie ordinaire mais (a) le temps est un autre temps, (b) l'espace est un autre espace, (c) ces autres que je rencontre sont assez différents de ceux que je peux fréquenter dans la vie éveillée. Rappelons qu'être vivant, c'est être soumis à un temps irréversible et imprévisible, c'est se situer dans un espace où chaque chose est à sa place, où le "ici" n'est pas "là."

(a) Le temps du rêve n'est pas un temps irréversible puisque je peux revivre une scène des années après sa première fois, je peux même rêver des variantes des mêmes événements ; ce temps n'est pas non plus forcément imprévisible puisque quand je rêve, j'ai toujours comme le pressentiment de ce qui *va* se passer. L'humanité ainsi a pu très tôt accorder un pouvoir divinatoire au rêve. (b) L'espace du rêve n'est pas non plus l'espace ordinaire, c'est l'espace extraordinaire dans lequel les distances peuvent être aussi bien abolies qu'impossibles : c'est en un instant que je passe d'un lieu à un autre, mais quelquefois aussi, je sens bien que même si je disposais d'une éternité, je n'aurais jamais assez de temps pour effectuer ce si petit geste. (c) Enfin, autrui dans le rêve n'est que rarement un autrui normal : quand j'arrive à l'identifier, ce qui n'est pas toujours le cas, c'est quelquefois un *mort*.

Le monde du sommeil peut donc bien alors apparaître pour une conscience naïve comme le monde des morts. Rêver, c'est voyager dans un autre monde, un monde au-delà du monde de tous les jours. D'autant que quand je dors, je sens bien que ce que ma conscience vit, mon corps ne le vit pas ; autrement dit, rêver c'est faire l'expérience de la séparation de mon âme et de mon corps. Qu'est-ce qu'un mort si ce n'est précisément ce corps qui n'est plus capable de réagir consciemment à la vie : quand je rêve, je suis comme un mort et c'est pourquoi quand je suis mort, je suis dans ce monde que je fréquente quand je rêve : du monde de l'esprit au *monde des esprits*.

D'autre part, cette conscience est conscience *réfléchie* et ce qu'elle essaie de faire, c'est de comprendre et d'interpréter son rêve, de lui donner un sens. Elle se pose la question du sens du rêve quand elle essaie surtout de penser les relations entre ces deux mondes dans lesquels elle peut vivre : le monde du jour et le monde de la nuit. Penser ces relations, c'est découvrir les moyens (a) d'interdire le retour des morts et (b) de réussir à voyager dans ce monde des morts. Ces moyens peuvent être des pensées et c'est la voie empruntée par la **spiritualité** ; ils peuvent être des actes et c'est la voie empruntée par la **religiosité**.

(a) La tâche d'une conscience réfléchie est d'essayer d'empêcher les morts revenir se mêler aux vivants : rites de passage, travail du deuil. Ces actes peuvent être des cultes, des gestes rituels et on peut penser que le premier acte religieux de l'humanité, c'est l'enterrement de ces morts. **"A partir du Moustérien (~ 70 000-50 000) on peut parler avec certitude de sépultures. Mais on a trouvé des crânes et des mandibules inférieures dans des sites beaucoup plus anciens, par exemple à Chou-kou-tien (à un niveau datable ~ 400 000-300 000) et leur présence a posé des problèmes"**, ne cache pas M. Eliade dans son Histoire des croyances et des idées religieuses, T.1, p19. Ces restes montraient des traces d'ocre rouge, substitut rituel du sang, donc symbole de vie. Il n'est pas question d'essayer de reconstituer une vie religieuse primitive avec d'aussi minces éléments mais il semble possible d'affirmer qu'il y a là trace d'une croyance en une **"survie... purement spirituelle, conçue comme une post-existence de l'âme, croyance corroborée par l'apparition des morts dans les rêves."**

Il y a donc trace de religiosité ce qui ne veut pas du tout dire qu'il y a religion. André Leroi-Gourhan dans Les religions de la préhistoire critique avec beaucoup de rigueur scientifique la soi-disant religion des cavernes et autre culte des crânes. Il en conclut qu'« **avant l'homo sapiens, c'est-à-dire avant 30 ou 40 000, il n'y a presque rien qui résiste à l'examen** ». Mais « **à l'inverse... les faits suffisamment contrôlés suffisent pour établir que des pratiques non orientées vers les pratiques de la vie matérielle ont existé avant l'homo sapiens ; nommons-les religieuses parce qu'elles témoignent d'un comportement qui dépasse la vie végétative, mais attendons que les spécialistes du Paléolithique ancien et moyen fouillent mieux pour disposer de matériaux peut-être plus explicites** ».

(b) La conscience religieuse essaie de retrouver ce monde des morts à partir du monde des vivants, sans passer par l'expérience naturelle du sommeil. Il s'agit de se procurer des moyens artificiels de visiter l'au-delà. Les gestes rituels semblent plus complets que les gestes ordinaires dans la mesure où ils sont le lien entre les deux mondes : l'étymologie de *religere* peut confirmer cette idée. Ces gestes ont pour fonction d'être des voies d'accès à l'autre monde, ce sont des artifices, voire des techniques telles les danses des chamanes, le *soma* des rites védiques ("**Nous avons bu le soma, nous sommes devenus immortels**", dit l'hymne VIII, 48 du Rig Veda), des techniques d'ascèse (le yoga), de transe, de jeûne (carême ou ramadan) ou d'hypnose... Ces gestes plus complets sont alors plus réels que les gestes quotidiens : c'est alors la distinction du sacré et du profane qui se met en place. Le profane a moins de qualité, de valeur que ce qui est sacré :

profaner, c'est dévaluer, c'est manquer de respect. Le sacré, c'est ce qui dans le monde du jour est en contact avec le monde de la nuit : ce contact, c'est le symbole. La découverte d'un sentiment du sacré, c'est l'apparition de la pensée symbolique dans la conscience humaine.

**"Il est difficile d'imaginer comment l'esprit humain pourrait fonctionner sans la conviction qu'il y a quelque chose d'irréductiblement réel dans le monde ; et il est impossible d'imaginer comment la conscience pourrait apparaître sans conférer une signification aux impulsions et aux expériences de l'homme. La conscience d'un monde réel est intimement lié à la conscience du sacré."** Mircéa Eliade, La nostalgie des origines.

Rq : Nous pouvons retrouver là de quoi confirmer l'image de Alain qui voit dans l'esprit qui croit une conscience qui s'endort : s'endormir, c'est hocher de la tête comme pour consentir sans critique. Mais l'esprit qui se réveille secoue la tête, "**penser, c'est dire non.**" Réfléchir, c'est refuser de niveler au même niveau de réalité les événements du monde : le sentiment du sacré n'est donc pas nécessairement incompatible avec l'exercice de la pensée libre, celle qui s'oppose. Il doit y avoir là un bon moyen de séparer le sentiment du sacré avec la croyance religieuse.

## 12- Le sentiment du sacré suppose-t-il toujours une croyance en un Dieu ?

D'abord, sentir que "c'est sacré", ce n'est pas nécessairement adhérer à une croyance religieuse : le respect pour l'humain, ce peut être sacré. Le sacré, ce n'est donc pas toujours le sacré religieux. Les sociétés modernes se fondent sur une désacralisation religieuse et déplacent le sacré vers d'autres domaines tels la vie privée, l'opinion politique ou même l'argent !

Le religieux inclut toujours le sentiment du sacré mais il n'inclut pas toujours l'affirmation de l'existence d'un Dieu. Tel est le cas du *bouddhisme*.

L'intérêt indéniable de cette religion et la raison de son attrait pour la pensée éveillée, c'est qu'elle justifie son double refus - ni Dieu ni âme - en partant d'une critique psychologique des faiblesses de l'individu. L'homme qui n'est pas éveillé craint avant tout pour la protection de son Moi et pour sa conservation. Pour se protéger, l'homme a créé Dieu ; pour se conserver, l'homme a imaginé l'idée d'une âme immortelle. Ces deux idées, selon l'enseignement du bouddhisme, sont vides et fausses mais elles ne sont pas inoffensives car malheureusement elles sont la cause des comportements égoïstes. "**En bref, on peut faire remonter à cette vue fausse tout ce qui est mal dans le monde**" écrit W. Rahula dans L'enseignement du Bouddha.

L'affirmation théologique de l'existence de Dieu relèverait donc d'une faiblesse pathologique de la conscience individuelle. Cette faiblesse est celle d'une conscience qui n'est délivrée ni de la souffrance ni de sa crainte.

En quoi consiste alors une conscience du sacré pour le bouddhisme ? Ce qui est sacré, c'est une conscience consciente de la vérité qu'elle peut atteindre et qui est conscience d'un Absolu : cet Absolu n'est pas un Etre suprême mais un état de conscience absolu ou Nirvâna. Pour atteindre ce Nirvâna, le Bouddha a enseigné les «**quatre Nobles Vérités**» : 1- Tout est souffrance. 2- L'origine de la souffrance est dans le désir, la soif des réincarnations : le désir de désirer sans cesse. 3- La troisième noble vérité proclame que la délivrance de la douleur consiste dans l'abolition des désirs ; c'est le Nirvâna ou extinction de la soif. 4- La quatrième vérité révèle les voies qui mènent à la cessation de la souffrance : c'est la méthode connue sous le nom de «**Chemin du milieu**» parce qu'elle évite aussi bien l'extrême de la poursuite égoïste du bonheur par le plaisir sensible que l'extrême de la recherche de la béatitude éternelle par un ascétisme

excessif. Ce Chemin du milieu est défini par (a) une *conduite éthique* fondée sur l'amour universel et la compassion pour tous les êtres : parole correcte, activité correcte, moyens d'existence corrects. (b) Une *discipline mentale* qui repose sur des exercices ascétiques de type yoga : effort correct, attention correcte, concentration correcte. (c) Une *sagesse* : vue ou opinion correcte, pensée correcte. Le sentiment bouddhiste du sacré, c'est donc la conscience d'agir et de parler correctement, nullement la croyance en un dieu.

## 2- RAISON ET RELIGION.

Nous avons vu que pour Pascal, la Raison n'est pas la seule faculté qui peut connaître la vérité, car elle est limitée, elle ne peut pas tout prouver : la raison humaine est incapable de satisfaire à toutes les exigences de la raison. Pour autant, faut-il rejeter absolument tout usage de la raison ? Pour répondre, nous pouvons nous inspirer de Kant et opposer deux attitudes : 1- le *scepticisme* de ceux que Pascal nomme les pyrrhoniens qui abandonnent toute confiance en la raison parce qu'ils n'imaginent pas que la raison puisse avoir des limites (en quelque sorte, ils passent d'un extrême à l'autre) et qui affirment que toute vérité est alors inaccessible : un relativisme absolu. 2- Le *dogmatisme* religieux qui expulse tout usage de la raison en matière de religion : ce dogmatisme est un irrationalisme, un fidéisme absolu, un absolutisme de la foi ; mal compris, c'est la porte ouverte aux fanatismes et aux intégrismes.

