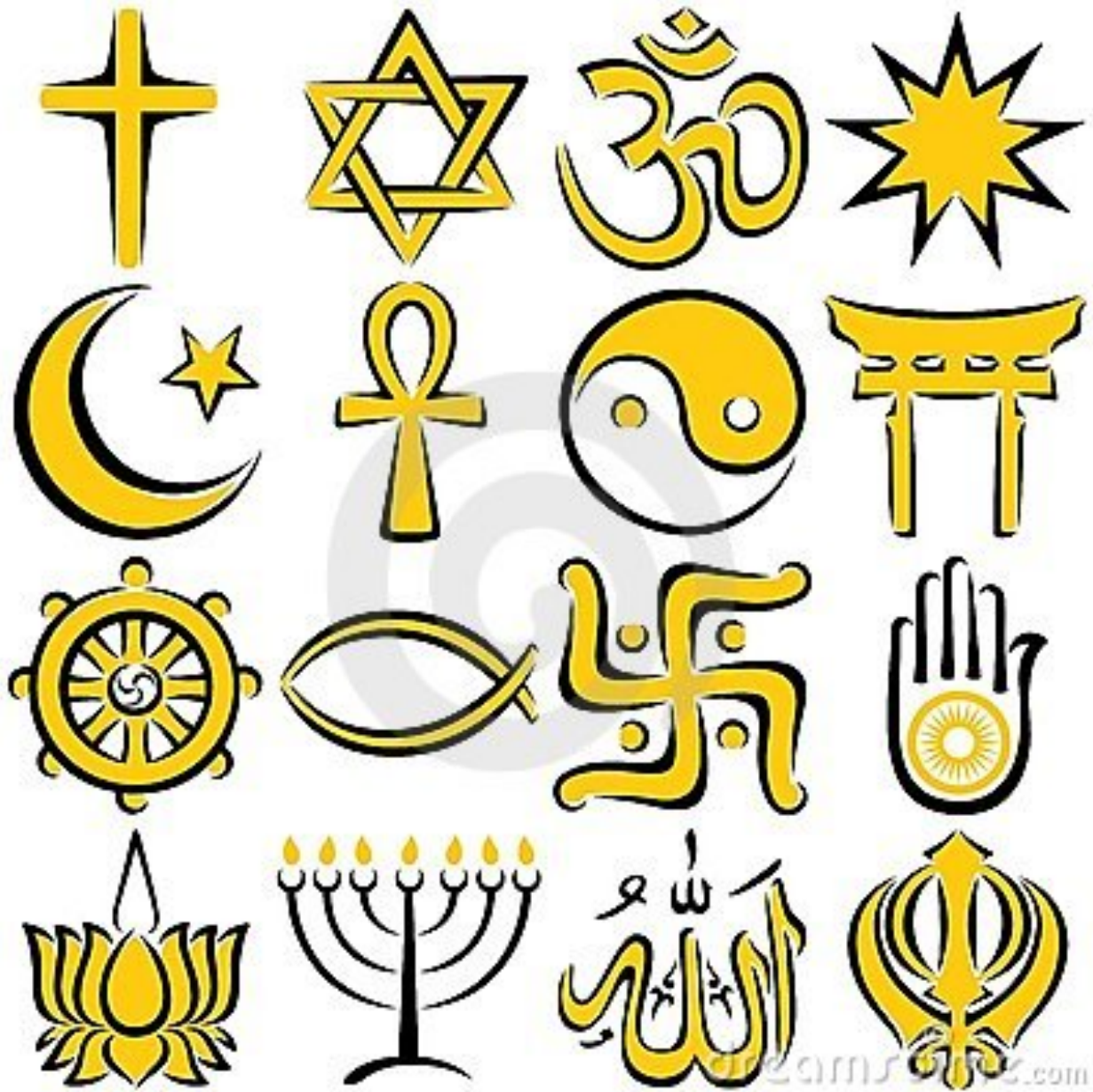


LE FAIT RELIGIEUX



Présentation

Les religions sont liées à l'histoire des diverses civilisations, le fait de croire est inhérent à l'humain et le « fait religieux » semble universel. C'est la raison pour laquelle la réflexion philosophique sur le sens du religieux est fondamentale. Nous pouvons observer aujourd'hui à la fois une inculture religieuse et civique qui fait le terreau de la crédulité, de la superstition, de l'obscurantisme et du fanatisme. Il est urgent pour notre époque de détresses, de violences et d'intolérances, de penser la nature de la croyance et du religieux, dans les limites de la raison critique et philosophique. Pour les mêmes raisons, il sera aussi nécessaire de rappeler le sens de la tolérance et de la laïcité républicaine.

PREMIER COURS

INTRODUCTION

Il semblait que le développement des savoirs techniques et scientifiques, depuis le bouleversement moral et intellectuel des Lumières, qui se caractérise par le travail critique de la raison, par le développement du rationalisme et de la laïcité, que la pratique religieuse était condamnée. Nos sociétés contemporaines occidentales sont ancrées dans leur position démocratique et individualiste, et il semble que l'on a pu parler de la fin de la religion, non pas de la croyance, mais la *fin de l'emprise politique du religieux*. C'est ainsi que **Marcel Gauchet** caractérise le mouvement actuel de nos sociétés, la sortie hors des religions et qu'il donna comme titre à son ouvrage, devenu classique, « Le désenchantement du monde ». Mais le déclin du religieux, selon Marcel Gauchet, « se paie en difficulté d'être soi », puisque rien ne secourt les hommes en peine de chercher une raison d'exister. C'est peut-être pour cette raison que l'homme sans qualité religieuse recherche de nouveaux supports existentiels transcendants ou immanents, religions théistes ou spiritualités sans dieu. Notre monde connaît aujourd'hui une renaissance de la vie religieuse et de son influence politique, sous des formes certainement différentes de celles connues jusqu'alors, mais plus influentes et parfois plus violentes que jamais. Jamais les hommes n'ont eu autant « la tentation de se convertir tous azimuts » comme le dit Marcel Gauchet. Est-ce cette hypothèse qui a inspiré **Michel Houellebecq** dans son dernier roman « Soumission » ? Notre civilisation serait-elle à ce point épuisée qu'elle ne verrait d'issue que dans sa soumission à un régime religieux (musulman) progressiste ?

Cette remarque en appelle une autre : ce « retour du religieux » ne semble pas correspondre uniquement au besoin universel de sacré et de transcendance, mais à celui plus archaïque, plus pernicieux, de donner à la politique un point d'appui pour ses ambitions les plus redoutables contre la liberté, la démocratie et la laïcité (comme nous le constatons chez nous par le développement de ces courants religieux intégristes). Ce « retour du religieux » profite d'une part, comme le dit **Jacques Bouveresse**, d'une grande amnésie historique, oubliant ce que furent les temps des guerres de religion, des inquisitions et des génocides, et d'autre part il semble marqué du sceau de l'ignorance, de la pauvreté, d'une certaine déréliction sociale, qui fait que certains,

surtout les plus défavorisés, se tournent vers les solutions les plus archaïques et les plus radicales (on songe évidemment à ces « petits français » ou européens déboussolés engagés dans le terrorisme). C'est ainsi que c'est développé en Afrique, au Moyen-Orient et en Asie du Sud-est, toutes les variantes du fondamentalisme, et elles participent à tous les conflits nationaux et ethniques. Ce fondamentalisme est aussi la pépinière du terrorisme international, qui vise la civilisation occidentale et ses valeurs.

Cependant, avant d'en venir au sens de ce « retour du religieux », il faut s'interroger sur le sens même du fait religieux, sur ce que l'on nomme « le fait religieux ». Il nous faut d'abord comprendre le sens du « fait religieux ». En quoi s'agit-il d'un fait ? Nous verrons comment **Durkheim** définit en premier lieu un fait social, concept central de la sociologie dont Durkheim est le fondateur. Puis nous verrons comment l'on peut penser le fait religieux. Durkheim écrit dans « Les formes élémentaires de la vie religieuse » : « La religion existe, c'est un système de faits donnés ; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité ? » Il est incontestable qu'il n'y pas de groupes humains sans religion, c'est un constat d'anthropologue, d'ethnologue, d'historien et de sociologue. Le fait religieux apparaît comme « la chose commune de l'humanité » dit encore Durkheim. Le fait religieux se constate et s'impose à tous, comme le dit **Régis Debray**, « que cela plaise ou non, il y a depuis mille ans des cathédrales dans les villes de France, des œuvres d'art sacré dans les musées, du gospel et de la soul music à la radio, des fêtes au calendrier et des façons différentes de décompter le temps à travers la planète ». Cependant il sera nécessaire de tenter une définition de cette notion de religion. Point de discussion important, car d'une part il y a des religions sans dieu et d'autre part, si la religion est selon le Larousse, un ensemble de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré, l'on se demandera quelle est la nature de ce rapport avec le sacré ? Et qu'entendons-nous par sacré ? N'y a-t-il pas des rapports avec des choses ou des idées sacrées, sans être véritablement dans un rapport religieux ? Nous verrons comment l'on peut parler de foi laïque et de religion républicaine ! Songeons que les soldats de 14-18 partaient au front avec cette foi chevillée au corps, d'une République sacrée, d'une Nation sacrée !

Autre point important : Il faut considérer que le fait religieux ne regarde pas que les religions du livre. En fait, il s'agit de comprendre en quoi le fait religieux traverse et modèle l'aventure humaine au travers de la grande diversité des civilisations, selon des modalités et des pratiques extrêmement variées.

Un dernier point concernant l'étymologie du mot religion : La première origine latine semble être « religio » qui vient du verbe « religare » qui signifie relier. La religion c'est ce qui relie. Problème : Tout lien social est religieux ? Si tout lien est religieux quel est alors le sens de la religion ? Durkheim pense que la religion crée du lien social, c'est-à-dire favorise une cohésion. Mais ce dont les hommes ont besoin, c'est d'une cohésion profonde ; le seul jeu des intérêts ne fonctionne pas suffisamment. Il faut une vraie communion qui fait une vraie communauté. Une communauté c'est autre chose qu'un agrégat d'individus.

La deuxième étymologie latine veut que « religio » vienne de « religere », qui signifie « recueillir » ou « relire ». La religion c'est ce qu'on recueille. Ça peut être une mythologie, des textes fondateurs...). Bref c'est un savoir qui se partage, qui est respecté et qui crée du lien autour d'une origine, d'un passé. Aucune civilisation ne peut grandir sans cette référence au passé. La barbarie

fait table rase du passé, détruit les vestiges et les témoignages de l'histoire (les destructions barbares des temples anciens par les djihadistes d'Afghanistan, d'Irak ou de Syrie). Au contraire « l'esprit c'est la mémoire » dit **Saint-Augustin**, c'est la reconnaissance et la fidélité au passé. D'où, par exemple, la nécessité de commémorer, comme nous l'avons fait pour le centenaire de la Grande Guerre. Pas de civilisation sans transmission. D'où l'importance de l'enseignement de l'histoire ; c'est en transmettant le passé aux enfants qu'on leur permet d'inventer leur avenir. Donc la religion c'est moins ce qui relie (la communion) que ce qui recueille, transmet.

Enfin, nous aurons donc à nous demander comment ce fait religieux prend racine avec l'émergence de l'homo, depuis la préhistoire. Qui n'a jamais éprouvé en entrant dans la grotte de Lascaux, de Pech Merle ou la grotte Chauvet dont on vient de réaliser une réplique, ce sentiment d'émerveillement et de fascination devant ces peintures rupestres ou pariétales et ce dispositif symbolique complexe et envoutant ? N'éprouvons-nous pas la même émotion devant ce « mystère qui fait frissonner », comme le dit **Rudolf Otto**, lorsque nous pénétrons dans la Chapelle Sixtine ou dans une cathédrale gothique ? Nous verrons avec le grand Paléontologue **Leroi-Gourhan**, comment dès l'apparition des premiers hommes, le sacré et le rite organisent leur vie. *Cependant est-il aisé de distinguer le rite magique du rite religieux ? Comment distinguer religion et magie ?* Nous verrons que c'est par le lien social que crée la religion, qu'elle se distingue de la magie. Ce sens du sacré est pour le moins surprenant, mais partout, sous quelque forme que ce soit, il semble s'être imposé dans toutes les cultures et en tout temps. Comme le dit **Durkheim** : « *Par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels qu'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose quelconque peut être sacrée* ». Une chose quelconque, qui peut être aussi une idée, par exemple l'idée de laïcité et de libre examen. Ce sont des idées sacrées pour notre République française. Puis nous verrons émerger le sens de la divinité, du divin et de l'effroi mêlé de fascination qu'il inspire, le « numineux » selon **Rudolf Otto**.

En poursuivant nos analyses, nous serons amenés à nous demander quel est donc le pouvoir de la religion. Nous interrogerons ce pouvoir de la religion, qui au moins si l'on accepte une certaine étymologie, relierait les hommes entre eux par une ascendance morale ou spirituelle, et qui produit de la cohésion sociale. C'est ce pouvoir de solidification du lien social par le religieux qu'il nous faudra expliciter.

Mais avant tout, il nous faudra définir la foi et la croyance en un dieu. Qu'est-ce que croire ? Qu'est-ce que la croyance ? De quoi s'agit-il avec cette notion ? Nous verrons que la croyance n'est pas une notion philosophique et que le terme lui-même possède des connotations totalement opposées. La croyance n'est-elle qu'un préjugé ? Mais il faudra aussi se poser la question : peut-on ne pas croire ?

Croire en Dieu ? Qu'est-ce que Dieu ? S'agit-il du dieu des philosophes, principe abstrait et compréhensible par la raison ? Ou bien s'agit-il du Dieu de la religion ? Ce faisant nous voyons poindre un autre débat considérable : quels sont les liens entre la philosophie et la religion ? L'histoire de cette difficile relation entre philosophie et théologie nous permettra de marquer le sens de leurs oppositions sur des points essentiels, à savoir cette différence entre la foi et la raison.

Nous analyserons cette relation philosophie et religion, depuis les Grecs avec **Aristote**, jusqu'à nos jours et nous verrons tour à tour comment cette relation fut parfois de partage entre la philosophie et la théologie, puis souvent en opposition, radicalement critique l'une de l'autre, jusqu'au conflit ouvert et parfois tragique. Nous prendrons l'exemple éclairant de l'islam et du philosophe arabe Ibn Rochd, que les Latins appelèrent **Averroès**. Il partagea la gloire philosophique avec le philosophe juif **Maïmonide** dans cette brillante époque arabo-andalouse du XIIe siècle. Nous verrons à ce sujet comment les arabes ont été les grands passeurs de la pensée grecque et que les savoirs composés en latin au Moyen-Âge, sont incompréhensibles sans leur passé gréco-arabe. Cependant comme le dit **Régis Debray**, « l'islam a connu sa Renaissance avant son Moyen-Âge ». Pourquoi l'échec de cette brillante culture ? Puis nous étudierons plus largement le problème du conflit philosophie et religion, dans la philosophie islamique, mais en le situant aussi dans son actualité. Cette analyse fera l'objet d'un cours spécifique qui ouvrira la question de l'islamisme aujourd'hui.

Le problème essentiel au cœur de nos cours portera sur le rapport de la foi et de la raison, problème qui concentre toutes les analyses de la philosophie et des sciences humaines depuis l'origine de la philosophie. Nous verrons comment les Lumières ont exprimé le triomphe de la raison, de la science et de l'esprit critique et comment chez **Kant** on peut trouver une solution à ce conflit de la raison et de la foi.

Ce débat de la raison et de la foi va rebondir encore aujourd'hui et nous ne manquerons pas de nous interroger sur les questions que posent des penseurs et philosophes à propos de l'islam comme le regretté **Abdelwahad Meddeb** (« Terre d'islam » France Culture) et **Abdennour Bidar** à qui l'on doit un ouvrage au titre provocant : « Comment sortir de la religion » et son dernier livre, « Un islam pour notre temps ».

C'est aussi vers des spiritualités éloignées du théisme occidental que nous allons aussi nous intéresser : je prendrai l'exemple du bouddhisme. Ces spiritualités rencontrent aujourd'hui particulièrement dans nos sociétés occidentales, un vif succès. Quelle définition et quel sens donner à cette notion de spiritualité ? Quelle place donner à ces spiritualités face à la philosophie ? Le bouddhisme est-il une religion ? Est-il même une philosophie ?

Puis nous interrogerons une position philosophique importante face à la foi religieuse, celle de l'athéisme depuis les Grecs avec **Démocrite** et **Épicure**, jusqu'à aujourd'hui. Nous emboîterons le pas des philosophes critiques de la religion, ceux que l'on nomme les humanistes athées, que furent **Ludwig Feuerbach** et **Karl Marx**, puis sous un autre registre, la position de **Nietzsche** et de **Freud**, puis celles de nos contemporains comme **Jean-Paul Sartre** ou **Michel Onfray**, avec son « Traité d'athéologie ». Je préciserai le sens de cet athéisme et de ce droit, si particulier en France (la séparation de l'Église et de l'État) pour les libres penseurs, d'une part au libre examen de toutes choses concernant le religion, et d'autre part le droit au blasphème qui peut, avec ou sans humour, se moquer d'une religion (on peut rire ou ironiser sur telle ou telle pratique religieuse, car personne n'est obligé de lire « La religieuse » de Diderot ni d'aller voir le film « Je vous salue Marie » de Jean-Luc Godard).

Ainsi pour terminer la série de nos cours, je propose une réflexion complètement liée aux questions sur le fait religieux aujourd'hui, à savoir la laïcité. En premier lieu nous approfondirons le sens et la valeur de cette laïcité française et de la pensée laïque. Prenant appui sur cet éclairant petit ouvrage de **Catherine Kintzler**, « Qu'est-ce que la laïcité ? » nous interrogerons également ces attaques aujourd'hui contre la laïcité, non seulement par des religieux, mais aussi par les tenants du « théologico-politique », comme **Régis Debray**, à qui l'on doit un livre avec Jean Brincmont, « À l'ombre des Lumières. Débat entre un philosophe et un scientifique » et la critique qu'en fait **Jacques Bouveresse** dans son remarquable ouvrage « Peut-on ne pas croire ? »

PLAN

I - Le fait religieux

- A- Un fait humain universel, de la préhistoire à nos jours.
- B- Le magique / le religieux.
- C- Le sacré, le divin, le rite, le numineux.

2- La croyance

- A- Croyance et foi
- B- Foi et raison
- C- Peut-on ne pas croire ?

3- Philosophie et religion

- A- L'unité de la philosophie et de la religion
- B- Le conflit de la philosophie et de la religion (les Lumières contre la foi)
- C- Critiques de la religion : L'aliénation et l'illusion religieuse
- D- L'athéisme

4- La renaissance de l'islam et son échec

- A- L'islam et la philosophie : La philosophie islamique
- B- Le siècle d'or arabo-andalou (du XI au XIIe s.). Le cas Averroès
- C- L'islam et l'islamisme aujourd'hui

5- Philosophie et spiritualités

- A- philosophie et spiritualité
- B- Philosophie et bouddhisme
- C- Une spiritualité sans Dieu

6- Laïcité et religion

A- La tolérance ; la laïcité

B- L'irruption de la notion de blasphème

C- Les religions face à la démocratie et à la laïcité républicaine. Le rôle de l'école (enseignement de la laïcité et du fait religieux ?)

Bibliographie :

- Platon*, « Apologie », « Phédon »
- Aristote, « Métaphysique »
- Averroès (Ibn Rochd), « Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie », « Commentaire de la République de Platon »
- Moïse Maïmonide, « Le Guide des Égarés »
- Thomas d'Aquin, « Somme théologique »
- Descartes*, « Méditations »
- Pascal*, « Pensées »
- Spinoza, « Le traité Théologico-politique »
- John Locke*, « Lettre sur la tolérance »
- Kant*, « La religion dans les limites de la raison »
- Voltaire*, « De la tolérance »
- Rousseau*, « Du contrat social » L.IV, ch.8 « De la religion civile »
- Hegel, « foi et savoir »
- Ludwig Feuerbach*, « L'essence du christianisme »
- Karl Marx*, « Thèses sur Feuerbach », « Manuscrits de 1844 »
- Nietzsche*, « Au-delà du bien et du mal »
- Freud*, « L'avenir d'une illusion », « Totem et tabou »
- André Leroi-Gourhan*, « Les religions de la préhistoire »
- Durkheim*, « Les formes élémentaires de la vie religieuse »
- Mircea Eliade*, « le sacré et le profane », « Histoire des croyances et des idées religieuses »
- Rudolf Otto, « Le sacré »
- Kierkegaard, « Le concept de l'angoisse »
- Georges Bataille*, « Théorie de la religion »
- Alain*, « Propos sur la religion »
- Sartre*, « L'existentialisme est un humanisme »
- Roger Caillois*, « L'homme et le sacré »
- René Girard*, « La violence et le sacré »
- Jean Delumeau* (collectif), « Le fait religieux »
- Régis Debray*, « Dieu, le feu sacré » ; « Dieu un itinéraire » ; « À l'ombre des Lumières. Débat entre un philosophe et un scientifique » ; « Rapport : L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque »

- Paul Ricoeur*, « Croyance » (Article Encyclopédie Universalis)
- Marcel Gauchet*, « Le désenchantement du monde »
- Jacques Bouveresse*, « Peut-on ne pas croire ? », « Dieu, la vérité, la foi »
- Vincent Peillon*, « La Révolution française n'est pas terminée » ; « Une religion pour la République : La foi laïque de Ferdinand Buisson »
- Michel Malherbe*, « Des raisons de croire »
- Jürgen Habermas, « Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie », « Raison et religion » (avec Joseph Ratzinger)
- Bergson*, « Les deux sources de la morale et de la religion »
- Marcel Conche, « Nietzsche et le bouddhisme »
- Michel Onfray*, « Traité d'athéologie »
- Comte-Sponville, « L'esprit de l'athéisme »
- Jacques Derrida, « Foi et raison »
- Philippe Büttgen* (coll), « Les Grecs, les Arabes et nous »
- Abdelwahad Meddeb*, « Contre-Prêches »
- Abdennour Bidar*, « Comment sortir de la religion » ; « Un islam pour notre temps »
- Hamada Redissi*, « L'exception islamique »
- Henri Corbin*, « Histoire de la philosophie islamique »
- Alain Grosrey*, « Le grand livre du Bouddhisme »
- Jean-Claude Carrière*, « Le bouddhisme et nous »
- Frédéric Lenoir*, « Petit traité de vie intérieure »
- Jacques Lacarrière*, « Les hommes ivres de Dieu »
- Catherine Kinzler*, « Penser la laïcité », « Qu'est-ce que la laïcité ? »
- Caroline Fourest*, « Éloge du blasphème »
- La Bible* (ancien et nouveau testament), le Coran
- Philosophie Magazine*, « L'Islam et l'Occident » n°4 ; « Le XXIe siècle sera-t-il religieux ? » n°22 ; « Dieu une bonne idée ? » n°65 ; « Peut-on fonder une morale sans dieu ? » n°78 ; « Guide de l'autodéfense contre le fanatisme » n°87 ; Le monde des religions, « Quel avenir pour les religions ? » n°55
- Le Monde*, 24 mars 2012, Abdennour Bidar « Un monstre issu de la maladie de l'Islam »
- Fethi Benslama*, « Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas » (Flammarion, 2005).
- Michel Houellebecq*, « Soumission »
- Film*, « Le destin » de Youssef Chahine (sur Averroès)



Lascaux « La frise des aurochs »

Le fait religieux

Un fait humain universel, de la préhistoire à nos jours. Le magique et le religieux.

A- Un fait humain universel

En quoi peut-on parler de fait religieux comme nous parlons de fait social ?

Il faut distinguer le fait ordinaire qui n'est qu'un événement singulier avec le fait scientifique et avec également la loi scientifique.

Le fait ordinaire prétend à l'objectivité, c'est un donné : Socrate est athénien c'est un fait donné par la philosophie et l'histoire. Le fait scientifique suppose une interprétation et c'est une construction à la fois théorique et matérielle par des instruments techniques-théoriques. Par exemple la découverte du virus du sida, grâce au microscope et aux techniques sophistiquées de la culture des virus et des rétrovirus. Mais la loi scientifique va plus loin puisqu'elle peut prétendre à l'universalité (L'eau boue à 100 degrés).

Le fait social est une réalité que l'on doit observer de l'extérieur indépendamment de la conscience que je puis en avoir ou de celle des autres. Les phénomènes sociaux prennent naissance, non dans l'individu, mais dans le groupe. Ainsi le fait social exerce une contrainte sur l'individu. Selon **Durkheim**, il faut traiter le fait social comme une chose (étude comparable à celle des sciences exactes). Le fait social est *extérieur* aux individus ; il ne se situe pas dans la sphère individuelle, mais dans la sphère collective, la sphère sociale. « On sait, en effet, que les phénomènes sociaux prennent naissance, non dans l'individu, mais dans le groupe ».

C'est-à-dire qu'il n'est pas né avec l'individu et ne mourra pas avec lui ; il transcende l'individu. L'individu ne perçoit pas naturellement les faits sociaux qu'il rencontre, en dehors des stéréotypes qui sont couramment véhiculés. Le meilleur exemple c'est le suicide comme fait social. Dans son étude « Le suicide », Durkheim met en valeur des « courants suicidogènes » ou tendances sociales au suicide qui expliquent les comportements individuels (j'ajoute, sans que les candidats au suicide en aient une quelconque conscience).

Dans « Les formes élémentaires de la vie religieuse », Durkheim montre que la religion est une réalité sociale et que les comportements religieux relèvent d'une logique collective. En somme la société est une réalité qui nous dépasse et nous inspire crainte, respect ou adoration, qui dans toutes les religions est le véritable objet du culte que les hommes croient vouer au sacré. Aussi la religion témoigne-t-elle de la transcendance de la conscience collective par rapport aux consciences individuelles. Ainsi l'on peut parler du « fait religieux ».

« Nous arrivons donc à la définition suivante : une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective ».

Émile Durkheim, «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*» (1912),

« Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les interactions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices. Or, cette suractivité a pour effet une stimulation générale des forces individuelles. On vit plus et autrement qu'en temps normal. Les changements ne sont pas seulement de nuances et de degrés ; l'homme devient autre. Les passions qui l'agitent sont d'une telle intensité qu'elles ne peuvent se satisfaire que par des actes violents, démesurés : actes d'héroïsme surhumain ou de barbarie sanguinaires ».

(Idem)

COMMENTAIRE ET RÉSUMÉ

- La religion n'est pas seulement un phénomène empiriquement observable dans les sociétés. Elle constitue un fait universel, propre à l'humanité.
- Le fait religieux est fondamentalement un fait social : même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle.
- Il n'est pas, en particulier, limité aux religions positives, mais affecte, sous des formes diverses, la totalité de l'existence sociale. Il y a du religieux là même où on ne s'y attend pas : dans cette ferveur politique qui peut faire de tel homme (même sans grande qualité) un être sacré.
- Durkheim voit dans le religieux le processus selon lequel toute société se transfigure et se pense elle-même symboliquement, faisant apparaître avec perspicacité ce que nous nommerions aujourd'hui la fonction pragmatique du symbolisme religieux : « L'emblème, écrit Durkheim, n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment : il en est lui-même un élément constitutif ». Voir par exemple l'emblème que constitue un drapeau. Bruler publiquement le drapeau national en France est pénal.
- Il convient cependant de se garder d'un double contresens. Le premier serait de croire que Durkheim voit dans le religieux une valeur exclusivement positive. En réalité, Durkheim admet que la ferveur collective peut donner lieu à des « actes d'héroïsme surhumain, mais aussi de barbarie sanguinaire ». Il reconnaît que la Révolution française elle-même donna lieu à des « scènes, ou sublimes ou sauvages ». La même chose pourrait être dite à propos des guerres de religion et aujourd'hui de la barbarie des fondamentalistes musulmans.
- Pour aller plus loin que le texte, soulignons que Durkheim dans ces années de la loi de la séparation de l'Église et de l'État, s'interrogera sur cette capacité de la morale laïque à imprégner la société française de valeurs structurantes comme le fit la religion. Peut-on penser la morale laïque comme une morale du lien social ? Peut-elle encore aujourd'hui y prétendre ? La Patrie qui fut au début du siècle précédent le milieu sacré de la vie sociale, l'est-elle encore aujourd'hui ? Durkheim, en présentant la société laïque comme un nouveau dieu, traduit à son époque la volonté des laïques de ne pas laisser à l'Église catholique la possibilité de s'approprier le monopole des références symboliques qui revient à la société dans son ensemble. Pour lui il n'y pas de différence de nature entre une fête religieuse et une célébration politique puisque dans les deux cas, la société entretient et raffermis les sentiments collectifs. En somme, des choses purement laïques peuvent devenir sacrées, et c'est ainsi que **Ferdinand Buisson** (1841-1932) philosophe et homme politique, laïque et fondateur de la ligue des Droits de l'Homme, prix Nobel de la paix, dont **François Peillon** (philosophe et ancien ministre de l'E.N.) fait référence encore aujourd'hui, parle de « foi laïque ». *Ce même Buisson estime que l'instituteur est investi d'une mission quasi religieuse, au point de comparer l'instituteur laïc à un prêtre.*

B- De la préhistoire à nos jours. Le magique et le religieux

La difficulté pour comprendre le sens des vestiges que nous a laissés la préhistoire vient du silence que nous imposent ces objets, ces squelettes, ces peintures, ces pierres gravées, en l'absence du langage correspondant. Il est impossible de passer « de la superficie des représentations à la profondeur mystique des concepts » comme le dit **Leroi-Gourhan**. La seule interprétation que l'on puisse ne donner nous vient de l'ethnologie, en comparant ces objets de la préhistoire avec ceux des peuples Inuits, ou ceux des peuples amérindiens, Pygmées et autres peuples éloignés de nos civilisations. En somme, c'est une lapalissade, comme le dit ce grand paléontologue, de dire que l'homme préhistorique pensait, qu'il était humain et sans doute lui aussi « primitif ».

Mais il faut souligner aussi que ces pratiques que l'on peut imaginer à partir de ces objets ne nous permettent pas de distinguer la magie, de la religion. « Le sens même du mot « religion » sera très restreint dans son usage ; il est simplement fondé sur les manifestations de préoccupations paraissant dépasser l'ordre matériel ». Ces manifestations peuvent être dites religieuses parce qu'elles témoignent d'un comportement qui dépasse la vie végétative, à ce niveau de la connaissance il est difficile de distinguer la magie de la religion et même de l'art. Cependant, je cite l'auteur, « ces réserves faites, il n'y a aucune raison valable pour dénier aux Anthropiens des préoccupations de caractère mystérieux, ne serait-ce que parce que leur intelligence, de même nature sinon de même degré que celle de l'*homo sapiens*, implique la même réaction face à l'anormal, à l'inexpliqué. L'homme, depuis ses premières formes jusqu'à la nôtre, a inauguré et développé la réflexion, c'est-à-dire l'aptitude à traduire par des symboles la réalité matérielle du monde qui l'entourait ».

Cette notion de symbole est essentielle, car c'est la propriété du langage de produire des symboles. Je rappelle que tous les signes linguistiques ont une vertu symbolique, car ils ne renvoient pas aux choses mêmes, mais à un sens abstrait. Le signe iconique, comme la balance symbole de la justice, ou par exemple le bison de la caverne de Lascaux, renvoie non pas à tel ou tel animal, mais à quelque chose de symbolique qui ne se comprend souvent qu'à l'intérieur d'un mythe, voire de toute une mythologie. À côté de l'intelligence technique qui a produit des outils, l'esprit humain a produit des symboles. Comme le dit Leroi-Gourhan, « Les symboles ont formulé dans les mots et les opérations le double sentiment de crainte et de maîtrise qui marque la conscience religieuse ».

