

## La religion

### Plan du cours

#### Introduction

#### Première partie Comment peut-on définir la religion ?

- I ) Le sacré
- II ) Pas de religions sans Églises
- III ) Sentiment, croyances et cultes religieux

#### Deuxième partie Croyances religieuses et vérité

##### I ) Vérité des croyances : vérité attestée ou vérité contestable ?

###### A ) Les raisons de croire

- 1 ) Les preuves de l'existence de Dieu
- 2 ) La métaphysique et les croyances religieuses

###### B ) Objections contre les raisons de croire

###### C ) Croire sans raison

- 1 ) Les vérités théologiques
- 2 ) Dieu est sensible au cœur, non à la raison
- 3 ) La croyance ordinaire

###### D ) Objections contre la foi étrangère à la connaissance rationnelle

###### E ) Assentiment subjectif sans validité objective

##### II ) Pourquoi croit-on ?

###### A ) La croyance comme illusion

B ) La croyance comme protestation morale contre l'ordre injuste du monde

### Troisième partie Religion, morale et politique

I ) La moralité dépend de la religiosité

II ) Objections

III ) La moralité peut-elle exister en dehors de toute référence religieuse ?

A ) La religion et la morale

B ) La morale sans la religion

IV ) La question du bonheur

## Introduction

### La religion est un phénomène complexe

Pourquoi ?

- Parce que la religion a pris d'un **point de vue historique** des formes si **diverses** qu'il est difficile d'isoler immédiatement en elles ce qu'elle a ou aurait d'universel, d'inchangé, de propre. Animisme, polythéisme, monothéisme, religion sans Dieu(x) comme le Bouddhisme sous sa forme originelle.

- Parce qu'elle comporte de nombreuses dimensions dont les articulations internes sont elles-mêmes complexes et parce que ces éléments peuvent aussi être détachés (intellectuellement) ou se détacher eux-mêmes de la religion.

La religion renvoie en effet à des **sentiments** religieux, à un **culte** ou à des **pratiques**, à des **croyances** (pas seulement en Dieu ou en des Dieux. Ces croyances sont toujours associées à d'autres : immortalité de l'âme, paradis et enfer, anges, saints...), à des **mythes**, à des **textes**

sacrés ou de référence, à la **théologie**, à la **morale** et la **politique**.

Elle entretient qui plus est des rapports ambigus et en tout cas problématique avec la **magie**, la **superstition**, mais aussi avec la **philosophie** et spécialement avec la **métaphysique**.

- Parce qu'il existe des formes de religiosité, de cultes qui sont extérieurs aux religions : culte ou religion de la **science**, du **progrès**, de la **vie**, de la **nature**, de l'**homme** ou de l'**humanité**, de la **patrie**, de **valeurs** comme la **justice**, des **Droits de l'Homme**, de la **révolution**, de la **beauté**, du **corps**, de la **femme**, de l'**argent**, du **pouvoir**...

Les questions et les problèmes :

### 1) Peut-on définir la religion ?

Compte tenu de la très grande diversité des formes prises par les religions tout au long de l'histoire, est-il possible de donner une définition valable pour toutes les religions de la religion ?

Unité ou diversité du fait religieux ?

Sachant qu'on parle également des religions et de cultes qui ne concernent pas les objets propres aux religions reconnues comme telles, est-il possible de donner une définition de la religion qui en rende également compte ou s'agit-il concernant ces religions et cultes d'un abus de langage, d'une simple façon de parler qui ne se fonde que sur une vague ressemblance entre les religions reconnues comme telles et ces phénomènes ?

En d'autres termes, parler de religions sans dieux peut-il nous apprendre quelque chose sur les religions en général ou cela ne nous égare-t-il pas ?

### 2) Religion et vérité

Puisque les croyances religieuses se proclament vraies, puisque ce qui est cru est tenu pour vrai, il faut se demander en quel sens, pourquoi et dans quel mesure cette proclamation est fondée.

Y a-t-il des raisons de croire ? Des raisons de ne pas croire ? Les croyances peuvent-elles être fondées ou sont-elles des erreurs, des absurdités, des illusions, le signe d'une faiblesse intellectuelle et/ou d'une détresse physique, psychologique, sociale ?

Ce qui renvoie à une double question : la question de la vérité des contenus de la croyance et la question de l'origine ou des causes de l'acte de croire.

### 3) Religion et morale

Historiquement mais aussi de manière spontanée, on associe les religions à la morale. On

parle de morale religieuse, on estime qu'on est d'autant plus moral qu'on est croyant par exemple.

Ce constat appelle des questions.

La morale peut-elle exister en dehors de toute référence religieuse ou est-elle nécessairement fondée sur elles ? La moralité des hommes dépend-elle de leur religiosité ou leur religiosité n'est-elle pas la cause de leur immoralité (auquel cas la moralité ne peut ni ne doit dépendre d'elle) ?

## **Première partie** **Comment peut-on définir la religion ?**

Pour définir la religion à partir du fait religieux, dans sa dimension historique, culturelle, on ne doit pas se borner à faire une description ou une collection des traits des religions existantes ou ayant existées. Il s'agit d'isoler ce qui est **commun** à l'ensemble des religions, ce qui vaut pour toutes. De la sorte, on aura saisi ce qui est le propre du fait religieux. Ce qui n'exclut pas d'emblée que les religions possèdent le monopole de ce qui définit le religieux ou la religiosité.

Parmi l'ensemble des caractéristiques des religions, l'ensemble des choses auxquelles elles sont associées (la croyance en des forces surnaturelles, en des Dieux, en un Dieu, en l'immortalité..., les mythes, des discours sur les Dieux, le monde, l'âme, la morale et la politique...), il s'agit de savoir quels sont les éléments qui lui sont toujours associées, qui sont donc **constitutifs** de la religion comme telle, par opposition aux éléments qu'elles ne comportent pas toujours.

Et, puisqu'on peut aussi parler de religions et de cultes en dehors des religions immédiatement reconnues comme telles, la question qui se pose est de savoir si cet emploi du terme religion est justifié lorsqu'il s'agit de religion sans dieu(x) ou s'il s'agit d'un usage illégitime, qu'une façon de parler, c'est-à-dire d'une transposition qui ne repose que sur une vague ressemblance

### **I ) Le sacré**

« Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'homme religieux assume un

mode d'existence spécifique dans le monde, et, malgré le nombre considérable des formes historico-religieuses, ce mode spécifique est toujours reconnaissable. Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, *l'homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel. Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse, c'est-à-dire : participe à la réalité. Les dieux ont créé l'homme et le Monde, les Héros civilisateurs ont achevé la Création, et l'histoire de toutes ces œuvres divines et semi-divines est conservée dans les mythes. En réactualisant l'histoire sacrée, en imitant le comportement divin, l'homme s'installe et se maintient auprès des dieux, c'est-à-dire dans le réel et le significatif.

Il est facile de voir tout ce qui sépare ce mode d'être dans le monde de l'existence d'un homme areligieux. Il y a avant tout ce fait : l'homme areligieux refuse la transcendance, accepte la relativité de la « réalité », et il lui arrive même de douter du sens de l'existence. »

**Mircea Eliade**, *Le Sacré et le Profane* (1965), Éd. Gallimard, coll. «Folio», 1965, pp. 171-172.

### Analyse :

Il s'agit de définir *l'homo religiosus*, c'est-à-dire le propre de l'attitude religieuse quelle que soit la forme qu'elle peut prendre. Attitude religieuse ou mode d'être propre à cette attitude, c'est-à-dire la façon spécifique mais universelle de vivre et de penser de l'homme religieux.

Par-delà les croyances particulières et les pratiques propres à telle ou telle religion, ce qu'on observe toujours, c'est la croyance au sacré associée à celle de l'existence d'un absolu.

**Explications** : pour l'homme religieux, la réalité au sein de laquelle il vit est coupée en deux : d'un côté, il existe des objets, des lieux, des actes et des moments déterminés qui sont sacrés et de l'autre, tout le reste appartient au profane, c'est-à-dire à ce qui n'est pas sacré précisément. Toute la réalité n'est pas sur le même plan.

Ce qui est tenu pour sacré, c'est ce qui inspire des sentiments d'effroi, de terreur et de vénération. Le sacré est donc subjectivement de l'ordre du sentiment.

Rq : Profaner, c'est traiter une chose sacrée comme si elle ne l'était pas, c'est-à-dire comme une chose profane. Une profanation est donc un sacrilège : une atteinte au sacré.

La croyance au sacré est inséparable de la croyance en un absolu (par exemple un dieu, mais aussi des forces surnaturelles), c'est-à-dire une réalité qui, à la différence de ce qu'on peut observer dans le monde, n'est pas créée, n'est pas limitée dans le temps et l'espace, possède une force ou une puissance qui dépasse tout ce qu'on peut trouver dans le monde. Cet absolu est extérieur au monde (il le transcende) et il apparaît dans le monde.

Pourquoi ces deux croyances, celle au sacré et celle en un absolu, sont-elles solidaires ? Quoique le texte soit un peu ambigu à ce sujet, il faut comprendre que ce qui est

sacré au sens strict, ce n'est pas l'absolu lui-même, mais les manifestations de cet absolu dans le monde, les objets, les lieux, les actes et les moments au cours desquels l'absolu est présent dans le monde, entre en contact avec le monde.

**Exemples :** Pour le totémisme, c'est le totem, c'est-à-dire les animaux ou leurs représentations qui incarnent l'ancêtre fondateur du groupe ou un esprit bienveillant qui est sacré précisément en cela qu'il est une incarnation, une figure de cet ancêtre.

Pour les religions monothéistes, on ne dit pas que Dieu est sacré, mais que les Textes dans lesquels il exprime sa parole aux hommes par les prophètes sont sacrés ou que les rites qui le convoquent ou l'invoquent (qui consacrent un objet, une personne, un lieu, un temps) comme le baptême, le mariage (les liens sacrés du mariage dit-on) ou les derniers sacrements. Les lois divines, les symboles, les lieux de pèlerinages (en tant que lieux d'apparition, de révélation du divin).

Les tombes, les sépultures sont sacrées, non pas parce que la mort est sacrée, mais parce qu'elles sont des objets du monde qui figurent le point de contact entre l'ici-bas, la vie et la personne défunte avec l'au-delà ou l'inconnu.

Cet absolu, à travers le sacré, remplit **trois rôles** : il rend réel le monde visible, le sanctifie et lui donne sens et détermine la conduite humaine.

**Il rend le monde réel.** Ce monde-ci, y compris donc le profane, est donc relatif en tout point à cet absolu. Le monde ne serait rien sans lui, n'existerait pas sans son intervention originelle et/ou continue. Pour l'homme religieux, le monde visible ne forme pas la totalité du réel, il n'en est qu'une partie et une partie de moindre importance : moins consistante, moins puissante, moins réel que l'absolu. La réalité même du monde visible dépend de l'absolu.

Cette relativité du monde à l'égard de l'absolu est exprimée à travers des récits qui en font l'origine du monde, de la vie et de l'homme, ainsi que l'expriment les récits mythologiques. Le récit mythologique exprime ainsi sous une forme chronologique et événementielle la relation de dépendance de toute chose à l'égard de l'absolu.

**Il donne sens et valeur au monde.** Mais cette relativité ne concerne pas que l'existence du monde, de la vie et des hommes, elle concerne aussi leur valeur et leur sens : le monde, la vie et les hommes ne valent qu'en tant qu'ils procèdent de cet absolu, c'est-à-dire qu'en tant que choses rendues sacrées par le fait même qu'elles sont l'œuvre de cet absolu.