Telle est la position dogmatique de l'apologétiste chrétien du 3<sup>o</sup> s. ap. J.C., Tertullien, qui prône une soumission totale à la foi et condamne toute prétention à juger de la religion au nom de la raison. Dans son Apologétique, il suit ce que Paul écrit dans sa 1ère Epître aux Corinthiens :

**"Je détruirai la sagesse des sages,  
Et j'anéantirai l'intelligence des intelligents...  
Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes,  
Et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes...  
Qui a connu la pensée du Seigneur, pour l'instruire ?  
Or, nous, nous avons la pensée du Christ."**

C'est contre un tel refus dogmatique de tout usage de la raison que Saint-Augustin (354-430) refuse d'opposer foi et raison, théologie et philosophie. D'abord, il ne faut pas réserver la foi, la croyance, au domaine religieux : foi dans l'histoire, foi dans les parents. Ensuite, la foi est une *adhésion* et en ce sens elle double toute la connaissance rationnelle : on ne sait pas tout ce qu'on croit, mais on croit tout ce qu'on sait. Enfin, dans la religion, la foi n'est pas seule en cause : non seulement la raison peut préparer la foi (c'est l'idée que reprend Pascal pour qui la raison peut donner la religion, "**en attendant que Dieu la leur donne par sentiment du coeur**"), mais la raison peut prolonger la foi : c'est par la raison que j'analyse le rôle de la foi.

**"Intellige ut credas, crede ut intelligas."** Saint-Augustin, Sermon 43.

Pour traiter des rapports entre la foi et la raison, nous pourrions de nouveau suivre Kant et distinguer entre l'usage *théorique* ou *spéculatif* de la raison (Que puis-je connaître ?) et son usage *pratique* (Que dois-je faire ?). Puis-je connaître rationnellement l'existence de Dieu ? La raison peut-elle *prouver* que Dieu existe ? Kant répondra non à ces 2 questions : l'homme ne peut connaître l'existence de Dieu, il peut simplement la *penser*. Mais si toute connaissance théorique est ainsi refusée, Kant introduira néanmoins l'idée d'une connaissance pratique, d'une exigence raisonnable, de l'existence de Dieu.

### 21- Foi et Raison théorique : les preuves de l'existence de Dieu et leurs critiques.

Dans la Critique de la Raison pure, Kant ramène toutes les éventuelles preuves de l'existence de Dieu à 3 preuves :



- la preuve *ontologique*, Dieu est l'Être le plus Parfait ;
- la preuve *cosmologique*, Dieu est Cause Suprême, *causa sui* ;
- la preuve *physico-théologique*, Dieu est Créateur, voire Architecte.

211- La preuve ontologique.

*Cette preuve fait abstraction de toute expérience* ; elle ne repose que sur la *définition* de ce qu'est Dieu : elle consiste à déduire *que* Dieu est à partir de *ce que* Dieu est. Dieu est l'être dont la nature implique l'existence, dont la pensée suppose l'être : je pense Dieu, donc Il est.

2111- L'intelligence de la foi chez St-Anselme.

Le premier à présenter cette preuve fut l'Archevêque de Canterbury, Saint-Anselme (1033-1109), dans son *Proslogium*.

**"Ainsi donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, accorde-moi de comprendre, autant que tu le trouves bon, que tu es, comme nous le croyons, et que tu es tel que nous le croyons. Or, nous croyons que tu es quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand."**

C'est par ces termes que débute le raisonnement de Saint-Anselme, c'est-à-dire par une prière. La preuve qui va suivre n'est pas sûre d'opérer, sinon il n'aurait aucun "insensé", il n'y aurait que des croyants. "L'insensé" est celui qui n'a pas la foi, ce n'est pas pour autant celui qui refuse d'avoir la foi. Cette preuve ontologique de l'existence de Dieu est donc soutenue comme par l'effet d'une grâce qui n'est ni la foi ni l'intelligence mais un *intermédiaire* que St-Anselme nomme l'intelligence de la foi : **"on ne comprend pas afin de croire, mais on croit afin de comprendre."** La preuve de Saint-Anselme n'est donc pas celle des rationalistes (ceux qui au 11<sup>o</sup>s. se nomment les dialecticiens, praticiens de la dialectique d'Aristote) qui veulent se passer de la foi mais celle d'un croyant qui ne veut pas se priver de l'intelligence.

**"Ne pas passer d'abord par la foi, c'est présomption ; ne pas faire appel ensuite à la raison, c'est négligence."**

La foi fournit donc une notion de Dieu, l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand. Une telle nature existe-t-elle car **"l'insensé a dit dans son coeur : Dieu n'est pas"** ? Mais, même pour celui-là, il y a une compréhension de Dieu, une notion de Dieu : ce qu'il comprend existe dans son intelligence même s'il n'en aperçoit pas l'existence. Car, ce que nie l'insensé, c'est que cet être le plus parfait auquel il pense, et qui existe déjà dans son intelligence, existe aussi dans la réalité. C'est exister véritablement que d'exister dans l'intelligence mais c'est beaucoup moins parfait que d'exister aussi dans la réalité. En effet, ce qui existe seulement dans la pensée mais non dans la réalité, c'est une fiction (ex : une licorne) ou une erreur. La vérité, le contraire du fictif et de l'erroné, c'est la pensée *conforme* à la réalité (*veritas est aedaequatio intellectu et rei*) : la vérité est plus parfaite que l'erreur. Nous pouvons conclure : si Dieu n'existait que dans l'intelligence (d'un insensé ou d'un croyant, peu importe), il serait moins parfait qu'un être qui existerait *et* dans l'intelligence *et* dans la réalité, or Dieu est l'être *le plus parfait*, donc Dieu existe aussi dans la réalité.

Saint-Anselme déduit donc bien *l'existence* de Dieu de *l'essence* de Dieu.

Rq : cette première preuve nous permet déjà de constater qu'elle n'amène pas l'incroyant à croire.

2112- La preuve ontologique chez Descartes.

René Descartes, 3<sup>o</sup> méditation métaphysique, Réponses aux 2<sup>o</sup> objections.

Elle est en réalité mêlée avec les autres preuves, c'est-à-dire la preuve (cosmologique) par les causes et la preuve (physico-psychologique) par la conscience de mon imperfection.

**"Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. 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 créés et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie...**

**... Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être atteindre aucunement par la pensée : car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre."**

2113- La critique kantienne.

Emmanuel Kant, Critique de la Raison pure.

L'idée fondamentale de Kant c'est que la soi-disant preuve ontologique n'affirme que la *possibilité* de l'existence de Dieu mais certainement pas sa *réalité*. La définition d'une chose ne permet pas de passer de la possibilité à la réalité : rien dans le concept ne permet de distinguer le réel du possible. **"100 thalers réels ne contiennent rien de plus que 100 thalers possibles."** Dire qu'une chose existe, ce n'est pas dire quelque chose sur le concept de cette chose **"car, autrement, ce qui existerait ne serait pas exactement ce que j'avais conçu dans mon concept, mais bien quelque chose de plus."** Ainsi **"quelles que soient donc la nature et l'étendue de notre concept d'un objet, il nous faut donc cependant sortir de ce concept pour attribuer à l'objet son existence."** Ce qu'entend Kant par "sortir d'un concept", c'est opérer la synthèse d'un concept (de l'entendement) et d'une intuition (de la sensibilité) au moyen d'un schème (de l'imagination). Pour les objets saisis par les sens, il n'y a donc pas de problème, la perception s'ajoute synthétiquement à un concept suivant une des lois de l'expérience de la nature (que Kant a décrit précédemment sous le nom de Postulats de la pensée empirique). Mais pour les objets auxquels aucune intuition ne peut correspondre, pour les *idées*, les concepts de la pensée pure, une telle synthèse est impossible : on peut penser l'existence de Dieu car pour cela le concept ou l'idée sont suffisants ; mais on ne peut pas la connaître. Penser n'est pas connaître. L'existence de Dieu n'est pas impossible, mais la raison dans son usage spéculatif ne peut en affirmer la réalité.

2114- la critique de G. Frege.

Gottlob Frege, Les fondements de l'arithmétique, pp 180-1.

L'existence, c'est la négation du nombre zéro. Or qu'est-ce qu'un nombre ? ce n'est pas une propriété de la chose qui est nombrée, c'est une propriété de la propriété, une propriété de deuxième degré. Le 5, c'est l'ensemble de tous les ensembles qui ont 5 éléments. Ainsi l'existence est aussi une propriété de propriété. Or, la perfection est une simple propriété comme le bleu est une propriété du ciel, et la couleur une propriété de propriété : la couleur c'est l'ensemble {bleu, rouge, jaune, vert,...}. Par définition, on ne peut pas, écrit Frege, déduire analytiquement une propriété d'une propriété : ce serait dire que la couleur c'est le rouge alors que c'est le rouge qui est une couleur.

212- La preuve cosmologique.

*Cette preuve ne fait pas abstraction de toute expérience, mais part d'une expérience indéterminée* : non pas tel ou tel fait particulier mais le fait en général qu'il y ait des faits particuliers ; il y a (*es gibt* : étant donné que...) quelque chose plutôt que rien. Faits qui sont des effets, effets qui sont les causes d'autres effets, effets qui sont déterminés par des causes, causes elles-mêmes déterminées par des causes. La première démonstration est proposée par Aristote dans sa Physique. La physique est la science du mouvement ; tout mouvement est mu par un moteur : si l'on veut éviter une régression à l'infini des causes du mouvement, il faut supposer une première cause, ce qu'Aristote appelle le "Premier moteur", c'est-à-dire Dieu. Le point de départ de cette preuve de l'existence de Dieu est donc l'existence d'un monde, d'un  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\sigma$ .

2121- La preuve *a contingentia mundi* de Leibniz.

Gottfried W. Leibniz, Monadologie, §§33-46.

"§33- Il y a deux sortes de vérités, celles de *raisonnement* et celle de *fait*. Les vérités de *raisonnement* sont *nécessaires* et celles de *fait* sont *contingentes*... Quand une vérité est *nécessaire*, on peut en trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives." " $2+2=4$ " est un exemple de vérité nécessaire ; "Jules César franchit le rubicon" est un exemple de vérité de fait.