Ainsi Leroi-Gourhan dit avec humour ceci : « Il est évident, mais presque indémontrable que l'homme des cavernes a eu des pratiques compliquées et probablement similaires à ce qui existe encore chez certains des ultimes primitifs du monde actuel. On peut moralement affirmer qu'il ne peignait pas des mâchoires de mammoth pour faire passer agréablement les longues soirées d'hiver, et qu'il ne plaçait pas des yeux postiches dans un crâne de jeune femme pour faire peur aux amis qui entraient dans sa grotte ».

En somme, il faut voir les cavernes de Lascaux ou d'Altamira, comme nous voyons un temple, ou la « chapelle Sixtine » au Vatican, et nous ressentons le même « mysterium

tremendum » (le mystère terrifiant et fascinant) dont parle **Rudolf Otto**, lorsque nous pénétrons dans ces cavernes de la préhistoire comme dans une grande cathédrale gothique.

« La religion paléolithique nous est parvenue par son sommet figuratif et lorsqu'on réfléchit, il n'en est guère autrement pour les sanctuaires de toutes les autres religions. On y trouve, symbolisée par des personnages humains ou des animaux, une certaine image de l'ordre universel. Les temples sont à la fois des microcosmes et des panthéons. Ce qu'on sait de solide sur les Sibériens, les Esquimaux, les Australiens ou les autres chasseurs récents n'est pas non plus d'une autre nature, à défaut de temples, les effigies sculptées ou peintes, les assemblages de figurines, les danses se réfèrent à l'indispensable possession d'une image du monde ».

André Leroi-Gourhan, « Les religions de la préhistoire »

Ajoutons à cela, l'art funéraire dès l'époque néandertalienne, qui est le signe de cette spécificité de l'humain, et qui marque ce lien étroit entre l'art et l'ordre religieux. Songeons à l'art funéraire égyptien qui de manière éblouissante nous ouvre au monde sacré et religieux. « Certains documents du paléolithique supérieur, fait remarquer Leroi-Gourhan, dépassent ce niveau élémentaire du comportement funèbre. L'usage de l'ocre ne correspond probablement pas seulement à une ultime décoration ; plus encore, la présence d'épieux d'ivoire, armes d'adultes, aux côtés d'un corps d'enfant de plus d'une dizaine d'années, suggère le dépôt d'un armement en prévision d'un futur ».

L'on pourrait donc prêter à l'homme préhistorique une arrière-pensée métaphysique. Cependant il est difficile de démêler ce qui relève de la magie et de religieux. Pour beaucoup de paléontologues, l'art paléolithique aurait été essentiellement magique : l'envoûtement, la capture des esprits, une sorte de chamanisme, des rites de fécondité auraient commandé l'exécution des objets mobiliers comme celle des décors pariétaux.

« En conclusion écrit Leroi-Gourhan, sur l'ensemble des témoignages en faveur de pratiques religieuses au paléolithique, les documents qui se réfèrent aux temps éloignés du paléolithique ancien sont très impropres à fournir une démonstration ; ce n'est guère qu'à l'apparition des néandertaliens que les pratiques d'inhumation peuvent fonder un préjugé favorable. Si par surcroît on recherche l'existence d'un cadre de symboles explicitement constitués comme preuves d'une curiosité métaphysique, surplombant les opérations de la vie matérielle, ce n'est pas avant -35000, avec le début du paléolithique supérieur, que la démonstration peut être envisagée ».

Définissons et distinguons le magique et le religieux, et pour cela faisons référence à **Émile Durkheim** dans « Les formes élémentaires de la vie religieuse ».

« La magie, elle aussi, est faite de croyances et de rites. Elle a comme la religion, ses mythes et ses dogmes ; ils sont seulement plus rudimentaires, sans doute parce que, poursuivant des fins techniques et utilitaires, elle ne perd pas son temps en pures spéculations. Elle a également ses cérémonies, ses sacrifices, ses lustrations, ses prières, ses chants et ses danses. Les êtres qu'invoque le magicien, les forces qu'il met en œuvre, ne sont pas seulement de même nature que les forces et les êtres auxquels s'adresse la religion ; très souvent, ce sont

identiquement les mêmes. Ainsi, dès les sociétés les plus inférieures, les âmes des morts sont chose essentiellement sacrée et elles sont l'objet de rites religieux. Mais en même temps, elles ont joué dans la magie un rôle considérable. Aussi bien en Australie qu'en Mélanésie aussi bien en Grèce que chez les peuples chrétiens les âmes des morts, leurs ossements, leurs cheveux comptent parmi les intermédiaires dont se sert le plus souvent le magicien. Or, les démons sont, eux aussi, des êtres entourés d'interdits ; eux aussi sont séparés, vivent dans un monde à part et même il est souvent difficile de les distinguer des dieux proprement dits. D'ailleurs, même dans le christianisme, le diable n'est-il pas un dieu déchu et, en dehors même de ses origines, n'a-t-il pas un caractère religieux par cela seul que l'enfer auquel il est préposé est un rouage indispensable de la religion chrétienne ? Il y a même les divinités régulières et officielles qui sont invoquées par le magicien. Tantôt, ce sont les dieux d'un peuple étranger ; par exemple, les magiciens grecs faisaient intervenir des dieux égyptiens, assyriens ou juifs. Tantôt, ce sont même des dieux nationaux: Hécate et Diane étaient l'objet d'un culte magique; la Vierge, le Christ, les Saints ont été utilisés de la même manière par des magiciens chrétiens » (...)

Commentaire :

À propos du diable, figure essentielle du christianisme, puisqu'il est l'ange déchu, il peut être considéré comme un démon, et comme tel il est souvent invoqué ou combattu dans les pratiques magiques. Mais comment situer par exemple l'exorcisme ? Est-ce une pratique relevant de la magie ou de la religion ? L'exorcisme est un rituel destiné à expulser une entité spirituelle maléfique, le diable qui se serait emparé d'un être animé, le plus souvent d'un homme. Cette pratique est probablement universelle. Dans le Nouveau Testament, Jésus la pratique à plusieurs reprises, ainsi que ses disciples qui « chassent les démons » en son nom. Il sera institutionnalisé dans le christianisme catholique, particulièrement au Moyen Âge ou luthérien et il continue à être pratiqué à l'heure actuelle. (Voir sur internet le site : « Évêques et prêtres exorcistes » avec tel.)

Cependant, « la religion et la magie restent très distinctes; il y a entre elles une répugnance et une hostilité véritables. Le magicien se sert souvent, il est vrai, des rites et des croyances des religions, mais c'est en les profanant ou en les prenant à contre-pied: la magie est essentiellement antireligieuse. Il est un caractère par lequel elles se distinguent très nettement : les croyances religieuses sont communes aux membres d'une collectivité qui font profession d'y adhérer; une société dont les membres sont liés les uns aux autres parce qu'ils se représentent de la même manière les choses sacrées dans leurs rapports avec les choses profanes, c'est ce que nous appelons une église, et il n'y a pas de religion sans église. Il en va tout autrement des croyances magiques; bien qu'elles soient souvent très répandues, elles ne servent jamais à unir les uns aux autres les individus qui les adoptent et ne les lient pas en un groupe; il n'y a pas d'église magique; un mage, un sorcier a une clientèle flottante analogue à celle d'un médecin; il n'a pas d'église ».

Émile Durkheim (idem)

Conclusion sur ce point : Durkheim (idem)

« Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ».

C- Le sacré, le divin, le rite, le numineux.

Le sacré se dit de l'ensemble des réalités qui peuvent être des choses, des êtres, des lieux, des mots ou des idées, séparées du monde profane ordinaire et dans lesquelles se manifeste une puissance jugée supérieure, qu'on ne peut aborder qu'avec précaution, c'est-à-dire rituellement. Le rite et le sacré sont ainsi liés. *Devant le sacré, l'homme religieux fait l'expérience du « tout autre », d'une transcendance.* Les réalités sacrées le sont-elles non pas en vertu de caractéristiques propres, mais par ce qu'elles manifestent cette transcendance. Ainsi les reliques attribuées aux saints du christianisme font l'objet d'une grande vénération, d'un culte populaire intense. Mais il faut noter également que le culte des reliques de Lénine au Kremlin, fait l'objet d'une vénération quasi religieuse. J'ai noté sur internet (Wikipédia) qu'à partir des années 1960, le catholicisme est gagné à son tour par une certaine indifférence, sinon même par une certaine hostilité dans une partie de son clergé, et de nombreux reliquaires sont dès lors livrés à l'abandon, voire à la décharge. Certaines reliques de la première classe se retrouvent en vente sur Internet !

Roger Caillois, dans « L'homme et le sacré », explique comment la sensibilité religieuse suppose dans le domaine du sacré, comme un ordre sacré, un envers du réel où « s'origine la source de toute efficacité ». Le sacré est conçu comme le surgissement d'un événement qui suscite la représentation d'une force agissante et contagieuse. Si l'on veut parer à cette force, un ensemble de rites sera nécessaire. Les rites permettent en effet de maintenir cette force et son mystérieux pouvoir hors d'atteinte de la dissolution de l'acte profane, tout en rassurant celui ou ceux qui les accomplissent.

Le sacré est le domaine du dangereux, du prohibé. Ses interdits maintiennent l'ordre du monde, et le défendent de l'attaque de la profanation. Ainsi les rapports du sacré et du profane sont-ils complexes. Roger Caillois parle d'une dialectique entre le sacré et le profane. De la même façon que l'enfant a peur du feu et désire pourtant l'allumer, le fidèle a un rapport ambigu au sacré : plus le sacré est redoutable et inviolable, plus la tentation grandit de le profaner. « Terrible, il commande la prudence ; désirable, il invite en même temps à l'audace ». L'effroi devant notre impuissance se mêle au sentiment d'une parenté mystérieuse avec ce qui nous domine.

Cette dialectique entre ce qui inspire l'effroi en même temps une fascination émerveillée, est bien traduit par le concept de **Rudolf Otto**, « Le numineux ». On pourrait le comparer avec le « tabou », qui relève aussi de cette crainte et de la fascination qu'il exerce (dans les sociétés primitives) au travers d'un totem (voir **Freud**, « Totem et tabou »). La définition du tabou repose sur deux significations opposées : d'une part ce qui est sacré, et d'autre part ce qui est inquiétant,

dangereux. (Voir aussi « La violence et le sacré » de **René Girard**. L'exemple du sacrifice religieux à la fois action coupable et action sainte. Voir aussi le sacrifice du Christ en croix, à la fois la figure violente du supplicié, et celle de l'action sainte rédemptrice pour l'humanité).

« Considérons ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans toute émotion religieuse intense qui est autre chose que foi au salut, confiance ou amour, ce qui, abstraction faite de ces sentiments accessoires, peut à certains moments remplir notre âme et l'émouvoir avec une puissance presque déconcertante; poursuivons notre recherche en nous efforçant de le percevoir par la sympathie, en nous associant aux sentiments de ceux qui, autour de nous, l'éprouvent et en vibrent à l'unisson; cherchons-le dans les transports de la piété et dans les puissantes expressions des émotions qui l'accompagnent, dans la solennité et la tonalité des rites et des cultes, dans tout ce qui vit et respire autour des monuments religieux, édifices, temples et églises: une seule expression se présente à nous pour exprimer la chose; c'est le sentiment du *mysterium tremendum*, du mystère qui fait frissonner. Le sentiment qu'il provoque peut se répandre dans l'âme comme une onde paisible; c'est alors la vague quiétude d'un profond recueillement. [...]

Il peut aussi surgir brusquement de l'âme avec des chocs et des convulsions. Il peut conduire à d'étranges excitations, à l'ivresse, aux transports, à l'extase. Il a des formes sauvages et démoniaques. Il peut se dégrader et presque se confondre avec le frisson et le saisissement d'horreur éprouvé devant les spectres. Il a des degrés inférieurs, des manifestations brutales et barbares, et il possède une capacité de développement par laquelle il s'affine, se purifie, se sublimise. Il peut devenir le silencieux et humble tremblement de la créature qui demeure interdite... en présence de ce qui est, dans un mystère ineffable, au-dessus de toute créature ».

RUDOLF OTTO, « Le sacré »

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les gnomes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes. Mais, par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère; il n'existe même pas de rite qui ne l'ait à quelque degré. Il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés » (...)

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde

profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église ».

DURKHEIM, « Les formes élémentaires de la vie religieuse »

La Transverbération de sainte Thérèse (1647-1652), due au Bernin, se trouve dans une chapelle latérale de l'église Santa Maria delle Vittoria de Rome. Elle illustre un des caractères où s'échangent l'âme et le corps, où se confondent plaisir et déplaisir.



Le Bernin (1598-1680), Autoportrait

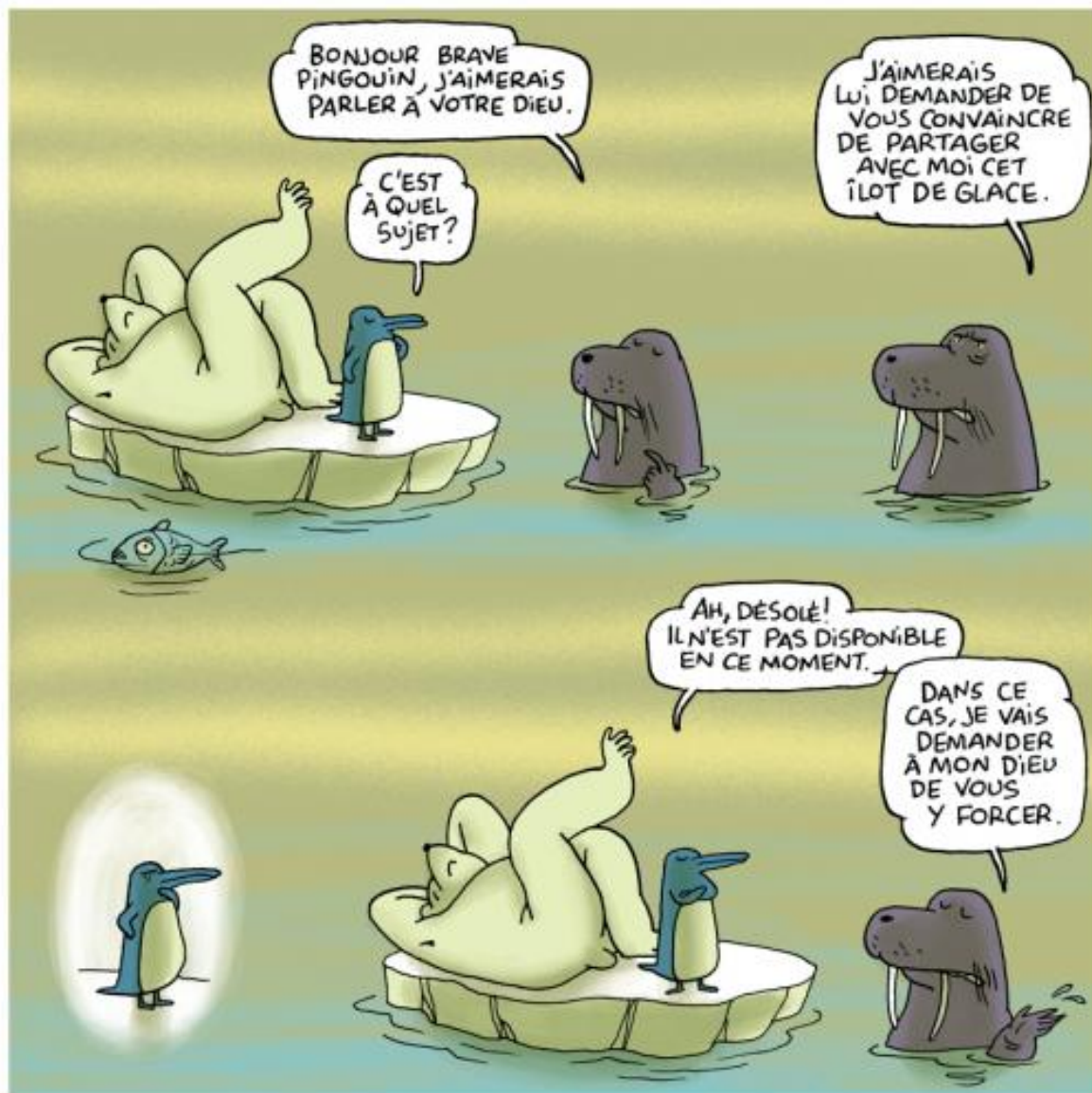
(« Wikipédia »)

Gian Lorenzo Bernini (dit Le Bernin, 1598-1680) est considéré comme l'un des plus grands sculpteurs baroques. Une de ses œuvres les plus célèbres, La Transverbération de sainte Thérèse, orne depuis 1652 l'église Santa Maria Vittoria de Rome.

L'artiste illustre ici un passage de l'autobiographie de sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), dans laquelle la sainte décrit un phénomène appelé « transverbération », et proche des stigmates : le mystique « transverbéré » reçoit dans son corps une blessure de nature spirituelle, infligée par un être divin (le Christ, l'Esprit ou comme ici un ange) au moyen d'une arme flamboyante (lance ou épée). Sainte Thérèse décrit ainsi cette expérience d'union au Verbe qui s'apparente à des noces mystiques :

« En cet état, il a plu au Seigneur de m'accorder plusieurs fois la vision que voici. J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche sous une forme corporelle [...] ; il n'était pas grand, mais petit et fort beau ; son visage enflammé semblait indiqué qu'il appartenait à la plus haute hiérarchie, celle des esprits tout embrasés d'amour [...]. Je voyais entre les mains de l'ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur, et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait, on eût dit que le fer les emportait après lui, et je restais tout embrasée du plus ardent amour de Dieu. Si intense était la douleur qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé. Mais en même temps, la suavité causée par cette indicible douleur est si excessive qu'on aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que Dieu lui-même ».

DEUXIÈME COURS



Foi et croyance - Foi et raison - Peut-on ne pas croire ?

A- La foi et la croyance

Dans le vocabulaire actuel (voir le lexique « Philosophie de A à Z » chez Hatier) le mot « foi » désigne habituellement une croyance religieuse ou une croyance morale, c'est-à-dire l'engagement d'un individu au service d'un idéal auquel il croit. Cependant la foi ne se réduit pas à une simple croyance et même souvent elle s'oppose à celle-ci. Comme le dit Alain (texte suivant) la croyance crédule « est une pensée agenouillée et bientôt couchée ». Au contraire, la foi va contre l'apparence, « la foi va devant, la foi est courage ». Ce en quoi on a foi n'est pas démontrable, mais exige un degré de confiance égale à celui que produirait une démonstration. Le sens le plus explicite nous est donné par l'expression : la bonne foi, synonyme de sincérité, de loyauté. Cette seconde acception se retrouve principalement dans les contextes juridiques. Par exemple, « faire une déclaration sous la foi du serment » ; juger qu'un témoin est « digne de foi » ou qu'un document « fait foi », c'est-à-dire un jugement qui peut servir de preuve en cas de contestation. Nous avons donc une distinction à faire entre la foi-croyance et la foi-loyauté. Quel rapport y a-t-il entre les deux ?

La foi-loyauté indique non pas ce que l'on croit, mais ce qui est crédible et mérite confiance. Historiquement jusqu'au XVIIIe siècle, la foi c'est ce qui rend fiable, la bonne foi, la loyauté de l'individu à l'égard de la société dans laquelle il vit. Aujourd'hui nous avons perdu l'habitude d'associer le mot foi à la crédibilité ou à la fiabilité. Nous l'associons plus spontanément à la croyance, à la conviction affirmée. Par exemple, les membres d'une communauté religieuse sont appelés aujourd'hui des croyants alors que la tradition les désignait comme des fidèles, ce qui veut dire que la foi-croyance était elle-même comprise comme une loyauté à l'égard des engagements pris, un attachement sincère et donc fiable à la tradition commune.

Nous comprenons que les notions de foi et de croyance s'articulent selon le degré moral qu'il comporte. La foi peut être un engagement lucide, contrairement à certaines croyances naïves, car pour qu'il y ait foi, il faut des raisons de croire. Si autrui me donne sa parole, je m'impose à moi-même des raisons de croire en sa parole, sans pour autant méconnaître les risques d'un désaveu ou d'une trahison.

En somme, la foi suppose une confiance qui va au-delà de ce que peut calculer la raison.

La foi républicaine

Il y a une foi qui mérite aussi notre réflexion, c'est cette foi républicaine. J'ai lu depuis quelques années des ouvrages remarquables, c'est-à-dire des textes que l'on n'oublie pas sur la Grande Guerre de 14-18 et je reste étonné par cette littérature, aussi bien celle d'écrivains comme Maurice Genevoix, Roland Dorgelès que le journal émouvant du tonnelier Louis Barthas. Tous ces textes font la preuve d'une foi républicaine réelle et simple, et qui semble avoir été le support mental à cette épreuve inimaginable vécue par ces soldats de la République. Bien sûr, il y avait aussi le poids coercitif de la hiérarchie militaire, mais la défense des valeurs françaises fut toujours invoquée. Il existait en ce temps de guerre un patriotisme chevillé au corps. Cette foi républicaine peut être également très critique à l'égard de l'institution militaire, pour dire simple, elle est souvent antimilitariste, comme elle peut être laïque, voire anti cléricale et souvent socialiste comme chez

Barthas par exemple. Mais elle reste patriotique. Certes, il y a des chrétiens fervents patriotes comme **Charles Péguy**, mais même chez lui, la foi républicaine est immense.

« Faites attention, ne parlez point si légèrement de la République, elle n'a pas toujours été un amas de politiciens, elle a derrière elle une mystique, elle a en elle une mystique, elle a derrière elle tout un passé de gloire, tout un passé d'honneur, et ce qui est peut-être plus important encore, plus près de l'essence, tout un passé de race, d'héroïsme, peut-être de sainteté, quand nous disons cela aux jeunes gens, ils nous méprisent doucement et déjà nous traiteraient de vieilles barbes ».

Charles Péguy, « Notre jeunesse » (1910)

Je pense qu'il y a une foi républicaine évidente dans ce XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle. Mais plus encore, je pense qu'il y a eu avec la Troisième République, ce que l'on peut appeler une religion de l'humanité.

Dans un entretien avec le journal « Le Monde » en 2008, **Vincent Peillon** (ancien ministre de l'Éducation nationale et philosophe), dit ceci :

« On ne peut pas faire une révolution uniquement dans la matière, il faut la faire dans les esprits. Or on a fait la révolution essentiellement politique, mais pas la révolution morale et spirituelle. Et donc on a laissé le moral et le spirituel à l'Église catholique. Donc il faut remplacer ça. [...] c'est la preuve qu'on ne pourra jamais construire un pays de liberté avec la religion catholique. Mais comme on ne peut pas non plus acclimater le protestantisme en France, comme on l'a fait dans d'autres démocraties, il faut inventer une religion républicaine. Cette religion républicaine, qui doit accompagner la révolution matérielle, mais qui est la révolution spirituelle, c'est la laïcité. Et c'est pour ça d'ailleurs qu'on a pu parler au début du XXe siècle, de *foi laïque*, de religion laïque, et que la laïcité voulait être la création d'un esprit public, d'une morale laïque, et donc l'adhésion à un certain nombre de valeurs ».

Il faut prolonger la révolution républicaine pour inventer une religion républicaine. Et il ajoute dans « La Révolution française n'est pas terminée » (2008)

« Ce qui manque au socialisme pour s'accomplir comme la pensée des temps nouveaux, c'est une religion nouvelle : « Donc un *nouveau dogme*, un nouveau régime, un nouveau culte doivent surgir, afin qu'une nouvelle société prenne la place de l'ancienne » (...) D'où l'importance de l'école au cœur du régime républicain. C'est à elle qu'il revient de briser ce cercle, de produire cette auto-institution, d'être la matrice qui engendre en permanence des républicains pour faire la République, République préservée, république pure, république hors du temps au sein de la République réelle, l'école doit opérer ce miracle de l'engendrement par lequel l'enfant, dépouillé de toutes ses attaches prérépublicaines, va s'élever jusqu'à devenir le citoyen, sujet autonome. C'est bien une nouvelle naissance, une transsubstantiation qui opère dans l'école et par l'école, cette nouvelle Église, avec son nouveau clergé, sa nouvelle liturgie, ses nouvelles Tables de la Loi ». (...) La laïcité elle-même peut alors apparaître comme cette religion de la République recherchée depuis la Révolution ». (idem)

« C'est au socialisme qu'il va revenir d'incarner la révolution religieuse dont l'humanité a besoin,

en étant à la fois une révolution morale et une révolution matérielle, et en mettant la seconde au service de la première ». (Idem)

« Car toute l'opération consiste bien, avec la foi laïque, à changer la nature même de la religion, de Dieu, du Christ, et à terrasser définitivement l'Église. Non pas seulement l'Église catholique, mais toute Église et toute orthodoxie. Déisme humain, humanisation de Jésus, religion sans dogme ni autorité ni Église, toute l'opération de la laïcité consiste à ne pas abandonner l'idéal, l'infini, la justice et l'amour, le divin, mais à les reconduire dans le fini sous l'espèce d'une exigence et d'une tâche à la fois intellectuelles, morales et politiques ».

Vincent Peillon, « Une religion pour la République : La foi laïque de Ferdinand Buisson » (2011).

COMMENTAIRE :

- J'ai souligné dans les propos de Vincent Peillon, toutes les notions qui relèvent de la religion et de la théologie :

« religion républicaine » ; « religion laïque » ; « une religion nouvelle » ; « nouveau culte » ; « miracle de l'engendrement » ; « transsubstantiation » ; « révolution religieuse » ; « Déisme humain, humanisation de Jésus, religion sans dogme ni autorité, ni Église ».

Rendez-vous compte des propos tenus par ce philosophe !

Il est remarquable que cette notion de foi ne soit nullement réservée à la religion et qu'elle se trouve exaltée par un philosophe laïque. Cependant il faudra se demander s'il s'agit d'une religiosité semblable à celles des religions traditionnelles ? Cette nécessité de croire, et d'avoir des croyances qui guident nos actions, est-elle de même nature que les croyances religieuses ? De même, si la croyance est un besoin humain indiscutable, pour autant, faut-il admettre que la croyance religieuse est une croyance comme une autre ?

Debray écrit : « Si une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, reconnaissons que la république fut, un siècle durant, une religion sans religion, avec ses emblèmes, ses hérésies, ses grands prêtres, ses martyres et ses victimes ».

Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. À ce moment, en effet, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses, purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit d'elle-même à s'établir qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes. C'est à ces aspirations spontanées que « le culte de la Raison et de l'Être suprême » essaya d'apporter une sorte de satisfaction officielle. On a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte.

Cette religion de la république a été pensée par **Rousseau** dans le livre IV chapitre 8 du « Du contrat social » et il s'établit sur des principes qui relèvent de la définition qu'il donne du citoyen. Un

citoyen n'est pas un sujet qui obéit, mais une personne qui fait de la loi sa propre loi. C'est un être libre autonome et n'obéit qu'à sa raison et à la loi, expression de la volonté générale.

« Il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain (le peuple souverain) d'en connaître. Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci.

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogme de religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir n'obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications, ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligent, bien présente, prévoyante et pourvoyant, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, *la sainteté du contrat social et des lois*, voilà les dogmes positifs. Quant au dogme négatif, je les borne à un seul; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus »

Rousseau, «Du contrat social»
Livre 4, chapitre 8 « De la religion civile»

Cependant dans quel sens faut-il faire usage du terme de religion? Le Littré définit la religion comme suit : « Ensemble de doctrines et de pratiques qui constitue le rapport de l'homme avec la puissance divine. La religion juive. La religion chrétienne. La religion païenne. La religion de Mahomet, de Bouddha ». Le Littré n'aurait sûrement pas songé à ajouter, même par métaphore, le culte des valeurs républicaines à la liste des exemples qui peuvent être mentionnés dans une définition de la religion. Je ne suis pas sûr que l'on ait fait un progrès réel dans le sens de la clarté en utilisant les mots « religion » et « religieux » dans un sens aussi large qu'on le fait aujourd'hui. Comme l'écrit **Jacques Bouveresse**, « Il faudrait en tout état de cause, essayer d'être un peu plus clair sur la question de savoir si ce dont nous avons besoin et ce qu'il faut essayer de faire revivre aujourd'hui est quelque chose comme cette religion sans religion ou bien, si l'on peut dire, une religion religieuse ». Et il ajoute : « Il est clair que, dans le brouillard des mots, qui dissimule aujourd'hui les faits et les problèmes réellement importants, l'usage que l'on fait des termes comme « religion », « religieux », « sacré », joue un rôle tout à fait désastreux ».

Il faut maintenant tenter de comprendre le sens de la croyance. Que signifie croire ? Quelle est l'importance de la croyance pour l'esprit humain ? *Mais il faudra aussi se demander si la croyance*

c'est la même chose que la croyance à la nécessité de croire ?

B- La croyance

La croyance n'est pas un concept philosophique, car la notion de croyance semble au contraire relever de l'irrationnel, de l'opinion ou du préjugé, c'est-à-dire ce à quoi s'est opposée toute la philosophie grecque, à savoir la « doxa » (l'opinion). Dans la langue courante, la notion de croyance est polysémique et signifie parfois un sens assez vague, c'est pourquoi la croyance semble une notion mystérieuse. Comme l'écrit **David Hume**, « Pour ma part, je dois l'avouer, j'y trouve une difficulté considérable. Cette opération de l'esprit qui produit la croyance à un fait a été jusqu'ici, semble-t-il, l'un des plus grands mystères de la philosophie ».

Prenons comme point d'appui sur cette bonne approche de la définition de la croyance selon

Alain :

"Croyance : c'est le mot qui désigne toute certitude sans preuve. Si la foi est la croyance volontaire, la croyance désigne au contraire quelque disposition involontaire à accepter, soit une doctrine, soit un jugement, soit un fait. On nomme crédulité une disposition à croire dans ce sens inférieur du mot. Les degrés du croire sont les suivants. Au plus bas, croire par peur ou par désir (on croit aisément ce qu'on désire et ce qu'on craint). Au-dessus, croire par coutume et imitation (croire les rois, les orateurs, les riches). Au-dessus, croire les vieillards, les anciennes coutumes, les traditions. Au-dessus, croire ce que tout le monde croit (que Paris existe même quand on ne le voit pas, que l'Australie existe quoiqu'on ne l'ait jamais vue). Au-dessus, croire ce que les plus savants affirment en accord d'après des preuves que la terre tourne, que les étoiles sont des soleils, que la lune est un astre mort, etc.). Tous ces degrés forment le domaine de la croyance. Quand la croyance est volontaire et jurée d'après la haute idée que l'on se fait du devoir humain, son vrai nom est foi ».

Alain (Propos)

Commentaire :

- Dans son acception la plus générale, le terme croyance désigne une disposition, une propension de l'esprit qui portent un individu, singulier ou collectif, à donner son assentiment à une représentation ou à un état de choses, et ce en l'absence de certitude attestée par l'existence d'une preuve. En somme la croyance se comprend à partir de deux pôles, un attachement qui relie un sujet à un objet. Si l'on prend le sujet qui croit, nous comprenons qu'il s'agit d'une disposition d'esprit, et si nous regardons du côté de l'objet, c'est ce qui est cru. On peut noter que du côté de l'objet d'une croyance, il y a une infinité d'objets de croyance possible, depuis le loup-garou, jusqu'aux ovnis en passant par tous les saints de la terre. Ce qui nous intéresse c'est la croyance et non pas les croyances.