**Il détermine la conduite.** Du coup, cette croyance en un absolu et au sacré commande une certaine conduite : il s'agit s'inscrire dans le prolongement de cette relativité pour demeurer dans le monde, le réel et le sens. Par exemple sous la forme du culte.

L'homme areligieux nie cet absolu, accepte la relativité du monde et peut douter du sens de l'existence. A savoir : pour lui, il n'existe pas d'arrière-monde, d'absolu, par conséquent il n'existe rien de sacré non plus. Dans ces conditions, la réalité est pour lui quelque chose de relatif. Attention, relatif ici n'est pas à comprendre comme relative à

l'absolu, c'est-à-dire reliée et subordonnée à l'absolu, mais au sens de contingent, gratuit, hasardeux et au sens où les choses du monde ne sont liées qu'entre elles, au sein du monde, par des rapports de cause à effet par exemple. La conséquence de cette absence d'absolu, c'est que le monde ne tient pas son sens et sa valeur d'une transcendance, d'un absolu. Du coup, il est possible de douter de ce sens et de cette valeur, de trouver que le monde, la vie et sa vie sont absurdes, c'est-à-dire précisément privés de sens.

**Bilan :**

**L'homme religieux est celui qui a le sentiment que des choses qui appartiennent au monde sont la manifestation sacrée d'un absolu qui donne au monde sa réalité, sa valeur et son sens.**

**Transition :**

Cette définition de l'attitude religieuse répond à ce qu'on attendait au sens où elle détermine ce qui est universel dans la religion et donc commun à toutes les formes de religions. Cependant, **elle ne suffit pas** pour définir la religion en tant que telle.

**D'une part** parce que, conformément à l'objectif de **Eliade**, ce qui est ici défini, c'est l'attitude religieuse, la **religiosité**, mais **pas la religion**, le fait religieux. On tient la racine commune de la religion, mais pas encore la religion elle-même.

**D'autre part** parce que si cette attitude religieuse se rencontre au sein des religions, elle vaut aussi pour les cultes ou les formes non religieuses que peut prendre le sacré. A cet égard, **Eliade** soutient que l'homme areligieux ou qui se déclare tel n'est jamais tout à fait exempt d'attitude religieuse au sens où il est lui aussi disposé à poser qu'il existe des choses sacrées, comme en témoignent selon lui les cérémonies ou les célébrations apparemment purement profanes du nouvel an ou de l'entrée dans une nouvelle maison.

Or, parler du culte du progrès ou de l'homme, de la sacralité de certaines valeurs ou de la vie, avoir foi en l'homme ou en l'avenir, tout cela renvoie à cette disposition religieuse.

En effet, dans tous ces cas, on retrouve ce qui a été dit de l'attitude religieuse : un arrière-monde, du sacré, un sens et une valeur donnés aux choses qui détermine par là la conduite à avoir.

L'objet de ces cultes est bien jugé sacré. Il inspire vénération et terreur par sa puissance. En effet, dans tous ces cas, l'objet du culte est jugé sublime, c'est-à-dire tellement beau qu'il fait mal et peur à voir. On a bien ici aussi affaire à l'attitude religieuse puisque tous ces cas renvoient à l'expérience d'une rupture dans le rapport au monde : on constate quelque chose qui ne semble pas être homogène avec le reste du monde, qui tranche par sa puissance, sa sublimité. C'est trop beau, trop puissant, trop conforme à une attente dont on n'espérait pas qu'elle puisse être remplie pour croire que le monde à lui seul a pu

produire cette chose. L'émerveillement provoqué par ces objets en pose la sacralité. C'est pourquoi ils ne sont pas réduits à eux-mêmes, mais posent comme la manifestation d'une transcendance.

Car on ne peut pas objecter que dans tous ces cas, l'objet du culte est un objet qui appartient au monde et à lui seul dans la mesure où si cet objet est empiriquement constaté (comme du reste tous les objets sacrés), il transcende également sa réalité empirique (si on croit en l'homme, on ne croit pas en tous les hommes. L'homme est une entité abstraite qui est à distance des hommes et présents en eux. Si on a le culte du progrès, on envisage le progrès comme une divinité qui est le moteur de ce progrès et qui s'incarne dans chaque nouvelle avancée technique ou politique...).

On retrouve ainsi le sens et la valeur des choses jugées sacrées par leur participation à ce qui les transcende, participation qui donne une confiance en partie irrationnelle dans la chose.

Enfin la sacralité de ces objets implique qu'on se conduise avec eux d'une manière respectueuse, qu'on les vénère, comme on le fait avec l'absolu dans les religions.

Cependant, malgré tous ces points communs, parler de culte pose ici un problème. Avec tous les objets sacrés extérieurs aux religions, on ne peut guère parler de culte au sens où les religions le pratiquent.

N'est-ce pas précisément par là qu'il serait possible de définir la religion, en plus de la croyance au sacré ?

## II ) Pas de religions sans Églises

« 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. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église. Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par-delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré.

Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la



famille ou la corporation. Et d'ailleurs, de même que ces religions particulières ne sont, le plus souvent, que des formes spéciales d'une religion plus générale qui embrasse la totalité de la vie, ces Églises restreintes ne sont, en réalité, que des chapelles dans une Église plus vaste et qui, en raison même de cette étendue, mérite davantage d'être appelée de ce nom. [...]

En un mot, c'est l'Église dont il est membre qui enseigne à l'individu ce que sont ces dieux personnels, quel est leur rôle, comment il doit entrer en rapports avec eux, comment il doit les honorer. [...]

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 est une chose éminemment collective. »

**Emile Durkheim**, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Le Livre de Poche, 1991, pp. 103-104.

### **Analyses et commentaires :**

#### **La religion comme fait social en tant qu'Église**

- Les croyances religieuses et les rites qui en sont solidaires sont celles d'une collectivité et pas seulement des croyances admises par des individus isolés. Elles font l'unité du groupe social en tant que ses membres ont une foi commune.
- On appelle Église une société dont les membres sont unis par des croyances communes et traduisent ces croyances communes par des pratiques identiques (mais pas forcément commune). Église vient du grec *ekklesia*, qui signifie assemblée.
- Dans l'histoire, il n'y a pas de religion sans Église. Puisque les croyances religieuses sont toujours partagées et puisque qu'une Église est une société qui n'existe que par des croyances communes et des pratiques identiques, il en résulte qu'il n'y a pas de religion sans Église. L'appel à l'histoire est superflu en fait : la déduction et l'analyse priment sur le constat.
- Pour le comprendre et l'admettre, il faut se séparer de la conception de l'Église qu'en donne l'Église catholique : pyramidale, monocéphale, universelle, avec un clergé distinct de la communauté des croyants. Toutes les configurations sont possibles, mais à chaque fois, la vie religieuse a pour substrat un groupe défini.

Faire de la religion un fait social en tant qu'Église, c'est établir un lien précis entre religions et individus. Une religion n'assemble pas des individus qui partagent les mêmes croyances et les mêmes pratiques. En tant que fait social, la communauté religieuse précède et détermine dans la vie de chacun ses croyances et pratiques. C'est en tant que membre de la communauté que les individus deviennent des membres de la communauté religieuse.

L'appartenance précède l'adhésion et la pratique. On a la religion de ses parents. Ou plutôt devenir membre de la communauté passe par l'entrée dans la communauté religieuse.

Cette approche sociologique indique que l'adhésion et les pratiques religieuses sont déterminées et non pas libres et qu'elles le sont par des processus sociaux, par nature étrangers à l'objet des croyances, au divin. Je crois en Dieu non pas parce que Dieu existe, mais parce que je suis né parmi des croyants ayant une religion déterminée.

Cette thèse se rapproche de la définition qu'on peut donner de la religion par la double étymologie du mot religion. « Relegere » : recueillir, rassembler. La religion rassemble les hommes entre eux. « Religare : relire. Relier l'homme à Dieu. La thèse de Durkheim consiste à dire que la communauté des croyants détermine la forme prise par le rapport à l'absolu, à Dieu.

**Bilan** : La définition qu'il donne de la religion, c'est-à-dire le fait qu'il n'existe pas de religion sans Eglise, que la religion est un fait social, ne contredit pas ce qui avait été dit à propos de la religiosité. Au contraire, puisque **Durkheim** intègre le sacré dans sa définition. Il y ajoute un élément : l'interdit ou tabou, qui est le contraire du sacré : ce qu'il ne faut pas toucher ou faire précisément parce que cela serait sacrilège.

Cette définition, en outre, permet de distinguer la religion ou le fait religieux en tant que tels des formes de religiosité qui sacralisent d'autres objets que ceux qui le sont par les religions : en effet, il ne se forme pas d'Eglise à partir de la sacralisation de la vie, du progrès ou de la justice.

Ce qui signifie que ce qui définit une religion, ce n'est pas seulement le sacré, mais le caractère collectif des croyances et des pratiques, c'est-à-dire en somme **l'existence d'un culte ritualisé, codifié, commun et/ou collectif**. Ce qui fait la religion, c'est l'existence, à partir du sacré et d'un absolu, de la pratique religieuse, de cérémonies, de rites, les prières, de pèlerinages... **La religion, c'est le culte.**

### Comment définir le culte ?

Le culte, quel qu'il soit, porte toujours sur deux objets : le sacré et la transcendance. Rendre un culte, c'est d'abord prendre soin des choses sacrées, les respecter et les faire respecter, les défendre au besoin. Ce culte vise à entretenir le lien qui unit le monde à son arrière-monde. Mais à travers le culte des objets sacrés, c'est à l'absolu ou à la transcendance qu'on rend un culte. Le culte rendu à cette transcendance n'est pas de l'ordre du soin, comme pour les objets sacrés, parce que l'absolu n'a pas besoin de nos soins pour être ce qu'il est. Ce culte est d'abord un hommage à la transcendance, une reconnaissance de sa dette envers elle à qui on doit son existence, son sens et sa valeur. (On appelle **idolâtrie** la confusion entre les deux objets du culte, lorsqu'on prend la marque de la présence de l'absolu dans ce monde-ci pour l'absolu lui-même, qu'on vénère les symboles et non ce dont ils sont le symbole).

Le culte a deux formes : une forme intime, personnelle, intérieure qu'on appelle la **piété** et, dans le cadre des religions, une forme **ritualisée, codifiée et sociale**.

Enfin, le culte peut avoir **d'autres visées** que simplement le soin du sacré et l'hommage rendu à la transcendance : les soins et les hommages ne sont pas toujours désintéressés. Dans *Euthyphron* de **Platon**, Euthyphron, expert en piété, dit que le culte, qui consiste à dire et faire ce qui est agréable aux Dieux par la prière et le sacrifice, sert à se conserver, soi, sa famille et sa Cité. Et que ce qui est impie est ce qui déplaît aux Dieux. L'impie cause sa perte, provoque le renversement de l'ordre de la Cité et même du monde. En ce sens, le culte vise à obtenir des faveurs des Dieux ou de l'absolu.

Cette attitude, qui est très courante si on songe par exemple aux prières ou au pèlerinages dont on espère une guérison, définit ce qu'on appelle la **superstition** et rapproche les religions de la **magie**.

La **superstition** qu'on oppose à la religion au sens strict, parce qu'elle vise à exercer une influence sur Dieu, les Dieux ou leur représentants afin d'en obtenir des faveurs, est jugée offensante pour le sacré à cause de ses considérations égoïstes, contraires à ce qu'exige le culte, c'est-à-dire à l'hommage et au recueillement.

**Rq** : Seulement, la distinction entre religion et superstition est fragile parce qu'on peut se demander ce qui ne prête pas à la superstition dans la religion.