§35- Ces primitives sont "**des idées simples dont on ne saurait donner la définition ; il y a aussi... des principes primitifs, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont pas besoin aussi ; et ce sont les énonciations identiques dont l'opposé contient une contradiction expresse.**" Autant dire que les preuves de ce type consistent à ramener un énoncé au *Principe d'identité*  $A=A$ , ce que tout le monde a déjà pratiqué en mathématiques quand il ramène une égalité entre deux expressions différentes à une égalité triviale.

§36- "**Mais la raison suffisante se doit trouver aussi dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses qui se trouvent dans l'univers...**" Le principe sur lequel reposent les vérités de fait n'est donc plus le principe d'identité mais le *Principe de raison suffisante* : *nihil est sine ratione*, rien n'est sans raison ou, tout a une cause. Les faits contingents sont des faits déterminés : la contingence n'est pas le hasard.

§37- "... il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite du détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

§38- Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans lequel le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons DIEU. Ce qu'il s'agit, c'est d'éviter de tomber dans une régression à l'infini où il faudra toujours rendre raison de la dernière cause.

§39- Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel est lié partout ; il n'y a qu'un seul Dieu et ce Dieu suffit.

§46- Nous venons de prouver l'existence de Dieu *a posteriori* puisque des êtres contingents existent..."

2122- Les critiques kantiennes.

La première critique de Kant consiste à montrer que toute preuve cosmologique s'appuie implicitement sur la preuve ontologique. La preuve cosmologique part du contingent, remonte jusqu'au nécessaire et aboutit alors à l'être absolument réel. Mais comme il est le seul être qui soit absolument réel, on peut retourner la proposition et dire que l'être éminemment réel est nécessaire, ce qui est le nerf de la preuve ontologique.

Mais une réfutation directe est possible : la preuve cosmologique conclut de l'existence de contingences dans le monde de l'expérience, le monde des phénomènes, à l'existence d'un être hors de ce monde sensible ; cette preuve consiste donc à étendre le principe de causalité hors du monde des causes et des effets où il est pourtant seulement valide.

213- La preuve physico-théologique.

*Cette preuve non seulement ne fait pas abstraction de l'expérience mais son point de départ est une expérience déterminée* : l'expérience que tel vivant manifeste telle organisation, que tel corps suive telle loi, l'expérience d'une nature si ordonnée en chacun de ses détails.

2131- L'argument de la religion naturelle.

C'est au 17<sup>e</sup> s. et plus encore au 18<sup>e</sup> s. que se développe un courant religieux nouveau qui reçoit le nom de religion naturelle. (a) Naturel s'oppose à positif (on retrouve la même opposition en droit) : la religion naturelle, c'est celle qui reçoit son inspiration de *la lumière naturelle*, c'est-à-dire de la raison ; c'est donc aussi une religion rationnelle. (b) Ce qui est naturel, c'est ce qui est universel : la religion naturelle est donc accessible à tout homme et peut alors apparaître comme un fondement possible pour une morale universelle. A l'inverse, les religions positives sont multiples et leur diversité ne peut qu'inciter au relativisme religieux (à chacun sa religion !).

Les doctrines de la religion naturelle sont donc une contestation aussi bien du dogmatisme des religions positives où l'autorité de la foi l'emporte sur les raisonnements que de l'autorité obscurantiste de l'Eglise ou de toute institution religieuse.

Le point de départ de cette religion naturelle se veut donc accessible à tout être humain à partir du moment où il regarde la nature ; où il regarde la nature certes, mais avec des yeux éclairés par les derniers progrès scientifiques, ceux avant tout d'I. Newton : "**Le magnifique système : soleil, planètes et comètes, ne pouvait procéder que du dessein de la souveraineté d'un être intelligent et puissant.**"

L'argument fondamental de cette religion naturelle est donc expérimental : son point de départ n'est pas la pensée comme dans l'argument ontologique ou argument *a priori*, mais l'expérience de la nature ordonnée telle que la révèle non pas des Ecritures mais la science expérimentale : cet argument est *a posteriori*. Il procède en trois étapes :

1- Le monde est semblable à une machine, subdivisée en un nombre infini de machines plus petites qui s'adaptent les unes aux autres pour former un tout ordonné, tel que la moindre modification d'une de ses parties se répercute sur l'ensemble de l'univers.

2- Cet ajustement des parties témoigne d'une *finalité* ; chaque élément est disposé *en vue* de remplir une fonction précise. Les yeux sont faits *pour voir*. Les plus petits rouages concourent à l'ordre et l'harmonie du système de la nature.

3- Cet agencement merveilleux de causes finales ne saurait être le fait du hasard. Il révèle l'existence d'une intelligence dont les opérations peuvent être conçues *par analogie* avec celles d'un technicien qui exécute un ouvrage d'après la représentation d'une fin, d'un *dessein*.

Rq1 : le monde est une machine et Dieu en est le grand Architecte : c'est la raison instrumentale, la raison du rationnel, qui permet à chacun de connaître le grand mécanisme de la nature.

Rq2 : la nature n'est plus un vivant comme dans l'esprit préscientifique de l'alchimiste.

2132- La critique de D. Hume.

David Hume, Dialogues sur la religion naturelle.

Dans ces Dialogues, Hume fait discuter Déméa qui représente le dogmatisme religieux, Cléanthe qui est le "libre penseur" partisan de la religion naturelle et Philon qui est le sceptique qui s'allie avec Déméa quand il s'agit d'humilier les prétentions de la raison, et avec Cléanthe quand il s'agit d'éviter de verser dans l'irrationalisme. Philon est donc le type même de cette philosophie écossaise du 18<sup>e</sup> s. qui défend, au nom du libéralisme, la tolérance et s'oppose à tout absolutisme, qu'il soit religieux, politique ou philosophique, rationaliste ou irrationaliste.

C'est dans la 2<sup>e</sup> partie que Cléanthe expose la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu. La réfutation de Philon est (a) une critique du raisonnement *par analogie* qui s'appuie sur la critique humienne de la causalité et de l'induction, et (b) un refus de voir dans l'ordre un effet d'un dessein intelligent et volontaire.

(a) Si l'on jette en l'air des morceaux d'acier sans figure ni forme, nous ne les verrons jamais se combiner pour former une montre : il n'y a pas dans la matière un principe premier d'ordre. Mais, dans l'esprit humain, les idées peuvent se combiner de manière à former le plan d'une montre : l'expérience prouve donc qu'il y a dans l'esprit un principe primitif d'ordre. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, il faut supposer par analogie qu'un esprit infini a dessiné l'ordre infini de la matière. La critique de Philon porte d'abord sur l'usage de l'analogie *de la partie à la partie* : une expérience est transposable à une autre *si et seulement si* les

circonstances sont en tout point comparables ; Hume va alors jusqu'à se demander s'il n'y a pas tout simplement d'autres formes d'intelligence que la nôtre sur d'autres planètes ? La seconde critique porte sur l'usage de l'analogie *de la partie au tout* : **"Ce serait le comble de la témérité que de prétendre déterminer quels principes nouveaux et inconnus peuvent mettre la nature dans une situation aussi nouvelle que le serait celle de la formation de l'univers."**

Que les mêmes causes produisent les mêmes effets, certes, mais n'oublions pas que dans le Traité de la nature humaine Hume a montré que la causalité n'est en réalité que *l'habitude* de relier des phénomènes à d'autres : pour le moins, chacun peut ici reconnaître qu'en matière de formation de l'univers, l'habitude fait totalement défaut !

(b) Ce n'est que par *anthropomorphisme* que l'on peut comparer l'ordre que manifeste l'esprit humain dans la construction d'une machine avec l'ordre qui se révèle dans la nature. L'argumentation de Hume dans la 4<sup>ème</sup> partie des Dialogues est la suivante : tout ordre implique-t-il une pensée, un esprit ?

La pensée, pas plus que la matière, n'est une condition suffisante de l'ordre : il y a de la matière sans ordre (Hume donne l'exemple de la *corruption*, au sens d'Aristote) comme il y a de la pensée sans ordre (Hume donne dans ce cas l'exemple de la *folie*) ; il en va donc de même pour la matière comme pour la pensée. La pensée n'est pas non plus une condition nécessaire de l'ordre puisqu'il peut y avoir de l'ordre sans pensée : tel est le cas de la *génération* et de la *végétation*. En conclusion, il n'y a pas plus de raison de privilégier la pensée que la matière comme "faculté d'ordre et de proportion." Autrement dit, ce ne peut être que par anthropomorphisme que l'on accorde un privilège à l'intelligence sur la matière.

Pour critiquer ceux que Hume nomme les "anthropomorphites", Philon s'est rangé, dans la 3<sup>ème</sup> partie, du côté de Déméa contre Cléanthe : penser Dieu à l'image de l'homme, c'est oublier que "les bornes de notre être ne nous permettent pas de nous élever à des idées qui ont si peu de rapport avec l'ineffable sublimité des attributs divins."

2133- La critique kantienne.

On voudrait dans cette preuve réunir une Idée, celle que Dieu existe, avec telle ou telle expérience déterminée et particulière : or, par définition (du moins dans le système critique de Kant), **"c'est précisément le propre d'une idée qu'une expérience ne puisse jamais lui être adéquate."**

Kant ajoute que la preuve qui remonte de l'ordre dans la Nature à un dessein dans une Intelligence **"pourrait tout au plus démontrer un *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par la capacité de la matière qu'il mettrait en oeuvre, mais non un *créateur du monde*."**

**"Je soutiens que tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux et qu'ils sont nuls et sans valeur quant à la nature interne de cette science."**

Kant, Critique de la Raison pure, p 449.

Ce que Kant vient de démontrer c'est que la religion ne peut user de la théologie comme d'une science ; et aussi, que la science ne peut rien prouver quant à l'existence de Dieu.

La raison ne peut donc amener à la foi : elle peut aider le fidèle à comprendre sa foi mais à condition que cette foi ne lui interdise ce recours et ce secours à une raison qui, toujours, d'une certaine façon, est une raison *critique*.

## 22- Les postulats de la Raison pratique.

**"Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance."**

Kant, Préface de la 2<sup>e</sup> édition de la Critique de la Raison pure,

p24.

Kant, Critique de la Raison pratique, Dialectique de la raison pure pratique.