- Il faut noter que cette collusion entre le subjectif et l'objectif de la croyance glisse aisément vers la pente de la confusion, où l'on prend pour l'objectif ce qui est subjectif. C'est ce qui fait dire à **Paul Ricoeur** dans son article « Croyance » de l'« Encyclopédie Universalis », que la croyance est un préjugé. Par définition le préjugé signifie croire, affirmer quelque chose sans avoir les moyens de prouver la vérité de cette proposition. Mais pouvons-nous échapper aux préjugés ? Penser que nous pourrions échapper à tous les préjugés est en soi un préjugé. En effet, ne faut-il pas aussi faire confiance à nos habitudes sociales ? Puis-je échapper aux croyances communes de ma société ? D'autre part, comme le pense **Descartes**, les racines de nos préjugés sont profondément ancrées dans notre esprit dès l'enfance. Ainsi Descartes dit dans « Les Principes de la Philosophie »

« Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut. Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude ».

En cela, il faut considérer qu'une pensée c'est un doute, comme le dit **Alain** : "Penser est une aventure. Nul ne peut dire où il débarquera -, ou bien ce n'est plus penser [...] La condition préalable de n'importe quelle idée, en n'importe qui, c'est un doute radical [...]. Non pas seulement à l'égard de ce qui est douteux, car c'est trop facile, mais, à l'égard de ce qui ressemble le plus au vrai, car, même le vrai, la pensée le doit défaire et refaire ».

Cependant est-il possible de douter de tout, comme le suggère Descartes et à sa suite Alain ? C'est par un effort surhumain que Descartes dans le doute radical et hyperbolique saisit la force de son « cogito ergo sum » (« je pense donc je suis »). Certes, l'affirmation du sujet pensant est une chose assurée, un point d'appui inébranlable de la philosophie du sujet. Mais ça ne dit rien sur ce que je pense ni de la véracité de ma pensée. Par la moindre pensée fautive ou illusoire, je peux aussi m'assurer de la fermeté de mon existence. Je crois aux loups-garous, donc je suis.

La croyance en effet est un phénomène non seulement individuel, mais collectif et comme l'homme vit en société, la croyance n'est pas seulement individuelle, mais collective et plus encore, car la croyance collective est plus que la somme des croyances individuelles. Pour le sociologue (fondateur de la sociologie) **Émile Durkheim** :

« Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune ».

Durkheim, « Les formes élémentaires de la vie religieuse »

Enfin, il faut noter que dans le domaine politique nous avons des opinions, voire des préjugés, et c'est à partir de la délibération des opinions, en démocratie, que l'on fonde par déduction une majorité qui représente la volonté générale. Certes nous espérons que le vote de chacun est motivé essentiellement par le souci de la volonté générale et que chaque votant est suffisamment instruit et éclairé. Mais est-ce toujours le cas ? Le populisme ambiant nous laisse penser le contraire.

Dans « Qu'est-ce que la politique ? » **Hannah Arendt** écrit : « Les préjugés que nous partageons tous, écrit-elle, qui sont pour nous des évidences et auxquels nous pouvons nous référer mutuellement dans la conversation sans être pour autant obligés de nous en expliquer préalablement en détail, représentent eux-mêmes quelque chose de politique au sens le plus général du mot, à savoir quelque chose qui fait partie intégrante du domaine des affaires humaines dans lequel nous nous mouvons quotidiennement. Il n'y a nul besoin de déplorer le fait que les préjugés jouent un aussi grand rôle dans la vie quotidienne et de ce fait en politique, et il ne faudrait en aucun cas tenter de modifier la situation. Car aucun homme ne peut vivre sans préjugés, et ce, non seulement parce qu'aucun homme n'est assez avisé ni doué d'une capacité de discernement suffisante pour juger tout ce qui est nouveau, tout ce à propos de quoi on lui demanderait de prononcer un jugement au cours de son existence, mais également parce qu'une telle absence de préjugés exigerait une vigilance surhumaine ».

Quelle est donc cette attitude mentale ? Comment fonctionne la croyance ?

- Croire n'est pas savoir. En effet si je sais une chose je n'ai pas besoin d'y croire.
- *Je tiens pour vraie* une chose, c'est-à-dire je donne mon adhésion à cette chose. J'accorde ma confiance à cette proposition que je tiens pour une certitude, laquelle est un des aspects de la croyance. Le « tenir-pour-vrai » est le fondement essentiel de la croyance.
- Pour croire, je n'ai pas besoin de preuve. Paradoxalement, l'on peut dire qu'un dieu dont l'existence serait prouvée ne serait plus un dieu.
- **Derrida**, dans « Foi et croyance » souligne l'aspect indissociable de la croyance avec le langage, forme de toute croyance. « Et Dieu créa le verbe » dit la Bible. Puisque la création originelle procède du langage, alors à partir de la parole divine peut s'établir la croyance. Notons que la diffusion des paroles publiques et leurs sondages sont à l'origine de croyances souvent des plus trompeuses. C'est un assentiment dans lequel se fonde l'opinion publique et ses croyances.
- Il faut distinguer la croyance - conjecture (demain il fera beau) avec la croyance - profession de foi (ce que nous avons déjà discuté). Au plus haut degré, dans le « croire en » que constitue la foi religieuse, le sentiment de certitude est très fort, voire invincible. La foi véritable exclut le doute. Elle entraîne une adhésion de la personne tout entière, un abandon confiant. L'assentiment y est inconditionnel et sans réserve. Cependant la question se pose de savoir si le doute n'est pas un aiguillon pour la croyance. En fait, lorsqu'une personne dit « je crois en Dieu », elle dit plus sur elle-même que sur la certitude de l'existence de Dieu.

C'est là le paradoxe de la croyance religieuse, puisqu'elle est en même temps certitude subjective absolue et absolue incertitude objective. N'est-il pas vrai que les saints les plus vénérés ont aussi connu le doute et c'est par lui que c'est affirmé leur foi en dieu.

Si l'on considère maintenant les degrés de la croyance, cela concerne l'aspect subjectif, c'est-à-dire les degrés d'engagement du sujet dans sa croyance, au même titre que les degrés de certitude d'une conscience. Au plus bas degré, il y a l'opinion et au plus haut degré il y a la foi religieuse. Cependant on ne peut pas ne pas se poser la question de la confrontation de la croyance avec la connaissance. D'un point de vue philosophique il semble que la croyance est disqualifiée.

Platon dans le « Gorgias » introduit une critique intéressante à l'égard de la croyance dans son rapport avec le savoir :

Socrate – Existe-t-il une chose que tu appelles savoir ?

Gorgias – Oui.

S – Et une autre que tu appelles croire ?

G - Oui, bien sûr.

S – Bon, à ton avis, savoir et croire, est-ce pareil ? Est-ce que savoir et croyance sont la même chose ?

G- Pour ma part, Socrate, je crois qu'elles sont différentes.

S – Et tu as bien raison de le croire. Voici comment on s'en rend compte. Si on te demandait : « Y a-t-il, Gorgias, une croyance fausse et une croyance vraie ? », tu répondrais que oui, je pense.

G – Oui.

S- Mais y a-t-il un savoir faux et un vrai ?

G – Aucunement.

S – Savoir et croyance ne sont donc pas la même chose, c'est évident.

G- Tu dis vrai.

Platon, « Gorgias » (454 c-e)

COMMENTAIRE :

- Le savoir est toujours vrai, sinon ce n'est pas un savoir.

Un savoir scientifique est un ensemble de connaissances précise et solide. Par exemple, pour reprendre un exemple de Platon. Quelle est la différence entre une opinion et le savoir ? Prenons ce que Platon appelle une opinion vraie, en donnant l'exemple du guide de montagne qui pratique par de nombreuses expériences les passages d'une vallée à l'autre. Mais cela se distingue nettement du savoir du géographe capable de repérer le passage par l'étude de la carte et de ses courbes de niveau. L'expérience du montagnard reste fragile, c'est une opinion ou une croyance vraie, alors que le savoir est toujours vrai par une connaissance purement rationnelle de la science géographique. Maintenant me direz-vous, le géographe serait-il un bon guide ?

Je vais prendre un exemple tiré de l'ouvrage de mon vieux professeur Michel Malherbe, « Des raisons de croire ». Supposons écrit-il que je prenne un guide pour faire du ski de hors-piste. J'ai cru devoir prendre un guide qui m'a été recommandé pour sa grande expérience. Le guide croit que le temps va se maintenir et que le manteau neigeux va tenir. L'avalanche se produit. On peut l'accuser d'avoir cru possible cette sortie. Il a cru alors qu'il n'aurait pas dû croire et qu'il pouvait ne pas croire s'il avait été moins sûr de lui. Il pouvait ne pas croire, mais croire c'est croire, même si nous avons parfois de solides preuves du contraire. Naturellement un spécialiste des avalanches peut faire des tests du manteau neigeux, mais ils ne sont pas fiables à 100%, car les il y a de très nombreuses variables. Dans certains domaines de nos activités, il fait reconnaître que notre savoir et notre expérience ne suffisent pas. Nous croyons en la fiabilité de nos données rationnelles sans garantie absolue de la réussite. Le succès ou l'échec relèvent du calcul des probabilités.

- D'autre part on peut convaincre son interlocuteur par un argument qui fait savoir ; alors que le discours de l'habile politicien peut faire croire par un argument qui ne fait pas connaître. Comme Platon le souligne, le sophiste par le jeu habile de sa rhétorique peut faire croire à la vérité de ses arguments. Ainsi va le populisme en politique...

Alors faut-il combattre et abandonner toute croyance ?

Premièrement il faut constater que la croyance est partout en tous domaines et qu'elle est souvent à l'origine de nos actions. Si je prévois de me présenter à un concours de recrutement quelconque, c'est que je crois possible ma réussite. La croyance est une disposition à agir, capable de me faire tenir mon engagement. En fait l'on ne se rend pas compte toujours de l'existence d'une croyance au soubassement de nos actions.

Mais la croyance joue aussi un rôle dans l'ordre de la connaissance. Il y a bien des domaines du savoir où je conjecture la possibilité de l'existence d'un événement sans en avoir la preuve ou la démonstration. En histoire par exemple, il n'y a pas d'autre moyen d'accéder au savoir que de faire confiance à la bonne foi des témoins ou des sources. C'est la raison pour laquelle l'histoire, même conçue comme une science, reste du domaine de la subjectivité. L'historien fait des choix, construit des faits et nous donne des représentations du passé qui peuvent faire l'objet de contestations. Cependant il faut distinguer les conceptions de l'historien avec les conjectures de l'opinion, laquelle ne se base que sur de vains désirs coupés de toute réalité. C'est ainsi que **Sigmund Freud** définit l'illusion religieuse

« Prenons en considération la genèse psychique des représentations religieuses. Celles-ci, qui se donnent pour des dogmes, ne sont pas des précipités d'expériences ni des résultats d'une pensée, ce sont des illusions, des accomplissements des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus urgents de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs. » (...) Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel."

Freud, « L'Avenir d'une illusion »

Soulignons encore une autre manifestation de la croyance dans le domaine des relations avec l'autre. Si ma croyance rencontre celle de tous les autres, celle-ci se trouve renforcée. Toute croyance individuelle a besoin d'être confirmée et soutenue par le consentement des autres. C'est ce que nous avons déjà relevé, l'aspect collectif de la croyance religieuse. Les croyances religieuses ne sont pas seulement admises à titre individuel. Elles sont toujours communes à une collectivité constituée, dont elles font l'unité, une Église. Comme l'écrit **Henri Bergson** « en matière religieuse l'adhésion de chacun se renforce de l'adhésion de tous ». **Kant** le soulignera avec force dans « La religion dans les limites de la simple raison » : le sens de la religion ne concerne pas seulement l'individu, il concerne aussi le rapport entre religion et communauté, communauté qui a nom Église (en ce sens la question de la religion dépasse amplement la question de l'existence de Dieu, qui n'a plus beaucoup de sens pour la plupart de nos contemporains) ; cette notion d'Église reste un modèle pour l'étude de toute forme de croyance.

Poussons encore plus loin l'analyse de la croyance et demandons-nous si la croyance ne serait pas inhérente à la nature humaine, qui en tant qu'être vivant, à l'exception des autres êtres vivants, aurait ce pouvoir former des symboles, des mythes, des croyances magiques, superstitieuses ou religieuses.

Sa fonction fabulatrice ne viendrait donc pas seulement de la culture, mais aussi de la nature humaine. L'animal ignore même jusqu'à sa mort prochaine et n'a pas non plus d'idée sur le sens de l'existence mortelle que nous sommes.

C'est ainsi qu'**Edgar Morin**, écrit à propos de cette fonction fabulatrice et religieuse, que c'est elle qui contribuerait essentiellement à distinguer l'homme de l'animal. « Il est impossible de ne pas être frappé par la force et peut-être par l'universalité de la croyance en l'immortalité ».

Enfin nous pouvons retenir ce paradoxe remarquable exprimé par Alain : « Il faut croire avant toute preuve, il n'y a pas de preuve pour qui ne croit rien ». En effet la croyance serait première avant toute connaissance. C'est pourquoi le scepticisme absolu, qui nie toute chose, jusqu'à sa propre pensée, ne peut pas agir. Agir suppose une certaine confiance en ce qui n'est que probable. Ce train que j'attends et qui doit me conduire à Paris, je parie qu'il viendra. D'une manière générale, toute action exigée par la vie est une forme de pari. Pendant toute notre vie, nous parions. Ainsi nous comprenons que le pari de Pascal est parfaitement crédible puisqu'il exprime ce que nous faisons durant toute notre vie. Croire en la vie éternelle, c'est parier, et comme le dit **Pascal**, si cette croyance ne se réalise pas, ma vie ne sera pas pour autant absurde. Il faut croire en la vie, comme il faut croire en soi.

C- Du rapport de la foi et de la croyance avec la morale

Il reste un point important qu'il faut noter dans un domaine que **Kant** a largement développé, celui de l'action morale. Si la morale doit être possible il faut pour soutenir sa faisabilité reconnaître 2 choses : Il faut postuler d'une part la liberté et d'autre part il faut également postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Dans la « Critique de la faculté de juger » Kant écrit :

«C'est seulement par la relation à l'objet de notre devoir, comme constituant la condition de possibilité d'en atteindre le but final, que le concept de Dieu atteint le privilège de valoir comme un objet de croyance pour notre assentiment».

Pourquoi la nécessité de ce postulat de l'existence divine et de la vie éternelle ?

Pour simplifier l'argumentation très conceptuelle de Kant, je prendrai un exemple pour faire comprendre en quoi le postulat de l'existence divine et de la vie éternelle est nécessaire selon le point de vue de la moralité.

Par exemple, comparons la vie d'une canaille et celle d'un honnête homme. Supposons que cette canaille puisse sans entrave, jouir de tout ce qu'il atteint et se livrer ainsi à une vie de plaisirs, de jouissances jusqu'à la fin de sa vie. Et comme il n'y a de chance que pour la canaille dit-on, sa vie sera longue et heureuse. Au contraire, envisageons un honnête homme soucieux de l'exigence morale dans toute sa conduite, en accord parfait avec sa raison et les impératifs catégoriques :

« Agis de façon à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »

« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »

Il faut souligner que cette morale est un devoir difficile, car elle exige une parfaite conformité avec ce que ma raison demande. Elle demande si ce que je veux pour être voulu par tous les hommes de bonne volonté. Elle ne me demande pas si ça me fait plaisir, si ça va me rapporter en reconnaissance ou en contrepartie.

Je vais prendre comme exemple, l'époque de l'occupation allemande en France durant la seconde guerre mondiale et opposer la canaille qui va s'enrichir par la spoliation des biens des juifs et le résistant qui va mourir dans les camps ayant donné sa vie pour cette haute exigence morale de liberté et de respect universel de l'homme. Comme chacun sait, son action cependant conforme à la morale et au devoir, peut le faire souffrir et lui faire risquer la misère des camps ou la mort. Si l'on reporte cet exemple sur la totalité d'une existence, cette exigence morale assurément conforme à la raison et à la liberté (ce fut son choix), alors sa vie ne sera pas faite de jouissance et de félicité, comme celle de cette canaille.

Toutefois, dans l'optique de Kant, je peux considérer que je ne fais pas mon devoir dans le seul état d'abandon et de sacrifice pour rien, puisque mon acte conforme aux exigences raisonnables du devoir, va de surcroît, trouvé dans ces postulats de la foi religieuse un support qui renforcera ma volonté raisonnable d'agir conformément aux exigences de respect et de dignité humaine. C'est ainsi que certains résistants pouvaient croire en la justice divine qui reconnaitra les justes, ceux qui se sont sacrifiés pour la défense des valeurs de la France chrétienne. Cependant nous pouvons nous demander si la foi qui semblait porter jusqu'à l'héroïsme et jusqu'au sacrifice ultime ces hommes admirables n'était pour la plupart d'entre eux tout simplement une foi républicaine indestructible face à la barbarie du fascisme et du nazisme.

En somme Kant envisage le postulat de l'existence de Dieu et de la vie éternelle « comme un complément pratique qui donne aux lois morales, de la réalité et de l'efficace ». Dieu est en quelque sorte « ce que nous admettons en vue d'un dessein suivant les lois de la liberté et de la moralité », dira Kant. Tel est donc l'objet de notre foi. La foi repose donc sur la demande, la postulation des objets métaphysiques que sont l'existence d'un Dieu créateur et l'immoralité de l'âme. Ces objets doivent exister pour rendre notre existence souhaitable et supportable, mais ils n'ont pas en eux-mêmes la force d'exister et de s'affirmer, il faut donc qu'ils tirent leur raison d'être d'un besoin moral, et ce besoin moral à son tour nous pousse à admettre ce que nous voudrions voir exister en dehors de notre simple représentation, c'est-à-dire des objets de foi. Dieu vaut comme une Idée de la raison, ce n'est nullement la victoire de la foi sur la morale, mais bien au contraire la soumission de la foi à la morale. On pourrait dire également que cette foi patriotique fut également le support à ces actions héroïques. On ne peut s'empêcher de s'émouvoir en entendant crier « vive la France » par ces malheureux que les fascistes ou les nazis fusillaient.

D- Peut-on ne pas croire ?

Éloge du doute, du libre examen et des libres penseurs.

« On ne sait véritablement, disait Goethe, que quand on sait peu ; avec le savoir croit le doute ».

Jacques Bouveresse dans son ouvrage « Peut-on ne pas croire » écrit ceci : « Or, en dépit de tous les abus de pouvoir et d'influence dont la science a pu, elle aussi, se rendre coupable au cours des âges, (nous n'avons pas tort) de considérer que c'est d'abord sur la science, plutôt que sur la religion que nous devons compter pour nous enseigner ce genre de vertu » (vertu : la recherche de la vérité)

Comment ne pas penser à un des fondateurs de la science moderne, Galilée, qui a dû se battre et subir les affres de l'Inquisition et a risqué, comme Giordano Bruno quelque temps avant, d'être brûlé sur la place publique.

Tout comme elle consacre des hommes, la société peut consacrer des idées et des principes. Rien n'interdit, de ce point de vue, de qualifier de « sacré » le principe du libre examen. « *Même aujourd'hui, admet Durkheim, si grande que soit la liberté que nous nous accordons les uns aux autres, un homme qui nierait totalement le progrès, qui bafouerait l'idéal humain auquel les sociétés modernes sont attachées, ferait l'effet d'un sacrilège. Il y a, tout au moins, un principe que les peuples les plus épris de libre examen tendent à mettre au-dessus de la discussion et à regarder comme intangible, c'est-à-dire comme sacré : c'est le principe même du libre examen* »

Or la réponse ne fait, aux yeux de Durkheim, aucun doute : « *Tout concourt précisément à faire croire que la seule possible est cette religion de l'humanité dont la morale individualiste est l'expression rationnelle.* » Mais ce n'est pas parce qu'on a besoin d'une « religion de l'humanité »

que les autres peuvent se juger réhabilitées par association. La religion de l'humanité est appelée justement, pour Durkheim, à rendre inutiles les religions d'hier ; le fait de l'appeler une « religion » n'implique sûrement pas qu'elle puisse être traitée simplement comme une parmi d'autres, également possibles et respectables.

Si, comme semblent le croire en ce moment beaucoup de gens, la société a cessé de pouvoir entrer en concurrence avec Dieu, cela ne prouve pas que celui-ci, qui était censément mort, soit à nouveau vivant, mais donne plutôt une idée du sentiment de dérégulation sociale dont souffrent de plus en plus certains de ses membres, en particulier les plus défavorisés – autrement dit, de tout ce qui lui manque, dans l'état présent des choses, pour remplir véritablement sa fonction –, et des transformations considérables qu'elle aurait besoin d'entreprendre sur elle-même pour redevenir, si l'on peut dire, réellement « compétitive ». Les intellectuels sont tentés aujourd'hui par une forme de « haine de la démocratie », considérant la faiblesse, pour ne pas dire l'effondrement du niveau d'instruction des masses, comme on disait autrefois. Les gens semblent de moins en moins cultivés (l'écart se creuse entre les savants et les ignorants) et on cependant l'impression de l'être en consommant sans jugement critique le flot du bavardage médiatique, sans parler de leur vision arrêtée par l'écran de tous les supports électroniques (Régis Debray : « L'écran fait écran à l'écrit »). Pour améliorer l'exercice de la démocratie, il n'y a qu'une seule voie possible : l'éducation scientifique. Les penseurs des Lumières avaient bien compris que le point d'ancrage de la démocratie résidait dans l'approche de ce qu'est l'intérêt général auquel les citoyens doivent réfléchir. Une démocratie composée d'ignorants conduit inexorablement au populisme et à la dictature.

L'encyclique de Jean-Paul II « Fides et ratio » invite l'Église à « défendre la raison, suspectée, relativisée, dépréciée et parfois ouvertement contestée dans le monde d'aujourd'hui » par des antirationalistes et par des anti-intellectualistes.

« Une forme de religion évoluée correspondra avec une science suffisamment développée »

Renan

E- Foi et raison

La philosophie des Lumières c'est la victoire de l'esprit critique et celui de la science sur l'obscurantisme. Cependant il faut attendre Kant, à la fin des Lumières, pour reconnaître les limites de la raison humaine.

En effet pour Kant jamais la raison ne pourra dépasser ses propres possibilités, à savoir la connaissance des phénomènes et jamais au-delà du phénomène, la chose en soi, ce que Kant appelle le noumène. La matière de la connaissance perceptive (sensations) implique bien que quelque chose agisse sur notre sensibilité (sinon rien ne nous apparaîtrait), qu'un réel extérieur à nous entre en contact avec notre esprit. Mais la nature de ce réel en lui-même (l'absolu de la chose-en-soi) nous demeure inconnue, car nous ne la saisissons qu'au travers des formes a priori de notre intuition pure, à travers l'espace et le temps. Notre connaissance n'est donc

jamais intuition de l'absolu en lui-même, elle est toujours humaine, car relative aux formes de notre intuition, donc relative à l'intuition sensible dont ces formes constituent l'élément pur ou a priori. Pour parler comme **Descartes**, Dieu seul sait ce qu'est le réel. La connaissance ne pourra donc jamais porter que sur des « phénomènes », non sur les choses-en-soi. (Voir mon cours sur « La raison et le réel »).

Je rappelle seulement cette citation célèbre d'**Einstein** :

" Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier.

Albert Einstein et I. Infeld, "L'évolution des idées en physique"

C'est effectivement ce que Kant reconnaît et met en valeur dans le texte de la préface de la « CRP » en disant que : « la raison ne voit que ce qu'elle produit d'elle-même d'après ses propres plans ». Ce qui signifie que l'objectivité, selon Kant, n'est pas immédiatement donnée dans les faits, mais c'est par une activité de l'esprit (qui construit une expérience, ou expérimentation), c'est donc par une « objectivation » que ce constitue la vérité scientifique.

L'autre critère pour comprendre les limites de la raison, est métaphysique, pensé par **Descartes** qui considère que ma raison est par essence capable de connaître avec certitude ce qui est (foi déterministe). Toutefois Descartes n'est pas naïf, puisqu'il reconnaît que seul Dieu pourrait posséder la vérité absolue. Dans un tableau d'un Maître hollandais du XVIIe siècle, Jan Baptiste Weenix, représentant Descartes un livre à la main, nous pouvons lire sur la page ouverte de ce livre : « Mundus est fabula », « le monde est une fable » ! Le réalisme de Descartes est sans illusion. Nous ne possédons, selon la formule de Gaston Bachelard (dont nous reparlerons) que « des modèles représentatifs ». Mais alors la science ne serait-elle pas qu'une convention ?

L'aboutissement des Lumières (Aufklärung) qui conduit à la «*Critique de la raison pure*» va inverser le rapport entre la foi et le savoir. Si le savoir est définitivement incapable d'atteindre le fondement absolu, puisque celui-ci est considéré comme inconnaissable, alors l'Absolu est placé au-delà de la Raison, l'Absolu devient objet de foi.

Deux choses sont admises contradictoirement : dans la foi, je pose l'être comme indépendant de ma représentation, mais c'est pourtant ma représentation qui pose cette affirmation. Un tel être est posé comme indépendant par et dans ma représentation. Étrangement cela revient à la fois à penser que l'être en soi peut être sans nous, alors qu'il est en soi dépendant de nous, de notre esprit. Je peux penser à Dieu, mais jamais de cette pensée, je n'en déduirai son existence. Il en va ainsi de la preuve de l'existence de Dieu selon Descartes, que l'on nomme preuve ontologique :

- 1- Dieu est un être parfait.
- 2- Une perfection qui ne comprendrait pas l'existence ne serait évidemment pas complète.
- 3- Donc, Dieu est *aussi* doté de l'existence.

« Je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. » (« Méditations Métaphysiques »).

Dès que je pense une chose, il importe donc que je suppose qu'elle existe, du moins dans mon esprit. Mais ce n'est aucunement une garantie que cette chose existe réellement. On ne peut pas partir du concept (ou de l'essence) pour aller à son existence. Je puis bien concevoir ce qu'est le bonheur, en penser tous les attributs possibles et jamais en faire l'expérience. À l'inverse on peut aller de l'existence à l'essence ou au concept de cette chose. Par exemple, je peux faire l'expérience de la vie animale, observer des comportements instinctifs et ensuite définir des concepts comme ceux de mammifère ou d'ovipare, ou des espèces végétales, puis ensuite développer une nomenclature comme la célèbre classification de Linné (« Les systèmes de la nature ») ou l'évolution des espèces comme le fit Darwin (« De l'origine des espèces»). En fait la science moderne conjugue les deux aspects : théorie et expérience.

Conclusion :

Le conflit de la raison et de la foi est le chemin pris par la raison pour s'élaborer dans l'histoire. Cette opposition semble irréductible : comme le dit Pascal « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » : cela veut dire que la croyance ne sera jamais réductible à la raison car elle se situe au-delà de la raison. Il ne faut pas faire de la croyance quelque chose de rationnel ; il ne faut pas non plus la transformer en certitude, parce qu'elle ne parviendra jamais à apporter les preuves de ce qu'elle avance. Le danger alors, ce n'est pas que la croyance dépasse la raison : le danger, c'est qu'elle oublie sa nature, et qu'elle se prenne pour un savoir.

Cependant nous pouvons nous demander si un dépassement ne serait pas pensable entre foi et raison. Nous pouvons nous demander si foi et raison en un certain sens ne se dialectisent pas ? S'il y a un droit de la raison qui n'a pas à s'effacer devant la foi, celle-ci doit aussi à la raison sa conscience, une conscience croyante. La raison rappelle à la croyance que la foi porte en elle un objet qui est un au-delà et qui peut donc lui reprocher ses illusions et son fétichisme. De l'autre la foi peut faire prendre conscience à la raison qu'il y a du spirituel et que la vérité ne peut pas se réduire à, d'un côté un déni matérialiste qui rejette la dimension spirituelle de l'existence, de l'autre le déni du religieux qui rejette la dimension matérielle de l'existence.

Francis Jeanson (philosophe ami de Sartre et collaborateur des « Temps modernes) dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de son livre « La Foi d'un incroyant », intitulé « Vérité de la foi ou foi dans la Vérité » s'interroge comme suit :

« Qui suis-je, si je ne tente pas de donner sens à ma vie? Et d'où tirerais-je la moindre assurance quant à la possibilité pour mes semblables et pour moi de donner sens à leur vie? Peut-être est-il après tout parfaitement vain d'essayer de répondre (...) *Je crois qu'il est possible de comprendre ses semblables et de les combattre à l'occasion, de travailler pour un monde plus humain et de vivre ici même un certain bonheur : je le crois mais rien ne le prouve. Et si je me contente de le croire, ce ne sera qu'une opinion, une conscience vaine, un fantôme de sens (...)* Mais si j'entreprends de le vivre, ce sera un pari, sur lequel je jouerai le sens de ma vie. Encore me faudra-t-il parier, pour commencer, que ce pari même a un sens, et n'en démontre point jusqu'à la fin du temps...»

Dans ce beau texte de Francis Jeanson, la question du rapport foi et raison se retrouve au cœur même de notre question sur le sens de l'existence. Il faut admettre qu'il n'y a pas à-priori un sens donné de l'existence, que c'est à nous de lui donner un sens et qu'il faut alors croire que nos combats ne sont pas vains, et qu'il faut parier sur sa possibilité. *Le sens de l'existence est foi et donne du sens à notre combat qui est aussi celui de la raison.*



Galilée devant le Saint-Office en 1632
J. Nicolas, huile sur toile, Musée du Louvre

TROISIÈME COURS

PHILOSOPHIE ET RELIGION

- A- L'unité de la philosophie et de la religion
- B- Le conflit de la philosophie et de la religion (les Lumières contre la foi)
- C- Critiques de la religion : L'aliénation et l'illusion religieuse
- D- L'athéisme

A- L'unité de la philosophie et de la religion

PLATON

Il faut reconnaître que la philosophie platonicienne est d'inspiration religieuse. À l'opposé des savants Grecs de l'école de Milet, des présocratiques comme Thalès, ou les pythagoriciens, Platon trouvera dans le mythe et dans un langage symbolique, une inspiration poétique et religieuse pour ces dialogues (voir les grands mythes de la pensée platonicienne).

Notons en premier lieu que la philosophie marque le passage du « muthos » au « logos » et qu'elle préfère le concept, la raison abstraite, dialectique et critique, au mythe véhiculé par exemple, par la poésie d'Homère. C'est la raison pour laquelle Platon fit une critique radicale de l'art, des imageries et de faiseurs d'images (les poètes et les images qui ne sont que simulacres : voir le « mythe de la caverne »). Cependant, pour des raisons didactiques ou pédagogiques, Platon conçoit une pensée allégorique illustrée de représentations concrètes imaginaires issues de sa propre création et fortement poétiques.

On peut ainsi dénombrer un certain nombre de mythes dans les dialogues de Platon. Les plus célèbres sont : le mythe de la caverne dans la « République » ; le mythe des âmes ailées dans le « Phèdre » ; le mythe de la naissance d'Éros ou le mythe des androgynes, dans « Le banquet » ; ou le mythe de Prométhée dans le « Protagoras »...

Notons également qu'il y a chez Platon dans le « Timée » une référence à Dieu, pensé comme un principe : père de tout ce qui est, c'est un démiurge et il est aussi la clef de voute de l'édifice social. Dieu serait au-delà même des intelligibles. Il est l'âme de la nature. On peut donc reconnaître qu'il y a chez Platon une métaphysique du démiurge. Dieu est ainsi comparé à un artisan aux prises avec le monde sensible et de le soumettre à ses plans afin de faire de ce monde chaotique un « cosmos », un tout harmonieusement organisé ; seul monde dans lequel notre action reste possible.