Que resterait-il d'une religion une fois la superstition éliminée ? Car, la religion débarrassée de la superstition déçoit nécessairement la religiosité spontanée dans sa quête de sens, de valeur et de puissance. Si de la croyance, du culte (et de la moralité religieuse), on n'a rien à espérer en retour, à quoi bon croire, rendre un culte et être moral ?

Il y a de la **magie** également dans la religion lorsqu'elle suppose que des gestes, des pensées peuvent, par l'intermédiaire du divin, avoir des effets constatables qui ne sont pas obtenus par des voies naturelles, mais surnaturelles.

Le principe de cette attitude tient à cela que la religion pose chacun comme créature relative, c'est-à-dire comme un être dont l'existence et les caractéristiques sont relatives à un absolu. Il serait dans ces conditions possible d'obtenir de cet absolu une modification de son œuvre, dès lors qu'on fait les gestes nécessaires.

Il faut noter aussi que la pensée magico religieuse recule avec les progrès de la connaissance rationnelle de la nature en tant qu'elle donne une maîtrise technique de la nature, mais se maintient toujours aux limites de la connaissance et de notre pouvoir technique. Cette pensée est liée à notre détresse lorsque la technique ne peut rien pour la soulager. Dans les situations désespérées, on s'en remet à Dieu comme à un dernier recours. Ce qui prouve que notre détresse nous paraît sans recours et non pas que Dieu existe. **Spinoza** : les racines psychologiques de la superstition se trouvent dans notre impuissance à dominer le monde conformément à nos vœux.

La différence entre la superstition et la magie, qui n'est qu'une différence de degré, c'est que les faveurs qu'on attend, pour le superstitieux il faut s'en rendre digne, alors que le

magicien pense pouvoir les obtenir par des gestes purement techniques, sans considération de mérite.

**La religion, c'est le culte, c'est-à-dire donc les soins apportés au sacré et les hommages rendus à la transcendance, mais à condition de préciser que ce culte ne donne lieu à une religion que s'il est socialement organisé.**

**Objection/transition :** le théisme (croyance en l'existence d'un Dieu personnel auteur du monde) et le déisme (croyance en l'existence d'un Dieu, sans autre précision) sont des croyances religieuses courantes qui ne donnent pas lieu à des pratiques et qui ne fédèrent personne en Eglise. Elles naissent d'ailleurs très souvent de la défiance envers les Eglises et leurs dogmes, du refus de la pratique religieuse, mais se définissent par des croyances proprement religieuses, une sorte de noyau des croyances propres aux Eglises.

Il semble donc que la religion ne peut pas être définie par le culte et le caractère communautaire ou collectif des croyances et des pratiques. Alors, comment définir la religion ?

### **III ) Sentiment, croyances et cultes religieux**

En réalité, la définition de la religion à laquelle nous sommes parvenus avec **Durkheim** est pertinente moyennant des distinctions entre ces trois choses que sont la **religiosité**, la **religion** et les **croyances religieuses**.

La religion au sens strict concentre en elle la religiosité, qui elle-même repose sur la croyance au sacré et en un arrière-monde, et la pratique d'un culte collectif qui assemble les croyants en Eglises.

Cependant, la religiosité d'une part et des croyances religieuses d'autre part peuvent exister indépendamment des religions dès lors que l'un et l'autre ne donnent pas lieu à des pratiques sociales, à un culte ritualisé.

Les **croyances religieuses** peuvent exister en dehors de la religion, c'est-à-dire en dehors d'un culte ritualisé au sein d'une Eglise. C'est le cas du déisme et du théisme. Mais si les croyances sont bien de nature religieuse, on ne peut pas parler de religion en ce qui les concerne.

En ce qui concerne de telles croyances, seule demeure la croyance en une transcendance, un absolu, le plus souvent Dieu. Cela signifie que les personnes qui les ont ont perdu le sens ou le sentiment du sacré. Si pour elles l'absolu existe, il n'a pas de contact avec certains objets du monde, il est tout au plus conçu comme le créateur du monde. Dieu lointain. Ce qui supprime le culte du sacré.

Cette séparation des croyances religieuses par rapport aux religions est une des conséquences de ce qu'on appelle le **désenchantement du monde**. Les progrès de la

connaissance scientifique de la nature ont conduit à concevoir le temps et l'espace comme des réalités homogènes, partout soumis aux mêmes lois sans exception possible. De la sorte, les lieux et les espaces sacrés ont été désacralisés et désormais conçus comme des lieux et des espaces ordinaires au lieu d'être des points de contact entre ce monde-ci et un arrière-monde. C'est de cette façon par exemple que la croyance aux phénomènes surnaturels, aux miracles par exemple, phénomènes exemplairement sacrés, s'en est trouvée détruite. De même, les textes qui étaient jugés sacrés ont eux aussi été désacralisés par leur inscription dans l'histoire humaine. Cette désacralisation des textes sacrés est initiée paradoxalement par l'exégèse religieuse, c'est-à-dire les interprétations religieuses de ces textes dans une perspective rationnelle. De textes sacrés, ils sont devenus des documents historiques. Cette désacralisation généralisée a conduit à la disparition des pratiques religieuses dominées par le culte du sacré, sans faire disparaître toutes les croyances religieuses qui leur étaient associées.

Reste que tout culte ne disparaît pas toujours pour autant, sous la forme d'un hommage intérieur et sans rituel rendu à Dieu, un Dieu lointain auquel on ne doit rien en dehors de cet hommage vague et dont on a rien à attendre. Cette religion sans religion correspond à ce qu'au dix-huitième siècle on appelait la **religion naturelle**. Voir **Rousseau**, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, *Emile*.

De même la **religiosité** peut se détacher de la religion comme c'est le cas avec toutes les formes de religion ou de cultes relatifs à la vie, à l'homme, au progrès, à la patrie, au corps... Il y a eu déplacement du sacré vers des objets qui manifestent une puissance merveilleuse et terrible, c'est-à-dire qui sont **sublimes**, l'expérience du sublime étant la forme laïque, esthétique et entièrement subjective de la terreur sacrée. Cette sacralisation s'accorde par ailleurs assez bien avec le désenchantement du monde dans la mesure où ce qui est sacralisé par cette religiosité peut l'être sans se heurter aux connaissances scientifiques et même parfois en s'appuyant sur elles (ou en le croyant). La religiosité est ainsi essentiellement de l'ordre du sentiment.

Puisqu'il y a du sacré, cette religiosité donne lieu elle aussi à un culte. Avoir le culte de l'humanité ou de la vie, c'est les vénérer, en prendre soin, les protéger et les défendre au besoin. Ce culte a les mêmes visées que le culte des objets sacrés dans le cadre des religions. Mais le culte que voue la religiosité à ce qu'elle juge sacré n'est pas un culte socialisé, mais un culte privé ou intime, sans rite ni cérémonie. Ce qui distingue la religiosité de la religion, c'est donc moins les objets sacralisés que la manière de pratiquer le culte, différence qui se traduit par le fait que la religion n'existe pas en dehors d'une Eglise comme le dit **Durkheim**.

On peut noter à cet égard que ce culte peut servir à fonder des prescriptions morales et politiques comme manière de manifester son respect pour ce qu'on juge sacré (bioéthique, écologie, promotion des droits de l'homme comme droits sacrés...) Partout où il y a du sacré, la morale et la politique ne sont jamais loin, y compris pour les formes areligieuses du sacré. Ce qui veut dire que les religions n'ont pas le monopole de la tendance à vouloir régenter les conduites en fonction des exigences d'une transcendance.

**En somme, les religions unissent dans des rituels socialisés ce qui peut être séparé**

d'elles : le culte du sacré et le culte d'une transcendance ou encore le sentiment du sacré et des croyances en une transcendance.

## Deuxième partie Croyances religieuses et vérité

Y a-t-il du vrai dans les croyances religieuses ? Une croyance se donne pour vraie, est-ce le cas ? En quel sens, pourquoi et comment peut-on dire que le contenu des croyances, ce que l'acte de croire tient pour vrai, est effectivement vrai.

Cela signifie qu'il faut s'interroger sur les rapports entre les croyances et la vérité, la raison et les connaissances.

Or, les croyances entretiennent des rapports nécessairement problématiques avec la vérité, la raison et la connaissance, dans la mesure où si on oppose les croyances à la connaissance, elles risquent de n'être que des superstitions irrationnelles, mais si au contraire, les croyances cherchent à s'allier la raison ou la connaissance, elles risquent ou d'être mises en défaut ou d'être supprimées comme croyances.

Les croyances peuvent-elles être justifiées ? La théologie et la philosophie peuvent-elles donner un fondement rationnel à la croyance ? La croyance ne peut-elle et même ne doit-elle pas se passer de toute caution rationnelle ou d'une caution intégralement rationnelle (la philosophie ne jouant alors qu'un rôle subordonné par rapport à la vérité affirmée des textes et des dogmes) ? Le recours à la raison est-il un appui pour la religion ou ne la vide-t-elle pas de ce qu'elle a de religieux (parce qu'elle supprime la croyance qu'elle remplace par un savoir, parce qu'elle déçoit la religiosité spontanée, parce qu'elle ruine le culte, parce qu'elle oppose aux religions traditionnelles, historiques des objections, des impossibilités qui les offensent) ? Mais peut-elle se passer de la raison sans sombrer dans l'obscurantisme, la superstition et la magie, c'est-à-dire se trahir elle-même en tant que culte (qui s'oppose à la superstition et à la magie), en tant que croyances en quelque chose de vrai et de crédible, de croyable, en tant qu'autorité morale et politique ?

Et à côté des raisons de croire, n'existe-t-il pas des causes de la croyance, des motifs de la croyance ? Les croyances sont-elles autre chose que des superstitions ? Quel rôle jouent les sentiments religieux dans l'acte de croire ? Même débarrassée de toute son irrationalité, de prétentions illégitimes en matière de connaissance, même sous sa forme la plus acceptable par la raison et par les exigences de la foi (sous la forme de la religion naturelle par exemple), les croyances religieuses ne sont-elles pas encore et toujours des illusions, des histoires ? Les croyances religieuses n'existent-elles pas d'abord comme des réponses à un besoin de croire qui n'a rien à voir avec ce qui est cru, ni avec les raisons explicites de croire ?

## I ) Vérité des croyances : vérité attestée ou vérité contestable ?

Il faut commencer par définir ce qu'est une croyance. Le verbe croire n'a pas le même sens selon les usages qu'on en fait : **croire que**, **croire quelqu'un** et **croire en**.

1) **Croire que. Je crois que.** Croire, c'est donner son assentiment à une représentation, c'est tenir pour vraie une idée, un jugement ou un ensemble d'idées et de jugements. Ce en quoi on croit peut être vrai ou faux. Le fait de croire signifie que si ce en quoi on croit est vrai, on ne sait pas pourquoi c'est vrai. Dans un tel cas, on détient ce que **Platon** appelle une opinion droite. On ne peut pas rendre compte de la vérité qu'on possède. Et si ce en quoi on croit est faux, alors on tient pour vraie une idée fautive. En un mot, on se trompe.

Ce qui veut dire que croire et savoir s'opposent, non pas comme s'opposent le faux et le vrai, mais comme s'opposent deux rapports différents à ce qu'on affirme : d'un côté, lorsqu'on sait, on sait en quoi ce qu'on dit est vrai ou faux, de l'autre, lorsqu'on croit, on l'ignore. Parler de croyance, c'est donc parler de la façon dont on considère subjectivement une idée : sans pouvoir en rendre compte, on la tient pour vraie malgré cela.