D'un point de vue spéculatif, l'existence de Dieu ne peut être connue mais seulement pensée : l'existence de Dieu est une *hypothèse* que la raison fait pour satisfaire sa recherche d'unité ; chacun peut constater de l'ordre et de la finalité dans la nature et il peut supposer **"une divinité comme leur cause."** L'existence de Dieu, d'un point de vue rationnel, ne peut pas excéder la certitude de ce que l'on peut appeler **"l'opinion la plus raisonnable."**

D'un point de vue pratique, **"le besoin de la raison pure pratique conduit à des postulats."** Mais qu'est-ce qu'un postulat ? C'est un **"devoir, celui de prendre quelque chose (le souverain bien) comme objet de ma volonté pour travailler de toutes mes forces à le réaliser ; dans ce cas, je suis obligé de supposer la possibilité de cet objet, partant aussi les conditions nécessaires à cette possibilité, c'est-à-dire Dieu, la liberté et l'immortalité, parce que je ne puis les trouver par ma raison spéculative, quoique je ne puisse pas plus les réfuter."**

Rappelons que la moralité selon Kant ne consiste pas à régler ses actions sur un Bien transcendant : la loi morale, ce n'est pas la soumission à l'idée du bien ; je ne suis pas moral à condition de faire le bien, mais ce que j'accomplis est bien si je le fais par pur respect pour la loi morale. La moralité, ce n'est donc pas la soumission à un Bien qui me dépasse mais l'autonomie (=la liberté) comme obéissance à la Raison pratique (=la volonté). Il y a donc un *souverain Bien* mais il ne définit pas la moralité, il est défini par la moralité : la vertu et le bonheur constituent ce souverain bien dans la mesure seulement où **"le bonheur est tout à fait proportionné à la moralité."** Faisons attention de ne pas confondre ce bonheur avec un plaisir, avec un sentiment sensible de bonheur. Le bonheur, dont la moralité me rend digne, est en quelque sorte un sentiment intellectuel, le *contentement de soi-même*, c'est le sentiment que je suis *indépendant* à l'égard de mes penchants, que ni mes passions ni mes désirs n'interviennent dans ma liberté, que ma volonté s'oblige librement de suivre des maximes raisonnables.

Mais ce souverain bien est-il accessible ? Car il n'est accordé qu'à celui dont les intentions sont en *conformité complète* avec la loi morale. **"Or la conformité parfaite de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible."** C'est dire que le saint n'existe pas ici-bas ! Il n'empêche qu'une telle conformité est exigée et suppose donc qu'elle pourra être rencontrée dans un *progrès à l'infini*. La raison pratique doit donc supposer, postuler, une existence indéfinie de la personnalité morale : la supposition de l'immortalité de l'âme est un postulat de la raison pratique.

Voilà donc pour la vertu qui est la principale partie du souverain bien, mais qu'en est-il pour le second élément, à savoir le bonheur proportionné à la moralité ? Selon Kant, cela aboutit

au second postulat de la raison pratique, le postulat de l'existence de Dieu. En effet, qu'est-ce qui peut garantir que le bonheur soit proportionné à la moralité, c'est-à-dire que le vertueux soit aussi heureux qu'il le mérite ? D'un point de vue pratique, du point de vue qui veut donner un sens à l'action raisonnable, il faut supposer non seulement une *harmonie* entre le bonheur et la moralité mais une *connexion nécessaire* : il faut donc supposer une cause suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale, un être intelligent et moral qui soit à la fois le créateur du monde et qui garantisse qu'il soit le meilleur possible ; c'est Dieu.

Concluons sur les rapports de la religion et de la morale. D'abord, la religion ne fonde pas la morale : ni l'existence de Dieu, ni l'immortalité de l'âme, ne justifient aucune obligation morale. Si tel était le cas, si l'on obéissait à la *morale parce que* Dieu l'ordonne, par amour ou par crainte de Dieu, alors l'impératif moral ne serait pas catégorique mais hypothétique. Ensuite, la morale ne fonde pas non plus la religion : ce ne peut être un devoir de croire en l'existence de Dieu car l'existence d'une chose dépend de l'usage théorique de la raison.

Il n'empêche que les postulats pratiques sont de la plus grande importance relativement à la religion. La morale est la doctrine qui nous enseigne comment nous devons, non pas nous rendre heureux, mais nous rendre *dignes du bonheur*. **"C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes. La religion ajoute donc à la morale l'espoir d'obtenir le bonheur."**

Rq : une morale qui ferait en même temps une critique radicale de l'espoir peut donner parfaitement l'exemple d'une morale qui évite tout lien avec une religion. C'est là, on le sait, toute la grandeur de la philosophie humaniste d'A. Camus.

### 3- LA RELIGION ET L'IMAGINATION SYMBOLIQUE.

**"Considérons n'importe lequel des systèmes de signes qui font une civilisation ; langues, outils, institutions, arts, etc. Chacun de ces systèmes a pour fonction de servir de médiateur entre l'homme et la nature ou entre l'homme et les autres hommes. Tous ces systèmes se caractérisent par le fait qu'ils relèvent de ce que les psychologues appellent la fonction symbolique..."**

**Autrement dit, les hommes ont édifié toute une série de systèmes leur permettant de dépasser les données du réel, de les traverser pour viser, par leur intermédiaire, des univers de significations, de valeurs, de règles leur servant de ciment à une communauté. Par là**



**l'homme se distingue de l'animal, qui ne fabrique pas d'outils et ne connaît pas à proprement parler ni le langage, ni la socialité, ni l'histoire...**

**Plus on étudie les religions, mieux on comprend qu'elles sont, au même titre que les outils et le langage, inscrites dans l'appareil de la pensée symbolique. Si diverses qu'elles soient, elles répondent toujours à cette double et solidaire vocation : par-delà les choses, atteindre un sens qui leur donne une plénitude dont elles apparaissent, en elles-mêmes privées ; arracher chaque être humain à son isolement en l'enracinant dans une communauté qui le conforte et le dépasse."**

Jean-Pierre Vernant, interview au Nouvel Observateur du 05/05/80.

Exemple : l'identification à Prajâpati par le sacrifice dans les Brâhmanas (~1 000-800 av. J.-C.). Non seulement le sacrifice répète l'acte primordial de création et assure la continuité du monde mais le sacrificateur par la reconstruction de l'autel (autant de briques que de jours) qui mime la recomposition magique de Prajâpati crée symboliquement par ce geste un double spirituel de soi, le vrai Soi (âtman). Il y a là tout un système d'homologies symboliques entre cosmogonie, psychologie et rituel religieux.

Quelle est la faculté qui donne sens, réalité et valeur au symbole ? C'est l'imagination, car ni la raison ni les sens ne peuvent révéler la signification d'un symbole. L'exemple de la croix dans le christianisme le montre bien ; une croix n'est pas seulement deux bouts de bois croisés, ce n'est pas non plus une simple idée : c'est un symbole. Pour bien comprendre ce qu'est un symbole, il faut admettre que sa vérité consiste à s'intercaler entre l'évidence sensible, dont elle partage la matérialité concrète, et la certitude rationnelle, dont elle partage la spiritualité abstraite : autant dire que par le symbole, la matière peut se spiritualiser comme l'esprit peut se matérialiser. Nous retrouvons pour décrire le symbole, cette *conciliatio oppositorum*, cette coïncidence des contraires, que toutes les cultures ont utilisée quand il s'est agi de décrire une imagination qui ne serait ni fantaisiste ni fantasmagorique, quand il s'est agi d'admettre qu'à côté d'une imagination qui reproduisait un double imagé, une copie affaiblie, du réel il fallait faire place à une imagination, à la fois *intermédiaire* entre genre visible et genre intelligible et *source* cachée de la sensibilité et de l'intelligence, l'imagination créatrice, créatrice de réalité. Cette faculté est une faculté de connaissance parce qu'elle nous fait connaître un monde : c'est le **monde imaginal**, terme forgé par Henry Corbin pour désigner le monde des prophéties des prophètes et des visions des visionnaires.

Ajoutons que puisque l'imagination est la faculté des symboles, on peut mettre en parallèle cette distinction entre deux sortes d'imagination et deux conceptions pas toujours incompatibles d'ailleurs de la nature du symbole.

(a) Si on insiste sur la position *médiane* de l'imagination entre les sens et la raison alors le symbole est le signe *motivé* qui met en correspondance le visible et l'intelligible : le danger, c'est alors de confondre le symbole et l'allégorie.

(b) Si on définit l'imagination par son autonomie créatrice alors sa position intermédiaire ne fait plus d'elle une faculté secondaire mais bien première, primordiale, c'est-à-dire originale, originale. Le symbole, dans ce cas, se suffit à lui-même et il n'est plus ni la copie sensible d'une idée ni le double spirituel d'une chose.

C'est ce que dit très bien le poète romantique Novalis : "**Image - non pas allégorie - non pas symbole de quelque chose d'autre - symbole de lui-même.**" Le symbole n'est pas au service d'une relation entre monde matériel et monde spirituel, il crée à lui-seul un autre monde. Au

contraire, une allégorie est un signe *arbitraire* qui *représente* la concrétisation d'une idée abstraite : elle peut sans dommage pour cette réalité être anéantie. Quant au symbole, il est la réalité-même, mais une réalité *interprétée* à un niveau qui n'est ni sensible ni intelligible.

Munis de cette distinction entre *imagination reproductrice* (ou fantaisie) et *imagination productrice* pour comprendre le phénomène religieux comme réalité provenant d'un imaginaire - l'imaginaire social-, nous pouvons reprendre l'idée de Paul Ricoeur qui, dans Du texte à l'action, oppose l'idéologie à l'utopie. Idéologie et utopie sont les deux formes de l'imaginaire par lesquelles une société assure son identité narrative. L'idéologie est un système de représentations dont la fonction est de *reproduire* et de conserver la réalité sociale ; l'utopie doit au contraire *produire* des images d'une nouvelle société. L'idéologie reproduit l'ordre social, l'utopie vise à produire un progrès social.

### 31- L'imagination reproductrice : la religion comme idéologie.

C'est chez K.Marx que nous trouvons l'idée que la religion est une idéologie, "**l'opium du peuple.**" Qu'est-ce qu'une idéologie selon Marx ? C'est un système d'images et de représentations de la réalité sociale en général, du lien social plus particulièrement ; mais cette image de la société est selon Marx une image *renversée*, déformée : "**si dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique**", écrit-il dans L'idéologie allemande. On comprend alors pourquoi la religion est en fait l'idéologie par excellence : alors même que l'homme crée toute représentation de Dieu à son image (l'homme réserve à Dieu les meilleures de ses qualités, bonté, puissance, connaissance et il les lui accorde de façon *éminente* : Dieu est d'une bonté absolue, il est omnipotent et omniscient), la religion au contraire affirme que c'est Dieu qui a créé l'homme à son image. L'idéologie est ainsi le procédé par lequel le processus de la vie réelle, ce que Marx nomme *praxis*, est falsifiée par la représentation imaginaire que les hommes s'en font : on comprend alors pourquoi les hommes ne comprennent pas l'histoire qu'ils font.