Ajoutons à cette métaphysique platonicienne du démiurge, cette dualité âme-corps, puisque pour Platon l'âme est éternelle et « le corps est un tombeau » comme il le dit dans le « Phédon » (66b – 66e) :

« ...tant que nous aurons le corps associé à la raison dans notre recherche et que notre âme sera contaminée par un tel mal, nous n'atteindrons jamais complètement ce que nous désirons et nous disons que l'objet de nos désirs c'est la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir ; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui en sont cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclavage. La conséquence de tout cela, c'est que nous n'avons pas de loisir à consacrer à la philosophie. Mais

le pire de tout, c'est que, même s'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à examiner quelque chose, il intervient sans cesse dans nos recherches, y jette le trouble et la confusion et nous paralyse au point qu'il nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. Nous n'aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu'après notre mort, ainsi que notre raisonnement le prouve, mais pendant notre vie, non pas ».

En somme le corps est entravé au savoir et à la vertu. Le corps est prison et tombeau de l'âme. Il faut s'évader de ce trublion qu'est le corps.

« Lorsque c'est avec l'aide du corps qu'elle entreprend d'envisager quelque question, alors la chose est claire, il l'abuse entièrement. N'est-ce pas dans l'acte de raisonner que l'âme voit à plein se manifester la réalité d'un être ? Et sans doute raisonne-t-elle au mieux quand aucun trouble ne lui survient ni de l'ouïe ni de la vue, ni d'une peine ni d'un plaisir, mais qu'au contraire elle s'est le plus possible isolée en elle-même, envoyant promener le corps »

Platon, « Cratyle » (400b)

Qu'est-ce que la philosophie ? C'est ce qui délie l'âme du commerce du corps. Toutefois chez Platon l'âme ne doit pas rester au stade ultime de la contemplation. Dans la « République » Platon conçoit une hiérarchie sociale, dans laquelle chaque homme doit trouver sa place et sa fonction et ce faisant, il doit cultiver son corps en fonction de sa place. Il faut une éducation du corps et de l'esprit. Donc ce n'est pas un dualisme pur, car, il y a un enracinement de l'âme dans le corps. Tout est une question d'harmonie et une maîtrise des plaisirs du corps.

Pascal voyant Platon dans cette optique religieuse, proposait « Platon pour disposer au christianisme ». Pour Pascal, la philosophie n'est qu'une introduction aux mystères de la religion.

Cependant la philosophie commence par la condamnation de Socrate pour impiété. Dans l'« Apologie de Socrate », il est dit que Socrate a été condamné pour ne pas avoir reconnu les dieux de la Cité et d'en avoir introduit d'autres démons nouveaux. Il s'agit sans doute de ce « don de divination » que s'attribuait Socrate. Le démon de Socrate le poussait à devenir un esprit critique. Le tribunal d'Athènes condamna Socrate pour cette confiance en son esprit critique et pour la confiance qu'il avait de son propre génie. Voilà le trait caractéristique de la religion qui s'arroge le droit exclusif de toute autorité à la révélation de la vérité. En effet la philosophie comme la science, est fondée sur la prétention à découvrir la vérité par les seules ressources de la pensée libre. Donc pour la religion cette confiance philosophique en la libre pensée est suprêmement une impiété.

C'est ainsi que pour les mêmes raisons le christianisme a condamné l'usage libre de la raison pour athéisme, impiété et orgueil démoniaque des penseurs et savants comme Abélard, Giordano Bruno et Galilée.

ARISTOTE

Pour Aristote la philosophie est « science divine » en ce qu'elle aurait le divin pour objet : « Tous admettent en effet que Dieu est au nombre des causes et qu'il est un principe ». La philosophie serait science de Dieu. Si Dieu est le principe premier, alors la philosophie est science des premiers principes. Dieu est en quelque sorte le premier moteur capable de mettre en route tous les mouvements de la nature. Dieu est la source du mouvement de l'ensemble du « Kosmos ».

Cependant cette science paraît se situer au-delà des possibilités ordinaires de la nature humaine. La philosophie est science divine, mais en fait « Dieu seul la posséderait ». Elle est plus qu'humaine. Pour Aristote, la philosophie ou la science sont considérées comme des participations spirituelles divines.

Dans la « Métaphysique », Aristote envisage une philosophie audacieuse puisqu'elle prétendrait connaître la pensée divine et que les Dieux n'ont pas à en être jaloux. La philosophie participe à la pensée par laquelle Dieu se pense lui-même. Ainsi, « pourrait-on dire qu'une telle vie passe les forces humaines : ce n'est point en tant qu'homme qu'on vit ainsi, mais en tant qu'on dispose en soi de quelque chose de divin ».

La philosophie participe ainsi à la béatitude divine :

« Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or, que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit ».

Aristote, « Éthique de Nicomaque » (L. X. ch. VII)

Nous comprenons pourquoi la philosophie grecque et particulièrement celle d'Aristote va permettre au christianisme son développement théologique.

Pour la philosophie aristotélicienne, le suprême bonheur consiste en un exercice de la pensée contemplative par laquelle l'homme vit selon ce qu'il y a de plus divin en lui. La théologie chrétienne (et la théologie islamique du Moyen-Âge également) a trouvé dans cette doctrine grecque la possibilité d'interpréter la révélation de la grâce divine dans le Nouveau Testament et sa promesse d'une participation à la béatitude divine. La promesse messianique est celle d'une vie éternelle qui est une éternelle béatitude parce qu'elle est participation éternelle à la vie divine, c'est-à-dire participation à une connaissance parfaite. Pour Aristote, si Dieu est vie, c'est parce qu'il est pensée. La béatitude consiste dans la connaissance de la vérité suprême et dans la joie de cette vérité.

Ainsi Thomas d'Aquin écrit dans la « Somme théologique » :

« Le bien de l'homme consiste en la connaissance du vrai ; non que le bien suprême de l'homme consiste en la connaissance de n'importe quelle vérité, comme cela est évident d'après le philosophe (Aristote) ».

Je vous rappelle que parmi tous les saints et les apôtres du Christ en majesté au-dessus du portique de la cathédrale d'Angers, figure Aristote en bonne position, tenant un livre à la main.

Les Grecs ont montré au christianisme l'exemple d'une théologie selon les Lumières naturelles. Cependant il y a une rupture entre la théologie des philosophes grecs et la théologie chrétienne, car pour le christianisme la vraie révélation, la plus profonde et la plus complète, est reçue par la foi.

C'est ainsi que Thomas d'Aquin écrit : « Les vertus morales ont quelque chose de plus permanent que les vertus intellectuelles, à cause de leur constant exercice en tout ce qui concerne la vie commune » (...)

« Les objets intelligibles présentant donc en Dieu deux sortes de vérité, l'une à laquelle peut atteindre l'enquête de la raison, l'autre qui dépasse totalement les capacités de la raison humaine, c'est à bon droit que Dieu propose l'une et l'autre comme objets de foi ».

Toutefois, Thomas d'Aquin précise que : « Les vertus intellectuelles spéculatives, par cela même qu'elles ne sont pas subordonnées à autre chose, comme l'utile est subordonné à sa fin, ont une dignité plus grande ». Pour ce Père de l'Église il n'y a pas opposition, mais différence de degré. Seule la révélation religieuse est première, mais elle s'étend au domaine de la région spéculative philosophique. Pour la foi c'est la grâce qui illumine la raison et non la seule lumière naturelle.

C'est la raison pour laquelle l'homme de foi ne peut admettre que la philosophie s'arroge trop de droits à l'égard de la foi.

« C'est la grâce qui éclaire la raison. C'est la foi qui sauve » (« Paul aux Romains »)

B- Le conflit de la philosophie et de la religion.

1- Le conflit de la raison et de la foi

"J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont que ce mot de philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes (...) J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette

philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. (...) Or, c'est proprement les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance celles qu'on trouve par la philosophie; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture."

DESCARTES, « Principes de la philosophie » (1644)

COMMENTAIRE :

- Défense et illustration de la philosophie telle que Descartes lui-même la conçoit.
- Défense contre les critiques et contre la répression des institutions religieuses et politiques.
- Prétention à parvenir à la vérité par l'usage de la seule raison, contre les préjugés et les opinions communes.
- La vérité (accord entre ce qu'on pense et ce qui est) vient soit de Dieu ou de l'Église (vérité révélée), soit elle est le résultat de l'effort des hommes et d'abord de chacun d'entre eux, car toute réflexion ne peut être que le fruit de la pensée de chacun, à mettre en ordre et à démontrer et à prouver d'une manière rationnelle la valeur de la vérité et de la justesse de ses représentations du monde et de la vie.
- La condamnation des thèses de Galilée par l'Église catholique (1633) la science rationnelle naissante est non seulement attaquée et réprimée dans une de ses hypothèses particulières centrales (la physique mathématique et expérimentale), mais elle devient victime dans son ensemble, c'est à dire dans sa prétention autonome à la vérité, de la volonté de l'Église de la réduire à n'être plus qu'une servante de la religion, en faisant de la foi et des textes sacrés (indiscutables) les guides absolus et irrévocables de la raison.
- Foi et raison deviennent alors incompatibles. Avec Descartes la Raison s'est rendue indépendante de la foi. La science et la philosophie nous donnent le moyen non de gagner le ciel, mais de dominer le monde.
- De plus cette connaissance rationnelle systématique et unifiée du monde est le seul moyen par lequel l'homme peut « se rendre comme maître et possesseur de la nature », car elle est la seule à nous faire connaître les causes naturelles sur lesquelles on peut agir soi-même pour produire des effets souhaités et éviter les conséquences nuisibles des forces naturelles ; enfin, au-delà de son usage technique, par cette connaissance purement humaine, l'homme peut connaître des joies incomparables à se reconnaître comme capable de connaître le monde dans sa vérité ordonnée et donc sa beauté.
- Pour qu'une connaissance soit parfaitement rationnelle elle doit, selon Descartes, avoir la forme déductive, c'est à dire démonstrative, des mathématiques : celles-ci en effet partent de principes évidents par eux-mêmes ou propositions premières dont la vérité s'impose à l'esprit (les axiomes

- ou postulats) pour déduire logiquement des conséquences aussi vraies que les principes.
- La philosophie est par excellence la discipline qui permet de penser et d'agir par soi-même contre toutes les influences extérieures et intérieures. Dès lors que chacun s'applique à chercher et à trouver par lui-même la vérité ; il devient maître de ses choix et de ses décisions : de virtuellement libre de par sa capacité à penser selon la raison ; il le devient réellement de par la philosophie qui est par excellence activité de connaissance rationnelle du monde et de soi.
 - La philosophie est donc pour Descartes la condition essentielle de la liberté en acte et du bonheur de vivre selon sa raison.
 - Cependant, si Descartes a rendu à la raison son indépendance par rapport à la foi, la raison philosophique reste au service de la religion.

En conclusion sur ce texte, je dirai que Descartes (dans le « Discours de Méthode ») définit clairement l'indépendance de la philosophie à l'égard de la religion et de la foi. Sciences et philosophie sont « occupation des hommes purement hommes ». Pour Descartes la théologie relève de la foi et n'est pas nécessaire au salut en tant que science spéculative. En revanche la philosophie et la science donnent le moyen, non de gagner le ciel, mais de dominer le monde.

C - Critiques de la religion : L'humanisme athée.



Ludwig Feuerbach, « L'essence du christianisme »

Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », « Thèses sur Feuerbach »

- *La critique de la religion de Feuerbach est d'ordre psychologique.*

« La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme »

- *La critique de Marx relève du matérialisme historique.*

« Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience ».

Pour Feuerbach, « l'homme a remplacé le chrétien, il faut également que la théorie de l'essence humaine remplace l'essence divine ».

Ce n'est pas la théologie qui explique l'homme mais une anthropologie.

« L'objet de l'homme n'est rien d'autre que *son essence objective* elle-même. Telle est la pensée de l'homme, tels ses sentiments, tel son Dieu : autant de valeur possède l'homme, autant et pas plus, son Dieu. *La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme.* À partir de son Dieu tu connais l'homme, et inversement à partir de l'homme son Dieu : les deux ne font qu'un. Ce que Dieu est pour l'homme, c'est *son esprit*, son âme, et ce qui est le propre de *l'esprit humain*, son âme, son cœur, c'est *cela son Dieu* : Dieu est l'intériorité manifeste, le soi exprimé de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, *la confession publique de ses secrets d'amour*. Mais si la religion, consciente de Dieu, est désignée comme étant la conscience de soi de l'homme, cela ne peut signifier que l'homme religieux a directement conscience du fait que sa conscience de Dieu est la conscience de soi de son essence, puisque c'est la carence de cette conscience qui précisément fonde l'essence particulière de la religion. Pour écarter ce malentendu, il vaut mieux dire : la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, mais indirecte. Partout, par suite, la religion précède la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. L'homme déplace d'abord à *l'extérieur de soi* sa propre essence avant de la trouver en lui. La religion est *l'essence infantile* de l'humanité ».

Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme* (1841)

Commentaire :

Thèse : « L'homme a adoré sa propre essence » ; « la religion est la première conscience de soi de l'homme ».

Remarque : La religion chrétienne est d'ailleurs celle qui dépasse toutes les autres, parce que dans sa propre théologie « elle a uni le nom de l'homme et le nom de Dieu dans le seul nom de

l'homme-Dieu ». Dieu fait homme.

L'homme se connaît lui-même comme individu, et connaît ainsi la nature humaine dans ce qu'elle a de fini et borné. Si pourtant l'homme prenait conscience de lui-même comme espèce, il reconnaîtrait que ses pouvoirs sont infinis.

On a ce même raisonnement chez **Kant**, dans « L'Idée d'une histoire universelle », où il prête à l'homme cette dimension infinie en regardant non l'individu, mais l'espèce tout entière, qui de génération en génération poursuit ce projet d'une humanisation conforme à ses qualités. L'espèce humaine porte en effet en elle-même la virtualité de toute la puissance et de la domination du monde. Mais l'homme n'ayant directement conscience que de sa finitude individuelle, doit pour se représenter les pouvoirs infinis de l'espèce, les imaginer extérieurement à lui, comme les attributs d'une substance étrangère à l'homme.

Ainsi peut-on dire que « la distinction entre l'homme et le divin n'est autre que la distinction entre l'individu et l'humanité ».

La religion est la prise de conscience, dans la représentation du divin, des pouvoirs infinis de l'espèce humaine.

Si l'homme n'est rien sans ses attributs, en croyant aux attributs de la divinité, c'est à sa propre nature que l'homme adhère. Cependant cette identité est vécue comme différence.

« Dieu est en lui-même le soi extériorisé de l'homme ». L'homme doit se dépouiller de son être propre pour l'attribuer à Dieu.

Marx reprendra la critique de Feuerbach et sa critique de la religion. Cependant pour Marx l'humanisme de Feuerbach reste abstrait. Il faut atteindre l'homme dans son existence réelle : « L'homme ce n'est pas une essence abstraite, blotti hors du monde. L'homme c'est le monde de l'homme, l'État, la société ».

C'est le monde concret qui produit l'aliénation. Selon Marx, l'interprétation de Feuerbach reste idéaliste. Pour Feuerbach en effet, l'homme se donne à lui-même sa propre essence, extérieure à lui-même dans le divin. Marx au contraire, pense qu'il faut expliquer à partir de la condition réelle de l'homme la raison de sa représentation illusoire dans la religion. *L'appauvrissement de l'homme est représenté comme le résultat de l'aliénation religieuse. Il faut comprendre le contraire : l'aliénation religieuse est le résultat de la pauvreté effective de l'homme.*

Ainsi à travers la critique de la religion, la critique doit atteindre la situation humaine réelle dont la religion est l'expression fantastique. Alors la religion est à la fois dénonciation et acceptation de la misère humaine. *La critique théorique de la religion est prolongée dans le marxisme par la critique révolutionnaire de la société.*

Texte

« Voici le fondement de la critique irrégieuse : c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme. À la vérité, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore conquis, ou bien s'est déjà de nouveau perdu. Mais l'homme, ce

n'est pas un être abstrait recroquevillé hors du monde. L'homme c'est *le monde de l'homme*, c'est l'État, c'est la société. Cet État, cette société produisent la religion, *une conscience renversée du monde* parce qu'ils sont eux-mêmes *un monde renversé*. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son *point d'honneur* spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la *réalisation chimérique* de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc, indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel.

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

Nier la religion, ce bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*. Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions. La critique de la religion contient en germe *la critique de la vallée de larmes* dont la religion est *l'auréole*. [...] La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, *la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique*.

KARL MARX, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel » (1843)

COMMENTAIRE

- Thèse du texte : La religion est un « pharmakon » : elle est l'opium du peuple. À la fois elle empoisonne le peuple et travaille à sa guérison. Pour Marx le sens de la religion est double : c'est à la fois une illusion qui nous endort et nous maintient dans notre misère humaine, mais c'est aussi l'espoir d'un monde meilleur et donc la possibilité pour nous de rendre effectif cet espoir.
- Marx définit la religion comme une représentation collective.
- La religion a des effets négatifs et des effets positifs, elle contient en germe les éléments de son propre anéantissement.
- C'est en s'attaquant à la sphère idéologique, aux représentations collectives que produit notre monde, que nous pourrions le transformer en profondeur pour construire un monde meilleur.

Dès la première phrase, Marx définit ce qui sera le fondement de la critique irréligieuse, « c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme ».

Phrase 2 : À la vérité, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore conquis, ou bien s'est déjà de nouveau perdu.

Dans la phrase suivante, Marx propose une première définition de la religion : la religion est un rapport subjectif ("*conscience de soi*" ou "*sentiment de soi*") de l'homme à lui-même. Elle est une

représentation que l'homme se fait de lui-même. Mais cet homme est un homme qui a un rapport faussé à lui-même. C'est un homme qui ne connaît pas sa propre vérité, qui est étranger à lui-même, d'où cette notion d'*aliénation*. Par la religion l'homme est aliéné. Donc la religion est une conscience de soi faussée, une représentation mensongère ou illusoire.

Ici on pourrait penser que Marx reprend la thèse de L. Feuerbach son contemporain, qui dans son livre « L'essence du christianisme », interprète la religion comme une conscience inversée que l'homme a de lui-même. Pour Feuerbach, l'origine de cette inversion et de cette aliénation est de nature psychologique. Elle réside dans la forme même de notre conscience. En effet lorsqu'un individu prend conscience de ce qu'il est, il se vit comme un être séparé, fini, limité au lieu de se vivre comme un être appartenant au genre humain, capable de ce fait d'une connaissance infinie, d'une volonté infinie et d'un amour infini.

C'est sur ce point que Marx se sépare de la thèse de Feuerbach en montrant que l'homme ce n'est pas un être abstrait, recroquevillé hors du monde. Pour Feuerbach, penseur idéaliste, l'homme se réduit à sa conscience de soi individuelle et subjective. Cet homme nous dit Marx, n'existe pas.

« Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base profane. Mais le fait que la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement. Ainsi, une fois qu'on a découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la Sainte famille, c'est la première elle-même qu'il faut alors réduire théoriquement et pratiquement à néant ».

Marx, « thèses sur Feuerbach »

En effet, pour Marx cet homme qui serait une subjectivité pure n'existe pas dans la réalité, il n'est qu'une abstraction, une pure construction de l'esprit dénuée de tout fondement dans le réel. L'homme est d'abord pour Marx un être vivant, soumis à ses passions et ses besoins, devant trouver dans la société de quoi satisfaire ses besoins. Le genre humain ou l'être générique de l'homme désigne tous ces besoins et les moyens immatériels, matériels, institutionnels, qu'il met en oeuvre pour leur satisfaction, dans le cadre de la vie en commun.

À partir de cette nouvelle définition de l'homme, Marx propose alors une nouvelle définition de la religion : la religion est une idéologie, une représentation collective "*renversée*" c'est-à-dire faussée, du monde qui tient lieu de conscience de soi pour chacun, non pas parce que la forme de leur conscience les induit en erreur, mais parce que le monde dans lequel ils vivent, est un monde "*renversé*". L'idéologie c'est un ensemble de représentations collectives, morales, religieuses ou philosophiques à travers lesquelles les hommes traduisent leur condition réelle d'existence, et qui sont adoptées non en vertu de leur vraisemblance, mais parce qu'elles expriment les intérêts réels ou imaginaires d'une classe ou d'un groupe social. Marx désigne ici le monde du salariat et le

capitalisme industriel qui émerge au XIX^e siècle à la suite de la révolution industrielle, dans lequel le système productif n'est plus au service des hommes pour la satisfaction de leurs besoins, mais où l'homme est désormais au service de l'appareil productif. C'est pour cela que cet « *homme ne s'est pas encore conquis, ou bien s'est déjà de nouveau perdu* ».

La religion est donc une représentation collective que nous intériorisons individuellement. Elle est "*la théorie générale....sa logique sous une forme populaire*". Elle a pour fonction d'expliquer et de donner du sens au monde dans lequel nous vivons. Elle s'adresse plus spécifiquement au peuple qui subit davantage l'exploitation, l'injustice sociale et les malheurs qui vont avec, que la bourgeoisie. Elle est "*son point d'honneur spiritualiste*", c'est-à-dire qu'elle est chargée de donner une apparence de spiritualité à un monde matérialiste qui transforme les hommes en choses, en force productive. Mais elle est aussi là pour que rien ne change, pour obtenir le consentement de la population. Son discours exalte ce monde, le valorise ("*son enthousiasme*"). En effet la religion chrétienne sanctifie la souffrance qui est la sanction que doit payer le genre humain pour la faute originelle d'Adam et Ève. Elle est "*son complément cérémoniel*". Par les rituels et les cérémonies collectives qu'elle organise, elle a une fonction de cohésion sociale (Durkheim). La religion est donc ce mensonge qui nous permet de supporter le monde dans lequel nous vivons ("*son universel motif de consolation et de justification*") sinon notre réalité serait impossible à accepter.

La religion produit donc des illusions. La première illusion concerne l'essence de l'homme. Pour Marx il n'existe pas d'idée ou de représentation intemporelle de l'homme, ce n'est qu'une "*chimère*", qu'une création imaginaire et fantasmatique. La réalité de l'homme et la conscience qu'il en a, ce qu'il est, dépendent des conditions matérielles dans lesquelles vivent les hommes. La conscience de l'homme est historique. Elle est déterminée par son époque.

Lutter contre la religion, c'est donc indirectement, lutter contre ce monde-là dont la religion est l'arôme spirituel.

La philosophie se veut pour Marx être de l'ordre de la praxis, de l'action. Elle doit avoir des effets manifestes sur la réalité. Pour Marx, il ne s'agit plus désormais de se contenter d'expliquer le monde, il faut le transformer. Ainsi la critique de la religion est donc pour Marx une critique qui opère à deux niveaux. D'abord au niveau théorique, c'est une "*lutte contre la religion*", contre ses représentations illusoire et mensongères qui nous dissimulent la réalité du monde. Ensuite au niveau pratique, c'est "*une lutte contre ce monde-là*", car ce n'est que lorsque nous aurons dévoilé la vérité de notre monde que nous pourrons le transformer pour le rendre meilleur.

La misère religieuse est toute à la fois l'expression de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle.

Elle est l'*opium* du peuple.

Ainsi la religion est un "pharmakon" au sens d'Épicure. C'est à la fois un poison qui affecte notre capacité de penser et nous endort, mais c'est aussi un remède qui peut soit atténuer nos souffrances, soit nous conduire à la guérison.

Nier la religion, ce bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*.

Problème : Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions. Cette exigence doit-elle passer simplement par la critique ou l'éducation ou doit-elle passer par la force ?

En conclusion la critique de la religion est le premier pas vers la critique de la réalité dans laquelle nous vivons, une réalité déterminée par le processus de production matérielle du monde dans lequel nous vivons, que la religion sanctifie. Cette critique de la réalité matérielle prendra chez Marx la forme de la critique de l'économie politique.

C'est ainsi qu'en s'attaquant à l'idéologie produite par notre monde, nous en arrivons à une critique de ses fondements matériels et institutionnels que ce soit l'économie, le droit ou la politique.

D- Morale et athéisme

L'athéisme est une position philosophique qui ne se réduit pas à l'agnosticisme, lequel peut être entendu comme un scepticisme radical, qui ne se prononce pas sur l'existence ou l'inexistence de Dieu.

On peut distinguer un athéisme théorique et un athéisme pratique. Cette dernière position philosophique s'ouvre à une éthique, un engagement moral ou politique. Par exemple avec **Nietzsche**, l'affirmation « Dieu est mort », signifie non seulement que Dieu n'existe pas, mais signifie aussi le refus des valeurs judéo-chrétiennes héritées des religions. Chez Marx, nous l'avons vu, son athéisme s'articule avec une critique de la fonction sociale de la religion (« opium du peuple »). Chez **Sartre**, qui pense que l'athéisme est une position difficile et exigeante, et renvoie cette position à une affirmation de l'absolue liberté de l'homme.

« L'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir »

Jean Paul Sartre, «L'existentialisme est un humanisme»

Un préjugé tenace semble dire qu'un athée ne peut pas avoir de rectitude morale dans ses actions, puisqu'il n'a pas le secours de la foi en Dieu.

J'en commencerai par cette pensée de Dostoïevski, « si dieu est mort, alors tout est permis » qu'il fait dire à un des personnages des « Frères Karamazov ».

On pourrait retourner la phrase de Smerdiakov (« Les frères Karamazov ») en rappelant la

pensée de **Wittgenstein** (« Conférence sur l'éthique »), « C'est précisément parce que le sens du mot « Dieu » ne fait l'objet d'aucun consensus et que nous n'avons aucun critère absolu pour juger du Bien et du Mal, que la morale existe ». En somme si une loi transcendante pouvait être universellement vraie, alors nous n'aurions qu'à nous soumettre, il n'y aurait pas d'alternative. Au contraire la morale sans Dieu ne forme pas des dogmes, mais apprend à rester autonome et à nous conformer à l'exigence de notre raison, sans certitude que notre action soit conforme au but recherché. Seule l'exigence de respect et de dignité doit être recherchée (L'exigence morale chez Kant relève de la seule exigence de raison et suppose la liberté).

« Ce n'est pas parce que vous avez perdu la foi que vous allez soudain trahir vos amis, voler ou violer, assassiner ou torturer ! « Si Dieu n'existe pas, dit un personnage de Dostoïevski, tout est permis ». Mais non, puisque je ne me permets pas tout ! La morale est autonome, montre Kant, ou elle n'est pas. Celui qui s'interdirait de tuer par peur d'une sanction divine, son comportement serait sans valeur morale : ce ne serait que prudence, peur du gendarme divin, égoïsme. Quant à celui qui ne ferait le bien que pour son salut, il ne ferait pas le bien (puisqu'il agirait par intérêt, non par devoir ou par amour) et ne serait pas sauvé. C'est le sommet de Kant et des Lumières et de l'humanité : ce n'est pas par ce que Dieu m'ordonne quelque chose que c'est bien (car alors il eût pu être bien, pour Abraham, d'égorger son fils) ; c'est par ce qu'une action est bonne qu'il est possible de croire qu'elle est ordonnée par Dieu. Ce n'est pas la religion qui fonde la morale ; c'est la morale qui fonde la religion. C'est là où commence la modernité » (...)

« Il n'est pas vrai que tout soit permis, ou plutôt il dépend de chacun de nous que cela ne soit pas. Fidélité à l'humanité, et devoir d'humanité ! C'est ce que j'appelle l'humanisme pratique, qui n'est pas une religion, mais une morale. « Il n'est rien si beau et légitime, disait Montaigne, que de faire bien l'homme et dûment ». C'est l'humanisme en acte, et le contraire du nihilisme. Il s'agit de n'être pas indigne de ce que l'humanité a fait d'elle-même, ni donc de ce que la civilisation a fait de nous. Le premier devoir, et le principe de tous les autres, c'est de vivre et d'agir humainement » (idem).

Comte-Sponville, « L'esprit de l'athéisme »

« Augmenter les Lumières. Ce travail sur soi suppose la philosophie. Non pas la foi, la croyance, les fables, mais la raison. L'obscurantisme, cet humus des religions, se combat avec la tradition rationaliste occidentale. Tout à l'esprit des Lumières !

Kant : Ose penser par toi-même ; faire un usage public de sa raison dans tous les domaines. Ne pas tenir pour vérité révélée ce qui provient de la puissance publique.

« À l'heure où se pose la question de l'enseignement du fait religieux à l'école sous prétexte de fabriquer du lien social, de ressouder une communauté en déshérence aux causes d'un libéralisme qui produit la négativité au quotidien, rappelons-le de générer un nouveau type de contrat social, de retrouver des sources communes, monothéisme en l'occurrence... il me semble qu'on peut préférer l'enseignement du fait athée. Plutôt la « Généalogie de la morale » (Nietzsche) que les Épîtres aux corinthiens »... « L'enseignement du fait religieux réintroduit le loup dans la

bergerie, ce que les prêtres ne peuvent plus commettre ouvertement ils pourraient désormais le faire en douce, en enseignant les fables de l'Ancien et du Nouveau Testament, en transmettant les fictions du Coran et des Hadiths sous prétexte de permettre aux scolaires d'accéder plus facilement à Marc Chagall, à la Divine Comédie, à la chapelle Sixtine ou à la musique de Ziryab... »

« Désormais il s'agit de viser ce que Deleuze nomme un « athéisme tranquille », à savoir un souci moins statique de négation ou de combat de Dieu qu'une méthode dynamique débouchant sur une proposition positive destinée à construire après le combat. La négation de Dieu n'est pas une fin mais un moyen pour viser une éthique postchrétienne ou franchement laïque ».

Michel Onfray, « Traité d'athéologie »

« Les monothéismes détestent également les individus qui ne sacrifient pas au même Dieu qu'eux. Intolérants, jaloux, exclusifs, arrogants, sûrs d'eux, dominateurs, ils s'érigent en loi pour autrui. D'où leurs complicités de toujours avec les guerriers, les soldats, les militaires - du sicaire payé par les tribus primitives au terroriste surfant sur le Net, en passant par les armées régulières de tant d'Etats... Du sacrifice d'Abraham aux fatwas islamiques en passant par le goût des crucifixions, des martyres et autres guerres saintes catholiques, les monothéismes vouent un culte au sang et à la mort. Qu'on en finisse avec ces religions du meurtre et de la haine cachée derrière un verbe de paix et d'amour du prochain. Si les hommes demandent des fictions pour vivre malgré le trépas, qu'au moins ils les cherchent puis les trouvent dans un registre où l'on n'invite pas à supporter la mort en mourant de son vivant ou en l'infligeant partout autour de soi. En augmentant la négativité on n'a jamais fabriqué de positivité. La vie se vit et se construit en résistant aux pulsions de mort contre soi, les autres et le monde, pas en y consentant comme y invitent les trois religions du Dieu unique... »

Michel Onfray, « La philosophie féroce » (Galilée 2004)

Réponse à Michel Onfray

Article La Croix, **Jean-François Petit** (octobre 2005)

Les racines chrétiennes du nazisme.

« Et à *cela* s'ajoute, par l'intermédiaire *conscient* des papes de l'époque —. En effet les historiens restent partagés sur l'affirmation de la complicité de l'Église catholique (Pie XI, puis Pie XII). Une encyclique de Paul XI exprime la position de l'Église en ces termes : « Il s'agit d'une véritable apostasie. Cette doctrine est contraire à la foi chrétienne. » Michel Onfray affirme également sans vergogne ni souci historique que Hitler fut... « un disciple de saint Jean » (p. 201).