C'est pourquoi, selon l'importance relative qu'on accorde soit à son ignorance, soit à son adhésion, croire peut exprimer aussi bien une conviction, une certitude absolue qu'un attachement dont on admet qu'il est discutable ou qu'il pourrait ne pas être partagé. Croire peut vouloir dire soit qu'on tient indiscutablement quelque chose pour vrai, soit que ce n'est qu'un point de vue qui n'engage que soi. Croire au sens d'être sûr de soi et croire au sens où un doute est permis.

En matière religieuse, ce sens correspond aux croyances comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le Paradis et l'Enfer, ...

2) **Croire quelqu'un. Je crois quelqu'un** lorsqu'il dit ou promet quelque chose. Confiance que l'on met dans la parole d'un autre. **Je crois à** ce qu'il me dit.

En ce qui concerne la religion, ce sens joue au sens où ceux qui croient le font d'abord parce qu'ils croient ceux qui leur disent de croire.

3) **Croire en. Je crois en Dieu** par exemple : placer sa confiance ou un espoir en quelqu'un, Dieu ou l'homme ou en une personne particulière. L'objet en lequel on croit nous paraît capable de bien faire ou de faire le bien. Croire en Dieu, c'est plus que croire qu'il existe, puisque s'y ajoute la confiance en lui, mais cette foi implique qu'on croie qu'il existe.

Formule qui exprime la foi religieuse.

La question de savoir si les croyances religieuses concernent des idées ou des jugements vrais consiste donc à ce demander si ce qui est tenu pour vrai par ceux qui croient peut être

fondé, justifié, vérifié ou prouvé, ou si les croyances sont à jamais étrangères au savoir. Ce qui est tenu pour vrai par les croyances religieuses peut-il être confirmé, conforté par un savoir ?

## A ) Les raisons de croire

### 1) Les preuves de l'existence de Dieu

Bien des croyants ont essayé de démontrer l'existence de Dieu ou de prouver qu'il existe, par exemple pour convaincre et convertir les athées.

Traditionnellement, on donne quatre preuves de l'existence de Dieu :

- **La preuve ontologique** : l'idée qu'on se fait de Dieu est qu'il est un être parfait. Or, s'il n'existait pas, il ne serait pas parfait, car il lui manquerait quelque chose. Donc Dieu existe. Cette preuve dite de **Saint Anselme** est reprise par **Descartes** dans *Les Méditations Métaphysiques*.
- **La preuve cosmologique** : le monde existe, il ne peut pas être sans cause. Seule une entité sage et toute puissante a pu le créer. Et cette entité, c'est Dieu. Cette preuve de l'existence de Dieu comme cause du monde se décline sous différentes formes. Elle correspond par exemple à l'idée de premier moteur chez **Aristote**. Le monde est en mouvement, est soumis au devenir. Ce mouvement les choses le reçoivent de l'extérieur. Il est donc nécessaire qu'il existe un moteur, c'est-à-dire quelque chose qui est à l'origine du mouvement. Or, si on veut éviter une régression à l'infini, ce moteur qui meut toute chose ne doit pas lui-même être mu par autre chose, ce qui implique qu'il est lui-même immobile. **Aristote**, à partir d'un raisonnement qui prend son point de départ dans l'étude de la nature, en conclut qu'il existe un **premier moteur immobile** qu'il appelle Dieu, sans référence aucune aux religions monothéistes, mais comme principe cosmologique, comme principe de la nature et de son mouvement. Elle a aussi pris la forme de ce qu'on appelle le **Dieu horloger**, d'après une vers de **Voltaire** : il faut bien que l'univers, comparable par son ordre à une horloge ait un horloger, c'est-à-dire un auteur intelligent et tout puissant, en d'autres termes, Dieu.
- **La preuve téléologique** : on peut observer que la nature obéit à un certain ordre, que les choses qu'on y trouve présentent une harmonie globale qui n'est possible que parce que chacune d'entre elle concourt à remplir une fonction, à atteindre certaines fins. Cet ordre et cette finalité ne peuvent pas s'expliquer autrement que par une mise en ordre et une finalisation de toute chose par une force intelligente qui ne peut être que Dieu. Cette preuve fait un grand retour sous la forme de l'idée de **dessein intelligent**, idée qui vise à accommoder les croyances religieuses avec les connaissances scientifiques, notamment celles qui concernent la formation de l'univers et l'évolution des espèces.
- **La preuve par la beauté du monde** : la nature est belle, harmonieuse. Une telle



beauté ne peut pas être expliquée autrement que comme l'œuvre d'un artiste omnipotent, c'est-à-dire Dieu.

Ces preuves de l'existence de Dieu ne demandent pas de faire confiance à celui qui les prononce pour être admises. Il suffit de les comprendre pour les admettre et donc il est dès lors possible d'avoir la foi sans avoir renoncé pour autant à faire usage de sa raison, et même par l'usage de sa raison.

Or, puisque ces preuves sont rationnelles et que la philosophie précisément entend ne se servir que de la raison, on voit par là qu'il peut exister des liens étroits entre la philosophie et les croyances religieuses, sous la forme de ce qu'on appelle la métaphysique.

## 2) La métaphysique et les croyances religieuses

**Qu'est-ce que la métaphysique et en quoi est-elle liée aux croyances religieuses ?**

On peut la définir de deux manières différentes.

a) Historiquement, le terme métaphysique est d'origine grecque. On le doit à un des éditeurs d'**Aristote** qui a classé sous le titre de métaphysique des traités qui venaient après les traités qui exposaient la physique d'Aristote. Ce terme joue sur le double sens du préfixe "méta" qui signifie à la fois après et au-delà. La métaphysique traite donc des choses dont on doit parler **après** avoir parlé du monde physique et de choses qui se trouvent **au-delà** de lui, c'est-à-dire qui ne sont pas sensibles. Dès lors, le mot métaphysique servira à désigner tout discours qui porte sur des objets qui ne sont pas des objets sensibles, des objets observables, des objets dont on puisse faire une expérience.

On distingue généralement une **métaphysique générale** qu'on appelle aussi **ontologie** qui traite de l'être en tant qu'être (les choses sont d'abord des choses en tant qu'elles répondent à une définition, qu'elles ont une forme et éventuellement une fonction déterminées. Mais avant même d'être ceci ou cela, comme ceci et pas comme cela, d'abord tout simplement elles sont, elles sont quelque chose, elles sont quelque chose qui est, un fragment d'être. L'ontologie est précisément cette discipline qui tâche de dire ce qu'est l'être en tant qu'être) d'une **métaphysique spéciale**, qui elle traite non pas de l'être en général, mais de choses plus précises qui existent au-delà du sensible et qui se ramène en fait à trois choses : l'**âme**, le **monde** pris dans sa totalité et **Dieu**. Ce dernier objet de la métaphysique correspond à ce qu'on appelle la **théologie rationnelle**.

**Est métaphysique tout discours qui entend parler de toutes les choses dont la réalité n'est pas de l'ordre du sensible, de toutes les choses suprasensibles, qu'il s'agisse de l'être en tant qu'être, de l'âme, de l'idée de substance, d'infini ou de la liberté...**

b) On peut aussi présenter la métaphysique en disant qu'elle correspond à tous les

discours qui tâchent de donner des réponses à ce qu'on a coutume d'appeler les grandes questions de l'existence, comme : d'où venons-nous, qui sommes-nous et où allons-nous ? Pourquoi y a-t-il du mal, de la souffrance ? Qu'est-ce la mort nous réserve ? Et si j'étais né ailleurs ou à une autre époque, serais-je le même ? Questions qui directement ou indirectement conduisent à s'interroger sur Dieu, l'infini, le destin et la liberté, la nature de l'esprit ou de l'âme, son immortalité...

Or, comme le fait remarquer **Kant**, dans la Préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*, il existe en nous un intérêt si profond pour ce genre de questions et leurs enjeux qu'il est impossible que l'homme cesse de se les poser. C'est bien pourquoi selon lui la métaphysique est la plus ancienne et la plus estimée des "sciences" et qu'elle survivrait à la pire des barbaries, à la destruction de toutes les sciences.

**La métaphysique, c'est ce qui apporte des réponses aux grandes questions qui portent sur le sens de notre existence et de celle du monde et qu'on ne peut pas s'empêcher de se poser.**

On le voit donc la métaphysique est fortement liée à l'objet des croyances religieuses. D'une part parce qu'elle partage avec elles les mêmes objets (Dieu, l'âme, l'origine du monde) et d'autre part parce que les religions entendent précisément apporter des réponses aux questions métaphysiques, réponses qui sont d'autant plus faciles à croire qu'il n'y en a pas d'autres (soit parce que la connaissance rationnelle n'a pas encore apportée de réponses à certaines de ces questions, soit parce qu'elle ne peut pas le faire). En cela, les religions viennent satisfaire un besoin de la raison auquel elle ne peut pas répondre elle-même. **En ce sens, les croyances religieuses forment une métaphysique à l'usage de tous.**

Mais, ce qu'il faut bien noter, c'est que même lorsque la métaphysique rejoint des positions religieuses (par exemple lorsqu'elle parle de Dieu pour dire qu'il existe comme le conçoivent les religions), elle le fait d'une manière qui n'est pas du tout de l'ordre de la croyance, mais de la connaissance rationnelle. La métaphysique est philosophique en cela qu'elle n'exige pas de croire, mais de réfléchir et de comprendre. Elle n'exige rien d'autre que l'usage de la raison, de l'intelligence.

Cela dit, cela n'empêche pas forcément la métaphysique de se tromper dans la mesure où l'usage de la raison ne conduit pas toujours à la découverte de la vérité.

Par conséquent, il s'agit de se demander si les preuves apportées par la théologie et la métaphysique sont valables de telle sorte qu'elles puissent fonder la foi ou les croyances religieuses.

## **B ) Objections contre les raisons de croire**

Il faut d'abord observer que toutes les preuves de l'existence de Dieu, en tant que preuves (en non pas comme inférence comme pour **Aristote**) loin de fonder la croyance la

suppose. Vouloir prouver l'existence de Dieu n'a de sens que si d'abord on croit qu'il existe. C'est d'ailleurs sans doute pour cela, comme le fait remarquer **Pascal**, que les preuves ne parviennent à convaincre que les convaincus et qu'elles touchent peu, voire pas du tout. On peut les concevoir sans être converti. Cela s'explique par la nature même de la foi : elle n'est pas une adhésion réfléchie ou rationnelle à une proposition, mais une adhésion totale et d'abord sentimentale à quelque chose. La foi, comme on l'a vu, si elle suppose de croire que Dieu existe, est croyance en Dieu, c'est-à-dire confiance placée en lui.

Ce qui conduit à une autre objection : si les croyances religieuses peuvent ou pourraient être fondées par la seule raison, si elles sont justifiées par des moyens rationnels, alors il ne pourrait plus être question de croyance, mais de connaissance. Dieu est alors objet d'une connaissance, mais plus un objet de foi. Là où la croyance pense pouvoir fonder la foi, en fait elle la supprime comme foi pour lui substituer une connaissance. Ce qui signifie qu'il n'y a plus de croyances qui tiennent. S'il y a des raisons de croire, alors il n'y a plus de croyance du tout. Soit on croit, soit on sait. Ou alors, les croyances ne font que se donner une respectabilité rationnelle en s'associant à des raisonnements et à des preuves rassurantes, mais secondaires par rapport à la foi elle-même. C'est précisément pour cette raison que bien des croyants critiquent les philosophes qui font de la métaphysique ou de la théologie parce qu'ils y voient une atteinte à leur croyance. Le dieu des philosophes, parce qu'il est connu et non cru, est jugé impie, contraire à la religion et à ses mystères inaccessibles à la raison.