Par ces analyses où il s'inspire de Feuerbach, Marx met à jour un premier concept d'idéologie : l'idéologie comme distorsion-dissimulation. Mais rendons-nous compte que si l'idéologie peut remplir cette fonction de mystification, c'est bien parce que toute vie réelle est toujours en même temps une vie représentée dans la conscience des hommes, une vie imaginaire : l'homme ne connaît pas immédiatement le sens de sa vie mais dès qu'il y réfléchit intervient une médiation symbolique ; l'homme accède et forge son identité narrative quand il se raconte des histoires pour comprendre rétrospectivement son histoire. Autrement dit, l'action même incomprise est toujours déjà pétrie d'imaginaire et de symbolique. L'idéologie n'a donc pas simplement une fonction de dissimulation.

Il nous faut donc penser deux autres fonctions de toute idéologie : une fonction de *justification-légitimation* et une fonction d'*intégration*. Tout pouvoir, même le plus excessif, veut se justifier et il le fait en tentant de faire passer ses intérêts particuliers pour des intérêts universels. Enfin, l'idéologie remplit une fonction d'intégration : il s'agit par la commémoration et la remémoration d'événements présentés à la conscience collective d'une communauté de permettre à chaque individu particulier de se sentir membre de cette communauté.

Nous allons reprendre chacune de ces trois fonctions pour étudier le phénomène religieux en tant qu'institution sociale et puisque la praxis doit précéder l'idéologie nous commencerons par la fonction d'intégration qui se dégrade en processus de légitimation avant de se corrompre en mystification.

### 311- La fonction d'intégration de l'institution religieuse.

Quel est l'obstacle majeur qui s'oppose à la permanence et à la stabilité d'une société ? C'est la violence : tant la violence externe concrétisée par le travail comme lutte organisée contre la nature que la violence interne des désirs et luttes impulsées par les passions et la recherche égoïste des intérêts.

Deux réponses sont possibles : une réponse qui tente de *guérir* le mal une fois qu'il est accompli et une réponse qui essaie d'anticiper et de *prévenir* le mal. La réponse *curative* est la voie choisie par les sociétés qui possèdent un Etat qui dispose du monopole de la violence légitime ; la voie *préventive* tente d'éviter le déchaînement de la violence en la canalisant et en la défoulant.

Le préventif, ce qui prend en charge l'avenir, dans les communautés traditionnelles, c'est le religieux.

### 3111- Une interprétation anthropologique de la religion.

**"Le religieux est d'abord la levée de l'obstacle formidable qu'oppose la violence à la création de toute société humaine."**

René Girard, La violence et le sacré, p460.

Les communautés traditionnelles ne reposent pas sur l'opposition du public et du privé mais sur l'opposition du profane et du sacré. L'individu n'a pas de valeur, il est *sacrifié* au moins symboliquement au tout communautaire : une communauté traditionnelle repose toujours plus ou moins sur le sacrifice ou, dit d'une autre façon, le sacrifice est la pratique qu'une communauté institue pour se protéger des envies et des désirs, c'est-à-dire de la violence interne. De quelle manière le sacrifice est-il moyen efficace d'empêcher le déchaînement de la violence ?

Le sacrifice joue et ruse avec l'une des caractéristiques de la violence : celle-ci possède la faculté de s'adapter à toute situation ; quand elle a commencé de se libérer, elle trouve toujours une créature ou un être pour s'assouvir. Peu importe sur qui ou sur quoi la violence va s'abattre car quand elle se déclenche tout objet peut être de rechange. Le sacrifice est la pratique communautaire qui va utiliser cette brutalité aveugle de la violence pour la tromper en la canalisant et en lui fournissant une *victime*. Le sacrifice est une violence sans risque de violence illimitée parce qu'elle use de la technique du *bouc émissaire*.

Dans la Genèse, Caïn est le cultivateur qui offre à Dieu seulement des fruits ; Abel, lui, est l'éleveur qui expulse sa violence interne en sacrifiant à Dieu des moutons. Caïn, qui est celui qui a encore en lui de la violence parce qu'il n'a pas sacrifié à Dieu, tourne alors sa violence vers l'autre, son frère Abel. Dans A l'est d'Eden, le film d'Elia Kazan, James Dean est celui qui s'oppose à son frère Abel et qui n'est pas reconnu par son père après l'échec de sa spéculation sur la cultures des salades.

Rq 1 : On ne peut pas se passer de la violence pour s'opposer à la violence ; seule la violence peut mettre fin à la violence, ce qui est une contradiction dans les termes !

Rq 2 : Cela ne signifie pas que la violence soit la seule réponse possible face à la violence, mais que c'est semble-t-il la seule réponse socialement efficace. La parole qui tente de faire taire la violence est peut-être du même coup toujours condamnée à être parole violente.

Rq 3 : dans les sociétés politiques modernes, cette violence limitée et organisée par l'Etat est la *force* : si la violence est toujours illégitime, il y a un usage légitime de la force.

Le sacrifice dans les communautés traditionnelles remplit deux fonctions : une première fonction, *réelle*, qui est d'éloigner la violence du groupe ; une seconde, *idéologique*, qui consiste à déshumaniser la violence puisque le sacrifice, dit-on, est réalisé pour honorer les dieux ou un Dieu. Seule cette fonction idéologique est consciente à chacun : quand une violence est subie, tout un ensemble de justifications peuvent se mettre en place ; par exemple, s'il y a eu violence, c'est que telle famille n'a pas accompli tous ses devoirs rituels envers les dieux ou bien c'est un signe que les dieux envoient pour manifester leur mécontentement. Le sacrifice a alors pour but de remettre les choses en place et surtout d'*apaiser* les dieux. Consciemment, celui qui sacrifie au rite ne se dit pas qu'en détournant sa violence sur un animal il évite qu'elle se décharge sur un autre membre de la communauté, il ne comprend pas le mécanisme réel qu'il est pourtant en train de suivre. Ce qu'il vise ce n'est pas la paix sociale, c'est la paix entre sa communauté et ses dieux : *réellement*, l'origine de la violence est humaine : *idéologiquement*, l'origine de la violence est divine.

Ex 1 : Les indiens Chuchki ne punissent pas le meurtrier mais la famille auquel appartient le meurtrier doit sacrifier aux dieux un de ses membres. **"En excluant le coupable lui-même de toutes représailles, les Chuchki brisent le cercle vicieux de la violence"**, explique R. Lowie dans son Traité de sociologie primitive.

Ex 2 : Dans la Grèce antique, la pratique de l'*anathème* consiste à abandonner le condamné seul et sans vivres au milieu de la mer, ou à le forcer à se jeter du haut d'une falaise. Il faut certes exercer une violence sur le coupable dont la Cité a décidé la mort, il faut faire violence au violent sans se laisser contaminer par sa violence. S'il faut tuer celui qui a tué, alors au nom de ce principe il faut tuer à son tour le bourreau, et le bourreau du bourreau...

Le sacrifice est une violence que toute la communauté concernée exerce sur une victime. Pour que ce mécanisme soit efficace, il faut donc que 1- la victime soit un bouc émissaire et 2- que cette violence soit *unanime*. Pourquoi l'unanimité d'une violence dirigée sur un bouc émissaire est-elle la clef de l'efficacité du sacrifice rituel ?

Dans La violence et le sacré, R. Girard émet l'hypothèse que le rite religieux du sacrifice est la *répétition* d'une première violence *réelle*, celle qui avait fondé le groupe. Dans le rite, il s'agirait de retrouver l'unanimité que le groupe a connue à sa création quand des individus séparés se sont pour une première fois unis pour frapper celui contre qui le groupe précisément se forme. **"Seront dits religieux tous les phénomènes liés à la remémoration, à la commémoration et à la perpétuation d'une unanimité toujours enracinée, en dernière instance, dans le meurtre d'une victime émissaire."** Si la violence rituelle *stabilise* le groupe social, c'est parce qu'une violence fondatrice l'a *établi*.

Mais n'y a-t-il pas incompatibilité entre les deux fonctions de la violence rituelle ? La fonction réelle de la religion, c'est d'expulser préventivement toute violence qui trouve son origine au dedans de la société ; sa fonction idéologique, c'est de cacher que l'origine de la violence c'est le dedans : peut-on cacher l'origine de la violence si on veut l'expulser ? Comment comprendre que le mécanisme du bouc émissaire est efficace s'il est caché par une idéologie qui fait croire que la violence est par exemple demandée par les dieux ? Si la violence est déshumanisée, pourquoi l'homme chercherait-il à l'éviter puisqu'il ne s'en sent pas responsable ?

D'une part, il faut que la violence rituelle ne soit ni trop en dehors ni trop en dedans du groupe social : trop en dedans, elle est dangereuse car elle risque de déclencher la spirale sans fin des représailles de type vendetta ; trop en dehors, elle est inefficace. R. Girard donne l'exemple des Tupinamba qui sacrifient des prisonniers mais après les avoir dans un premier temps intégrés à leur communauté puis dans un second temps persécutés pour les pousser à essayer de s'échapper. Certaines monarchies bantoues sacrifient leur roi (qui est à la fois le cœur au dedans et le pôle au dehors de la communauté) après qu'il ait durant une semaine transgressé tous les tabous.

D'autre part, le mécanisme du sacrifice ne peut être efficace que s'il est *caché* : car le but du rite est d'*identifier* la violence et le sacré. Le sacré comme sacrifice, c'est la violence prise en charge par la communauté. La violence est enfermée dans un temps et un espace sacrés. Dans ce lieu et à un moment donné, la violence est en quelque sorte autorisée ; à tout autre moment et en tout autre lieu, la violence est interdite. Le mécanisme est donc caché par la distinction du sacré et du profane : dans l'espace sacré, des transgressions sont permises ; dans l'espace profane, aucune transgression n'est plus autorisée, c'est l'ordre et la stabilité qui doivent y régner. Il faut cacher l'origine humaine de la violence si l'on veut que la société reste stable.

Le but du sacrifice, du rite religieux, est donc de maintenir les choses en état : de permettre à chaque membre de la communauté de s'intégrer à la vie collective.

### 3112- La religion civique des grecs.

La religion des grecs illustre la fonction d'intégration de la religion au sein d'un groupe humain qui n'est plus simplement une communauté traditionnelle mais qui n'est pas encore une société moderne : autrement dit, si l'opposition du sacré et du profane perd de sa pertinence, celle du privé et du public n'est pas encore valide.