« Et ce prétendu fait historique serait, sous la plume de l'auteur du *Traité d'athéologie*, en partie lié à un atavisme antisémite chrétien — indéniable en certains courants et en certaines

conceptions chrétiennes qui, espacés dans le temps et l'espace, ne forment pas le tout du christianisme, antisémitisme éternel, selon Michel Onfray, dont l'Église porterait encore aujourd'hui la marque ». C'est l'argument souvent repris depuis le MA de la mort du christ du aux juifs, voyant en Jésus un rabbin qui trahissait l'autorité. Mais faut-il imputer ce crime à tous les Juifs vivant alors ou aux Juifs de notre temps ? »

Enfin, « l'assimilation entre christianisme et nazisme est chose grave. C'est la problématique centrale du *Traité d'athéologie*, ouvrage dont l'un des principaux objectifs semble donc être de conduire à cette extraordinaire conclusion : le nazisme trouve sa source dans les monothéismes ».

Philippe Capelle, « la croix » du 02/03/05

« Le projet de l'auteur se veut pourtant ambitieux : rien de moins que «d'augmenter la clarté des Lumières». Renoncer aux arrière-mondes religieux dont les philosophes des Lumières n'ont su se départir, stigmatiser l'athéisme chrétien dont témoignent résiduellement certains de nos penseurs contemporains, ce sera accéder enfin à la philosophie de toujours, Voltaire, Montesquieu, Kant, puis Onfray. Excusez du peu... Mais lorsqu'on veut, car tel est le cas, répondre à la question : «Qu'est-ce que les Lumières ?» posée par Kant, il faut reparcourir tout le champ historique qui les ont rendu possibles et relever leur lien indissociable avec l'épistémê judéo-chrétienne. De ce strict point de vue, les travaux d'un Marcel Gauchet (« le désenchantement du monde ») donnent l'exemple. *Mais Michel Onfray n'en a cure. Son radicalisme anhistorique ressemble davantage à un manifeste anticlérical des anciens jours, paré de la couleur des événements qui fondent à ses yeux le topos fondamentaliste de notre temps : l'islamisme terroriste et la politique judéo-chrétienne américaine... »*

Mais il faut cesser là toute critique à l'endroit de l'ouvrage. Car il trahit un problème plus large et plus ancien que lui-même : l'absence au sein du système scolaire et universitaire français d'une formation de qualité à l'histoire et à l'essence du phénomène religieux. De ce déficit que Michel Onfray a sans doute cherché à combler par lui-même, mais dont il n'est pas indemne, pourra-t-on, et ce sera le mérite de sa tentative, tirer les leçons ? »

Quatrième cours



La grande mosquée de Cordoue, Xe siècle

LA RENAISSANCE DE L'ISLAM ET SON ÉCHEC

- A- L'islam et la philosophie : la philosophie islamique
- B- Le siècle d'or arabo-andalous (du XI au XIIe s.). Le cas **Averroès**
- C- L'islam et l'islamisme aujourd'hui

A- L'islam et la philosophie

Il faut savoir que, selon le spécialiste de philosophie médiévale **Alain de Libera** (voir son article dans « Les Grecs, les Arabes et nous » Philo Mag n°4), de 1220 à 1600, l'expression « philosophe arabe » est un pléonisme. En effet, c'est en lisant Averroès (Ibd Rushd) que les Latins ont appris à philosopher (avec les plus grands représentants que furent al-Kindi, (796-870) al-Farabi (872-950), Avicenne (980-1037) et al-Ghazali (1058-1111). C'est grâce à la « falsafa » ou science étrangère en Arabe (philosophie) héritée des Grecs, cultivée en terre d'islam de Bagdad à Cordoue, que l'occident chrétien va s'instruire de philosophie grecque. Et mieux encore, il faut souligner qu'à contrario, au VIe siècle l'empereur chrétien Justinien interdit par un édit l'enseignement de la philosophie (529), ferme les écoles de philosophie, c'est-à-dire la philosophie grecque de Platon et d'Aristote.

" Quand on se rend compte de toute l'étendue des domaines que les Arabes embrassèrent dans leurs expérimentations scientifiques, leurs pensées et leurs écrits, on voit que, sans les Arabes, la science et la philosophie européennes ne se seraient pas développées à l'époque comme elles l'ont fait. Les Arabes ne se contentèrent pas de transmettre simplement la pensée grecque. Ils en furent les authentiques continuateurs [...] Lorsque vers 1100, les Européens s'intéressèrent à la science et à la philosophie de leurs ennemis sarrasins, ces disciplines avaient atteint leur apogée. Les Européens durent apprendre tout ce qu'on pouvait alors apprendre, avant de pouvoir à leur tour progresser eux-mêmes. "

Montgomery Watt (Spécialiste contemporain de l'Islam)

Distinction « islamique » et « islamiste » : Montgomery Watt est un islamologue qui étudie la philosophie islamique. Par contre un État Islamiste est régi par des religieux où sévit la charia unique source du droit et du fonctionnement de la société.

Pourquoi dire philosophie islamique plutôt que philosophie arabe ? La nommer ainsi plutôt que philosophie arabe ou orientale, c'est la situer par rapport au contexte et à l'esprit qui l'anime, à savoir la religion musulmane. Je rappelle les dates essentielles : naissance du prophète Mahomet à la Mecque en 570 et mort en 632 à Médine (évidemment apr. J.-C.).

C'est ainsi que cette philosophie va faire le choix des philosophes grecs en faisant évidemment les coupes nécessaires en fonction d'une ligne inspirée par la religion musulmane. Cependant il faut ajouter à ce panorama de l'héritage grec par les Arabes que les grands philosophes musulmans ont été les premiers à revendiquer l'autonomie de la philosophie à l'égard du champ religieux. C'est ce que nous verrons avec Averroès.

L'occident chrétien va refouler cet héritage arabe de la philosophie. Au XVIIe siècle un historien, le gendre de Saint Aubin écrivait ceci : « Les Français après la prise de Constantinople rapportèrent les livres d'Aristote, commentés par les Arabes. Il s'introduisit alors une philosophie tirée d'Avicenne, et autre commentateur africain ; et le mauvais goût arabesque gâta les écoles (...) des subtilités vaines et barbares prirent la place de l'ancienne philosophie ».

Sans parler de ce que Ernest Renan, orientaliste et philologue écrira au XIXe siècle : « nous n'avons rien ou presque à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du Moyen-Âge, période de décadence et de syncrétisme qui a travesti et déformé l'héritage de la Grèce originale et sincère ».

Le monde occidental manifesta une réserve, voire une hostilité, envers ces savoirs étrangers. Avant, à son tour, de se les approprier et de les enrichir.

La pensée islamique naturalise cette philosophie grecque non pour la continuer, mais pour se substituer à elle, tout comme dans le domaine de la religion, l'islam entendait se substituer au judaïsme et au christianisme. C'est donc en tant que musulmans qu'ils se sont intéressés à la théologie naturelle des Grecs et en même temps aux sciences (logique et physique) qui soutiennent la philosophie d'Aristote en particulier.

La conquête arabe apportait les éléments d'un nouvel enthousiasme pour le savoir :

- une langue que se forge et qui s'impose comme un instrument de communication internationale ;
- un gouvernement fortement centralisé ;
- une religion qui exalte la connaissance. *Le Coran énonce que l'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs.*

Quelques grands penseurs, savants et philosophes arabes ou musulmans :

Al-Kindi (796-870 de notre ère)

Esprit encyclopédique, bénéficiant des traductions des oeuvres grecques par la grande école de Bagdad. Il va codifier l'appareil conceptuel déficient en langue arabe pour penser philosophiquement et donner ainsi une certaine épaisseur à cette philosophie islamique.

Al-Farabi (872-950)

C'est un esprit encyclopédique (activités médicale et politique). Platon et Aristote vont grâce à lui devenir plus accessibles. Il va familiariser les musulmans avec la philosophie grecque. Le problème avec ces penseurs consiste à adapter la langue arabe aux concepts grecs. Par exemple le problème du verbe être, car la structure du verbe n'est pas la même en arabe et en grec (en particulier le sens grec de l'être dans sa signification non temporelle). Al-Farabi va comme Platon penser la cité dirigée par un homme parfait, philosophe et visionnaire. Philosophe en tant que penseur rationnel, mais aussi visionnaire, c'est-à-dire prophète.

Avicenne (Ibn-Sinna) (980-1037)

Grande culture mathématique, logique, physique, jurisprudence et médecine.

La pensée philosophique d'Avicenne puise à 3 sources : le courant musulman ; la pensée

d'Aristote dont il donne de profonds commentaires et la pensée d'al-Farabi. C'est peut-être le philosophe arabe le plus connu, car c'est grâce à lui que l'Occident prit connaissance non seulement du néo-platonisme islamique, mais aussi des grands thèmes de la philosophie aristotélicienne.

Al-Ghazali (1059-1111) soufi musulman d'origine persane montre, par la méthode même des philosophes, qu'il maîtrise du fait de ses études, que les philosophes n'aboutissent qu'à des erreurs, condamnables, car contredisant la Révélation. Il dénonce l'impureté de leurs thèses (négation de la création du monde, de sa fin, de la résurrection des corps). Ghazali souligne l'importance des sciences utiles pour la communauté, mais sa distinction entre sciences religieuses et non religieuses repousse la philosophie aux marges les plus éloignées de la religion. Il sera un siècle plus tard encore critiqué par **Averroès**.

La riposte attendra un siècle et viendra d'Occident avec **Ibn Roshd** (Averroès), qui justifie l'accord de la doctrine coranique et l'effort philosophique et surtout, la possibilité d'un plein exercice de la raison. *Averroès est sans doute l'Andalou qui a laissé la plus profonde marque sur la pensée humaine.*

Voir aussi **Ibn Khaldoun** (14^e s.) philosophe et historien



Averroès par Andrea di Bonaiuto (Florence XIVe S.)

B- Le siècle d'or arabo-andalous (du XI au XIIe s.). Le cas Averroès

Averroès ou **Ibn Rochd** né en 1126 à Cordoue, en Andalousie, et mort le 10 décembre 1198 à Marrakech, au Maroc, est un médecin, administrateur, astronome, et philosophe.

Je vous conseille de voir le film (dvd) de **Youssef Chahine**, son ultime œuvre majeure, « Le destin ». Bon film dans la tradition des films égyptiens et bon scénario sur la vie d'Averroès, qui touche par son humanisme, son appel à la tolérance et remarquable dénonciation de l'intégrisme religieux.

La réputation d'Averroès a été immense dans le monde arabe et dans la chrétienté. Son

oeuvre est préoccupée de *concilier foi et raison* et ses commentaires d'Aristote expriment le besoin d'incrédulité en même temps que la diversité d'expression de la vérité. Grand penseur il a incarné pendant quatre siècles la rationalité philosophique dans l'Occident chrétien.

Il va influencer profondément la scolastique médiévale. Mais son oeuvre ne pourrait satisfaire les théologiens chrétiens (dont St Thomas) bien peu disposés à concevoir la philosophie comme une discipline indépendante.

Comment être à la fois musulman et aristotélicien ? Aristotélicien fidèle, le plus fidèle sans doute des grands médiévaux.

Dans son « *Traité décisif* », il n'y a pas contradiction entre la philosophie et la loi divine : celle-ci au contraire, appelle rationnellement à étudier les choses ; d'autre part, comme le dit Averroès, « le vrai ne peut contredire le vrai ». Il s'agit donc d'unir le rationnel et le traditionnel. Ce programme est possible par ce que la loi divine a un sens extérieur et un sens intérieur : les hommes capables de science doivent pénétrer jusqu'à celui-ci et le garder pour eux, les autres se contentant du premier. Averroès va montrer la complémentarité entre la philosophie et la religion. Pour lui Aristote est un être divin et inspiré, et rien dans l'aristotélisme bien compris ne contredit le Coran. Selon le type d'argument convient un type d'homme, du plus simple au plus savant, c'est-à-dire les philosophes. Par exemple, Dieu, pour rendre le Coran accessible à tous, l'a communiqué sous forme d'exhortation (forme oratoire par laquelle on encourage quelqu'un à faire quelque chose) et selon un ensemble de figures et de symboles forts et immédiatement saisissants. *Mais il peut être interprété par les savants et, enfin, les démonstrations de la philosophie ne le contredisent pas ces interprétations.* Les plus savants peuvent comprendre et interpréter le texte coranique alors que les autres en restent au sens littéral. Seuls les philosophes dit Averroès, sont capables de résoudre par l'exégèse rationnelle les contradictions apparentes du texte et de découvrir le sens caché.

Les préceptes pratiques s'imposent à tous, mais dans la matière théorique les comportements doivent différer. Et mieux encore, les philosophes doivent dénoncer les interprétations mal fondées par les théologiens qui communiquant aux gens du commun jettent le trouble dans leur esprit. C'est la raison pour laquelle Averroès critique les écoles coraniques qui ne distinguent pas les méthodes appropriées aux gens simples et aux savants.

Par exemple, le Coran dit que Dieu est lumière. Ainsi, pour les simples Dieu existe réellement comme tout corps lumineux. Pour Averroès Dieu ne connaît pas ce bas monde, ne connaît que l'immatériel, l'universel. En fait Dieu est une abstraction en ce sens il n'a pas de corporéité.

Averroès accepte à la fois toute la philosophie d'Aristote et la révélation coranique, comme deux expressions différentes du vrai. Il éclaire d'un jour nouveau la relation de la révélation et de la philosophie. La pensée d'Averroès apparaît comme un ensemble philosophique complexe où se tiennent ensemble les révélations du Coran et les thèses d'Aristote. Mais il faut préciser que sa philosophie ne se plie pas à la révélation pour bâtir une théologie (c'est la raison pour laquelle il va être pourchassé par les théologiens) il maintient l'un et l'autre chacun dans leur sphère, et en maintenant leur écart. Bref il laisse toute autonomie au philosophe par rapport au texte coranique.

En dehors de ce premier aspect, Averroès peut être considéré, du point de vue de la philosophie politique classique, comme le dernier représentant d'une tradition qui remonte aux Grecs. Cette tradition consiste à étudier les conditions de la réalisation d'une cité juste et de l'instauration d'un régime parfait. Consignés dans le principal texte politique d'Averroès qui est le « Commentaire de la République de Platon », dans lequel il développe ses idées sur le statut et le rôle du chef de la cité parfaite, sur les cités injustes, et sur la meilleure éducation des citoyens.

« C'est par suite des interprétations, et de l'opinion qu'elles doivent être ouvertement exposées en ce qui concerne la Loi divine, que se sont développées les sectes de l'Islam, au point qu'elles se sont taxées l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie, et c'est surtout par suite des fausses interprétations. Ainsi les Mo'tazélites ont interprété de nombreux versets et de nombreux hadiths, et ils ont découvert leurs interprétations au vulgaire. De même ont fait les Ach'arites, bien qu'ils aient été plus avarés d'interprétations. Par là, ils ont jeté les gens dans l'inimitié, la haine réciproque et les guerres ; ils ont mis en pièces la Loi divine et divisé les gens complètement. (...) Leurs spéculations ont fait injure aux musulmans, en ce sens qu'une secte des Ach'arites taxe d'infidélité quiconque ne connaît pas l'existence du Créateur, Glorieux, par les méthodes qu'ils ont instituées dans leurs livres pour le connaître, alors que ce sont eux, en réalité, les infidèles et les égarés. De là leurs divergences, les uns disant que le premier des devoirs est la spéculation, d'autres disant que c'est la foi, je veux dire de ce qu'ils ne savent pas reconnaître quelles sont les méthodes communes à tous, portées par lesquelles la Loi divine appelle tous les hommes, et parce qu'ils pensent qu'il n'y a pour cela qu'une seule méthode. En quoi ils s'écartent du but du Législateur, ils s'égarerent et ils égarent ».

Averroès, « Traité décisif », (Chapitre III)

Commentaire :

Le « Traité décisif » vise nettement les théologiens qui égarent les fidèles et sont eux-mêmes égarés. Il y a trois classes d'esprit : les gens du peuple, les théologiens et les philosophes. Seuls ces derniers sont capables de résoudre par l'exégèse rationnelle les contradictions apparentes du texte coranique et de découvrir son sens caché. C'est entre le peuple et les savants que se situent les théologiens. Ruinant l'exégèse littérale, les théologiens sont incapables de lui substituer la certitude de la science, versant dans un allégorisme incontrôlable, les théologiens sont responsables de tous les maux de la société : intolérance, guerre et fanatisme. Averroès fut condamné pour ses pensées philosophiques peu conformes, disait-on, à l'orthodoxie islamique et, fait qui n'est pas nouveau, il fut accusé comme Socrate de corrompre la jeunesse.

« O hommes ! Je ne dis pas que cette science que vous nommez science divine soit fausse, mais je dis que moi, je suis sachant de science humaine » Averroès

Comme le dit **Henri Corbin**, philosophe et grand orientaliste (l'islam iranien), cette pensée d'Averroès, que c'était là tout Averroès et que « l'humanité nouvelle qui s'est épanouie à la renaissance est partie de là ».

Et je cite Henri Corbin : « Ibn' Arabî assistant au transfert des cendres d'Averroès à Cordoue en garda le souvenir poignant : « d'un côté de la monture on avait chargé le cercueil ; de l'autre, les livres d'Averroès. « Un paquet de livres équilibrant un cadavre ! » Pour comprendre le sens de la vie spéculative et scientifique de l'Orient islamique traditionnel, il faut avoir présent cette image, à la façon d'un symbole : « une science divine » qui triomphe de la mort ».

J'ai noté cette réflexion de **Salman Rushdie** à propos d'Averroès :

« Ibn Rushd soutenait qu' « on ne doit pas prendre tous les mots du Coran au pied de la lettre. Quand le sens littéral des versets du Coran semblait contredire les vérités auxquelles les philosophes arrivaient par l'exercice de la raison, ces versets devaient être interprétés métaphoriquement ». Certes dit Salman Rushdie, Averroès pensait que ce travail de la raison pour l'interprétation du Coran ne convenait qu'à une élite et que pour la masse l'interprétation littérale suffisait. Et Rushdie d'ajouter : « Salman, n'est-il pas temps de relever la bannière d'Ibn Rushd pour la porter en avant : de dire que, de nos jours, de telles idées conviennent à tout le monde, au mendiant aussi bien qu'au Prince ?

C- L'islam et l'islamisme aujourd'hui



Abdelwahab Meddeb né en 1946 à Tunis et mort le 6 novembre 2014 à Paris, est un écrivain, poète et animateur de radio franco-tunisien.

Directeur de la revue internationale et transdisciplinaire *Dédale*, spécialiste du soufisme, il enseigne la littérature comparée à l'université Paris-X. Il anime également, jusqu'à son décès, l'émission hebdomadaire *Cultures d'islam* sur France Culture. Il est connu pour ses prises de position publiques en faveur d'un islam libéral (« Contre Prêches », paru en 2006 au Seuil)

Dans un entretien avec Philo Mag n°4, Abdelwahad Meddeb dit ceci : « Avec Mahomet, l'islam s'est déclaré « sceau de la prophétie », dépositaire de la vérité ultime. Depuis cette rencontre efficiente avec le réel, l'islam s'est enfermé dans une préoccupante fixité ».

Que représente ce « sceau de la prophétie » ? En Islam, le sceau de la prophétie est considéré comme un des noyaux essentiels de la foi religieuse, du fait qu'il n'y a plus de prophète après Muhammad, jusqu'à la fin du cycle présent de l'humanité. Cela veut dire qu'aucune autre prophétie ne succédera à Mohammad qu'il sera la dernière révélation divine, et la loi islamique correspondrait alors à la maturité de l'évolution de l'humanité. Dans la sourate « Les confédérés » il est dit (une sourate est une unité du Coran formée d'un ensemble de versets. Le mot sourate est souvent traduit par « chapitre » par comparaison avec les chapitres des livres de la Bible, à la différence qu'ils ne sont pas dans le Coran en ordre chronologique) :

« Mohammad n'est le père d'aucun de vous. Il est l'Envoyé de Dieu et le Sceau des prophètes (Coran, XXXIII, 38).

Selon Abdelwahad Meddeb ce « Sceau de la prophétie » enferme l'islam dans une lecture littéraliste et fige son interprétation, s'imaginant que ce dogme était valable pour l'éternité. Bien évidemment ce qui caractérise l'histoire et les civilisations c'est le mouvement, le changement. L'islam serait donc resté figé sur des réponses obsolètes face à un réel qui a radicalement changé. Comme le dit Abdelwahad l'islam croit rester fidèle à son passé. Or il n'est qu'empêtré dans des solutions figées. Et il ajoute : « Que penser d'un musulman qui soutient que le Coran est la parole de Dieu telle qu'en elle-même ? Seulement qu'on est face à une légende prise comme une vérité intouchable et inaltérable. À l'inverse de cette vision figée de la religion, l'Europe va connaître les Lumières, qui vont s'élaborer contre les religions et par le dépassement des traditions religieuses européennes, vont contre elles en France particulièrement, avec la séparation de l'Église et de l'État. En somme l'islam a connu son apogée au Moyen-Âge (du XI au XIII siècle), mais il n'a pu aller plus loin et fut victime de sa cécité à l'égard de cette altérité qui lui venait d'Occident. « Cette cécité dit Meddeb est une constante de sa maladie ».

Dans « Contre-prêches » Abdelwahad Meddeb écrit ceci : « L'acceptation inconditionnelle du dogme constitue ainsi l'héritage des sciences obscures, ceux qui ont chassé les discussions et les controverses qui divisaient les Anciens, lesquels avaient structuré les représentations de leur croyance après s'être acquittés du dur labeur de l'esprit.

Cet héritage désolant date du XIIe siècle, qui vit le triomphe apparemment définitif de l'autorité religieuse, laquelle a banni la discussion théologique de la cité au nom de l'orthopraxie, c'est-à-dire de la fixation du culte, de son maintien, de son application, qui impose un contrôle social qui n'est que l'autre nom de la censure. Les musulmans actuels sont les héritiers d'une police théologique qui a annulé l'investigation théorique, seule capable pourtant d'honorer la sainteté de l'esprit ».

Selon Abdelwahad Meddeb « une dynamique critique est en marche » et un dépassement est toujours possible entre islam et islamisme, à condition de ne pas se voiler la face, en reconnaissant que l'islamisme prospère dans le sein même de la lettre islamique. « Il y a un travail à faire pour que l'islam chasse ses propres démons. Et pour se faire la référence occidentale peut-être précieuse ». Et c'est la raison pour laquelle un entre-deux serait pensable entre la civilisation de la Méditerranée et l'Europe. Il faut rejeter cette idée de guerre des civilisations (« le choc des

civilisations » de Samuel Huntington) et reconnaître qu' « il y a jeu et enjeu entre-deux-entités. Il y a un entre-deux-cultures, un entre-deux-langues, un entre-deux-continentes ». Cette idée développée par Abdelwahad Meddeb me fait penser à celle développée par **Édouard Glissant** qu'il exprime si bien dans « Traité du tout monde » : « La pensée du métissage, de la valeur tremblante non pas seulement des métissages culturels, mais, plus avant, des cultures de métissage, qui nous préservent peut-être des limites ou des intolérances qui nous guettent, et nous nous ouvrons à de nouveaux espaces de relation ». On peut espérer un certain effacement de ces brutales et stériles oppositions et nous pouvons penser qu'une meilleure connaissance du monde de l'islam, et la reconnaissance de l'immense apport des penseurs et des philosophes islamiques pourrait nous ouvrir à un « Tout-monde » comme le dit Glissant : « J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant ». Il nous faut penser en terme de « transculturalité ».

Toujours dans cet entretien au « Philo Mag » Meddeb dit ceci : « En 1919, le délégué qui représentait l'islam lors de la conférence de Versailles après la boucherie de la Grande Guerre, fit une déclaration prémonitoire en exhortant les Occidentaux à s'intéresser à l'islam. Ce représentant a dit à cette occasion ceci : « *Vous n'attachez aucune importance à l'islam, qui est faible en ce moment. Si vous n'en tenez pas compte, il fera un retour explosif dans l'Histoire. Car on ne peut pas liquider l'islam par le déni et les colonies. C'est une bête blessée dans sa chair et sa fierté* ». Prémonitoire, n'est-ce pas ?

Allons plus loin encore et au-delà de cette seule période du Moyen-Âge Arabo-Andalous, et posons brutalement la question : Pourquoi cet échec de l'islam pour rentrer dans la modernité, pourquoi ce qui s'est passé en Europe du XVe siècle jusqu'aux Lumières n'a-t-il pas pu se développer dans le monde musulman ?

Je viens de lire un article publié en ligne par Libération qui date de 2001 reproduisant un entretien avec le philosophe iranien **Javad Tabatabai** et j'ai noté quelques réflexions saisissantes qui répondent bien à notre question.

Ce philosophe iranien fait d'une part, une différence entre l'islam en tant que religion et l'islam idéologique et politique. L'islam n'a pas de projet de société ni de théorie politique. Ce sont des tentatives d'idéologiser l'islam qui ont donné lieu à la révolution iranienne de 1979. Selon ce philosophe, malgré son apparence trompeuse, cette idéologisation est un échec, comme le montre ce recours au terrorisme. *Le recours au terrorisme est la preuve de la mort de l'islam idéologique*. Pourquoi ? Parce qu'il reste incapable d'entrer dans la modernité et qu'il ne pas la même longueur d'onde que le reste du monde.

D'autre part, le monde musulman n'est jamais rentré dans ce grand mouvement intellectuel, philosophique et scientifique qui caractérisa l'Europe chrétienne depuis le XVe siècle. Ce qui reste étonnant c'est cette renaissance de l'islam au IXe jusqu'au XIIIe siècle en Iran, au Moyen-Orient et en Andalousie, qui a vu la philosophie s'imposer en interprétant selon les canons de la raison le

texte sacré. C'est la charia qui est irrationnelle, souligne ce philosophe. Être philosophe, c'est ne pas être littéraliste, c'est aller au-delà des mots et tenter de changer de contenu. C'est à partir de la philosophie d'Aristote que l'on va interpréter le Coran. Ce qui est paradoxal c'est de penser qu'à cette époque arabo-andalouse, l'islam est la religion de la raison et la raison est le fondement de la liberté. Mais la répression orchestrée par les religieux a fait le contraire : il faut tous se soumettre aux religieux, aux imans et au calife ; l'islam devient la religion de la soumission. Les religieux réussirent à mettre fin à ce mouvement d'idée en tuant beaucoup de philosophes, en brûlant les bibliothèques et en imposant un islam légaliste et littéral. Comme le dit Tabatabai, « la régression commence là ».

Contrairement à l'Occident qui a réussi cette dissociation entre l'autorité de l'Église et celle de l'État. Ce fut une rupture dans l'histoire de l'humanité qui n'avait jusqu'à cette époque réussie à dissocier la loi des hommes et la loi de Dieu. Aux siècles des Lumières, tandis qu'en Occident la monarchie absolue de droit divin s'éteint, le modèle théologique du Califat semble l'emporter en Orient : l'exercice du pouvoir est confié à l'arbitraire d'un seul, tenu en laisse par la charia. Le modèle du califat est la version islamique de l'islam théologico-politique, comme nous le voyons aujourd'hui au travers de ces groupes terroristes islamistes comme Daesh, dont le but est l'établissement d'un califat dans tout le monde musulman. C'est ainsi que sur France culture j'ai entendu dire par un psychiatre algérien que l'islam était en train de se suicider.

Dans les pays musulmans, malgré la percée des penseurs d'Al-Andalûs au XIIIe siècle qui avaient tenté de distinguer et de rendre compatible la rationalité et la foi et celle-ci avec les règles rationnelles du droit, celle-ci ne s'est jamais réalisée entre le politique et le religieux. Ainsi les islamistes tentent de faire barrage à la modernisation en cours malgré la poussée d'une jeunesse qui aspire à la démocratisation, à l'ouverture des savoirs et à l'égalité des sexes.

Cependant cette régression se voit aujourd'hui dans le choix intellectuel que font les islamistes sur le plan universitaire. D'une part ils désertent les sciences humaines, ce qui est compréhensible, puisque les sciences humaines favorisent une certaine ouverture d'esprit critique et font plutôt le choix quasi exclusif des sciences appliquées dans les domaines techniques et pour l'essentiel dans les écoles d'ingénieurs.

Dans un article de « Libération », la physicienne et femme politique tunisienne **Farida Faouiza Charfi** dit ceci : « Cette démarche est irrationnelle et freine considérablement le développement culturel et scientifique des pays islamiques où, aujourd'hui, la pensée scientifique est moins libre qu'à certaines époques du Moyen-Âge. La modernité intellectuelle et scientifique impliquent un esprit libre, autonome, l'épanouissement de l'individu dans la société qui l'entoure ».

Ce qui s'est passé en Occident ne s'est pas fait aisément. On se souvient de Giordano Bruno et de Galilée... Mais le combat de ces scientifiques a fini par s'imposer jusqu'à ouvrir cette grande période des Lumières qui fut hélas absente dans les pays de l'islam.

« Un nombre non négligeable d'étudiants musulmans se laissent endoctriner par ces discours qui prolifèrent sur la Toile et la télévision. C'est un des moyens utilisés pour calmer la

frustration de la jeunesse, séduite par les applications de la science moderne dans le domaine de la communication, dont elle n'est que communicatrice. Il faut lui donner l'illusion qu'elle partage la «science» et la technologie avec ceux qui la conçoivent. La science est une des questions abordées dans les émissions des télévisions satellitaires des pays du Golfe, qui ont leur «star», leurs imams médiatiques, leurs prédicateurs. Pour Yusuf al Quaradawi, une des figures bien connues de la chaîne Qatari Al-Jazeera, «le conflit entre science et religion est étranger à l'islam». Il estime que «la science est religion et la religion est science». Une affirmation qui éclaire une fois de plus la raison de la fermeture du monde musulman à la science : elle n'est acceptée qu'à condition d'être intégrée à la religion, elle n'a pas de domaine autonome. Or la science moderne est le produit d'un travail de détachement par rapport au dogme. Seule est créatrice une liberté de réflexion sans limites, celle qui a permis de voir l'immensité de l'univers sans en être au centre, celle qui relègue les miracles au rang de lointains souvenirs, ou celle qui nourrit les esprits avides de savoir ».

Faouzia Charfi, « La science voilée »

Cette fermeture du monde musulman à la science autonome marque cette opposition du monde musulman aux « Lumières » (à l'exception évidemment de certains intellectuels isolés et souvent expatriés).

Un dernier point important pour comprendre le très difficile divorce de l'islam et de la politique : Notre modernité s'est constituée à partir de cette affirmation du sujet souverain et ce fut Descartes (cogito) qui éleva ce principe philosophique comme pierre angulaire de toute sa philosophie de l'homme et de la connaissance. Ce sujet cartésien est à la fois le sujet d'une pensée autonome capable de penser le monde et de s'en rendre comme maître et possesseur, mais il est également le sujet de la volonté qui fait dire à Descartes que rien, même pas Dieu, ne serait plus grand et illimité que cette volonté humaine en chaque homme. Avec Descartes, Francis Bacon et Galilée naît en Europe ce qui deviendra « Les Lumières ».