**Sur le fond, les justifications rationnelles des croyances religieuses posent d'autres problèmes.**

Tout d'abord, affirmer que le monde, parce qu'il existe, parce qu'il est ordonné et finalisé et parce qu'il est beau ne peut pas ne pas avoir été créé et donc que Dieu en est l'auteur, c'est négliger que le monde est aussi plein d'injustices, de malheurs, de défauts, de souffrances, de catastrophes. Faire du monde l'oeuvre de Dieu suppose donc d'expliquer comment Dieu a pu créer un monde qui est loin d'être parfait et des hommes également loin de la perfection. C'est le problème de la **théodicée** : comment rendre compatible l'idée d'une Dieu bon créateur du monde et les malheurs qu'on trouve dans le monde ? On peut dire du coup tout le contraire des preuves : le monde tel qu'il est réfute l'existence de Dieu. « La seule excuse de Dieu, c'est de ne pas exister. » **Stendhal**. Idée qu'on trouve aussi exposée dans *Candide* de **Voltaire** : les malheurs qu'on vit et croise dans le monde empêchent de penser que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes (possibles).

Ensuite, comme le montre **Kant** dans la *Critique de la raison pure*, la preuve ontologique de l'existence de Dieu ne vaut pas parce qu'on ne peut pas déduire de l'idée d'une chose qu'elle existe. L'existence n'est pas un prédicat : un concept (ou l'idée d'une chose) ne contient pas d'élément qui permettent de conclure que cette chose existe. En effet, il n'y a aucune différence entre les propriétés d'une chose qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas : l'existence ne manque donc pas à cette chose si elle n'est que conçue par nous sans exister objectivement. 100 euros (Kant parle de thalers) ont le même pouvoir d'achat que je les possède ou pas. L'existence d'une chose ne s'établit que par expérience, c'est-à-

dire que si je peux la rencontrer dans le monde. Or, le propre de l'idée qu'on se fait de Dieu est précisément qu'il n'est pas de ce monde. Aucune expérience de Dieu ne pouvant être faite, on ne peut pas affirmer qu'il existe.

Pour les autres preuves avancées en faveur de l'existence de Dieu, **Kant** montre que si elles sont certes rationnelles, elles sont cependant gratuites. Il est tout aussi possible de prouver que le monde ne peut pas exister sans l'intervention de Dieu que le contraire. Faute d'expérience en la matière, aucune connaissance n'est possible à son sujet.

Une critique de l'idée de Dieu comme cause du monde est également formulée par **Hume** dans le *Dialogue sur la religion naturelle*.

### **Le contexte**

La religion naturelle correspond aux croyances et sentiments religieux qui naîtraient en chacun spontanément s'il n'avait pas reçu d'éducation religieuse. **Théisme**.

Cette thèse s'oppose aux religions instituées qui affirment que les hommes ne peuvent connaître l'existence de Dieu que d'une révélation, par l'intermédiaire de Prophètes ou d'un Messie.

Cette thèse vise donc à combattre les religions instituées, renvoyées à des superstitions ou pensées comme ajoutant inutilement et fallacieusement des éléments à la religion naturelle. (Même thèse chez **Rousseau**) Combat qui joue au bénéfice de la tolérance religieuse.

Paradoxalement, **Hume** s'en prend à cette thèse qui est inséparable de la revendication de tolérance religieuse que Hume soutient par ailleurs. Pourquoi ? Parce qu'il soutient que le théisme ne se distingue pas des superstitions populaires, qu'il procède des mêmes ressorts psychologiques : analogies indues, anthropomorphisme et finalisme.

L'enjeu est de montrer que s'opposer à l'obscurantisme religieux par la connaissance rationnelle risque de déboucher sur un dogmatisme rationnel tout aussi peu défendable que le dogmatisme religieux.

### **Le texte**

Il se présente sous la forme d'un dialogue à trois personnages : **Déméa**, défenseur de la religion traditionnelle, **Cléanthe**, défenseur du théisme et **Philon** représentant que **Hume** qui les combat l'un comme l'autre.

**La thèse de Cléanthe, le théiste ou le Dieu horloger.**

### **Le monde machine**

Le monde est semblable à une grande machine au sein de laquelle se trouvent un grand nombre de machines plus petites qui contiennent des machines encore plus petites qu'on ne peut ni découvrir ni expliquer.

### **La finalité**

Dans chaque machine de manière interne et entre les machines, les moyens sont

parfaitement ajustés à la fin.

### L'analogie

Les machines naturelles ressemblent aux machines conçues par l'intelligence humaine. Par analogie, on peut en conclure que l'intelligence humaine est aux machines ce que Dieu est à la nature. Argument a posteriori qui prouve l'existence de dieu et sa nature intelligente.

### Réponses de Philon

« Que toutes les inférences, Cléanthe, concernant les faits soient fondées sur l'expérience et que tous les raisonnements expérimentaux soient fondés sur la supposition que des causes semblables prouvent des effets semblables, et des effets semblables des causes semblables, je n'en disputerai guère, à présent, avec vous. Mais observez, je vous en conjure, de quelle extrême précaution tous les bons raisonneurs s'entourent au moment de transposer leurs expériences à des cas semblables. À moins que les cas ne soient exactement semblables, ils se gardent d'appliquer avec une entière confiance leur expérience passée à un phénomène particulier. Toute modification des circonstances soulève un doute touchant l'événement ; et il faut de nouvelles expériences pour prouver avec certitude que les nouvelles circonstances sont sans conséquence ni importance. Un changement dans la masse, la situation, l'arrangement, l'âge, l'état de l'air, ou les corps environnants, l'un de ces détails peut s'accompagner des conséquences les plus inattendues. Et à moins que les objets ne nous soient tout à fait familiers, il est de la plus grande témérité d'attendre avec assurance, après l'un de ces changements, un événement semblable à celui qui se présentait auparavant à notre observation. Le pas lent et délibéré des philosophes, ici plus que nulle part, se distingue de la marche précipitée du vulgaire qui, emporté par la moindre similitude, est incapable de discernement et d'examen.

Mais pouvez-vous penser, Cléanthe, que votre mesure et votre philosophie habituelles sortent indemnes d'un pas aussi large que celui que vous avez fait, quand vous avez comparé l'univers à des maisons, des bateaux, des meubles, des machines, et que vous avez, de la similitude de certaines circonstances, inféré une similitude dans leurs causes ? La pensée, le dessein, l'intelligence, tels que nous les trouvons chez les hommes et les autres animaux, ne constituent qu'un des ressorts et des principes de l'univers, à côté de la chaleur et du froid, de l'attraction et de la répulsion, et de cent autres qui tombent sous l'observation quotidienne. C'est une cause active par laquelle certaines parties particulières de la nature produisent, nous le voyons, des altérations sur d'autres parties. Mais une conclusion peut-elle, avec quelque justesse, être transposée des parties au tout ? L'immense disproportion ne prohibe-t-elle pas toute comparaison et toute inférence ? De l'observation de la croissance d'un cheveu, pouvons-nous apprendre quelque chose sur la génération d'un homme ? La façon dont pousse une feuille, fût-elle parfaitement connue, nous instruirait-elle le moins du monde sur la végétation d'un arbre ?

Mais dussions-nous prendre les opérations d'une partie de la nature sur une autre, pour

le fondement de notre jugement sur l'origine du tout (ce qui jamais ne sera admissible) : pourquoi encore choisir un principe aussi chétif, aussi faible, aussi borné que la raison et le dessein des animaux tels qu'ils se trouvent sur cette planète ? Quel privilège particulier a cette petite agitation du cerveau que nous appelons pensée pour que nous devions en faire ainsi le modèle de tout l'univers ? Sans doute, notre partialité en notre faveur nous la présente en toute occasion ; mais la saine philosophie doit se garder soigneusement d'une illusion aussi naturelle.

Je suis si loin d'admettre, poursuit Philon, que les opérations d'une partie puissent nous apporter une juste conclusion sur l'origine du tout que je n'accorderai même pas qu'une partie fasse règle pour une autre partie, si cette dernière est très éloignée de la première. Y a-t-il aucun motif raisonnable pour conclure que les habitants d'autres planètes possèdent la pensée, l'intelligence, la raison ou rien de semblable à ces facultés qui sont en l'homme ? Quand la nature a diversifié à un tel point sa façon d'opérer à l'intérieur de ce petit globe, pouvons-nous imaginer qu'elle ne fasse que se copier à travers un si vaste univers ? Et si, comme nous pouvons bien le supposer, la pensée est uniquement confinée à cet étroit canton et n'a, même là, qu'une sphère d'action fort limitée, quelle convenance y a-t-il à la donner pour la cause de toutes choses ? Les étroites vues d'un paysan, qui fait de son économie domestique la règle du gouvernement des royaumes sont en comparaison un sophisme pardonnable.

Mais quand bien même nous aurions l'assurance qu'une pensée et une raison, ressemblant à celles des hommes, se donnent à voir par tout l'univers, et leur activité fût-elle ailleurs immensément plus grande et plus dominante qu'elle ne se montre sur ce globe, encore ne puis-je voir pourquoi les opérations d'un monde constitué, arrangé, ajusté, peuvent avec quelque convenance être étendues à un monde qui est dans un état embryonnaire et qui tend vers cette constitution et cet arrangement. Par l'observation, nous connaissons quelque chose de l'économie, de l'action et de la nutrition d'un animal parvenu à terme ; mais nous devons transposer avec beaucoup de précaution cette observation à la croissance d'un fœtus dans le sein maternel, et bien plus encore, à la formation d'un animalcule dans les reins de son parent mâle. La nature, comme nous le voyons, à la lumière de notre expérience pourtant limitée, possède un nombre infini de ressorts et de principes qui se découvrent incessamment à chacun de ses changements de position et de situation. Et quels seraient les principes nouveaux et inconnus propres à la mettre en action dans une situation si nouvelle et si inconnue, c'est ce que nous ne saurions, sans la plus grande témérité, prétendre déterminer. »

### **Analyses :**

#### **Les conditions de l'analogie ne sont pas remplies.**

Que des effets semblables procèdent de causes semblables et inversement, c'est accordé. Mais pour que ce principe de l'analogie soit pertinent, encore faut-il que la ressemblance entre les causes et les effets soient elle-même établie. En science, cette transposition par laquelle on espère accroître nos connaissances en transposant le connu à l'inconnu ne se fait pas sans précaution. Car, un grand nombre de paramètres interviennent

toujours qui peuvent ruiner tout rapprochement ou le rendre hasardeux. Or, en l'espèce, la comparaison qui donne lieu à l'analogie de Cléanthe se fait entre des choses très dissemblables entre elles : des maisons, des bateaux, des meubles, des machines d'un côté, l'univers de l'autre.