L. Bruit Zaidman & P.Schmitt Pantel, La religion grecque.

J.-P. Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne, Mythe et pensée chez les grecs.

La première différence qui vient à l'esprit entre les religions du Livre et la religion grecque, c'est que celle-ci s'organise autour d'un *Panthéon* : il n'y a pas un Dieu mais il y a des dieux. Mais encore ? Ces dieux ne sont pas transcendants, extérieurs à un monde qu'ils auraient créé : au contraire, ils font partie intégrante du cosmos et non seulement ils ne sont pas créateurs mais encore ils sont eux-mêmes créés par des puissances primordiales telles *Chaos, Gaïa, Eros, Nux, Ouranos, Okeanos* ; et dans la Théogonie d'Hésiode, on voit Zeus conquérir le pouvoir à Kronos qui en avait déjà dépossédé Ouranos. Ces dieux ne sont donc pas éternels, ils sont simplement dits *athanatoi*, immortels, car nous venons de voir qu'ils ont une naissance. Ils ne sont pas non plus tout puissants ni omniscients : chacun à sa puissance et sa science. Ces différences entraînent des

rivalités, voire des conflits quand ces dieux interviennent dans les affaires humaines comme nous le montrent tant L'Illiade que L'Odyssée.

Une seconde différence c'est que cette religion ne semble plus permettre de distinguer entre sacré et profane : J.-P. Vernant parle de **"religion civique et politique dont la fonction essentielle est d'intégrer celui qui accomplit les actes religieux dans les groupes sociaux auxquels il appartient, de le qualifier comme magistrat, citoyen, père de famille, hôte, etc., et non de l'arracher à sa vie sociale pour l'élever à un plan supérieur."** Non seulement chaque moment de la vie sociale (qu'il soit quotidien comme se lever, se laver, manger, entrer, sortir, etc., ou qu'il marque les grandes étapes de la vie : naissance, passage à la vie adulte, mariage, mort) est l'occasion d'un rituel mais chaque Cité possède sa divinité qui est appelée *poliade* (Poséidon à Corinthe, Zeus à Cos, Athéna à Sparte et à Athènes, etc.) : chacune de ces occasions peut donner lieu à une simple offrande ou mener jusqu'au sacrifice précédé d'une procession.

A cette religion quasi-patriotique, il convient de mentionner des cultes panhéliques que tous les grecs peuvent pratiquer (les plus connus sont Olympie et ses Jeux, Delphes et sa Pythie, Epidaure et les guérisons dues à Asclépios...) et aussi des religions **"qui ont pour rôle d'arracher les individus à leurs relations sociales ordinaires, à leurs occupations habituelles, pour les dépayser de leur propre vie comme d'eux-mêmes"** (les cultes de Dionysos et d'Orphée, voire les Mystères d'Eleusis).

312- La fonction de conservation sociale : la religion statique.

**"Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire «c'est faux» et le raisonnement «c'est absurde», l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Plus elle est grossière, plus elle tient matériellement de place dans la vie d'un peuple... Il y a là de quoi surprendre, quand on a commencé par définir l'homme un être intelligent.**

**Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore...**

**Quelle ne devrait pas être notre confusion, maintenant, si nous nous comparions à l'animal sur ce point ! Très probablement l'animal ignore la superstition."**

H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, p 105.

C'est par ces lignes si surprenantes quand on connaît tout son art de la nuance, de la prudence et de la mesure que Henri Bergson débute son chapitre II sur la religion statique : qu'est-ce donc que la religion pour qu'elle mérite une telle volée de bois vert ?

Bergson, dans son premier chapitre, vient de dégager les deux sources de la morale - la *pression sociale* et *l'élan d'amour* - qui lui permettent d'opposer les sociétés closes aux sociétés ouvertes. Ce sont ces deux sources qui vont lui permettre d'opposer religion statique basée sur la superstition et religion dynamique attirée par l'élan du mysticisme. Qu'entend-il par religion statique ?

La religion statique résulte de la "**fonction fabulatrice**" de l'intelligence. Dans les sociétés animales, la cohésion est assurée par l'instinct qui fond chaque individu dans le groupe qui est en fait le seul véritable individu. Mais l'évolution s'est développée en suivant deux branches : au bout de l'une culminent les insectes sociaux dotés d'instinct ; au sommet de l'autre, se trouve l'humanité douée d'intelligence. Cette humanité est constituée d'individus auxquels la nature, dans son "**élan vital**" a dévolu "**avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté.**" Mais l'intelligence conseille à chaque membre de la société l'*égoïsme* : sans doute un raisonnement en due forme lui démontrerait qu'il est de son devoir de promouvoir le bonheur d'autrui mais en réalité il préférera ne se tourner que vers lui-même et ne penser qu'à vivre agréablement. Par conséquent, l'intelligence menace l'unité de la société close. "**Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence**", peut conclure H. Bergson (Les deux sources..., p 127). La religion statique est dans ce cas coextensive de la morale puisqu'elle s'énonce au travers des coutumes et des habitudes qui légitiment telle institution, telle obligation, telle solidarité.

La religion a donc bien selon Bergson, en sus d'une fonction d'intégration, une fonction de légitimation au sens défini par P. Ricoeur dans la mesure où la religion fournit à l'individu des lois et des obligations qui vont combler l'écart entre l'intérêt individuel et l'intérêt général : s'il faut être solidaire, c'est parce que le dieu le commande. La religion *légitime* les devoirs moraux qui ne sont en fait que des obligations sociales.

Mais l'intelligence n'est pas que cette faculté égoïste, elle permet aussi de généraliser les observations : "**Constatant que tout ce qui vit autour de lui finit par mourir, il est convaincu qu'il mourra lui-même.**" Cette constatation est déprimante pour l'individu intelligent et il y a là une seconde occasion pour que l'intelligence fabule.

313- La fonction de mystification de la croyance religieuse.

Quand l'intelligence fabule, il ne faut pas dire qu'elle se réfugie alors dans l'irrationnel de la foi : elle invente son contraire qui est la foi et se réfugie dans son contraire. En quelque sorte, l'intelligence se suicide dans la religion ; la religion est une réalisation morbide de l'intelligence : peur de la mort, peur infantine, névrose infantile.

3131- la peur de mourir.

L'homme est l'animal qui sait qu'il va mourir. Cette constatation de la mort s'oppose directement à cet élan vital qui anime la nature. L'idée de Bergson, c'est alors que la nature va réagir à cet obstacle qu'elle a elle-même disposé sur sa route en faisant surgir "**l'image d'une continuation de la vie après la mort... Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort**" (Les deux sources..., p 137).

L'intelligence fournit donc à l'homme à la fois le mal et le remède : d'un côté, c'est parce qu'il est intelligent que l'homme anticipe la mort et qu'il est égoïste ; d'un autre côté, c'est la même intelligence qui fournit les moyens imaginaires de réagir en anticipant son propre pouvoir déprimant et dissolvant : seul un être intelligent peut aussi connaître la superstition. La religion résulte donc de cette faculté d'anticipation de l'intelligence mais l'homme refuse la surprise de

l'avenir. Nous comprenons alors pourquoi Bergson est si critique envers cette religion statique : elle est négation de la *durée*, refus de la nouveauté créatrice. La religion de la société close est d'abord fermée à l'aventure de l'évolution créatrice.

Selon Bergson, l'origine de la croyance religieuse se trouve dans les réactions défensives de la nature contre "**un découragement qui aurait sa source dans l'intelligence.**" L'intelligence suscite elle-même des images et des représentations dans le but de rétablir la confiance : "**l'origine première [de la croyance] n'est pas la crainte, mais une assurance contre la crainte.**"

3132- Une peur enfantine.

Alain, Préliminaires à la mythologie.

Ces Préliminaires se composent de deux parties ; dans la seconde, qui étudie la mythologie humaine, Alain distingue trois types de religion : la religion agreste ou de la nature, la religion urbaine, la religion de l'esprit. Ces trois religions renvoient indirectement aux trois étapes que A. Comte distingue dans l'état théologique : fétichisme, polythéisme et monothéisme.

La première partie est une étude de la mythologie enfantine, étude qui repose sur une description de l'imagination. Selon Alain, pour comprendre une image il faut la ramener à quelque mouvement du corps ; mais les mouvements du travail ne sont pas ceux du *jeu*. L'enfant ne travaille pas, il joue, il mime, il fait semblant : "**On joue toutes les fois que l'action est le témoin principal du monde ; on travaille, au contraire, lorsque c'est la chose qui est prise comme seul témoin valable de l'action ; le sillon est tracé, on le retrouvera demain ; on le continuera. Le jeu ne continue rien, il recommence.**

**Cette notion est à considérer ; car l'idée enfantine, encore bien puissante dans la plupart des hommes, est que l'action se suffit à elle-même, et témoigne assez des effets.**" Cette idée enfantine est une idée de l'imagination, l'idée de quelqu'un qui ne travaille pas : car celui qui travaille recherche la connaissance positive des causes. Au contraire, pour l'enfant, tout apparaît sans effort : il crie, et comme par *magie*, le biberon ou la poupée surgissent. Le monde de l'enfant est enchanté : c'est un pays de cocagne où les effets sont sans cause, où les émotions de l'imagination semblent être les vraies causes des mouvements et peuvent faire croire à la présence des choses absentes. Quelle est alors l'émotion caractéristique de l'imagination : "**Je suis persuadé, dans le fond, que les visionnaires célèbres n'ont jamais vu ce qu'ils craignaient ou espéraient de voir ; je crois seulement qu'ils l'ont attendu. Et il n'y a pas de différence importante entre le cas où l'on croirait voir un bandit, et le cas, bien plus commun, où l'on croit fermement qu'il est derrière la porte. La peur est presque le tout de l'imagination.**"

La *peur* est la source principale de l'imagination parce que la peur ne manque jamais : la peur d'avoir peur, c'est déjà la peur. De plus, comme l'imagination, la peur ne fait pas la différence entre croire et savoir : avoir peur, c'est s'imaginer que ce qui n'existe pas existe. La peur caractéristique de la mythologie enfantine peut donc bien être la source de toute religion !



3133- La faiblesse et la détresse humaines.

Sigmund Freud, Totem et tabou, L'avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation.

**"On prétend toutefois que chacun de nous, sur un point ou sur un autre, se comporte comme le paranoïaque, corrige au moyen de rêves les éléments du monde qui lui sont intolérables, puis insère ces chimères dans la réalité. Il est un cas qui prend une importance toute particulière ; il se présente lorsque des humains s'efforcent ensemble et en grand nombre de s'assurer bonheur et protection contre la souffrance au moyen d'une déformation chimérique de la réalité. Or les religions de l'humanité doivent être considérées comme des délires collectifs de cet ordre."**

Freud, Malaise dans la civilisation,

p 27.