Rien de cela ne s'est produit en terre d'islam ; au contraire seul Dieu est souverain. De ce fait l'idée d'une indépendance du politique et du religieux reste impossible. Par conséquent en ce qui concerne les mœurs et la morale, il est impossible de l'envisager sur un plan séculier. L'islam traverse toute la vie civile, mais coextensive à la société religieuse fondée sur les trois piliers que sont la croyance, le culte et la morale. Aujourd'hui que la pression de la démocratie semble vouloir s'imposer dans les pays islamiques, les fondamentalistes refusent cette démocratie qui a terme, conduirait à disloquer religion et politique et pensent que l'islam est la solution. Mais ne serait-il pas le problème ?

Hamadi Redissi intellectuel tunisien (auteur de « l'exception islamique »), s'est attelé à la réflexion sur l'adéquation entre l'islam et les valeurs démocratiques et sur la modernisation de l'islam. Il forge ainsi le concept d'« exception islamique ». Selon lui, l'autoritarisme, le déclin économique et le conservatisme religieux se conjuguent pour empêcher les pays arabes d'entrer dans un cercle vertueux et de rejoindre le reste du monde. C'est, en quelque sorte, l'exception

islamique et elle dure tant que les sociétés civiles des pays musulmans les récusent.

« L'islam, comme d'autres civilisations extra-européennes de « faible historicité », n'a pas connu historiquement le capitalisme moderne. Celui-ci est loin d'être un phénomène purement économique, comme l'ont montré les libéraux, Max Weber et même Karl Marx. Ce retard, qui s'est prolongé du XVIIIe au XIXe siècle, a lourdement pesé sur sa chance d'entrer à temps, dans le temps mondial; il s'explique par le fait que l'islam ignore les traits saillants de l'Occident, ou bien qu'il amorce un processus de rationalisation certes similaire à celui de l'Occident, mais sans vraiment l'accomplir, ou enfin qu'il multiplie les entraves à son aboutissement. C'est l'énoncé proprement historique.

Et quand il a adopté le capitalisme moderne sous la pression d'une hégémonie occidentale uniformisatrice, l'islam le déleste des droits de l'homme et de la démocratie: autant dire, il le réduit à une économie de marché neutre, sans le support du libéralisme politique, des droits de l'homme, de l'État sécularisé (ou laïc) et de l'État de droit ».

Hamadi Redissi, « L'exception islamique » (introduction, extrait)

Pour conclure sur l'islam aujourd'hui et les raisons de son échec j'emprunterai cet un article du Monde de **Abdenour Bidar**, (philosophe qui succède à Abdelwahad Meddeb pour l'émission de France Culture « Terre d'islam ») intitulé « Un monstre issu de la maladie de l'islam » dans lequel j'ai relevé ce passage :

« Comme je l'ai souligné aussi à de très nombreuses reprises, *la culture islamique est depuis plusieurs siècles enfermée dans ses certitudes, enfermée dans la conviction mortifère de sa « vérité ».* Elle est très majoritairement incapable d'autocritique. Elle considère de façon totalement paranoïaque que toute remise en cause de ses dogmes est un sacrilège. Coran, Prophète, Ramadan, halal, etc. mêmes chez des individus éduqués, cultivés, par ailleurs prêts au dialogue sur tout le reste, la moindre tentative de remise en cause sur ces totems de l'islam se heurte à une fin de non-recevoir.

La plupart des consciences musulmanes se refusent et refusent encore à quiconque le droit de discuter ce qu'une tradition figée dans un sacré intouchable a institué depuis des millénaires : des rites, des principes, des mœurs, qui pourtant ne correspondent plus du tout aux besoins spirituels du temps présent... et dont les musulmans ne se rendent pas compte eux-mêmes, le plus souvent, à quel point leur revendication a changé de nature parce qu'elle se fait au nom de valeurs tout à fait profanes (droit à la différence, tolérance, liberté de conscience).

Comment s'étonner dès lors que dans ce climat général de civilisation, figé et schizophrène, quelques esprits malades transforment et radicalisent cette fermeture collective en fanatisme meurtrier ?



Dans « Comment sortir de la religion », Abdennour Bidar ouvre des perspectives intéressantes et paradoxales. J'ai retenu quelques pensées qui cadrent bien avec notre réflexion sur l'avenir du religieux et de la religion.

D'une part Abdennour Bidar reconnaît que la modernité occidentale s'est créée contre la tyrannie de la religion. Comme il l'écrit, « la sortie de la religion a pris la forme d'un règlement de compte ». « La sortie de la religion a été en butte à cette hostilité ». En effet les religions restent encore en guerre contre la modernité. Ainsi l'homme se libérant de la tutelle des religions et de son ascendance divine, devient alors l'homme créateur. La sortie de la religion correspond à la naissance de l'homme créateur.

Cependant Abdennour pointe une contradiction dans ce désenchantement religieux : cet homme est-il un créateur ou un consommateur ? « Pourquoi la science et la politique n'ont-elles pas produit un monde où notre dignité et personnalité créatrice pourrait s'exprimer ? Nous sommes sortis du religieux, mais c'est pour devenir « des titans surpuissants ». « Nos technologies détruisent la nature, la santé, les peuples exclus du progrès. En fait, le terme de cette émergence de notre surnature créatrice se produira, non plus seulement une sortie de la religion, mais également une sortie du cadre de ce monde. Nous avons abandonné toute transcendance pour se transformer dans l'immanence de notre puissance d'agir ».

En somme, nous nous sommes libérés de la tutelle du religieux, mais c'est pour livrer l'humanité à la seule civilisation matérialiste de nos sociétés mondialisées, et nos espérances aux seuls besoins primaires, de possession de pouvoir et de jouissance. Nous sommes en pleine mutation ontologique, en réalisant un homme surpuissant où la technique est la seule puissance « transcendante » prêtée autrefois aux dieux. L'homo habilis va laisser sa place à l'« homo pantocrator » (tout-puissant), à la fois tout puissant et démesuré par rapport à ce monde qui l'a fait naître. L'homme est le seul être vivant qui sera capable de vivre hors de la terre qui l'a fait naître.

Il faut faire face à cette nouvelle démesure. Le divin pense Abdennour Bidar nous permettait de mesurer une surnature créatrice et protectrice. Nos pouvoirs illimités nous se retournent contre nous et notre rationalité produit de la démesure.

Toutefois je m'oppose complètement à cette thèse : faut-il nous tourner vers la religion, vers le divin pour sortir de cette démesure ?

D'une part nous pouvons penser qu'une autre voie reste possible pour penser l'homme dans son rapport à la technique. Sommes nous condamnés à n'être que des consommateurs apathiques ? Il y a bien sûr une addiction possible aux écrans, ce qu'il faut combattre, mais nous pouvons aussi devenir des agents actifs, interactifs et créatifs à l'aide d'internet. D'autre part, face

à ce matérialisme écrasant il est aussi possible de penser une spiritualité sans religion, une spiritualité athée (ce que nous développerons lors du prochain cours). Ce n'est pas par hasard que se développe aujourd'hui des spiritualités comme le bouddhisme. Mais nous pouvons penser un retour du spirituel par une contemplation de la nature. Cette contemplation peut être aussi active et prégnante sur le réel. Le combat que nous devons mener pour sauver la nature et notre monde menacé, fait aussi le choix d'une nouvelle éthique, d'une nouvelle politique qui n'a nullement besoin de religion, mais d'une *foi rationnelle : l'écologie* (Je vous renvoi à ce texte d'André Gorz, « Écologie et politique » publié en 75. L'année prochaine je propose comme thème de mes cours « Nature et technique »).

Pour conclure avec Abdennour Bidar, j'ai retenu quelques points importants de son **Manifeste pour un islam européen** paru sur « Le Monde » du 14.02.2005

Une seule orientation salvatrice se présente devant l'islam : une réelle "*européanisation de cette religion*", dans le sens d'un "*aggiornamento à valeur exemplaire pour le reste du monde*".

Il faut définir solennellement et promouvoir enfin devant la conscience publique européenne une identité propre de l'islam d'Europe ? Pourquoi tardons-nous si dramatiquement à nous distinguer et à nous désolidariser des deux cancers de l'islam que sont l'intégrisme violent et le conservatisme rétrograde ? Il y a dorénavant urgence, pour nous musulmans européens, d'énoncer les principes d'une identité musulmane européenne singulière.

Nous n'avons pas encore donné à nos concitoyens la preuve de notre réelle et sincère appartenance à la modernité européenne.

Trois évolutions sont actuellement en cours, et elles me paraissent très insuffisantes :

1- Les musulmans européens "bricolent" un nouvel islam, selon l'expression répétée si souvent. En réalité, ces improvisations sans statut reconnu, sans fondement philosophique ou théologique, sont incapables à elles seules de doter les musulmans de la nouvelle identité religieuse dont ils ont besoin ici.

2. - Il y a des institutions représentatives de l'islam, ou tout au moins des représentants plus ou moins officiels de l'islam. Mais qui croit encore qu'ils sont des catalyseurs de progrès ? *Pour l'heure, les représentants officiels de l'islam en Europe se sont contentés d'être les gestionnaires intéressés d'un culte figé et les ambassadeurs à peine occultes d'intérêts étrangers.*

3. – *Il faut oser dire une fois pour toutes, déclarer caducs tous les versets incompatibles avec les valeurs des droits de l'homme : versets discriminatoires non seulement contre les femmes, mais aussi les juifs, les chrétiens, les non-croyants, ainsi que l'ensemble des versets guerriers appelant à la violence et au jihad.*

Ne percevons-nous pas l'impatience à notre égard de la société qui nous entoure et qui attend enfin un geste décisif et solennel de notre part. Quel geste ? *Un engagement sans ambiguïté, massif et définitif, en faveur d'un islam complètement refondé selon les valeurs de notre terre d'Europe : la liberté de conscience, l'égalité des sexes, la tolérance.*

C'est pour donner une voix à un islam du changement, que j'appelle la déclaration du musulman européen, dont voici les trois grands principes :

1. - Refonder tous les principes de l'islam, y compris les prescriptions de la loi religieuse et la lettre du Coran, à la lumière des droits de l'homme. Affirmer que nous reconnaissons la laïcité comme une valeur universelle, et non une lubie française.

2. - Privilégier en toutes circonstances, dans tout acte et tout discours, un islam profondément respectueux de l'environnement culturel européen. Mais sa visibilité légitime (droits publics d'expression, d'association, de réunion, de culte) doit veiller à ne jamais dégénérer ni en affichage ostensible ni en communautarisme. *Non au communautarisme : refuser d'entrer dans une logique de revendication de "droits spéciaux" pour les musulmans, d'ouverture d'écoles religieuses, d'appel à des mariages intracommunautaires et tous les cloisonnements visant à instaurer une sorte de "développement séparé" pour la population musulmane.*

3. - Refuser toute idée de jihad (guerre prétendument sainte). *L'islam européen sera celui de la paix ou ne sera pas.*

Voir aussi débat sur France Culture le 18/11 (« L'islam se suicide » (le vieil islam) » - « Nécessité d'une transformation historique » - Nécessité d'un symposium qui aurait pour tâche de revoir les points réformables).

Extraits de « Traité d'athéologie » **Michel Onfray**

page 240, à propos du Coran : "Trop de pages invitent à l'antisémitisme, à la haine des juifs, à leur spoliation et leur extermination pour qu'un combattant musulman ne se croie pas légitimé à passer les juifs par le fil de l'épée."

page 241 : "Au sein même de la communauté musulmane de prétendus semblables, la hiérarchie persiste : les hommes dominent les femmes, les religieux dominent les croyants, les fidèles pieux dominent les pratiquants tièdes, les vieux dominent les jeunes. Phallocratie, théocratie, gérontocratie, le modèle tribal et primitif des origines ne cesse pas depuis treize siècles. Il est fondamentalement incompatible avec les sociétés issues des Lumières."

page 250 : "moderniser la religion musulmane, vivre un islam laïque, moderne, républicain" sont des "billevesées intenable."

page 251 : "l'islam est structurellement archaïque : point par point, il contredit tout ce que la philosophie des Lumières a obtenu depuis le XVIII^e siècle en Europe et qui suppose la condamnation de la superstition, le refus de l'intolérance, l'abolition de la censure, le rejet de la tyrannie, l'opposition à l'absolutisme politique, la fin de toute religion d'Etat, la proscription de la pensée magique, l'élargissement de toute liberté de pensée et d'expression, la promulgation de l'égalité des droits, la considération que toute loi relève de l'immanence contractuelle, la volonté d'un bonheur social ici et maintenant, l'aspiration à l'universalité du règne de la raison. Autant de refus clairement signifiés à longueur de sourate..."

J'aimerais toutefois ajouter à cette analyse de l'islam aujourd'hui une **remarque sur l'évolution du religieux en Israël.**

Dans un article du « Courrier international d'août 2015, j'ai lu un article du journal « Ha'Aretz », intitulé « de l'État hébreu à l'État juif ». Article dans lequel l'auteur Uri Avneri souligne cette évolution historique notable, d'une part que l'immigration massive des juifs de pays musulmans, était modérés sur le plan religieux. « En revanche, écrit-il, les rabbins mizrahim (orientaux), qui venaient du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord, ont succombé aux sirènes du fanatisme des rabbins ashkénazes (occidentaux) notamment lituaniens. Ils ont adopté leur tenue vestimentaire et se sont faits plus extrêmes sur le plan religieux ».

Pour cet auteur israélien, l'État hébreu est en train de disparaître et l'État juif est en train de prendre sa place. C'est un « nouveau judaïsme, fanatique et violent, et désormais assassin » qui prend place en Israël. Ce fanatisme religieux est en train d'enterrer l'État, cet État laïque et patriote. Cette montée du religieux en Israël change la définition de cet État : de l'État hébreu qu'il était, motivé par l'esprit du sionisme (Ben Gourion) il devient un État juif religieux.

Je ne développerai pas l'actualité concernant les **dérives sectaires et intégristes catholiques** de certaines comme celle qui sévit à l'UCO, « la Communauté de l'Emmanuel » ou « les béatitudes ». Je vous renvoie sur internet à l'article de Golias magazine p.28 Golias magazine N° 112 janvier / février 2007 par Christian Terras, intitulé « Les Marchands d'Âmes » (*Golias Magazine* est un bimensuel d'informations générales d'inspiration chrétienne, classé à gauche et fondé en 1985 par Christian Terras).

CINQUIÈME COURS



Philosophie et spiritualités

- A- philosophie et spiritualité
- B- Philosophie et bouddhisme
- C- Une spiritualité sans Dieu

A- philosophie et spiritualité

Commençons par définir cette notion d'esprit.

L'esprit c'est ce qui est opposé à la nature ou à la matière. Pour la métaphysique il est considéré comme principe immatériel, comme premier dans l'ordre de l'essence et dans l'ordre de la connaissance. Le synonyme âme désigne le siège de la pensée, privilège et essence de l'homme, ouvrant sur la liberté et la moralité. Qu'est-ce qu'un homme ? C'est un être pensant.

Voyons rapidement les termes du débat concernant la relation âme/corps.

Notons en premier lieu que ce dualisme âme/corps, c'est tout l'homme. Ce dualisme exprime l'image que nous avons de nous-mêmes : un être corporel, assujéti à des besoins biologiques et capable de penser. Il faut également noter que l'âme ou l'esprit c'est ce qui résiste au corps, aux sensations et qui ne se laisse pas conduire par nos besoins ou nos désirs. « L'âme est tout ce qui résiste au corps » dit Alain. Le corps incarne la servitude, l'esprit la liberté.

Cependant nous voyons bien qu'un pur esprit, un être qui n'a pas de corps, un ange ou un fantôme, ne sont qu'un fantôme de notre imagination. Il n'y a pas d'existence sans incarnation ni de pensée sans langage.

Comme le dit **Merleau-Ponty** :

Je n'ai pas un corps, je suis mon corps. "La structure métaphysique de mon corps, est à la fois objet pour autrui et sujet pour moi." Le sujet s'incarne dans un corps (un corps parlant) lequel ne se réalise que comme corps pour soi et jamais comme corps objet. Je suis mon corps et non j'ai un corps. Il n'y pas d'un côté le sujet et de l'autre le monde. « Je suis au monde » à la fois incarné et en même temps sujet souverain.

Mais revenons à notre *dualisme* : les progrès de la neurobiologie nous permettent de comprendre nos activités mentales qui, comme le dit **Jean-Pierre Changeux**, « sont déterminées par l'ensemble des influx nerveux circulant dans des ensembles définis de cellules nerveuses, en réponses ou non à des signaux extérieurs. Elle n'est même que cela » et il ajoute : « L'homme n'a rien à faire de l'esprit, il lui suffit d'être un homme neuronal ». C'est tout simplement la thèse très ancienne du matérialisme que l'on trouve chez Démocrite et Épicure.

Toutefois cette position peut être critiquée en distinguant deux niveaux comme le dit **Paul Ricoeur** : « ou je parle de neurones et je suis dans un certain langage, ou je parle de pensées, d'actions, de sentiments, et je les relie à mon corps avec lequel je suis dans un rapport de possession, d'appartenance ». Le grand épistémologue **Karl Popper**, nous donne un exemple éclairant pour distinguer ces deux niveaux d'interprétation de nos sensations et perceptions. Soit cette diversité des manières dont peut être ressenti un même morceau de musique, plusieurs fois rejoué : c'est bien le même événement physique, mais ce n'est pas la même écoute. C'est exactement ce que pense de la même manière, avec en prenant un même exemple, le grand

médecin **Claude Bernard** (« Introduction à la médecine expérimentale » 1865) lorsqu'il écrit : « On ne ramènera jamais les manifestations de notre âme aux propriétés brutes des appareils nerveux, pas plus qu'on ne comprendra de suaves mélodies par les seules propriétés du bois ou des cordes du violon nécessaires pour les exprimer ».

En fait c'est toujours le même problème qui se pose : c'est le fait même d'avoir une conscience qui nous permet nos interrogations sur la nature de cette conscience. Aucun vécu ne correspond à mon cerveau. Au bout du compte, le discours des neurobiologistes et des philosophes, relève de deux perspectives différentes, même s'il ne faut pas opposer massivement le dualisme spiritualiste et le matérialisme. Il s'agirait plutôt d'un « dualisme de perspective » comme le dit Ricoeur. Le mental vécu implique bien le corporel, mais celui-ci n'est pas le corps objectif des sciences. Il faut distinguer le corps comme objet du monde et le corps pour-soi, le corps-propre, le corps vécu. Comme nous l'avons déjà dit, je n'ai pas un corps, je suis mon corps. Si parfois c'est le cérébral qui explique le mental (sous l'effet de l'alcool par exemple), mais parfois c'est l'inverse, c'est le mental qui explique le cérébral. Même si nous pouvons comprendre aujourd'hui les interactions entre le mental et le neuronal, nos comportements s'expliquent souvent par nos projets et nos raisons, ceux qui relèvent de la conscience et de la volonté d'une personne.

Donc L'homme n'est pas le produit de son cerveau, il se sert de lui. Un dépassement du dualisme reste pensable comme le pense **Bergson** dans « L'énergie spirituelle » en liant les deux notions du corps et de l'esprit :

« Toute réalité physique ou mentale n'étant rien d'autre qu'énergie vitale, l'esprit ne fonctionne pas détaché du corps. Il y a une physiologie non seulement de l'émotionnel, mais aussi du mental, voir de l'intellectuel, comme il y a une spiritualité du corps, un affinement, ou une sublimation possible de la nature physique ». En effet lorsque nous voyons de bons danseurs évoluer sur scène, ce ne sont pas exclusivement des corps ou des robots qui évoluent, mais des esprits.

Conclusion sur ce chapitre : ou bien l'on considère l'esprit comme opposé à la matière, et c'est en ce sens là que la religion va comprendre cette notion, par exemple le « Saint-Esprit », véritable force spirituelle susceptible de sanctifier les âmes. Il est opposé à la chair qui représente la nature animale de l'homme, la puissance aveuglante de son désir. Cette dimension religieuse du mot « esprit » fait que l'homme participe du divin (l'âme est la partie divine de l'homme selon Platon, le « Phédon »). Ou bien l'on peut concevoir un esprit, mais en corrélation avec le corps vécu, en rapport avec le monde et avec autrui. L'esprit ne peut se manifester que par une extériorité, que ce soit le langage ou l'art par exemple.

C'est ainsi que Hegel conçoit l'art et la philosophie :

« Le but de l'art, son besoin originel, c'est de produire aux regards une représentation, une conception née de l'esprit, de la manifester comme son oeuvre propre ». (...) « Éveiller l'âme :

tel est, dit-on, le but final de l'art, tel est l'effet qu'il doit chercher à obtenir. C'est de cela que nous avons à nous occuper en premier lieu. En envisageant le but final de l'art sous ce dernier aspect, en nous demandant notamment quelle est l'action qu'il doit exercer, qu'il peut exercer et qu'il exerce effectivement, nous constatons aussitôt que le contenu de l'art comprend tout le contenu de l'âme et de l'esprit que son but consiste à révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai ».

Ce qui est vrai aussi du moindre silex taillé de l'époque paléolithique, dans lequel s'est déposé l'esprit créateur d'un homme.

Et il ajoute à propos de la philosophie, faisant suite à la spiritualité de l'art et de la religion :
« Enfin la troisième forme de l'esprit absolu, c'est la philosophie ou la raison libre, dont le propre est de concevoir, de comprendre par l'intelligence seule ce qui ailleurs est donné comme sentiment ou comme représentation sensible ».

Nous comprenons qu'il est possible de penser la spiritualité hors du religieux et c'est ce que nous poursuivrons dans le dernier chapitre de ce cours : Une spiritualité sans Dieu. C'est ainsi que **Comte-Sponville** définit la spiritualité :

"Ne confondons pas la religion et la spiritualité. La religion est une forme de spiritualité, mais ce n'est pas la seule. Il suffit de prendre un peu de recul, aussi bien dans le temps, du côté des grandes sagesse grecques, que dans l'espace, du côté de l'Orient bouddhiste ou taoïste, pour découvrir qu'il a existé, et qu'il existe encore, d'immenses spiritualités qui ne sont en rien des religions (des croyances en un Dieu). Ce que je cherche, dans mes livres, c'est justement cela : une spiritualité laïque, une spiritualité sans Dieu. *C'est ce qu'on appelle traditionnellement la sagesse, qui m'intéresse davantage que la sainteté.*"

B- philosophie et bouddhisme

Siddharta Gautama (586-486 av. J.-C.).

Quelques précisions : Les différents courants du bouddhisme s'appuient sur de nombreux textes compilés après la mort du Bouddha, celui-ci n'ayant rien écrit (comme Socrate dont la pensée constitue en partie « les dialogues socratiques » de Platon). La transmission des paroles du Bouddha s'est faite oralement pendant trois à quatre siècles environ, avant que les « sutras » du « canon pâli » ne commencent à être écrits. Le **canon bouddhique** est l'ensemble des textes attribués d'une part au Bouddha lui-même et d'autre part aux différentes exégèses qui ont complété sa doctrine. Il existe plusieurs éditions de ce canon, qui varient selon les écoles et les pays dans lesquels il est produit.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) écrit ceci :

« Je ne crois pas, je l'avoue, que ma doctrine aurait pu se constituer avant que les Oupanichads, Platon et Kant aient pu jeter ensemble leurs rayons dans l'esprit d'un homme ».

« Dans ces cinquante dernières années, trois choses ont agi sur nous : la philosophie de Kant, les progrès incomparables des sciences physiques [...]; enfin la connaissance des livres sanscrits, du brahmanisme et du bouddhisme, ces deux religions les plus antiques et les plus répandues de l'humanité, c'est-à-dire les premières de toutes au regard du temps et de l'espace : elles furent même la religion primitive et nationale de notre propre race, car, on le sait, nous venons d'Asie » (...) « J'ai eu le bonheur, d'être initié aux Vedas, dont l'entrée m'a été ouverte par les Upanishads, grand bienfait à mes yeux, car ce siècle est, selon moi, destiné à recevoir de la littérature sanscrite une influence égale à celle que le XVe siècle a reçue de la renaissance des Grecs». (...) « Cette lecture des Upanishads a été la consolation de ma vie passée et sera celle de ma mort ».

« Le monde comme volonté et comme représentation »

Schopenhauer, reprenant la distinction kantienne de phénomène et de chose en soi, pense que « le monde est ma représentation ». Cela veut dire que le monde n'est qu'une représentation, représentation de l'apparence. La philosophie hindouiste appelle cette représentation illusoire « maya ». Ainsi le monde est pour Schopenhauer n'est pas seulement une illusion il est aussi absurde, tragique et douloureux. Le désir qui est le moteur de ce que Schopenhauer appelle le « vouloir-vivre » est tragique parce que l'homme en essayant d'assouvir ses désirs ne fait en réalité que le jeu de sa nature. Nous croyons en l'amour profond et conscient que la personne que nous aimons et en fait nous ne faisons que servir sans le savoir la nature qui cherche son but la reproduction de l'espèce, comme le dit Schopenhauer dans « Métaphysique de l'amour ».

Seul l'art comme contemplation esthétique offre une suspension du « vouloir-vivre ». De même notre naturelle compassion (pitié) pourrait nous libérer de notre égoïste « vouloir-vivre » qui nous condamne à la souffrance. L'art et la compassion seraient ainsi notre voie de sagesse contre cet illusoire désir. Ajoutons les voies de la méditation et de la philosophie qui à travers le renoncement et l'ascétisme seraient également une voie vers la sagesse. Cette voie est typiquement celle du bouddhisme, qu'il nomme « nirvana ».

Ainsi nous nous posons la question importante comment peut-on penser le bouddhisme comme sagesse et philosophie ? Schopenhauer fut un des premiers philosophes occidentaux à faire un lien possible entre bouddhisme et philosophie, sagesse et morale.

Mais regardons-y de plus près.

Retenons quelques principes de la sagesse du bouddhisme (héritière de l'hindouisme) :

- Le refus de l'idée d'une divinité suprême
- Le refus de l'idée d'une âme individuelle
- Le refus des castes

Le bouddhisme dès le commencement se distingue des religions du Livre. Dans le « Kalama-sutta », Bouddha demande :

« Ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par la tradition religieuse, ni par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou les allégations, ni par les apparences, ni par la spéculation sur des opinions, ni par des vraisemblances probables, ni par la pensée que « ce religieux est notre maître bien aimé ».

Pas de Dieu, pas de dogme, pas de foi.

En somme le bouddhisme tourne le dos à toutes ces spéculations métaphysiques qui n'ont selon lui aucun effet sur notre conduite de la vie. Le bouddhisme est essentiellement une pratique, et ne porte pas sur des spéculations métaphysiques comme celles pratiquées en occident, à savoir sur les causes premières, Dieu, l'absolu... Si la pratique bouddhiste est attentive au réel, c'est par une attention non mentale des faits concrets. Le bouddhisme est un pragmatisme. En cela je retrouve cette idée chez Descartes à propos de l'utilité de la philosophie :

(...) C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j'en pusse tirer quelque profit. ».

Le bouddhisme accorde une grande importance à nos opérations mentales dont le but est la connaissance de nous-mêmes. C'est une fine psychologie dont le but est comme pour la philosophie socratique une « maïeutique », c'est-à-dire une science de l'accouchement spirituel, afin de délivrer l'esprit, asservi par les forces des habitudes qu'il est nécessaire de supprimer. le but de la philosophie selon Socrate c'est le : « Connais-toi toi-même »

La voie du Bouddha s'exprime sous la forme de « quatre nobles vérités » :

1- Le cycle de la vie est douleur (remarquons que Socrate dit la même chose avant de mourir en espérant échapper au cycle de la renaissance, selon la représentation de la métempsychose).

2- Les causes de cette douleur sont le désir et la haine. Elles naissent de notre ignorance de la réalité de notre être fondamental, le « dharma ». Nous sommes en quelque sorte illusionnés par de fausses apparences. Pour Platon c'est aussi la même idée : la philosophie peut être comprise comme une conversion de l'esprit pour nous faire sortir des apparences, des simulacres que notre être sensible produit (« République » Livre VII, allégorie de la caverne)

3- La sagesse bouddhiste propose de neutraliser le désir

4- La cessation du désir aboutit à l'extinction, au détachement ou au renoncement. C'est en quelque sorte un état d'indifférence entre le bonheur et le malheur qui conduit à la délivrance du « samsara » qui est en quelque sorte une sortie du cycle des incarnations successives. Cet état d'être pur, plus vrai que l'illusion de vie du désir, conduit au « nirvana ».

Une morale semble se dégager de ces principes et de la voie qu'il ouvre. C'est celle du noble sentier et qui s'énonce en 8 points :

- La parole doit être sans dissimulation ni médisance
- L'action doit être sans atteinte aux bonnes mœurs
- Des moyens d'existence honorables
- Un effort pour devenir meilleur
- Une attention à sa pensée et à ce qu'on éprouve intérieurement
- Par des exercices de concentration qui sont les règles de cette discipline mentale
- La compréhension parfaite des 4 vérités : Les Quatre Nobles Vérités sont la Vérité de la Souffrance, la Vérité des Causes de la Souffrance, celle de l'Extinction de la Souffrance, et enfin celle de la Voie vers l'Extinction de la Souffrance
- Une pensée orientée vers l'acceptation et l'accueil bienveillant de ce qui est : le renoncement et la tolérance.

Le Bouddhisme : religion, philosophie, morale ?

Dans un article de l'« Institut d'études bouddhiques », j'ai retenu quelques points importants :

« On cherche souvent à mettre une "étiquette" sur l'enseignement du Bouddha : on se demande si le Dharma est une religion, une philosophie, une morale, une "science de l'esprit"... Mais ces étiquettes dépendent de définitions qui ont été établies au fil des siècles, en fonction de l'histoire de l'Occident. *Aucune ne lui correspond vraiment exactement !*

Religion ?

Une religion, généralement, s'appuie sur la croyance en l'existence d'un dieu, créateur du monde et de l'homme. Elle fournit une explication "extérieure", que l'homme subit et à laquelle il doit s'adapter. Pour être "sauvé", celui-ci doit entrer en communication avec ce dieu et respecter ses commandements. Le Dharma (enseignement, doctrine), lui, présente une explication "intérieure" : sa vision du monde et sa propre vie dépendent de chaque homme. Pour Bouddha comme pour Épicure, les dieux existent, mais ne peuvent rien pour nous ; ils ne font pas partie de notre monde et il est absurde de les redouter.

L'homme est ainsi seul responsable de son illusion et de sa souffrance, mais aussi seul responsable de son "salut", qui dépend de son engagement et de sa pratique pour échapper à l'illusion. Par bien des aspects, pourtant, le bouddhisme ressemble à une religion : il existe des

temples, des rituels, des statues, des actes de dévotion... Si on peut parler de "foi" dans le bouddhisme, c'est plutôt dans le sens d'une confiance dans l'enseignement du Bouddha et le témoignage de ses successeurs, qui assurent que chacun est capable d'échapper à la souffrance et d'expérimenter l'Éveil. Mais le Bouddha est un exemple à suivre : on ne le "prie" pas pour qu'il nous vienne en aide. Des cérémonies ont lieu en son honneur : il s'agit de le commémorer, comme on honore un "grand homme". Les rituels (offrande d'encens, de bougies, de nourriture) ne sont pas destinés à s'attirer ses faveurs, mais sont des marques de respect, une façon détournée d'offrir des offrandes aux moines ou une mise en pratique de son enseignement (le don est une manière de pratiquer le détachement). Le rituel est aussi une pratique de méditation, qui facilite la concentration et détourne l'esprit des préoccupations quotidiennes. Les temples et les statues de Bouddha jouent aussi ce rôle : ils représentent, de manière symbolique, différents points de son enseignement, aident à les avoir toujours présents à l'esprit et contribuent à soutenir la motivation.

Philosophie ?