Or, à côté de l'intelligence ou d'une intention (un dessein) qui s'observent chez les hommes et les animaux, il existe d'autres causes à l'œuvre dans l'univers, comme la chaleur et le froid, l'attraction et la répulsion. Relativisation de l'intelligence comme cause des choses. **Multiplicité des paramètres.**

Or, l'analogie joue ici en outre entre les parties et le tout. Outre la différence de proportions entre les deux, on peut se demander si ce qui vaut pour les parties vaut également pour le tout. On n'apprend rien de la génération d'un homme en connaissant la pousse des cheveux. **Contestation du changement d'échelle.**

Or encore, quitte à prendre une des opérations d'une partie de la nature sur une autre comme principe d'explication de la nature dans sa totalité, pourquoi avoir choisi l'esprit parmi toutes les causes agissantes dans la nature ? Pourquoi ce privilège accordé à cette petite agitation dans notre cerveau qu'on appelle la pensée ? **Anthropomorphisme.**

Or, qui pis est, il n'est même pas sûr qu'au sein du monde, les analogies soient toujours permises. Rien n'indique que les habitants d'autres planètes soient nécessairement semblables à nous. Pourquoi dès lors faire d'un événement sans doute local : l'intelligence humaine, le principe de toute chose ? C'est encore plus étroit comme vue que celle du paysan qui fait des principes de son économie domestique des règles valables pour le gouvernement des Etats. **Modestie de l'intelligence au sein de l'univers.**

Enfin, même en supposant qu'une intelligence divine ait arrangé le monde tel qu'il est, reste à expliquer la genèse d'un tel univers ordonné. Or, ce qui explique le fonctionnement du monde une fois fait n'explique pas comment il a été fait. Qu'on connaisse le fonctionnement d'un animal parvenu à terme de nous dit rien du processus de gestation. Déjà qu'on ne connaît pas grand-chose du monde tel qu'il se présente à notre expérience, comment dès lors transposer le peu qu'on connaît à quelque chose d'encore plus mystérieux que le monde tel qu'il est sous nos yeux, à savoir la création/genèse du monde ? **La genèse d'une chose ne se déduit pas à partir de son achèvement.**

**Une fois compris que l'esprit joue au côté d'autres causes, qu'il est un épiphénomène et que sa puissance est limitée, on lui reconnaît une telle modestie qu'il en devient impossible d'en faire la cause du monde.**

La position de Hume est donc une position **sceptique** : on ne peut rien affirmer en ce qui concerne Dieu. Le résultat c'est **l'agnosticisme**, c'est-à-dire l'attitude qui consiste à refuser à la fois d'affirmer que Dieu existe et qu'il n'existe pas, à la différence de l'athéisme qui nie l'existence de Dieu. Il n'est ni athée, ni matérialiste, le matérialisme étant certes possible, mais aussi incertain que le créationnisme.

**Il apparaît désormais que les raisons de croire n'en sont pas. Soit parce que s'il y a des raisons de croire, il n'y a plus rien à croire, mais des choses à connaître, soit parce que ces raisons sont fragiles et discutables.**

Reste que l'on peut aussi croire sans raison, sans fonder sa croyance sur des raisons. Mais comment dès lors établir que ce en quoi on croit est vrai ?

## C ) Croire sans raison

### 1) Les vérités théologiques

La théologie est un discours rationnel sur Dieu. Mais l'exercice de la rationalité y est subordonné à des dogmes, à la reconnaissance de certains textes sacrés et/ou d'une révélation que la raison n'est pas autorisée à mettre en question. Elle se distingue d'une théologie entièrement rationnelle, c'est-à-dire de la métaphysique, qui peut poser Dieu, mais en dehors de l'espace du religieux en cela que Dieu n'est pas pour elle objet de croyance, mais d'une connaissance et que cette connaissance ne donne pas lieu à des pratiques rituelles ou cultuelles déterminés. Le Dieu des philosophes n'est pas celui des théologiens.

Pour la théologie, à côté ou plutôt au-dessus des vérités et connaissances rationnelles, qu'elle reconnaît, il existe des vérités révélées, des dogmes qui sont inaccessibles à la raison, qu'on appelle pour cela supra rationnelles. Dans ces conditions, la raison à elle seule ne peut fournir aucune raison de croire. C'est la révélation qui donne à croire.

C'est cette thèse que soutiennent par exemple **Saint Thomas** pour les Chrétiens, dans la *Somme théologique* (écrite entre 1267 et 1273) et **Averroès** pour les Musulmans dans *L'accord de la religion et de la philosophie* (1179), tous les deux après leur lecture d'**Aristote**.

**Thomas d'Aquin** soutient que la théologie reçoit ses principes de Dieu par la révélation, alors que la philosophie tire ses principes de la raison naturelle. Mais la théologie peut recevoir quelque chose de la philosophie ce qui la met à son service.

En quoi ?

- Pour rendre clair ce qu'elle exprime.

- Pour aider l'intellect à acquérir des connaissances qui dépassent la raison, conduire l'intellect des connaissances rationnelles vers les connaissances théologiques. La théologie n'a pas besoin en tant que telle de la philosophie (cela voudrait dire qu'elle est insuffisante), c'est notre intellect qui a besoin de la philosophie pour accéder à la théologie. La philosophie comme propédeutique.

**Averroès** quant à lui affirme que l'usage de la raison et la pratique de la philosophie ne sont pas contraires au Coran qui affirme au contraire qu'il faut se servir de sa raison pour comprendre et connaître la nature. La Loi Divine invite donc à faire de la philosophie. Et il ajoute, dans une perspective aristotélicienne, que cet usage de la réflexion ne peut pas entrer en conflit avec les vérités révélées puisque cette réflexion amène à poser Dieu comme cause de l'univers. Toutefois, il estime que la pratique de la philosophie doit être réservée à quelques uns dans la mesure où elle pourrait gêner la foi de ceux qui ne sont pas capables de la pratiquer comme il faut.



## 2 ) Dieu est sensible au cœur, non à la raison

Pour **Pascal**, la foi n'a rien à voir avec la raison.

« Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point. » *Pensées*, 432-277

« C'est le cœur qui sent Dieu, non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. » *Pensées*, 424-278.

### Analyses :

Pascal distingue deux accès à la connaissance : la raison et le cœur. La raison, c'est la faculté de réfléchir et de raisonner. Mais selon lui, cette faculté est limitée dans la mesure où les principes à partir desquels elle propose des démonstrations, les points de départ de toute démonstration ne nous sont pas donnés par la raison. Les notions de temps, d'espace, de nombre ne sont pas produites par la raison mais saisies immédiatement. Cette saisie immédiate est de l'ordre de l'instinct ou du cœur selon lui, ce qui correspond à ce qu'on appelle l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire la saisie d'une évidence qui n'a pas besoin de la raison pour s'imposer à nous.

Il en conclut que la raison ne doit pas être considérée comme le seul accès à la vérité, qu'elle a des pouvoirs limités et donc qu'il faut limiter ses prétentions (humilier la raison, dit-il) et faire toute sa place au cœur. Or parmi les vérités que le cœur sent, il y a l'existence de Dieu selon lui.

En ce sens la croyance (la foi et non la simple adhésion à une idée) relève selon lui d'une nécessité intime. Elle est un acte de foi, un acte radical qui engage en totalité la personne qui croit. C'est là toute la différence entre « je crois que » et « je crois en ». Croire que, c'est se laisser convaincre ou persuader, par des raisons, sans adhésion totale ou intime. Croire en, c'est avoir la foi.

Pour **Pascal**, la foi est certitude subjective intime de la vérité de ce qu'elle croit, au-delà de tout critère rationnel. Saut radical dans la foi qui va au-delà de toute certitude rationnelle.

Cela signifie qu'il n'y a de foi que là où il n'y a pas de preuve, que là où la croyance ne peut pas compter sur la raison pour se fonder. En ce sens que la foi se distingue de la croyance : la croyance désigne une adhésion subjective à une représentation qui peut être vraie ou fausse et qu'on tient pour vraie, avec plus ou moins de réserve. La foi est un engagement subjectif en faveur d'un ensemble de représentations dont on ne peut dire si elles sont vraies ou fausses par les moyens dont la raison se sert, mais qu'on tient pour vraies cependant absolument.

Paradoxalement, on trouve une thèse voisine chez les défenseurs de la religion naturelle : Dieu est connu immédiatement par le sentiment ou la raison, sans preuve ni démonstration, sans le recours à la raison. **Rousseau**.

### 3 ) La croyance ordinaire

La croyance ordinaire, la foi ordinaire se passe de preuves, elle repose sur la confiance faite en ceux qui nous disent de croire, confiance qui de proche en proche renvoie au témoignage et à une révélation. On croit d'abord parce qu'on fait confiance en ceux qui croient et nous prient de croire à notre tour. Cette confiance plus ou moins crédule et naïve est d'abord confiance en l'autre pas croyance en Dieu : je crois en Dieu parce que je crois ce que les autres m'en disent.

Cette confiance en les autres peut certes être fondée par la suite sur une série d'actes de confiance en les autres qui se rattache à des témoins privilégiés comme les Prophètes. Auquel cas, la confiance rejoint l'idée de vérité théologique.

**Résultat** : la foi est sauvée comme foi, comme croyance. Elle n'est pas dégradée en connaissance qui supprime la foi, toute croyance. Mais ainsi coupée de la raison, la vérité de son contenu est problématique, voire contestable.

### D ) Objections contre la foi étrangère à la connaissance rationnelle

En ce qui concerne les vérités théologiques, on peut d'abord faire observer qu'elles sont souvent prises en défaut lorsqu'elles s'aventurent sur le terrain de la connaissance, ce qu'elles ne cessent de faire. Ce que racontent les Textes sacrés sur l'origine du monde, de la vie et de l'homme ne tient pas en face des connaissances scientifiques à ce sujet. Héliocentrisme, évolution des espèces... Les textes sacrés se trompent souvent. Ce qui remet en cause leur véracité.

Du coup, on peut discuter leur authenticité en tant que textes qui recueillent la parole de Dieu. C'est ainsi que **Spinoza** et **Rousseau** opposent l'usage de la raison à la tradition et aux textes sacrés, désacralisés par leur inscription historique, au nom de la sacralité de la raison elle-même.

« Il est vrai sans doute qu'on doit expliquer l'Écriture par l'Écriture aussi longtemps qu'on peine à découvrir le sens des textes et la pensée des Prophètes, mais une fois que nous avons enfin trouvé le vrai sens, il faut user nécessairement de jugement et de la Raison pour donner à cette pensée notre assentiment. Que si la Raison, en dépit de ses réclamations contre l'Écriture, doit cependant lui être entièrement soumise, je le demande, devons-nous faire cette soumission parce que nous avons une raison, ou sans raison et en aveugles ? Si c'est sans raison, nous agissons comme des insensés sans jugement; si c'est avec une raison, c'est donc par le seul commandement de la Raison, que nous adhérons à l'Écriture, et donc si elle

contredisait à la Raison, nous n'y adhérons pas. (...) Je ne peux donc assez m'étonner que l'on veuille soumettre la Raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine, à la lettre morte que la malice humaine a pu falsifier (...). »

**Spinoza.** *Traité théologico-politique.*

### Analyse :

Le propos concerne le rapport aux textes sacrés. L'enjeu est le statut de la révélation par les textes sacrés.

Les textes sacrés peuvent être lu de deux façons : comme des textes de révélation de la parole divine ou comme des textes comparables à n'importe quel autre texte, c'est-à-dire dont les auteurs, et ceux qui ensuite les diffusent, quelle que soit par ailleurs leur inspiration, sont des hommes.

La question qui se pose alors est celle de savoir quel crédit accorder non pas au statut prêté aux textes sacrés, c'est-à-dire à ce qu'on dit être leur origine, mais à ce qu'on y trouve exprimé.

Comment les lire ? Comment et pourquoi peut-on donner son assentiment aux pensées contenues dans les Ecritures ? Est-il possible et légitime d'y consentir sans recourir à la raison ?

**Spinoza** soutient que l'assentiment ne peut se faire sans l'usage de la raison et encore moins contre les objections de la raison. Vouloir congédier la raison serait de la démence.

Il y a ainsi conflit des autorités : **Spinoza** estime que ce qui doit faire autorité, ce ne sont pas les Ecritures, mais la raison. Et son argument est en partie théologique, paradoxalement. Ce qui est saint, lumière divine, c'est la raison, pas les textes qui en tant qu'ils ont une inscription historique sont sujets à caution. Dans cette mesure, l'assentiment de l'esprit aux vérités des textes doit être soumis à l'examen préalable de la raison. Divinisation de la raison contre sacralisation des textes. Non pour détruire la foi, mais l'affermir, la sauver de la démence, c'est-à-dire de la superstition.