C'est l'individu à la recherche égoïste de son bonheur qui ressent ce malaise dans la civilisation. Ce malaise résulte de la confrontation entre deux développements peut-être incompatibles. D'un côté, le développement individuel qui est soumis aux désirs du *principe de plaisir*, c'est-à-dire à la recherche du bonheur ; de l'autre côté, le développement culturel, celui de la *civilisation*, soumis en quelque sorte au principe de réalité, dont le but principal est l'agrégation des individus isolés en une unité collective. **"On a presque l'impression que la création d'une grande communauté humaine réussirait au mieux si l'on n'avait pas à se soucier du bonheur de l'individu."**

L'individu égoïste est donc spontanément hostile à la civilisation dont l'idéal culturel exige de lui qu'il *renonce* à une part non négligeable de ses désirs ; la civilisation apparaît à l'individu comme la source de ses souffrances et de ses détresses. **"Chaque individu est virtuellement un ennemi de la civilisation qui cependant est elle-même dans l'intérêt de l'humanité en général."** Ainsi l'individu, dans sa lutte contre la nature, ne peut se passer de la force que l'union des civilisés lui procure : le voilà donc obligé de rabaisser ses prétentions libidinales au bonheur solitaire. C'est la psychanalyse qui nous décrit les différentes voies que la libido peut emprunter pour s'épuiser : déplacement objectal, sublimation, rêve, névrose, etc. L'individu peut travailler, fonder une famille, nier son individualité en se sacrifiant pour une patrie ; mais ces moyens se révèlent encore insuffisants et chacun est alors menacé par une névrose individuelle. Comment y échapper ?

Selon Freud, la religion est précisément une névrose collective qui permet à chacun de faire l'économie d'une névrose individuelle : **"Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, démarches qui ont pour postulat l'intimidation de l'intelligence. A ce prix, en fixant de force ses adeptes à un infantilisme psychique et en leur faisant partager un délire collectif, la religion réussit à épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle, mais c'est à peu près tout."**

La religion naît donc du besoin de rendre supportable la détresse humaine ; la religion est une névrose obsessionnelle universelle de l'humanité. Elle caractérise le niveau *infantile* de la civilisation. Comme l'enfant qui échappe aux restrictions du principe de plaisir imposées par le principe de réalité en idéalisant la figure du père, la civilisation infantile s'imagine un Dieu à l'image du Père : **"Dieu est un père exalté, la nostalgie du père est la racine du besoin religieux."** Ce que Freud espère, c'est que la culture saura dépasser l'enfance pour accéder à une vie *adulte*, c'est-à-dire trouver *le sens des réalités*.

Comment dans la pratique religieuse constater ce rapprochement entre religion et névrose ? Dans un court article de 1907, Actes obsédants et exercices religieux, Freud avait su mettre en parallèle le sacré du cérémonial et des cultes religieux et le sacré des tics, des manies et autres obsessions individuelles : la *peur* en cas d'oubli, la défense d'être dérangé, le caractère méticuleux et consciencieux de l'exécution.

Conclusion : L'espoir de Freud, c'est que les illusions religieuses s'estompent progressivement devant les avancées de la rationalité et de la science : n'est-il pas à son tour victime des illusions du Dieu Λογος se demande-t-il lucidement à la fin de L'avenir d'une illusion ? Il répond que, d'une part l'illusion de la rationalité civilisatrice, qui constitue l'idéal des Lumières, n'est pas une illusion délirante : "**rien ne peut à la longue résister à la raison et à l'expérience, et que la religion soit en contradiction avec toutes deux est par trop évident.**" D'autre part, même si la science est une illusion, cela ne donne aucun soutien à l'illusion religieuse, qui doit alors être tout autant combattue !

Néanmoins, c'est un fait réel que les progrès de la science n'impliquent pas automatiquement un retrait, sinon même un recul, des religions : ne faut-il pas suivre alors H. Bergson quand il suggère qu'il y a dans la religion quelque chose de plus qu'une fonction fabulatrice de l'intelligence ? La première source de la religion, c'est le besoin de se rassurer et elle alimente seulement ce qu'il appelle, nous l'avons vu, la religion statique. Mais n'y a-t-il pas une seconde source de la religion ?

### 32- L'imagination productrice : la réalité spirituelle.

**"L'esprit, c'est le sujet intime, ou, comme on dit, la subjectivité : mais... l'esprit c'est aussi l'universel, c'est-à-dire l'objectivité. L'esprit ne pouvait donc manquer d'étourdir les hommes dès qu'ils y penseraient, et c'est ce qui est arrivé."**

Alain.

### 321- La religion dynamique.

Pour Bergson, la religion dynamique est la religion qui sait se remettre dans l'évolution créatrice de l'élan vital : c'est une religion mystique. Elle s'incarne dans des personnalités supérieures qui par l'expérience de *l'extase* mystique peuvent communiquer à chacun non pas simplement l'amour d'un homme pour Dieu mais l'amour de Dieu pour tous les hommes. L'extase mystique est l'expérience de la *joie* véritable qu'il ne faut surtout pas confondre avec une expérience du bonheur ou du plaisir : l'âme est ravie, ravie de ravissement, ravie parce que prise par Dieu comme instrument dont il use pour aimer l'humanité.

**"L'amour mystique de l'humanité... ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d'une idée. Ce n'est ni du sensible ni du rationnel... Un tel amour est la racine-même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son oeuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. Il voudrait avec l'aide de Dieu parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même",** écrit Bergson dans son Chapitre III des Deux sources de la morale et de la religion.

rq : même si Bergson ne le dit pas explicitement, cette racine commune des sens et de la raison, nous ne pouvons pas ne pas y voir l'imagination créatrice.

Quel est alors le contenu de la religion dynamique ? Tout l'apport du mysticisme est de nous apprendre que Dieu est amour et objet d'amour ; un mystique ne dit jamais rien d'autre et ce qu'il nous livre là, c'est bien la nature véritable de Dieu : **"les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu... La Création apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour."**

### 322- Du monothéisme au théomonisme.

La religion n'est pas une science : la certitude qu'elle peut procurer et qui est la *foi*, n'est pas du même ordre que celle de la rationalité scientifique ; un miracle n'est pas plus une preuve expérimentale qu'un dogme n'est un axiome ou une loi. Devant la science, la religion doit concéder ou reculer.

La religion peut avoir un contenu moral mais elle n'est pas la morale : c'est pourquoi Kant sépare *la religion cultuelle*, celle qui recherche les faveurs au moyen de la *prière* et des pratiques du *culte*, de *la religion morale* qui exige de la personne une *bonne conduite* (il pense dans ce cas à la religion chrétienne).

De ces limitations, il semble que l'on puisse en conclure que la religion ne possède pas de contenu propre. A moins que ce ne soit 1- le sentiment du sacré ou 2- la croyance en l'existence de Dieu ?

Quant au sentiment du sacré, nous avons vu que s'il pouvait bien être le commencement d'un sentiment religieux, il n'y était pourtant pas enfermé : la sacralisation du monde installe des valeurs et des degrés de réalité qui au bout du compte ne sont que des formes *d'humanisation de la nature* ; dans ce cas, la religion, par ces liens avec la magie, peut être à l'origine de la technique (c'est l'un des aspects de la thèse de G. Simondon dans Du mode d'existence des objets techniques).

Quant à la croyance en l'existence d'un Dieu, elle n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante de la foi religieuse : je peux adhérer à une religion sans croire qu'un Dieu existe ou que mon âme soit immortelle, je peux croire en l'existence de Dieu sans avoir besoin d'humilier mon intelligence devant les illusions d'une institution religieuse.

Faut-il en conclure alors que les religions ne sont que des phénomènes sociaux et culturels ? L'avantage d'une telle position c'est de déboucher sur un relativisme qui fonde la *tolérance* religieuse : à chacun sa religion. Mais l'inconvénient c'est peut-être de manquer la signification profonde des religions car toute étude comparée des religions ne peut que frapper le chercheur consciencieux quand il découvre que derrière les apparences et les différences, il y a dans la plupart des religions un noyau *caché* qui est surtout un noyau *commun*. Si l'on veut rendre raison de cette profondeur, il faut distinguer entre le niveau *exotérique* des religions, celui qui prend les textes et les paroles religieuses *à la lettre*, et le niveau *ésotérique*, celui qui va à la recherche de *l'esprit* des religions.

Ce sont ces religions ésotériques qu'il faut aborder pour conclure. Nous nous référerons aussi bien au noyau ésotérique du judaïsme, que du christianisme, que de l'islam en particulier *schî'ite*.

Le problème ésotérique peut être assez simplement formulé : il s'agit de penser sans concession à *la fois* la *réalité* de Dieu et sa *transcendance*. Les religions exotériques sacrifient toujours l'une de ces deux exigences : quand elles affirment la présence de Dieu, elles le font dans des formules anthropomorphiques ; quand elles posent sa transcendance, elles basculent dans l'ineffable voire dans l'absurde d'un Dieu incompréhensible à qui tout est permis !

Nous allons voir deux tentatives de penser la réalité transcendante de Dieu : celle de E. Lévinas et celle de H. Corbin. Seule la seconde se réfère explicitement à une doctrine de l'imagination créatrice.

3221- La signification éthique du mot de Dieu.

Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, 1982.

Comment penser une signification au nom de Dieu ? Selon E. Lévinas, la philosophie est impuissante à répondre à une telle question ; elle ne peut que constater, à la suite de Descartes, qu'il y a en moi l'idée de Dieu mais sans pouvoir en rendre raison. La réflexion philosophique consiste à ramener l'être à la pensée : ainsi penser philosophiquement Dieu, c'est réfléchir sur la pensée de Dieu. La pensée philosophique semble enfermée en elle-même, c'est-à-dire ne pouvoir penser que le *même* ; or, Dieu est *l'autre* absolu. C'est pourquoi la pensée philosophique manque la transcendance de Dieu et la rabaisse toujours à l'immanence d'une pensée : "**En tant que savoir, la pensée porte sur le pensable, sur le pensable appelée être. Portant sur l'être elle est hors d'elle-même, mais demeure merveilleusement en elle-même ou revient à elle-même.**"

Si l'on veut respecter la transcendance essentielle de Dieu, il faut donc rompre avec l'immanence de la réflexion philosophique et passer à un autre type de pensée : E. Lévinas pense le découvrir dans *l'éthique*.