La philosophie s'appuie sur l'intelligence et la raison pour comprendre le monde et l'homme. La philosophie, aujourd'hui, est surtout un discours théorique "sur" le monde, qui n'implique pas forcément de changer sa manière de vivre. Alors que, dans l'Antiquité, les philosophes étaient aussi des "maîtres à vivre", et leur philosophie se voulait pratique. Le Dharma (enseignement, doctrine) propose une démarche qui est plus proche de celle des philosophes antiques que des philosophes modernes, puisqu'elle doit entraîner une nouvelle manière de vivre. Mais il ne s'appuie pas seulement sur la raison et l'intelligence. Si l'étude et la réflexion sont nécessaires, la pratique de la méditation est indispensable, et celle-ci ne fait pas appel au raisonnement, mais à l'expérience directe.

Je vais rapprocher deux philosophes avec le bouddhisme, l'un antérieur au bouddhisme et l'autre, influencé par le bouddhisme.

Épicure et Bouddha



Épicure est un philosophe grec, né à la fin de l'année 342 av. J.-C. ou au début de l'année 341 av. J.-C. et mort en 270 av. J.-C.

Pour le bouddhisme, la croyance en la réalité d'un prétendu « moi » constitue la racine du « samsara » et par conséquent la cause de nos malheurs.

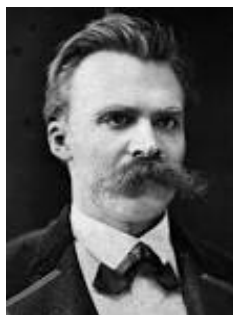
Refusant l'idée d'être, c'est-à-dire de quoi que ce soit qui ne subirait pas le changement et demeurerait identique à soi-même ainsi que toute idée d'en-soi, le Bouddha rejette également les notions de « je », de « moi », d'« ego », de « personne », de « sujet », d'« individu » et à fortiori d'« âme ».

Cette conception nous ferait penser à celle du Pyrronisme (**Pyrrhon d'Élis** 360–275 av. J.-C.) est un philosophe sceptique originaire d'Élis) et c'est **Montaigne** qui le mieux soulignera cette impossible unité du moi.

« Je ne peux dire que le moi existe : je ne vois que multiplicités, processus, changements, humeurs, compositions et décompositions. Où voyez-vous l'unité d'un moi ? Où voyez-vous une substance, une identité stable à travers le temps, une constance de fait quand tout change sans cesse ? Le temps de dire "je", ce "je" n'est déjà plus le même ». Ce que l'on prend pour notre « moi » n'est qu'un assemblage de phénomènes physiques et mentaux qui ne cessent de se modifier tout au long de notre existence.

Je ne peux pas dire : le moi n'existe pas, puisque je ne sais pas de quoi je parle, je ne puis donc ni affirmer ni nier le moi. Pour autant je consentirai à voir qu'il existe des apparences différentielles qui donnent l'image flottante de ce que les hommes appellent des réalités, et qui ne sont peut-être que des simulacres.

Nietzsche et le bouddhisme (Marcel Conche)



Accords Nietzsche et Bouddha

1- L'impermanence. Il n'y a pas de substance sous le changement. Selon Bouddha, « le monde est un flux continu et il est impermanent ». C'est en quelque manière la pensée héraclitéenne que nous avons vu. L'« être », la « substance », « l'âme », le « moi » permanent, sont des fictions pour Nietzsche et Bouddha. « Seule la souffrance existe, mais on ne trouve aucun souffrant » (texte cité par Rahula, fils unique de Gautama Bouddha). De là une critique du

langage chez Nietzsche et Bouddha (contre tout essentialisme des noms communs. Il n'y a pas l'Homme mais des hommes...).

2- L'incroyance. Croire c'est adhérer à ce que, personnellement, on ne sait ni ne voit. Nietzsche et Bouddha sont rationalistes comme toute philosophie doit l'être (déjà vu : rupture philosophie et croyance) ; « religion » athée, pas de prière, insouciance, tolérance, « aucune contrainte d'aucune sorte, même au sein de la communauté conventuelle (on peut en sortir ; le moine est formé par la communauté puis il peut la quitter pour rentrer dans la vie commune). Pas de péché. Simplement la souffrance, puis la sérénité, la paix, l'extinction de tout désir comme but. La félicité bouddhique est accessible sur terre.

3- Le rôle de l'expérience en philosophie. On ne comprend dit Nietzsche, que ce que l'on a vécu. Du côté du bouddhisme, rien ne peut suppléer à une telle expérience. *La philosophie pour Nietzsche et Bouddha n'est pas un jeu conceptuel ; elle est une expérience philosophique.* En cela cette conception rejoint la pensée d'Épicure.

4- Le pessimisme. Au temps de Nietzsche, le bouddhisme était présenté comme un « pessimisme », non sans raison : pour Bouddha, toute vie est douleur, car la joie même, étant instable, fugitive, s'inscrit sur un fond d'insatisfaction, de malaise, de « douleur ». Point de vue contestable, car toute instabilité n'est pas douleur. Cependant on peut reconnaître raisonnablement la prédominance de la douleur.

5- La signification de la mort. Pour Nietzsche comme pour Bouddha la notion « d'âme » est vide, la question de la vie après la mort n'a pas de sens pour eux. Cependant Nietzsche affirme le retour éternel, alors que pour Bouddha il entend délivrer l'homme de la transmigration, de l'obligation de renaître et donc de « remourir », de « revieillir », de « resouffrir ».

Le nirvâna se définit comme une paix intérieure totale et permanente, provenant du détachement. L'acquisition de cet « état » (qui est défini comme un « non-état ») est réputée possible pendant la vie, ou, éventuellement, lors de la mort (comme Socrate).

Dernier discours de Bouddha, « la connaissance profonde s'éleva en moi : inébranlable est la libération de mon esprit, ceci est ma dernière naissance et maintenant il n'y aura plus d'autre existence ».

Pour Bouddha comme pour Nietzsche, après cette vie mortelle : le néant.

Désaccords Nietzsche et Bouddha :

Ce qui oppose nettement Nietzsche et Bouddha c'est cette question de « vouloir vivre ». Si pour être heureux, il faut ne plus vouloir vivre, si c'est n'être plus ou n'être pas qui est le bonheur, alors reste à se rapprocher de la mort par une réduction au minimum possible de volonté, un détachement et un renoncement. Mais dit Nietzsche, le vouloir-vivre n'est-il pas notre nature ? Ne faut-il pas suivre notre nature ? Cela mène à la souffrance, mais il n'y a aucune

ivresse de la volonté détruisant et créant. Sans désir ni passion, il n'y aurait aucune création et l'homme resterait semblable aux animaux.

Pour Bouddha hormis le désir du nirvana, aucun désir n'est bon et par les désirs sensuels subsistent la douleur et la souffrance.

Personnellement je suis beaucoup plus proche de **Spinoza**. Pour Spinoza, l'essence de l'homme est le désir. Libéré de toute transcendance, de toute fantasmagorie et de tout moralisme ascétique, l'homme libre reconnaît dans le désir un "effort pour persévérer dans l'être", un dynamisme, une "puissance d'exister". La voie qui y conduit passe par la critique des obstacles intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire de toutes les formes de la "servitude" : passions (désirs passifs et non pas désirs en tant que tels), "superstition religieuse", imagination, autoritarisme politique.

Pour Épicure il faut faire des différences entre les désirs pour privilégier ceux qui ouvrent au bonheur. Il distingue ainsi les désirs naturels et les désirs ni naturels ni nécessaires. Cependant certains désirs comme l'amour sont à la fois nécessaires, mais aussi source de malheur. C'est la raison pour laquelle Lucrèce un disciple d'Épicure recommande les services de la « vénus vagabonde » de façon à jouir des délices des sens sans s'exposer aux tracasseries de l'amour. Il est vrai que les femmes à l'époque antique n'avaient de place que subordonnée à la maison et à leurs enfants. Seules des femmes libres (courtisanes) pouvaient fréquenter les écoles de philosophie comme les écoles pythagoricienne et épicurienne. Ces courtisanes pouvaient également partager les entretiens avec Épicure et ses disciples. Certaines ont écrit des textes philosophiques.

Cependant ne peut-on pas penser l'amour non pas comme une passion dévorante, une grande illusion comme le pense Schopenhauer, mais comme un cheminement libre, que l'esprit ne manque pas d'éclairer et de faire grandir ? Ainsi faut-il distinguer les notions grecques d'Éros et de Philia. Éros c'est le désir toujours insatisfait, c'est le désir physique « érotique », et Philia c'est l'amitié, la relation d'estime réciproque. Toutes les passions sont bonnes, disait Descartes, il suffit de les maîtriser.

En ce qui concerne la sexualité, pour le bouddhisme le sexe ne semble pas très favorable, du moins pas comme nous le considérons dans nos sociétés occidentales. Le bouddhisme semble plus centré sur l'ascétisme. Le corps n'étant que le moyen de l'éveil. Le bouddhisme est pratique spirituelle et pour ce faire il doit transcender le sexe. Cependant j'ai lu quelques pratiques tantriques (voir bouddhisme tantrique) qui feraient de l'énergie sexuelle la voie pour rechercher une illumination.

Autre point qui me semble distinguer Bouddhisme et Épicurisme c'est la question du bonheur. Pour Épicure la fin de la philosophie n'est pas la vertu, mais le bonheur, ou pour le moins la vie exempte de trouble. La philosophie pour Épicure est une manière de vivre. Pour Épicure la philosophie est source de vie heureuse, philosopher n'étant rien d'autre qu'apprendre à vivre heureux. Épicure ne voit pas le savoir comme un but en soi, mais comme un moyen de parvenir au bonheur.

Morale ?

La morale se présente comme un ensemble de règles de conduite pour la vie en société, fondée sur une définition "absolue" du bien et du mal. On peut distinguer une morale "naturelle", dans laquelle tout le monde est censé pouvoir s'entendre sur la définition du bien et du mal (parce qu'elle dépend d'une "raison universelle") et une morale "religieuse", le bien et le mal étant alors définis par les "commandements divins". Il existe bien une "morale bouddhiste", qui préconise des règles de vie commune. Mais sa définition du bien et du mal ne dépend pas de commandements divins ni d'une "raison universelle". Elle part de la constatation de l'universalité de la souffrance humaine, considère comme mal tout ce qui peut générer de la souffrance, pour soi et pour autrui, et comme bien tout ce qui permet d'atténuer la souffrance ou d'empêcher son apparition. Il ne s'agit donc pas d'une définition théorique, "absolue", mais d'un ensemble de conseils pratiques qui doivent faciliter l'accès à l'Éveil pour tous.

Il en va alors du bien et du mal comme de toute autre dualité : ils n'existent que dans le cadre strict du relatif, de l'illusion... mais non pas du point de vue de l'absolu. Bien et mal, comme tout autre concept, toute autre construction "singularisée", ne sont que des concepts vides !

Par exemple, dire que de la mort qu'elle constitue le mal risque cependant de prêter à confusion. Car ce n'est pas le fait de la mort qui doit être ici considéré, mais bien les répercussions d'un tel fait sur les êtres sensibles. La mort en elle-même ne pose aucun problème, et ne constitue un scandale que pour qui croit qu'il existe un Soi et qui s'identifie à lui. Là aussi nous pouvons aussi faire un rapprochement avec Épicure qui pense dans la « Lettre à Ménécée » que la mort n'est rien :

« Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité ».

Pour qui comprend que le Soi n'est qu'un agrégat, une composition, il devient naturel que ce Soi, comme tout autre composé, soit soumis à la destruction comme il a été soumis à l'apparition.

"L'homme dont l'esprit est stable, non troublé par le désir, qui est au-delà du bien et du mal, celui-là est un être éveillé qui ignore la crainte." (Un des textes du canon bouddhique).

L'on ne peut pas ne pas songer à la conception socratique de la mort et d'un rapprochement possible avec la notion bouddhique de « nirvana ». Le nirvāna est une forme d'achèvement qui a « exsufflé » les agrégats d'existence (désirs, volitions, conceptions erronées) qui entraînent une personne non éveillée de renaissance en renaissance.

Lorsque Socrate, juste avant de se taire pour toujours, demande à Criton de rendre son dû à Asclépios (dieu de la médecine), c'est par ce qu'il en a obtenu l'ultime secours, qui lui a permis d'être définitivement libéré du cycle des renaissances (nirvana). Le sacrifice au dieu d'un coq (symbole de la sexualité mâle), est un hommage du sage au dieu qui l'a aidé à vaincre sa

sensualité, ses émotions, et ce sacrifice représente le symbole du vivant (sexualité et mort). Le dernier entretien de Socrate avec ses disciples est un long rappel de la signification de la vie. La vie prépare la mort, pour que la mort soit l'entrée d'une immortalité bienheureuse. Ayant bu la cigüe, Socrate est maintenant bien délivré de la sensualité et de la sexualité ; le souffle vital chassé du bas vers le haut, se réfugie vers la poitrine, puis dans la tête, ainsi l'âme de Socrate sort par le haut, « elle s'épanouit dans le lotus aux mille pétales » pour parler le langage du bouddhisme tibétain, dans le « Livre des morts tibétains ».

En somme Socrate espère ne jamais revenir comme existence terrestre, ayant « exsufflés » les agrégats d'existence et espère ainsi le « nirvana ».

Je voudrais également approfondir quelques points importants de cette pensée bouddhiste qui, me semble-t-il, trouve des échos dans d'autres traditions philosophiques modernes.

Prenons ces deux grands principes : Tout est devenir et changement. Tout est impermanence.

Quel est le sens de cette impermanence ? Cette impermanence est en nous et autour de nous : rien ne dure. Cette pensée proprement héraclitéenne : « nous ne nous baignons jamais dans la même eau », rebondie encore plus loin, car la pensée bouddhiste ajoute à cette impermanence de l'objet, celle du sujet. Nous ne nous baignons jamais dans la même eau, mais il faut ajouter aussi que ce n'est jamais le même baigneur. Tout change l'objet et le sujet. Notre ego est lui aussi tout à fait instable et changeant. Ajoutons qu'il n'y a pas de substance sous ce changement. Il n'y a pas de chose en soi derrière les phénomènes. Cependant, l'impermanence est une chance et non pas une fatalité. En effet, c'est parce que le changement existe que l'on peut changer et que l'on peut espérer se libérer de la souffrance et devenir meilleur.

Ajoutons à cette impermanence un autre principe du bouddhisme : l'interdépendance de toute chose.

L'enseignement du Bouddha, le *dharma*, nous enseigne que tout est interdépendant : ce que nous sommes et notre monde, tout ce qui existe et tout ce qui est connu. Il n'est rien, ni aucune expérience ou connaissance, qui ne soit dépendante de quelque chose d'autre ! De plus, ce que nous sommes en tant qu'individu est également envisagé par le dharma comme un ensemble d'éléments en interactions. À un premier niveau couramment admis, c'est donc une notion quasi scientifique : celle d'un monde en tant que réseau d'interconnexions, de relations de cause à effet. La notion d'interdépendance ainsi entendue va d'ailleurs de pair avec celle d'impermanence.

Pour le bouddhisme l'expérience que nous avons de nous-mêmes et de notre monde n'existe que dans notre processus cognitif en lequel sujet et objet sont interdépendants, se posant l'un par rapport à l'autre en situation de dépendance mutuelle : le sujet connaissant, témoin de l'expérience, pose son existence dans la relation qu'il entretient à ses projections, perçues comme monde extérieur. C'est là l'aspect essentiel de l'interdépendance. Ce n'est pas seulement le sujet qui crée l'objet, mais l'objet qui crée le sujet. Et si l'objet de connaissance n'existe pas "en soi", le sujet n'existe pas davantage "en soi".

L'interdépendance n'est donc plus seulement celle des choses entre elles, mais celle des choses avec le sujet connaissant, dans une structure cognitive qui détermine l'un et l'autre.

L'on pourrait faire un rapprochement sur cette notion d'interdépendance avec la phénoménologie de **Maurice Merleau-Ponty**. En effet pour le phénoménologue, il y a une interdépendance entre le corps et l'esprit, entre la chose et le langage qui la désigne. Prenons par exemple le rapport du sujet avec l'objet et voyons ce que dit Merleau-Ponty dans ce texte extrait de la « Phénoménologie de la perception » :

« Si la parole présupposait la pensée, si parler c'était d'abord se joindre à l'objet par une intention de connaissance ou par une représentation, on ne comprendrait pas pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement, pourquoi l'objet le plus familier nous paraît indéterminé tant que nous n'en avons pas retrouvé le nom, pourquoi le sujet pensant lui-même est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées pour soi ou même dites et écrites, comme le montre l'exemple de tant d'écrivains qui commencent un livre sans savoir au juste ce qu'ils y mettront ».

Commentaire :

- Il n'y a pas d'objet déjà donné à la perception en dehors d'un sujet connaissant qui le nomme. L'enfant qui vient de naître n'identifie pas les objets autour de lui.
- Il n'y a pas de sujet pensant indépendamment d'une activité de représentation que constitue le langage.
- Ni subjectivisme ni objectivisme. Le sujet s'incarne dans un corps (un corps parlant) lequel ne se réalise que comme corps pour soi et jamais comme corps objet. Je suis mon corps et non j'ai un corps. Il n'y pas d'un côté le sujet et de l'autre le monde. « Je suis au monde » à la fois incarné et en même temps sujet souverain. C'est par une interdépendance de l'un avec l'autre que ce constitue notre rapport au monde. L'homme n'est pas une pure substance pensante, mais un mixte entre le sujet et l'objet, entre les données du corps (un être sexué) et des activités culturelles reprises dans une pratique.
- Ce rapprochement entre le bouddhisme et la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty me semble assez évident si l'on comprend que pour lui, comme il l'écrit dans « La structure du comportement » que, « Le physique », le « vital » et le « psychique » ne représentent pas trois puissances d'être, mais trois dialectiques. La nature physique dans l'homme ne se subordonne pas à un principe vital, l'organisme ne conspire pas à réaliser une idée, le psychisme n'est pas « dans » le corps un principe moteur, mais ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet devant la conscience ».

Comme pour la philosophie bouddhiste, le monde n'est pas un objet que je possède, il est, dit Merleau-Ponty, « le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites ». En somme, il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Ni subjectivisme ni objectivisme.

C- Une spiritualité sans Dieu

Un ouvrage de qualité va nous guider : « L'esprit de l'athéisme » d'**André Comte-Sponville** (Introduction à une spiritualité sans Dieu) et un article de **Jacques Lacarrière** « Multiplier nos sens ».

J'en commencerai en rappelant le sens de cette notion de spiritualité dont nous avons déjà dégagé le fondement à partir de cette dualité apparente corps/esprit. Si la spiritualité religieuse s'intéresse à l' « Esprit » faisant référence à un Esprit transcendant. Toutefois si l'on exclut le sens d'une croyance, la spiritualité est une notion philosophique qui se définit comme cet étonnement de l'esprit humain qui découvre en lui que « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » comme le dit Spinoza. Ainsi Comte-Sponville la définit comme « *la prise en compte de tous les possibles de l'esprit* ». *Ce qui semble caractériser cette spiritualité viendrait non de la pensée et encore moins d'une réflexion, mais d'une certaine expérience sensible que nous pouvons faire en certaines occasions rares, mais possibles (ce que nous avons pensé précédemment comme ce « plus haut que soi »)*

Comte-Sponville prend l'exemple de notre immersion dans la nature qui peut se produire en quelques occasions, au cours d'une randonnée dans un superbe paysage de montagne, en forêt ou sur un fleuve. Il écrit ceci : « Plus de mots, plus de manque, plus d'attente : pure présent de la présence... plus d'ego, plus de séparation, plus de représentation : rien que la présentation silencieuse du tout. Plus de jugements de valeur : rien que le réel. Pas de foi. Pas d'espérance. Pas de promesse. Il n'y avait que la beauté du tout... La mort ? Ce n'était rien. La vie ? Ce n'était que cette palpitation en moi de l'être ».

J'ai à peu près vécu la même expérience sur ma barque glissant lentement sur la Loire au lever du soleil, à La Possonnière... Il me semble que le sentiment vécu tient en cette opposition extrême entre l'infinité de cette nature et notre être fini (comme nous l'expérimentons également en contemplant un soir d'été, le ciel étoilé). Dans cette expérience, l'intellect est mis hors circuit. Nous sommes une pure présence au monde, ici et maintenant. Je cite Comte-Sponville, « *Nous sommes des êtres finis ouverts sur l'infini, des êtres éphémères ouverts sur l'éternité, des êtres relatifs ouverts sur l'absolu. La spiritualité consiste à expérimenter cette ouverture* ».

Je pense également à **Rousseau** dans ses « Rêveries d'un promeneur solitaire » (Cinquième Promenade)

« *Quand le soir approchait, je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asile caché ; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeait dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De temps à autre naissait quelque faible et courte réflexion sur l'instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m'offrait l'image : mais bientôt ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait, et qui sans aucun concours actif de mon âme ne laissait pas*

de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvais m'arracher de là sans effort. »

Sans vouloir revenir sur ce que nous avons dit sur le sens de cette spiritualité en commençant par l'opposition corps/esprit, je retiendrai cette définition : la spiritualité c'est la vie de l'esprit, c'est-à-dire cette puissance de penser qui est en nous ; qui ne penserait pas sans un cerveau. Cependant celui-ci n'aurait pas d'existence objective sans un esprit qui le pense. Cette puissance de penser est seule capable de vérité. En effet, *si la vie se rapporte au réel, la vie spirituelle se rapporte au vrai*. En cela le spirituel c'est aussi du philosophique, mais sans la réflexion, avec seulement de l'étonnement et dans cette épreuve le spirituel est seul capable d'universelle, seul capable d'exigence morale, seul capable de faire des choix. L'esprit ce n'est pas un organe, c'est une puissance d'agir et de penser. « L'esprit n'est pas une hypothèse » disait Alain, car il n'y a d'hypothèse que par et pour un esprit.

Il est vrai que la spiritualité a aussi le sens de notre ouverture à l'infini, à l'absolu, à l'éternité. Ce sont en effet des notions métaphysiques qui peuvent être pensées, mais que la spiritualité elle seule peut éprouver, expérimenter. Cet exemple d'une contemplation du ciel étoilé et ce regard intérieur vers l'infini qui nous effraie comme le dit Pascal, c'est l'exercice de cette spiritualité qui est en œuvre.

Certes il y a une spiritualité religieuse, mais toute spiritualité n'est pas religieuse. On peut de ce fait être un physicien comme **Einstein** et s'étonner de l'ordre du monde et y voir quelque chose qui dépasse la seule connaissance abstraite de la science :

« La plus belle chose que nous puissions éprouver, c'est le côté mystérieux de la vie. C'est le sentiment profond qui se trouve au berceau de l'art et de la science véritables. Celui qui ne peut plus éprouver ni étonnement ni surprise est pour ainsi dire mort ; ses yeux sont éteints. L'impression du mystérieux, même mêlée de crainte, a créé aussi la religion. Savoir qu'il existe quelque chose qui nous est impénétrable, connaître les manifestations de l'entendement le plus profond et de la beauté la plus éclatante, qui ne sont accessibles à notre raison que dans leurs formes les plus primitives, cette connaissance et ce sentiment, voilà ce qui constitue la vraie dévotion en ce sens, et seulement en ce sens, je compte parmi les hommes les plus profondément religieux » (« Comment je vois le monde »)

Einstein ne croyait ni en Dieu ni en l'immortalité de l'âme, ni au paradis ou à l'enfer, mais il pensait que la seule raison ne peut tout dévoiler et ce n'est que par cette spiritualité que l'on peut entrevoir la beauté du monde et son ordre magnifique. Il le dit explicitement : « S'il y a quelque chose en moi que l'on puisse appeler "religieux" ce serait alors mon admiration sans bornes pour les structures de l'univers pour autant que notre science puisse le révéler » (idem)

« Je crois au Dieu de Spinoza, qui se révèle dans l'ordre harmonieux de ce qui existe, et non en un dieu qui se préoccupe du sort et des actions des êtres humains." Ou bien encore : "Je ne peux pas imaginer un Dieu qui récompense et punit l'objet de sa création. Je ne peux pas me figurer un Dieu qui réglerait sa volonté sur l'expérience de la mienne. Je ne veux pas et je ne peux pas

concevoir un être qui survivrait à la mort de son corps. Si de pareilles idées se développent en un esprit, je le juge faible, craintif et stupidement égoïste." (Comment je vois le monde »)

C'est la nature qui est étonnement et point un quelconque surnaturel. Notre étonnement saisit non pas que l'absolu soit Dieu, mais qu'il existe comme ce grand Tout des anciens, ou la Nature de Spinoza. Certes l'esprit n'est pas la cause de la nature, mais à l'inverse l'esprit est le résultat de cette nature ce qui est en soi admirable et la spiritualité en découle.

Nous voyons bien comment cette spiritualité n'est en rien religieuse, ne suppose ni sacré ni surnaturel, car comme le dit Comte-Sponville, « Nous sommes au monde, et du monde : l'esprit fait partie de la nature ». *En somme la spiritualité est à rechercher non dans une quelconque transcendance, mais dans l'immanence que l'on appelle l'univers.* Nous sommes dans l'univers, nous faisons partie du Tout ou de la nature. Voilà notre expérience familière et spirituelle à la fois. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la pensée de **Freud** pour définir cette appartenance au grand Tout : le « *sentiment océanique* ».

Cette spiritualité invite l'homme à se dépasser dans la générosité, la contemplation et la vérité. En somme ce qui est recherché dans la spiritualité c'est « ce plus haut que soi », même s'il ne s'appelle plus Dieu ou la Nation ou la Révolution. *On peut rechercher cette spiritualité dans des spiritualités constituées, mais aussi dans cet appel à l'autre, du côté de cette solidarité compassionnelle.* Nous sommes peut-être émancipés de l'emprise de la religion, cependant il y a une spiritualité sans dieu, cette transcendance dans l'immanence comme la définit Comte-Sponville, en prenant l'exemple de l'expérience mystique de fusion dans la nature. C'est peut être aussi ce manque de nature qui caractérise l'homme contemporain de nos sociétés occidentales, et c'est donc à travers cette ouverture vers la nature ou vers l'autre que nous faisons l'expérience de notre humanité.

C'est aussi dans ce sens de cette ouverture vers la nature que l'on peut comprendre ce qu'est la méditation. Dans un article extrait de « l'art de méditer et d'agir », **Jacques Lacarrière** écrit ceci : ce qui « différencie la méditation des autres formes de rencontre avec soi-même, telle que l'introspection ou l'auto-analyse, c'est qu'elle est parfois un isolement, jamais une isolation, elle doit rendre poreux au monde et à autrui au lieu d'étendre autour de soi un écran de mutisme et d'enfermement (...) Non ce n'est pas une voie intellectuelle, elle ne peut donc abolir le sensible en nous. Je dirais au contraire qu'elle peut nous rendre hypersensible au caché, à l'invisible, à l'inaudible. Multiplier nos sens et par là notre fraternité au monde. Bien méditer, c'est se sentir, à un certain moment (et si faible que soit la durée de ce sentiment), contemporain du grand silence qui précéda notre naissance ».

SIXIÈME COURS

LAÏCITÉ ET RELIGION



A- La tolérance ; la laïcité

B- L'irruption de la notion de blasphème

C- Les religions faces à la démocratie et à la laïcité républicaine. Le rôle de l'école (enseignement de la laïcité et du fait religieux ? ou comment « le fait religieux » devient « l'effet religieux »)

A- La tolérance/la laïcité

Pour éclairer l'analyse de ces deux notions la tolérance et la laïcité, nous prendrons comme exemple, cette très ancienne accusation religieuse de blasphème qui aujourd'hui semble à nouveau faire florès, avec les évènements sanglants qui ont frappé tous les Français il y a quelques mois (« Charlie »). Sans parler des attentas du 13 novembre qui ont visé ce que notre civilisation a de plus chère, à savoir notre liberté et les plaisirs que nous offre une vie épanouie entre homme et femme.

Je vais prendre en appui le travail remarquable de **Catherine Kinzler** sur ces notions. En 1997 à Angers, Catherine Kinzler est venue, à l'invitation de la « Société angevine de philosophie », nous parler de la tolérance et de la laïcité. La question qui commandait sa thèse se posait de la manière suivante : face à la croyance comme à l'incroyance, comment éviter l'intolérance ? L'autre réflexion qui marque sa pensée relève des circonstances actuelles, celles de notre époque qui semble voir renaître une contestation de la pensée laïque, soit par les visées politiques conquérantes au nom d'une religion, soit par un effet du religieux conçu comme une « projection formaliste du religieux » qui s'énonce selon l'idée sociologique récurrente (faisant référence à Durkheim) : « il n'y a pas de vie politique sans une forme de lien religieux ». Cependant la question se posera : « Le lien politique a-t-il pour modèle et pour fondement le lien religieux ? »

Ce que recherche cette philosophe c'est de penser l'association politique, et c'est, selon elle, le concept de laïcité qui introduit une dimension originale à notre rassemblement politique français. Le point de départ de son analyse réside dans cette originalité de ce que l'on appelle la « laïcité à la française ». Pour bien saisir le sens de ce concept il fallait le confronter avec celui de tolérance et de marquer ainsi les distinctions (qui ne sont pas toujours en opposition) entre tolérance et laïcité.

Commençons par la tolérance : comment fonctionne la tolérance en matière religieuse ? Je cite les propos de Catherine Kinzler : « Elle consiste à laisser coexister différentes croyances dans le cadre du droit commun. Elle assure la liberté de croyance et aussi la liberté de non-croyance si on l'élargit suffisamment ». À partir de cette définition, Kinzler en tire 3 propositions représentant les 3 figures de la tolérance :

- Personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre.
- Personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une, plutôt que pas du tout.
- Personne n'est tenu de n'avoir aucune religion.

Commentaire :

- La première proposition qui est la plus importante, car elle figure ce que l'on appelle la « liberté religieuse », mais paradoxalement elle institue l'obligation d'adopter une religion et elle est donc compatible avec une religion officielle. Le cas du RU fait de la religion anglicane la religion d'État, mais tolère d'autres religions. C'est une tolérance restrictive.

- La deuxième proposition « personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'aucune », relève de cette tolérance restreinte puisque les incroyants font problème. En effet puisqu'ils « dérangent tout ce bel accommodement entre communautés ». Je me souviens de mon visa de travail aux USA qui comportait une exigence, celle d'avoir une religion. Kinzler cite à bon escient un extrait de la lettre de **Locke**, « Lettre sur la tolérance » où il exclut l'incroyance :

« Ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré et cependant ils forment les liens de toute société humaine au point que, la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout ».

En effet, les incroyants ne peuvent former une communauté et c'est la raison pour laquelle cette tolérance n'est qu'une « extériorité », car cette liberté de croire ou de ne pas croire n'est pas conçue comme une liberté de principe, mais prise extérieurement comme prise en compte des différentes positions observables. En somme l'incroyance selon cette position, est une éventualité a posteriori. C'est ainsi, comme le cite Kinzler, que le cardinal Lustinger définit la tolérance : « une société où les croyances se côtoient paisiblement ». Le fait religieux est donc présenté comme évident, comme constant ; ce qui évidemment reste à discuter.

- La troisième proposition, « personne n'est tenu de n'avoir aucune religion » signifierait un athéisme officiel tout à fait intolérant.

Fort de cette analyse nous allons comprendre en quoi, je cite : « le concept de laïcité ne fonctionne pas du tout ainsi. D'abord parce qu'il est incompatible avec toute religion officielle, incompatible avec une religion d'État, avec toute prise de position publique en matière de croyance. Ensuite parce qu'il est fondamentalement étranger, pour ne pas dire opposé, à toute obligation d'appartenance. Le fait religieux n'est pas reconnu : il est simplement connu par la loi ; il n'a aucun caractère fondateur ou primordial, préalable à l'association politique ».