### Commentaire :

Soumettre le contenu de la révélation à l'examen de la raison, au nom de la sacralité de la raison est une démarche qui aboutira, avec **Rousseau** notamment, à la proclamation de la religion naturelle, religion du sentiment et de la raison, contre la révélation, là encore renvoyée à la fragilité humaine, des témoignages humains et de leur transmission. Le conflit des autorités aboutit à l'évacuation des religions révélées, mais au nom d'une religion naturelle, pas contre la religion.

Rq : Ce mouvement est inséparable de la promotion de la subjectivité individuelle comme instance légitime de jugement. Le conflit des autorités entre Textes sacrés et raison

correspond au conflit entre institution qui réclame l'obéissance aveugle et l'affirmation d'une autonomie intellectuelle des individus qui refusent l'obéissance sans examen. Ce qui est désacralisé avec les textes sacrés, c'est la parole institutionnelle, c'est l'autorité du prêtre. Mouvement qui est également celui de la Réforme en tant qu'elle supprime l'intermédiaire institutionnel dans l'accès aux textes.

Ce désenchantement des textes sacrés, donc cette mise en cause de la théologie et de l'autorité des Eglises, nous amène à nous demander ce qu'il en est de la vérité de ce qui est tenu pour vrai par la foi en tant que vérité du cœur, du sentiment ou de la raison, mais pas au sens de **Pascal**, mais de **Rousseau** et des tenants de la religion naturelle.

Celui qui a la foi ne doute pas de la vérité de ce qu'il tient pour vrai, mais l'ayant en dehors de toute preuve, par le cœur ou le sentiment, la vérité de la croyance n'est pas attestée : elle est posée par la croyance elle-même. Elle n'a aucun fondement en dehors d'elle-même. La foi ne prouve rien d'autre que la foi. Cela n'est pas contraire à l'essence de la croyance, puisque croire, c'est tenir pour vrai sans vraiment savoir si c'est vrai, mais justement rien de permet de fonder sa vérité même.

Pire, dans ces conditions, elle risque de ne pas être supra rationnelle, mais irrationnelle, c'est-à-dire de l'ordre de la superstition, du sentiment irrationnel, voire de la démence. Car, comme nous l'avons vu, la religion et la religiosité prêtent à la superstition.

C'est pourquoi la foi ordinaire, outre qu'elle relève peut-être de la démence religieuse, dans la mesure où elle repose sur la confiance placée dans ceux qui ont déjà la foi risque de n'être que de l'ordre de la tradition et du conformisme aveugle. Or la confusion entre religion et tradition est la ruine même de la religion en ce sens qu'elle la dégrade en rituels vides sur le plan religieux, propage l'obscurantisme contre lequel les religions luttent parfois et enfin rigidifient et sacralisent des pratiques moralement ou socialement discutables (excision, port du voile...)

**Bilan** : La foi peut toujours se donner raison contre toute raison en tant qu'elle pose son objet comme inaccessible pour la raison : il ne l'est que par le cœur, une révélation, une expérience mystique, un témoignage... La foi est ainsi au-delà de toute critique rationnelle (ce qui n'est pas la même chose qu'être capable de résister à ces critiques : la foi ne résiste pas, elle ne répond pas, elle esquivé la rencontre avec les raisons de la raison).

Mais, cette position, loin de conforter la foi la met dans l'inconfort. En effet, la foi, dans ces conditions, ne fait que s'attester elle-même, ne fait rien d'autre que poser son objet en advenant elle-même. La foi présume son objet sans plus. Du coup, elle apparaît comme quelque chose de gratuit : elle est pure croyance, état subjectif qui ne peut attester de l'existence d'un objet qui lui répond. Sans la raison, la foi s'égare en superstition, en affirmation sans preuve ni raison, en pur acte gratuit, mais avec son concours, elle n'est pas mieux lotie puisqu'elle risque de disparaître en tant que foi pour devenir connaissance

(discutable elle aussi) de l'absolu.

**Est-il possible de croire sans délirer et sans que la raison y trouve à redire ?**

**E ) Assentiment subjectif sans validité objective**

Un des buts de la philosophie de **Kant** est de séparer strictement ce qui est de l'ordre de la connaissance et ce qui est de l'ordre de la croyance.

N'est connaissable que ce qui peut faire l'objet d'une expérience, c'est-à-dire en dernière instance, que ce qui peut être perçu. En conséquence, tout ce qui se trouve au-delà du monde de l'expérience, c'est-à-dire justement ce qui est métaphysique, ne peut pas faire l'objet d'une connaissance. La théologie n'est donc pas une science et tout ce que les croyances religieuses affirment ne peut pas être établi objectivement.

Dans ces conditions, la croyance ne peut être définie que comme une certitude subjective qui ne peut avoir aucune confirmation objective. La croyance est un acte de foi purement subjectif. La croyance est ainsi renvoyée à une radicale incertitude objective ou théorique. Elle est une certitude subjective ou morale qu'aucune certitude objective ne peut assurer. (Croire, c'est à la fois avoir une conviction et rester dans l'incertitude relativement à l'objet de sa conviction. Croire, c'est donc admettre la contingence de ce qu'on affirme et même la possibilité de se tromper tout à fait) Elle est un engagement subjectif et personnel de celui qui déclare croire.

Si la croyance n'est qu'une certitude subjective sans validité objective, n'est-ce pas absurde de croire ?

Non, pour **Kant**.

Car si ce qui est tenu pour vrai par la croyance ne peut pas faire l'objet d'une connaissance rationnelle, la raison, les connaissances rationnelles ne peuvent pas non plus contester la croyance. En effet, la raison n'a pas la possibilité de se prononcer sur les objets de la croyance précisément parce que ceux-ci n'appartiennent pas au domaine de l'expérience. Qui plus est, ce que la croyance tient pour vrai, lorsque cela ne concerne pas les objets de l'expérience, est pensable sans incohérence par la raison et n'est pas impossible réellement. Or, puisque ce que les croyances tiennent pour vrai ne contient pas de contradiction interne et n'est pas contraire à ce que nous savons, rien n'empêche de croire du côté de la raison.

Ainsi, si la croyance est renvoyée à une radicale fragilité en cela qu'elle ne peut pas aller au-delà d'une certitude subjective sans fondement théorique, elle est cependant inattaquable par la raison qui ne peut pas se prononcer pour ou contre les objets de la croyance tant que ceux-ci ne concernent pas le monde de l'expérience.

Mais de la sorte, on établit que la croyance n'est pas de l'ordre de la démence au sens où la raison ne peut pas la contester. Les objets de la croyance sont possibles et pensables du point de vue de la raison. Elles sont donc à l'abri des attaques de la raison : tant qu'elles ne

cherchent pas à s'affirmer comme objectivement vraies, elles ne sont pas confrontées au problème de leur vérité objective.

Mais ces croyances ne sont-elles pas cependant encore de l'ordre de la démente au sens où, puisque rien ne peut les attester, elles seraient vaines ou gratuites ?

Non, selon **Kant**, car si d'un point de vue théorique rien ne permet d'attester la validité objective des croyances (ni de les contester d'ailleurs), ces croyances s'imposent à nous du point de vue de la morale.

Comme nous l'avons constaté au début, la religion intervient dans deux domaines : elles apportent une représentation du monde et par là investissent le champ de la connaissance, elles imposent des rites et des prescriptions morales et par là sont présentes dans le domaine des mœurs. Que les objets de la croyance ne puissent pas être des objets de connaissance et donc que toute tentative de connaissance des objets de la croyance tourne à la métaphysique dogmatique, n'interdit pas de maintenir les croyances religieuses dans le domaine de la morale où elles jouent un rôle de fondement de l'action morale.

**Kant** soutient que si la morale n'a pas besoin de la religion, elle y conduit nécessairement.

**Kant** renverse le lien traditionnel entre morale et religion. On soutient en effet que la morale dépend de la religion en ce sens que les préceptes moraux sont des commandements divins et que nous serons jugés en fonction de nos actes et intentions.

Selon lui, la morale n'a pas besoin de la religion en ce sens qu'il n'a pas besoin de l'idée de Dieu pour connaître son devoir. Pourquoi ? Parce que l'homme est un être libre et doué de raison. En tant qu'il est libre, il doit régler sa conduite sur des règles et ces règles, il les trouve en lui précisément sous la forme de lois issues de la raison. De la sorte, la détermination de la volonté n'a pas besoin de la religion.

Mais obéir à la loi parce qu'elle est une loi inconditionnée pose problème. Si pour savoir ce qu'est le bien, ce qu'est son devoir, les hommes n'ont besoin de rien d'autre que de la raison, en revanche pour obéir aux lois de la raison, faire son devoir, ils ont besoin d'un but, ils ont besoin de savoir quel effet peut bien avoir le fait de bien agir, quel monde peut bien résulter de l'obéissance à la loi et si un tel monde est en accord avec leur aspiration au bonheur. Cette union de la vertu et du bonheur, de l'obéissance à la loi et de l'existence consécutive à cette obéissance d'un monde dans lequel il est possible d'être heureux, **Kant** l'appelle le **Souverain Bien**.

Or, une telle idée amène à supposer Dieu dans la mesure où cette réconciliation parfaite entre le bien et le bonheur n'est possible que par un être tout puissant, morale et saint selon **Kant**. En clair, le souverain bien projeté par l'obéissance à la loi ne peut être produit par cette obéissance à elle seule. Pourquoi ? Parce que si nous sommes libres et doués de raison, nous ne pouvons pas tout, nous ne pouvons pas faire un monde entièrement à notre convenance, fut-elle moralement déterminée.

Voilà comment la morale conduit à la religion, c'est-à-dire à croire en Dieu.

**Conclusion :**

Les rapports entre la foi et la raison sont donc apaisés par la détermination de leurs domaines respectifs et de la portée de leur affirmations : la connaissance concerne seulement ce qui peut être l'objet d'une expérience, tandis que la croyance ne concerne que ce qui se trouve au-delà de toute expérience, le supra sensible. La connaissance se doit d'être objectivement ou théoriquement fondée, tandis que la croyance doit s'en tenir à une certitude subjective qui doit renoncer à toute affirmation relative à sa portée objective.

On ne peut pas dire que les croyances religieuses sont vraies, mais on ne peut pas non plus dire le contraire, ce qui donc autorise à croire, c'est-à-dire à tenir pour vrai quelque chose qui ne peut ni ne doit être considéré comme objectivement établi.

Reste que les croyances religieuses ainsi sauvées de la confrontation avec la raison et la connaissance, si elles ne sont plus de l'ordre de la démente n'en demeurent pas moins gratuites ou problématiques.

(Car l'idée de Souverain Bien est loin de disposer rationnellement à la croyance dans la mesure où elle n'est rien d'autre qu'un postulat qui a plus à voir avec des motifs psychologiques que rationnels : il s'agit de conjurer par elle le sentiment de l'inutilité de la morale et du tragique de la vertu outragée ou non récompensée ou sans effet bénéfique.)

Ce qui nous amène du coup à nous poser la question de savoir ce qui motive cette adhésion qu'est la foi. Si elle est rationnellement possible, mais gratuite, si elle ne va pas sans considération liée à la morale et au bonheur, il faut se demander si la croyance n'est pas à expliquer par des mobiles psychologiques qui n'ont rien à voir avec les raisons ou l'absence de raison de croire.

Si la croyance ne peut pas attester de la vérité de son contenu, pourquoi croire, qu'est-ce qui fait qu'on croit, c'est-à-dire qu'on tient pour vrai ce qu'on affirme dans et par sa croyance ? S'il n'y a pas de raison de croire (et certes pas de raison de ne pas croire non plus) et que la croyance est présente, c'est qu'il existe des motifs (et non des raisons) de la croyance. Or, la raison, la connaissance peut se pencher sur ces motifs : au lieu d'être soit pour ou contre le contenu de la croyance, elle peut se pencher sur l'origine, les motifs, les causes, les ressorts de la croyance, de l'acte de foi.