La pensée véritable de Dieu est une pensée qui ne peut se replier sur elle-même, elle est une pensée qui pense *plus* qu'elle ne pense : elle pense le transcendant, ce qui dépasse, ce qui excède, elle est excès. La pensée qui est excès s'appelle le désir : la Pensée de l'Infini est Désir de l'Infini. E. Lévinas poursuit dans cette voie en remarquant que si le désir désire le désirable alors il retombe dans les insuffisances de la pensée philosophique qui ne pense que le pensable : une pensée qui veut se dépasser pour penser l'Infini doit donc désirer l'indésirable. Or, "**l'indésirable par excellence, c'est autrui.**" La pensée de Dieu renvoie donc à ma relation à autrui : la signification de Dieu est donc une signification éthique. Mais cette relation à autrui est asymétrique exactement comme il y a inégalité entre Dieu et moi, la relation à autrui doit répéter la relation à l'Autre : aimer Dieu, c'est donc se faire *l'otage* de l'autre, de n'importe quel autre, du *prochain*. "**La phrase où Dieu vient se mêler aux mots n'est pas «je crois en Dieu». Le discours religieux n'est pas le dialogue. Il est le «me voici» dit au prochain.**"

Assumer le paradoxe de la signification de Dieu c'est préserver la transcendance de toute immanence, refuser de ramener l'Autre au même ; c'est désirer l'indésirable. La signification concrète du mot de Dieu c'est l'exigence éthique de l'amour du Lointain dans et par l'amour du prochain.

3222- Pour un principe de réalité rival du nihilisme.

Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,  
Le paradoxe du monothéisme,  
En Islam iranien, en 4 tomes.

Les religions suivent la voie exotérique pour accéder à la révélation du Divin (il n'est pas utile de préciser s'il s'agit d'un Dieu ou de dieux si l'on n'oublie pas que le Dieu de la Bible est un pluriel en hébreu : *Elohim*), Divin unique et transcendant, inconnaissable par les voies de la perception et de la raison. Mais les trois grandes religions monothéistes révèlent un noyau caché et commun : cette voie ésotérique est la voie de la *gnose*, la connaissance *salvifique* c'est-à-dire la connaissance qui assure le salut. La voie gnostique est celle de l'imagination créatrice.

D'un point de vue gnostique, le monothéisme exotérique (celui qui répète sans cesse qu'il n'y a de Dieu que Dieu, «**L'Être est, le non-être n'est pas**» disait Parménide, «*lâ Ilâha illâ Allâh*» dit le musulman) échappe difficilement à deux pièges : le premier est l'anthropomorphisme, le second est l'agnosticisme. Ces deux pièges sont en fait deux contresens sur ce que peuvent être une théologie positive et une théologie négative.

La théologie affirmative naïve exalte l'Être Divin comme l'Être le plus parfait, *Ens supremun* : pour définir ce qu'est Dieu, on lui accorde des attributs humains mais en les sublimant, en les lui accordant de façon éminente, c'est la *via eminentiae*. Cette façon est en péril de confondre les créatures et le Créateur, autrement dit de succomber à l'idolâtrie et à l'anthropomorphisme.

Pour éviter cette dérive, la théologie peut commettre une erreur symétrique et emprunter tout aussi maladroitement la *via negationis*, la voie *apophatique* de la *théologie négative* : on nie tout attribut à Dieu et l'on dit que l'on ne peut rien en dire ; c'est le piège de l'agnosticisme qui affirme qu'on ne peut rien affirmer de Dieu, que ce que l'on sait c'est que l'on ne sait rien. C'est par exemple le chemin suivi par Pseudo-Denys l'Aéropagite dans sa Théologie Mystique : "**Nous disons maintenant que cette Cause... n'est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité ; que d'elle on ne peut absolument rien affirmer ni rien nier.**" Ces deux pièges doivent nous rappeler celui du dogmatisme (danger de l'aveuglement catégorique) et celui du scepticisme (danger du doute radical) que la philosophie de Kant renvoie dos à dos quand on veut penser de façon critique la Raison. Toutefois l'étude ici ne porte pas sur la raison, mais sur l'Imagination : nous devons donc nous demander ce que peuvent être une théologie affirmative non dogmatique et une théologie négative non sceptique ; s'inspirant des *théosophes* schî'ites, H. Corbin propose (a) un *théomonisme* et (b) une *angélogologie*.

(a) Le terme de théomonisme est forgé par Corbin dans le but d'échapper au paradoxe du monothéisme : ce paradoxe consiste dans le fait que l'affirmation irréfléchie de l'existence de Dieu peut revenir aussi bien à nier cette existence-même (Dieu n'existe pas parce que seul ce monde connu ici et maintenant existe) qu'à nier l'existence réelle de tout ce qui n'est pas Dieu (puisque Dieu seul existe réellement, tout le reste n'est qu'apparence et illusion). Le monothéisme professé par les religions est à *leur insu* une idolâtrie métaphysique parce qu'elles n'arrivent pas à imaginer radicalement la transcendance de Dieu quand elle tombe sous l'attrait de l'anthropomorphisme ; mais il y a plus grave car l'affirmation que seul Dieu *est* peut aboutir à la

négarion de l'existence des créatures. Cette erreur, qui consiste à ne pas sauver les phénomènes, *sozein ta phainomena*, provient d'une confusion dans les différents sens de être. Corbin reprend la distinction posée par Heidegger, dont il fut d'ailleurs le premier traducteur en France, entre l'*être* et l'*étant* ; en arabe c'est la distinction entre *wojûd* et *mawjûd*. Dieu n'est pas un étant, pas même l'étant suprême, *Ens supremum* ; inversement, un étant n'est pas comme l'être est. Le danger, c'est de faire de Dieu un étant car il est alors impossible de penser quelque chose au-delà : il devient ainsi impossible de penser la différence de l'être et de l'étant. Pour se représenter le rapport de l'être et des étants, on peut utiliser l'image d'une Encre unique et de lettres multiples écrites pourtant avec la même encre. L'Être est ce qui *fait* qu'un étant est : il est donc à la fois Un et multiple dans ses actes. Un mystique iranien propose d'*imaginer* la multiplicité des étants comme 1+1+1+1+..., et d'*imaginer* l'unité créatrice de l'Être-Un comme  $1 \times 1 \times 1 \times 1 \times \dots$

Le théomonisme permet alors de contempler en même temps le divin et le créaturel, l'Un et le Multiple, sans qu'aucun des deux ne risque de voiler l'autre : on peut même dire que si l'Un s'exemplifie dans les étants multiples, les étants *dévoilent* l'Être ; les étants sont des *théophanies*, c'est-à-dire des révélations de Dieu, ses apparitions, ses manifestations.

(b) La théologie négative non sceptique pose qu'on peut viser Dieu au travers des Noms divins. On ne peut dire Dieu mais pour autant le fidèle n'est pas condamné au mutisme : il doit évoquer les Noms divins. Mais cette évocation est propre à chacun sous la forme en quelque sorte d'un dieu personnel, d'un *Ange*. L'ange est l'individualité spirituelle de chacun, sa réalité essentielle, son *Ego* véritable : "**Il faut donc, pour connaître celui-ci, que l'homme s'exerce à se différencier soi-même de tout ce qui n'est pas lui-même : ses oeuvres, ses actions, ses paroles, ses biens, ses positions, ses relations, etc. Bref, il lui faut retrouver son origine, son «orient». Il ne subsiste alors que le face à face dans lequel Dieu s'adresse à toi.**" Tout au long d'une vie de recherche spirituelle de Soi, les jalons des mots essentiels sont comme les rayons du cercle de ma vie : au centre, il y a mon nom propre qui m'appelle, qui est ma vocation.

Nous atteignons là une théologie affirmative non dogmatique sous la forme d'une angéologie. Nous retrouvons ainsi l'intuition du mystique allemand Jacob Boehme (1575-1624) selon qui Dieu est avant tout un Être personnel que chacun *recherche* au cours d'une quête dont celle du saint Graal est le modèle. Ce Dieu personnel n'est pas confondu avec l'Absolu : la Quête de Soi n'est ainsi ni la théologie affirmative que la possession des *dogmes* dispense d'une recherche personnelle, ni la théologie négative que l'ineffabilité d'un Absolu indéterminé détourne des créations. La quête de Soi est *affirmation* de soi, réalisation de son Ego véritable, de son «idée» éternelle. "**Ce n'est donc pas en s'anéantissant par fusion dans la divinité, ou dans la collectivité qui en est la laïcisation illusoire... mais c'est en réalisant ce qu'il a de plus personnel et de plus profond que l'homme remplit sa fonction essentielle qui est fonction théophanique : exprimer Dieu, être le *théophore*, le porte-Dieu.**"

Le théomonisme oblige donc le théosophe, celui dont la sagesse est pensée inspirée par et vers Dieu, qui est en même temps un angélosophe comme nous venons de le voir, à affirmer la multiplicité des degrés de réalité : il n'y a pas que Dieu de réel car Il s'est montré au travers d'une infinité de révélations théophaniques qui sont autant de réalités ; inversement, les réalités sensibles ne sont pas les seules réalités à partir desquelles il faudrait penser un Dieu comme un Êtant suprême. L'existence de Dieu non seulement ne remet pas en cause la réalité des

individualités mais au contraire elle l'affirme ; *et réciproquement* (c'est dans cette réciprocité que Bergson voyait déjà l'apport essentiel des mystiques). Pour accéder à ces réalités personnelles il faut disposer d'une faculté de connaissance qui ne peut être ni les sens ni la raison : c'est l'imagination, non pas celle qui reproduit une perception absente ou qui fournit l'allégorie d'une idée, mais l'imagination symbolique productrice des réalités multiples qui ont lieu dans ce que Corbin appelle le *monde imaginal*, *mundus imaginalis* qui est un monde intermédiaire entre le monde visible et le monde intelligible, l'*intermonde* qui est le lieu des événements visionnaires, des visions des prophètes et des mystiques. Ce monde imaginal "**est la voie par laquelle nous affranchir du littéralisme, auquel ont toujours été tentées de succomber les «religions du Livre».**"

A l'opposé des voies suivies par les églises et les religions sécularisées, la voie gnostique semble seule capable de retrouver les réalités spirituelles où la quête de Soi se confond avec la recherche de Dieu.

Maintenant, pour les incrédules mais aussi pour les dogmatiques, une telle aventure semble n'être que la rêverie ou la présomption de celui qui *s' imagine* que des créations sont toujours possibles : aux yeux de ces véritables nihilistes, il peut passer pour un *original*.