D'où il suit que nous pouvons concevoir la laïcité en 4 points :

- La laïcité est une façon de concevoir et d'organiser la conscience des libertés, plus particulièrement les libertés d'opinion, de conscience, de croyance.
-
- La laïcité est un principe pour penser l'association politique, non pas en terme de lien social, mais par une forme abstraite puisqu'elle veut fonder le lien politique « sur l'hypothèse de la suspension du lien social ». Cette thèse de Kinzler rejoint selon moi la thèse de Kant qui fonde la citoyenneté non pas sur une quelconque qualité personnelle (en cela la conception kantienne s'oppose en tout point à l'idée d'une personne située par sa naissance, ses biens ou ses acquis), mais sur une abstraction : le refus d'être quelqu'un pour n'être plus qu'une simple exigence de droit : être un citoyen. Kinzler fait remarquer que « *les adversaires de la laïcité lui reprochent de parler d'un homme abstrait sans qualités, loin du réel social...ils ne croient pas si bien dire* ». Elle cite également cet exemple historique paradoxal de la loi du 13 novembre 1791 relative aux juifs qui

stipule qu' « il faut tout refuser aux juifs comme nation ; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens ».

- Ce principe que définit la laïcité a pour conséquence la distinction entre espace privé et espace public. La laïcité scolaire est le point d'ancrage le plus fort de la sphère civile, puisque cet espace que constitue l'école de la République est coupé de l'espace privé et par cette distance ainsi opérée, l'école devient un espace critique.

« Les humanités ont un pouvoir dissolvant, car elles supposent avant tout une forme d'étrangeté des objets du savoir, ou plutôt elles reposent sur l'idée qu'on ne pense jamais mieux que lorsqu'on s'éloigne de ce qui vous est familier » (« l'exotisme » est un principe d'enseignement).

- La laïcité ne conçoit qu'un rapport critique à la réalité et à la pensée humaine, ce faisant elle suppose que dans l'enseignement laïc le phénomène religieux (le fait religieux) soit mis en perspective critique sous quelques formes que ce soit. « C'est donc, dit Kinzler, par la force intellectuelle critique que l'on peut un jour se passer de maître » (référence à Kant « Ose penser par toi-même »). Ce faisant, il ne s'agit pas à l'école d'accumuler des informations comme nous pouvons le faire avec la presse d'information, mais d'opérer une rupture par un travail d'abstraction, des forces de l'opinion de la demande d'adaptation, des données sociales. Ce n'est pas parce que les pratiques religieuses existent depuis l'origine de l'homme que l'école doit répondre à l'exigence de primauté des religions dans l'existence des communautés, que les hommes doivent s'y soumettre et que l'école doive s'y inscrire. Encore une fois, l'école laïque s'exclut de toutes communautés religieuses ou autres.

Pour conclure sur cette première partie consacrée aux distinctions tolérance et opinion je voudrai d'une part, commenter ce schéma de Kinzler ci-après, puis nous verrons comment aujourd'hui encore, au nom de la tolérance l'idée de blasphème a fait son chemin : cette notion de blasphème a-t-elle encore un sens dans la République française ?

QU'EST-CE QUE LA LAÏCITÉ ?

*Tolérance restreinte, tolérance élargie, laïcité :
synthèse de la déduction comparée*

L'ensemble de la réflexion aboutit à une déduction comparée des trois concepts – tolérance restreinte, tolérance élargie, laïcité – dont le résultat se laisse représenter en tableau.

	<i>Tolérance restreinte</i>	<i>Tolérance élargie</i>	<i>Laïcité</i>
<i>Autonomie du jugement</i>	Oui	Oui	Oui
<i>Séparation public/privé</i>	Oui	Oui	Oui
<i>Contingence des religions</i>	Oui	Oui	Oui
<i>Possibilité d'une religion officielle ou d'un dogme civil</i>	Oui Il suffit que la puissance publique n'use pas de contrainte	Oui Il suffit que la puissance publique n'use pas de contrainte	Non La puissance publique est frappée par l'abstention
<i>Les communautés en tant que telles peuvent-elles être des acteurs politiques reconnus ?</i>	Oui Il suffit que personne ne soit contraint	Oui Il suffit que personne ne soit contraint	Non Pas de corps intermédiaires
<i>Peut-on penser la cité sans un fondement religieux ?</i>	Non	On le peut	On le doit La référence religieuse est superflue
<i>Contingence de la croyance comme forme</i>	Non L'incroyance dissout toute possibilité de lien	Proposition admissible en fait Les incroyants craignent la loi civile	Proposition nécessaire en droit L'association ne doit rien dans sa pensée aux liens préexistants

Soulignons dans cette analyse comparée des trois concepts, tolérance restreinte, tolérance élargie et laïcité, leurs conséquences juridiques et politiques :

- Seule une association politique peut être laïque, car seule la loi peut formuler le principe de contingence de la forme même de la croyance. La loi « doit dire que la cité n'a nul besoin, pour se former et pour fonctionner, d'un fondement religieux ». Ainsi la loi française dit clairement que « la République assure la liberté de conscience ». Cela veut dire qu'il n'est nullement question d'assurer par la loi la liberté religieuse, ce qui supposerait une primauté donnée aux religions. « La liberté de conscience » suppose l'infinité des options (des croyances), mais aussi le refus de toute option (l'incroyance). C'est l'affirmation que la croyance et le religieux ne sont nullement nécessaires pour former une association politique.
- La laïcité « doit également veiller à ce que la loi elle-même ne soit jamais représentée comme un article de foi auquel chacun est requis d'adhérer, ou que chacun serait tenu d'aimer, il

suffit qu'elle soit respecter », c'est-à-dire respecter selon une exigence de raison (j'ai le devoir de payer des impôts. Je ne me demande jamais si j'aime en payer...)

- La forme politique laïque permet à chacun de vivre en communauté, mais aussi hors de toute communauté. C'est la raison pour laquelle, « le principe de la suspension du lien social apparaît comme constitutif du lien politique ». Problème que nous reprendrons à propos de ce dit « lien social » que constitue le fait religieux.

- « La laïcité ne consiste pas à harmoniser ou à réguler différentes positions d'opinion, de croyance, d'incroyance, mais à produire un espace rendant cette harmonisation possible ». La laïcité est étrangère à toute communauté, mais rend possible leur existence (bien que personne ne soit obligé d'en faire partie).

- La laïcité n'est donc pas un courant de pensée, car « elle professe que la puissance publique n'a rien à professer qui soit de l'ordre du religieux ou du philosophique déterminée pour penser et pour construire la cité libre ». Ce qui sous-entend que la laïcité n'a nullement à interdire une quelconque manifestation religieuse ou toute opinion (« intégrisme laïque »).

- La laïcité n'est pas un courant de pensée, mais elle s'inscrit dans une morale laïque qui s'appuie sur des idées et des pratiques qui relèvent de la seule raison. C'est une morale la plus exigeante qui soit, car elle ne s'appuie sur aucun dogme, seulement sur la seule exigence de raison. Elle attend des individus que leur acceptation des règles soit éclairée et doit fournir des raisons de leur conduite (devant les hommes et non devant dieu).

Avant de poursuivre l'analyse de ce projet d'enseignement du fait religieux à l'école, regardons de près ce retour de la notion de blasphème que nous avons entendu formuler par certains lors des événements tragiques de janvier 2015.

B- Le retour de la notion de blasphème

Il faut établir une distinction conceptuelle claire entre l'insulte ou la diffamation, et le blasphème. L'insulte vise un citoyen, une personne réelle qui peut souffrir des conséquences. Le blasphème vise des entités abstraites à l'existence desquelles certaines personnes croient, et qui en elles même ne peuvent être lésées.

« Le droit au blasphème » article publié le 12 janvier 2015 dans « Contrepoints » par Roseline Letteron

Ceux qui estiment que Charlie allait trop loin sont-ils les derniers représentants d'une société disparue, celle de l'intolérance et de l'obscurantisme ?



Les attentats terroristes qui ont frappé notre pays les 7 et 8 janvier 2014 témoignent d'un retour de la barbarie. Barbarie à l'égard de l'État et de ceux qui en sont les représentants, au premier rang desquels figurent les membres des forces de police. Barbarie antisémite à l'égard des malheureux clients d'un supermarché casher. Barbarie obscurantiste à l'égard des membres de l'équipe de *Charlie Hebdo*, journal dont la ligne éditoriale repose, depuis sa fondation, sur l'ironie et la dérision. *Charlie Hebdo* se moque aussi bien des puissances politiques ou financières que religieuses, dans un rejet libertaire de tous les pouvoirs établis.

Derrière la condamnation massive de ces assassinats apparaissent tout de même certaines nuances, il est vrai très minoritaires. On entend dire que les caricaturistes de Charlie se moquaient un peu trop de la religion, faisant preuve d'« *irresponsabilité éditoriale* ». Les commentaires sur internet mentionnent quelquefois qu'« *ils l'avaient bien cherché* ». On est évidemment tenté d'attribuer ces propos à la bêtise, mais on peut aussi y voir un retour du blasphème, blasphème justifiant, aux yeux de certains, des atteintes à la liberté d'expression. Certains n'hésitent pas à affirmer que *Charlie Hebdo* publiait « *les plus ignobles blasphèmes* » et que « *le blasphème et le sacrilège n'apportent jamais la paix* ». Disons-le clairement, ce retour du blasphème témoigne d'un retour des intégrismes religieux, retour qui touche aujourd'hui l'ensemble de notre société.

Le blasphème, négation de la laïcité

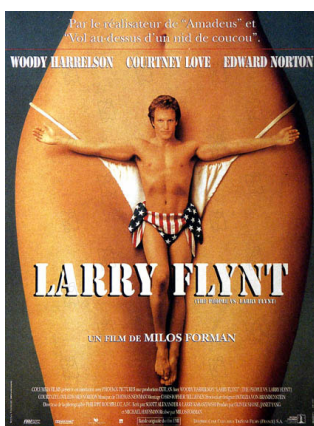
Le blasphème, considéré comme une infraction pénale, a pour fonction d'apporter la protection judiciaire de l'État à une ou plusieurs religions. À cet égard, son incrimination constitue la négation de la séparation des églises et de l'État, la négation aussi du principe de laïcité. C'est la raison pour laquelle il relève aujourd'hui de l'analyse purement historique. Les dernières tentatives pour sanctionner pénalement le blasphème en France remontent à la Restauration, plus précisément sous le règne de Charles X.

L'article 11 de la Déclaration de 1789

Le droit français fait prévaloir l'article 11 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, selon lequel « *la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi* » (en l'espèce, « la loi », c'est celle du 29 juillet 1881, relative à la liberté de la presse). Elle pose en principe que chacun dispose de sa liberté d'expression dans les médias, sauf à devoir rendre compte d'éventuels abus réprimés a posteriori par le juge pénal. Comment concilier ce principe avec, par exemple, la loi Gayssot ? (La loi Gayssot du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe) C'est que, en l'occurrence, ce qui est sanctionné, c'est la négation d'un fait, le génocide des juifs d'Europe, attesté par l'histoire. Le blasphème n'est pas de même nature puisqu'il met en cause une croyance, un imaginaire, une espérance dont nul ne peut apporter la preuve. La notion de blasphème relève donc fondamentalement de la théologie et non du droit pénal ou administratif, sauf à en faire l'instrument d'une croyance particulière. Les adeptes de toutes les religions ne sont cependant pas sans moyens juridiques pour obtenir la condamnation de propos tenus dans la presse, ou de certains dessins, s'ils peuvent être qualifiés d'injures au sens de la loi de 1881.

Depuis une vingtaine d'années, les associations catholiques attaquent systématiquement tous les articles de presse, films, ou livres qu'elles estiment injurieux. Leurs recours ont au moins permis de préciser la jurisprudence.

Personne n'est contraint de lire un livre, un journal ou voir un film



D'une manière générale, le juge accepte d'interdire ou de restreindre la diffusion de documents qui s'imposent à la vue de tout le monde et peuvent donc heurter la sensibilité de certains croyants. Tel est le cas, par exemple, de l'affiche du film *Ave Maria* dont le TGI (tribunal de grande instance) de Paris a interdit la diffusion par un jugement du 23 octobre 1984. Représentant une jeune femme à la poitrine nue attachée à la croix, cette image a été jugée comme une « *publicité tapageuse* » diffusée « *en des lieux de passage public forcé* » et constituant « *un acte d'intrusion dans le tréfonds intime des croyances* ». En revanche, l'affiche de *Larry Flynt* représentant un homme ayant la position d'un crucifié, les reins drapés du drapeau américain et reposant sur un corps féminin, ne donne pas lieu à saisie, le même juge notant, dans une décision du 20 février 1997, que la croix n'est pas représentée, et que les autorités ecclésiastiques ne se sont pas jointes au recours.

Lorsque le recours porte sur un film ou sur un livre, le juge se montre beaucoup moins sensible à ce type de recours. Il fait observer que si l'on ne veut pas être choqué par le film *Je vous salue Marie* de Jean-Luc Godard, le mieux est encore de ne pas aller le voir (TGI Paris, ord. réf. 28 janvier 1985). Il en est de même des *Versets Sataniques* de Salman Rushdie, contestés à leur publication en 1989, et que le juge refuse de sanctionner, au motif que personne n'est contraint de lire ce livre (voir aussi « la Dernière Tentation du Christ » livre de Kasantzakis de 1955 et film de Scorsese 1988)

Dans son appréciation de l'injure, la jurisprudence se montre d'ailleurs extrêmement nuancée, faisant prévaloir autant que possible la liberté d'expression. On se souvient que Michel Houellebecq fut ainsi relaxé en 2001 pour avoir affirmé dans la revue *Lire* : « *La religion la plus con, c'est quand même l'Islam* ». Aux yeux du tribunal, de tels propos visaient l'Islam et non les musulmans eux-mêmes. Il n'y avait donc pas injure, au sens juridique du terme.

Les propos qui « heurtent, choquent ou inquiètent »

Dans un arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme, celle-ci reconnaît un « *droit à la jouissance paisible de la liberté de religion* », formule qui autorise les États membres à poursuivre les injures ou outrages, comme en droit français. La Cour ajoute cependant que les croyants « *doivent tolérer et accepter le rejet par autrui de leurs croyances religieuses et même la propagation de doctrines hostiles à leur foi* ». Bien plus, ils doivent aussi admettre le discours provocateur. La Cour admet en effet que l'article 10 de la Convention, celui-là même qui consacre la liberté d'expression, protège aussi les propos ou les dessins qui « *heurtent, choquent ou inquiètent* », quel que soit le message considéré. Les dessins de Cabu ou de Wolinski sont donc protégés par l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme.

Doit-on pour autant en déduire que ceux qui estiment que *Charlie* allait trop loin ne sont que les derniers représentants d'une société disparue, celle de l'intolérance et de l'obscurantisme ? Certes non, car on perçoit, hélas, certaines évolutions pour le moins inquiétantes.

Le retour du blasphème « modernisé »

La première réside dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme elle-même.

Le problème réside cependant dans les conséquences de cette absence d'engagement de la Cour. Comment ne pas considérer cette jurisprudence comme à la fois attentatoire à la liberté d'expression et discriminatoire ? Attentatoire à la liberté d'expression, puisque le blasphème peut être poursuivi dans certains États membres, notamment ceux dotés d'une religion officielle. L'Irlande a pu ainsi conserver une loi sur le blasphème, à la condition d'en réserver l'usage aux seuls croyants de la religion chrétienne. Discriminatoire, car les lois concernées, notamment en Irlande, ne s'appliquent qu'à une partie de la population définie par son appartenance religieuse. La survivance juridique du blasphème est ainsi attachée à une vision communautaire de la société. En même temps, la jurisprudence de la Cour européenne n'est pas laïque. Elle repose davantage sur le pluralisme des conceptions étatiques des libertés religieuses que sur le principe de laïcité.

Au plan universel enfin, on voit apparaître un mouvement identique. Le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies a voté le 14 octobre 2008 une résolution « *relative à la lutte contre la diffamation des religions* » invitant les États à intégrer dans leur droit positif des dispositions destinées à lutter contre une telle diffamation. Le Conseil admettait que la nécessité de respecter les religions peut conduire à restreindre la liberté d'expression, définition modernisée du blasphème. Heureusement, on doit préciser que la France ne l'a pas votée, estimant précisément qu'elle reflétait une conception communautariste de la société et risquait de susciter des atteintes à la liberté d'expression.

On voit ainsi apparaître un retour du blasphème, au nom du droit au respect des différentes communautés religieuses. Au moment où la France donne, pour une fois, l'image d'une communauté rassemblée autour de valeurs communes qui sont celles de la République, il convient de se méfier de certains apprentis sorciers. Derrière un discours d'apparence libérale prônant le respect de la liberté religieuse se cache la recherche d'une segmentation communautaire de la société. Derrière ce respect affiché des communautés religieuses, se cache finalement le refus de tout discours déviant ou simplement ironique. L'équipe de Charlie l'avait bien compris, et elle prônait, par son insolence même, le droit au blasphème.

Caroline Fourest : « Éloge du blasphème »

« Critiquer le religieux n'est pas raciste »

« Les intégristes chrétiens sont les premiers à avoir compris l'intérêt de confondre blasphème et racisme. Puisque le délit de blasphème n'existe plus en France en dehors de l'Alsace-Moselle, ils ont tenté de détourner la législation antiraciste et portent plainte pour

« racisme anti-chrétien » contre les dessins de Charlie moquant les propos liberticides du papa, la pédophilie au sein de l'Église ou les commandos anti-IVG. (...) Ici, personne n'est dupe. Tout le monde comprend qu'il s'agit d'intimider la critique du religieux et non de lutter contre le racisme. Il en est tout autrement lorsque des associations font le même calcul en utilisant le mot « islamophobie ».

« Personne n'est forcé d'aimer le ton des blasphémateurs. Moi-même, il m'arrive d'en trouver certains grossiers, de ne pas m'identifier à leur façon de dire ou de dessiner. Ce n'est pas le sujet. Leur excès de liberté est un test pour toutes nos libertés, notre capacité à se parler et à se mélanger sans se renier. Ce droit est menacé. Il doit être défendu sans faiblir.

À ceux qui n'aiment pas les blasphèmes, redisons que personne ne les oblige à les aimer. (...) Mais qu'ils n'interdisent pas aux autres de penser librement et rejoignent clairement le camp de la liberté de conscience » (...)

« Que chacun en soit bien conscient. Le « oui, mais » conduit à une société où le sacré redevient tabou, où les croyants sont privilégiés par rapport aux non-croyants, où les religions majoritaires passent avant les religions minoritaires, où l'intimidation et la violence ont gagné.

Le « mais oui » dessine un monde où l'on continue à se parler malgré nos disputes, où les croyants sont à égalité, où toutes les religions s'expriment sans privilèges, où l'on peut rire de ce qui nous fait peur et donc tenir tête, ensemble, aux plus violents.

Il n'existe pas d'autre choix. Ce sera le courage ou la lâcheté. Ceux qui pensent que la lâcheté permet d'éviter la guerre se trompent. La guerre a déjà commencé. Seul le courage peut ramener la paix ».

La position d'**Abd Almalik** :

«La liberté d'expression est un principe, mais j'estime qu'elle n'est pas « non négociable ». Elle doit s'articuler avec les autres valeurs de la République : la paix entre les citoyens, l'égalité de traitement, la morale. (...) Pour moi, dans le contexte actuel de pression extrême sur les musulmans, dans ce climat de surenchère médiatique autour de l'islam, Charlie Hebdo a fait preuve d'irresponsabilité en multipliant ces caricatures. Même si le but était de montrer du doigt les intégristes, et même s'ils en avaient le droit au sens légal ».



C- Comment le « fait religieux » devient l'effet religieux.

C'est à partir de ce projet (établi par **Régis Debré** ; voir document) d'un enseignement du « fait religieux » à l'école que **Catherine Kinzler** formule sa critique :

« À partir d'un tel dispositif laïque (ce que nous avons analysé précédemment), dit Catherine Kinzler, les religions ne peuvent pas apparaître uniquement comme des faits de société, comme des données sociales appréhendées sous le régime de l'appartenance, de la coalition ».

« Or c'est précisément ce dispositif d'écart, de mise en perspective, qui est ouvertement remis en cause par l'introduction récente de l'enseignement du « fait religieux » fondé cette fois, non sur le moment littéraire et critique (comme il l'est dans le cadre des humanités, à travers des oeuvres et des textes, par exemple faire au lycée l'étude en philosophie des « confessions » de saint Augustin), mais sur une acceptation non critique du moment coalisant et de l'universalité des appartenances comme données sociales incontournables. L'idée principale en est simple : le phénomène religieux, universellement répandu, peut et doit être abordé par l'enseignement laïque, en tant que « fait social » qui habite toute collectivité. Voilà qui vient soutenir cette forme fondamentale de religion qu'est la croyance en la sacralité du fait social. Dans cette affaire, il ne s'agit pas tant de compléter les humanités que d'y suppléer ».

À célébrer ainsi le fait religieux comme fait social total affectant les mentalités collectives, à accorder la primauté à l'existence des communautés, on invite et on accoutume chacun à s'y inscrire... En somme, le glissement de sens qui fait du fait religieux un fait social, semble une évidence que tout à chacun doit admettre : Comment peut-on être assez naïf pour vouloir échapper à un « fait de société » ? Kinzler d'ajouter : « La présence de l'effet religieux piège désormais toute pensée, tout geste qui se prétend politique ». « Pensez ce que vous voulez, faites ce que vous voulez, pourvu que cela fasse lien (version dure équivalente à ce qu'était autrefois l'imposition d'une religion d'État) ou du moins pourvu que cela ne soit pas moralement contraire au lien (version douce qui correspond à la tolérance) : croyez à quelque chose qui vous rassemble, ou plutôt croyez que le rassemblement ne s'effectue que par la croyance, tel est le dogme de la nouvelle religion, celle qui veut qu'on s'incline devant la forme religieuse ».

« L'effet religieux est désormais présenté, au prétexte que les religions sont partout répandues, comme le modèle en dehors d'un quel toute association apparaîtra bientôt comme impossible ou vaine : il deviendra bientôt impensable qu'une cité puisse avoir pour fondement autre chose que la sacralité d'un lien, autre chose que des « valeurs communes ». Il deviendra impensable qu'on puisse s'associer pour se soustraire à toute appartenance. La figure classique du théologico-politique, subreption du politique par la religion, est surclassée, dépassée par sa projection formaliste et totale : la subreption du politique par le religieux ».

Je vous propose maintenant d'étudier le rapport que **Régis Debray** a déposé au ministère de l'Éducation nationale. Je vais en faire une petite synthèse et un commentaire.

Debray commence par définir ce qu'il entend par " fait religieux " :

« Un fait a trois caractéristiques. Premièrement, il se constate et s'impose à tous. Que cela plaise ou non, il y a depuis mille ans des cathédrales dans les villes de France, des œuvres d'art sacré dans les musées, du gospel et de la soul music à la radio, des fêtes au calendrier et des façons différentes de décompter le temps à travers la planète ».

Deuxièmement, un fait ne préjuge ni de sa nature ni du statut moral ou épistémologique à lui accorder. Superstition, superstructure, facteur explicatif de l'histoire ou fausse conscience des acteurs ? Ces interrogations relèveront du débat philosophique. Mais ce sont surtout, dit-il « des matériaux empiriques, qu'il s'agisse d'un vitrail, d'un poème, d'un massacre, d'une route de pèlerinage ou d'une œuvre de charité ». En « prendre acte n'est pas prendre parti ». Il faut « s'en tenir au religieux comme phénomène d'observation et de réflexion ».

Troisièmement, un fait est englobant. Il ne privilégie aucune religion particulière, considérée comme plus " vraie " ou plus recommandable que les autres.

Donc «le fait est observable, neutre et pluraliste ».

Debray souligne que cet enseignement du fait religieux se fera dans l'école républicaine laïque. Laïcité « privilège unique sur le continent européen ». Il ajoute que l'État français est « libre de toute emprise ecclésiale ». Comme il le dit « religion et laïcité sont des mots qui sentent encore la poudre »

Par conséquent « un tel enseignement ne saurait être un enseignement religieux ».

« Les cultures scientifique, artistique ou religieuse relèvent d'un seul et même phénomène général ; la connaissance des religions, comme celle de l'athéisme, fait partie de la culture ».

Il s'agit de considérer les religions sous l'angle d'un phénomène de culture (comme le fait Durkheim dans « Les formes élémentaires de la religion ») et de la culture universelle « il n'y a pas de groupes humains sans religion, il s'agit là d'un élément essentiel des civilisations ». Il s'agit donc d'approches objectives refusant tout prosélytisme. Comme le dit Debray selon ses formules-chocs : « Le fait religieux n'est pas tout, mais il est presque partout ». C'est pourquoi aussi une pédagogie bien comprise de cet enseignement du « fait religieux » pourrait contribuer à une pédagogie de la laïcité elle-même.

D'où il suit de ce souci d'objectivité de ne tenir compte que du « fait ». Qu'est-ce qu'un fait ? Ce qui n'est pas si simple à définir dans le domaine des religions, car, comme le dit Debray « On a longtemps opposé l'ordre des faits - c'est-à-dire le consistant, l'attestable, le solide - à l'ordre des croyances - l'imaginaire, l'évanescent ou le subjectif. Mais il y a des faits de croyance, qui sont à cheval sur le matériel et sur le spirituel, sur le politique et sur l'imaginaire ».

« Parler de fait religieux consiste à envisager autre chose qu'une histoire des opinions, autre chose que le développement des techniques du bien-être personnel, et même quelque

chose de plus qu'une intime espérance ou qu'une option spirituelle. En effet, le fait de conscience est un fait de société et un fait de culture, un fait social total qui déborde le sentiment privé et l'inclination individuelle ». C'est ainsi que Durkheim envisage le fait religieux : le fait religieux est fondamentalement un fait social : même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle. Ce qui est vrai pour de nombreux états de conscience (voir « Le suicide »).

Enfin, « Le fait religieux n'est pas qu'archives et vestiges. Il renvoie à des forces vives et à des questions qui fâchent, comme le port des signes religieux, les jours d'examen, les menus. Il renvoie à l'intrusion des familles et de l'actualité dans l'enceinte scolaire ». Même dans l'école laïque ces questions sont débattues et des positions sont prises restrictives ou assimilées.

On peut ainsi penser un enseignement articulé sur des disciplines scolaires déjà établies : L'enseignement littéraire peut travailler sur des textes majeurs. L'enseignement artistique peut travailler sur les grandes œuvres de l'art (la peinture religieuse par exemple). En somme il s'agit de travailler sur des « moments littéraires et critiques » comme le dit Kinzler.

Au regard de mon expérience de professeur de philosophie au lycée, je peux affirmer que l'inculture de nos élèves dans ce domaine est vraiment dommageable. Dans des matières comme la littérature, la philosophie ou l'esthétique, il s'agit d'en apprécier les visions formelles, mais aussi de connaître les propos religieux qui traversent notre culture. Si en histoire de l'art on travaille sur la notion de représentation de l'espace au quattrocento, il faut connaître les œuvres religieuses de cette époque. Comme je l'ai déjà dit, l'enseignement de la philosophie au lycée n'éprouve aucun souci à enseigner des œuvres d'auteurs religieux à condition qu'il s'agisse de philosophie et non de théologie. Les « Pensées » de Pascal représentent un texte éminemment philosophique, tandis que le traité de Saint Thomas d'Aquin, « Somme théologique » est un texte, comme son titre l'indique, de théologie. Je rappelle aussi que « le fait religieux » est une notion du programme de philosophie des classes terminales. Et c'est aussi ce que j'ai fait avec vous !

En conclusion, à propos de cette laïcité à la française, je dirai qu'il y a depuis 1905, date de la loi d'Aristide Briand sur la séparation de l'Église et de l'État, deux courants qui s'opposent indépendamment du courant catholique conservateur. D'une part les républicains laïques comme Vincent Peillon et Catherine Kinzler sont pour une séparation nette et franche en ce qui concerne aussi bien l'enseignement à l'école que par la morale laïque que Vincent Peillon définit ainsi : « La morale laïque est un ensemble de connaissances et de réflexions sur les valeurs, les principes et les règles qui permettent, dans la République, de vivre ensemble selon notre idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité. Cela doit aussi être une mise en pratique de ces valeurs et de ces règles ».

D'autre part les tenants du « fait religieux » comme Régis Debray, critique des Lumières, refusant le bilan positif des Lumières, de dire qu'« il faut avant tout refuser la dichotomie entre Lumières et anti-Lumières ». Ainsi, selon lui, le fait religieux est tout aussi consistant que ne le sont les Lumières et comme il le dit : « On a longtemps opposé l'ordre des faits - c'est-à-dire le consistant, l'attestable, le solide - à l'ordre des croyances - l'imaginaire, l'évanescence ou le

subjectif. Mais il y a des faits de croyance, qui sont à cheval sur le matériel et sur le spirituel, sur le politique et sur l'imaginaire ». Cependant comment peut-on oublier que c'est le combat de la science et de la philosophie qui a permis de libérer l'esprit du peuple de l'obscurantisme, du fanatisme et des préjugés ? Comment peut-on oublier l'exigence universelle des Droits de l'homme et du citoyen ? S'il est tout à fait exact qu'il y a aussi de la croyance dans des domaines de la pensée, que l'on nomme des spiritualités, ou bien qu'il y a de la croyance aussi, comme nous l'avons vu, dans cet esprit de la République, mais aussi dans des domaines rationnels, comme notre rapport avec la science (je crois en la validité de la loi de la chute des corps), c'est tout une autre chose que de croire en la nécessité de croire, comme le disait Jacques Bouveresse (que nous avons déjà cité). Il faut être libre de ne pas croire. Ainsi pouvons-nous définir la libre pensée : La libre-pensée est une attitude qui consiste à refuser tout dogmatisme religieux, philosophique ou autre, et à se fier principalement à ses propres expériences et raison pour penser ou juger (le libre examen). « Ose penser par toi-même », tel est la devise des Lumières disait Kant.

Nous voyons bien, comme le pense Catherine Kinzler, qu'un enseignement du fait religieux comme fait social total affectant les mentalités collectives, par conséquent accordera la primauté à l'existence des communautés, on invitera chacun à s'y inscrire... Et cet enseignement semble ainsi faire rentrer le religieux par la fenêtre, au nom de cette nécessité de faire société. Alors que l'école de la République pense notre association politique « non pas en terme de lien social, mais par une forme abstraite puisqu'elle veut fonder le lien politique « sur l'hypothèse de la suspension du lien social », comme le dit Catherine Kinzler.

À ce train-là nous voyons bien se dessiner une « contre morale laïque », c'est-à-dire une morale faisant la part aux valeurs particulières des différentes religions. La morale laïque doit être enseignée à l'école, car c'est une morale qui s'abstrait de toute référence au religieux et ne porte que sur la seule exigence de raison.



Image de couverture de l'interprétation par Voltaire de l'œuvre d'Isaac Newton, *Éléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde* (1738). Le manuscrit du philosophe assis, qui traduit l'œuvre de Newton, semble « éclairé » par une « lumière » quasi-divine venant de Newton lui-même, lumière réfléchiée par le miroir tenu par une muse, en réalité la traductrice de l'œuvre de Newton, Émilie Du Châtelet, maîtresse et collaboratrice de Voltaire.