**II ) Pourquoi croit-on ?**

On peut en effet se demander qu'est-ce qui pousse à donner son assentiment aux

croyances religieuses. Se demander si les croyances religieuses ne seraient pas déterminées par des sentiments, des passions qui nous ont quelque chose à voir avec la détresse, le tragique, la souffrance, l'impuissance, la misère, l'insignifiance, la crainte, l'ignorance, l'injustice auxquels les croyances religieuses apportent une réponse.

**Les croyances religieuses ne répondent-elles pas à un besoin de croire au lieu d'être un acte de foi désintéressé et que rien n'interdit rationnellement ?**

**Peut-il y avoir des croyances religieuses qui au lieu de s'enraciner dans notre détresse, procèdent de notre force, de notre santé ?**

**Enjeu du problème :** Les raisons de croire peuvent permettre de se faire une idée de la vérité des contenus de la croyance. Si les motifs de la croyance sont sans rapport avec son objet, mais entièrement déterminés par des processus purement humains, il est douteux que les objets de la croyance existent tels qu'elle les affirme.

Tel est le problème que soulèvent les critiques des religions ou de la religion. Cette problématisation des croyances religieuses, qui consiste à les examiner par leur origine ou leur cause et non en tant que telles a été entreprise principalement par **Nietzsche, Marx et Freud**.

Rq : La critique de la religion peut se déployer à différents niveaux :

- 1) **Critique de l'institution religieuse.** De ses richesses, du mode de vie des prêtres, de la mise sous tutelle intellectuelle et morale des fidèles, de la défense politique de ses intérêts séculiers et idéologiques, de son implication dans des guerres et des massacres, de sa haine pour les femmes... Critique morale et politique de la religion. Les religions ont fait du mal.
- 2) **Critique des doctrines religieuses.** De ses erreurs, de ses contradictions. Dénonciation de son inconsistance intellectuelle. Critique rationnelle de la religion. Qui se dédouble en deux critiques : critique des religions révélées au nom de la religion naturelle, critique athée de toute religion. Les religions disent des choses fausses, les religions sont réfutables.
- 3) **Critique des religions en tant que solutions inadéquates,** imaginaires et aggravantes à un ou des problèmes réels d'ordre psychologiques, vitaux, politiques et sociaux. Critique généalogique toujours associée à l'esquisse d'un monde dans lequel le besoin de religion pourrait disparaître avec la suppression de ce qui crée objectivement le besoin de religion. L'homme religieux est un homme malade, affaibli et/ou accablé par l'ordre du monde qui trouve dans la religion de quoi affirmer sa vie, lui donner une valeur et un sens qui le consolent, le confortent, lui permettent de vivre.



La première critique, en tant qu'elle est morale, ne nous concerne pas. La seconde a été exposée plus haut. Seule la dernière ne l'a pas encore été.

### A ) La croyance comme illusion

« Les idées religieuses qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs. Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé - protégé en étant aimé - besoin auquel le père a satisfait ; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant.

L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres du temps et le lieu où ces désirs se réaliseront. Des réponses aux questions que se pose la curiosité humaine touchant ces énigmes : la genèse de l'univers, le rapport entre le corporel et le spirituel, s'élaborent suivant les prémisses du système religieux. Et c'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel - conflits jamais entièrement résolus - lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée de tous. (...)

Cette investigation n'a pas pour propos de prendre position sur la valeur de vérité des doctrines religieuses. Il nous suffit de les avoir reconnues dans leur nature psychologique comme des illusions. Mais nous n'avons pas à dissimuler que cette mise à découvert influence puissamment aussi notre position sur la question qui ne manque pas d'apparaître à beaucoup comme la plus importante. Nous savons approximativement en quels temps les doctrines religieuses ont été créées, et par quelle sorte d'hommes.

Si, de surcroît, nous apprenons pour quels motifs cela s'est produit, alors notre point de vue sur le problème religieux connaît un déplacement notable. Nous disons qu'en effet il serait fort beau qu'il y eût un Dieu, Créateur de mondes et Providence bienveillante, qu'il y eût un ordre moral du monde et une vie dans l'au-delà, mais il est néanmoins très frappant que tout cela soit exactement ce que nous ne pouvons pas manquer de nous souhaiter. Et il serait encore plus singulier que nos ancêtres, dans leur misère, leur ignorance, leur manque de liberté, aient réussi à résoudre toutes ces difficiles énigmes du monde. » Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927)

**Analyse :**

### **Les idées religieuses, celles qui sont crues, sont des illusions.**

La question que se pose Freud est celle de savoir d'où nous viennent les idées religieuses, quelle est l'origine psychologique des représentations religieuses.

Les dogmes ne sont pas issus de l'expérience, ni de la réflexion. Ils sont des illusions.

#### **Qu'est-ce qu'une illusion ?**

Une illusion, c'est le fait de prendre ses désirs pour des réalités, c'est tenir pour vrai quelque chose que nous souhaitons seulement parce que nous le souhaitons. Dans l'illusion, nous faisons abstraction de notre rapport à la réalité effective. Exemple : **Christophe Colomb** a l'illusion d'avoir découvert une nouvelle route vers les Indes.

L'illusion est donc à distinguer de l'erreur qui consiste à prendre le vrai pour le faux ou le faux pour le vrai.

#### **Il résulte de cela que :**

- les illusions peuvent être source d'erreurs. Mais elles ne se réduisent pas à être des erreurs elles-mêmes compte tenu du rôle joué par le désir dans l'illusion.
- Les illusions ne sont pas cependant toutes des erreurs : il est en effet possible que les choses soient en effet telles qu'on les souhaite. Toutes les illusions ne sont pas irréalisables ou en contradiction avec la réalité. Exemple de **Freud** : une jeune fille peut croire qu'un prince charmant va l'épouser. La chose s'étant déjà produite, il est possible qu'elle se reproduise.

**Rq** : Corriger une erreur exige de corriger notre méthode d'accès à la réalité et/ou celle par laquelle on produit des énoncés. L'erreur est d'origine logique et méthodologique. Vaincre une illusion n'est possible que si on parvient à identifier puis à vaincre ou à faire taire les désirs qui en sont à l'origine pour libérer notre rapport à la réalité de l'écran de l'illusion. Vaincre une illusion suppose de ne plus être la dupe de soi-même. Rien n'est plus difficile puisque justement on ne sait pas qu'on est dupé lorsqu'on l'est.

#### **Quels sont les désirs qui provoquent les illusions religieuses ?**

Le désir majeur est le désir d'être protégé contre les dangers de la vie, de trouver une réponse à notre détresse, notre petitesse et notre impuissance.

Associé à ce désir, le désir de justice et le désir d'avoir des réponses aux questions énigmes que **Kant** appelle les questions métaphysiques. Ces réponses dérivent des croyances religieuses.

#### **Quelle est la forme prise par l'illusion religieuse ?**

La réponse apportée à ces désirs prend une forme qui elle-même est constituée dans le psychisme au cours de l'enfance. Les illusions religieuses reproduisent le rapport enfant/père

à une autre échelle pour répondre aux mêmes types de besoins que ceux de l'enfant mais à l'âge adulte.

Les illusions religieuses ont donc une double origine : la détresse humaine liée à notre impuissance et la réponse à la détresse infantile apportée par la protection et l'amour du père.

**Que peut-on en conclure à propos de la vérité des croyances religieuses en tant qu'illusions ?**

En tant qu'illusions, il est aussi impossible de les démontrer que de les réfuter. On ne peut pas établir qu'elles sont vraies dans la mesure où elles échappent à toute possibilité de démonstration rationnelle. Etant indémonstrables, on n'est pas obligé d'y croire. Mais on ne peut pas les réfuter non plus, faute d'avoir sur toutes les questions abordées par la religion des connaissances suffisantes.

Est-ce à dire que **Freud** est agnostique ? C'est ce qu'il semble dire, dans la mesure même où en tant qu'illusions, on ne peut pas se prononcer sur leur valeur de vérité. Mais précisément parce qu'il s'agit d'illusion, on peut soutenir qu'il est bien peu probable que ces croyances aient quelque chose de vrai. Qu'on ait envie d'y croire indique précisément que les croyances correspondent à nos souhaits, à nos désirs et donc qu'il serait plus prudent de ne pas y accorder trop de créance. C'est trop beau pour être vrai, c'est trop beau pour ne pas avoir été le fruit de notre désir.

L'agnosticisme affiché est donc bien plutôt de l'ordre de l'athéisme : dévoiler l'origine psychologique des croyances, c'est en même temps se prononcer sur leur valeur de vérité.

#### **Commentaire :**

Cette explication des motifs psychologiques de la croyance indique en quoi si l'homme n'est peut-être pas religieux par nature, il est néanmoins disposé à le devenir par le sentiment de sa finitude, de sa relativité radicales et par le fait que tout homme a d'abord été enfant. Ce qui permet d'expliquer l'universalité du phénomène religieux, sans en tirer de conséquence en faveur de la vérité des croyances.

A ce sujet, insister comme le fait **Pascal** sur notre misère, notre impuissance et notre ignorance, est révélateur de la nature du ressort psychologique de la vie religieuse : la conscience aigue de notre misère peut trouver dans les croyances religieuses une consolation (qui n'est pas sans prix) par le fait qu'elles nous font imaginativement sortir de la détresse où nous plonge la conscience de notre misère. C'est bien pour cela que **Pascal** n'a pas de mots assez durs pour qualifier tous ceux qui s'accommodent tant bien que mal de cette misère. Ils ne sont en effet pas susceptibles de céder à l'illusion religieuse qu'il défend.

Cela explique aussi que toute religion prêche en tant que telle et même si elle s'en

défend à la **superstition** et à la **magie** : les motifs psychologiques, politiques et sociaux qui déterminent l'adhésion aux croyances religieuses impliquent l'espoir d'une intervention divine ici-bas ou dans l'au-delà, visant à mettre fin à la détresse, à l'impuissance, à l'injustice, à notre misère, qu'on pense obtenir par le respect des rites et par la moralité.

## **B ) La croyance comme protestation morale contre l'ordre injuste du monde**

« La misère religieuse est tout à la fois *l'expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit de situations dépourvues 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 des larmes*, dont *l'auréole* est la religion. » Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844).

### **Analyses :**

Le point de vue de **Marx** est un point de vue politique et social : il analyse la religion non comme un phénomène social et psychologique isolé, mais comme un fait social solidaire du monde dans lequel les hommes vivent.

Or, le monde dans lequel les hommes vivent est un monde injuste du point de vue politique et social. La critique de la religion est donc solidaire de la critique du monde dans lequel elle naît.

**La misère religieuse**, c'est ici le caractère faible, incohérent, fantasmagorique des croyances religieuses. C'est la misère intellectuelle des religions, le caractère faux ou illusoire des croyances religieuses.

Cette misère est à la fois **l'expression** et la **protestation** contre la misère réelle. La misère réelle, c'est la misère créée par l'ordre politique et social en tant qu'il est injuste, qu'il condamne un grand nombre à la pauvreté, indépendamment de leurs mérites et aux mépris de leur dignité.

La religion en est **l'expression** au sens où sans cette misère réelle, il n'y aurait pas de croyances religieuses dans la mesure où elles s'enracinent dans cette misère. Mais elle est aussi une **protestation** morale contre cette misère précisément en cela qu'elle donne l'espoir de la voir cesser, non pas par une transformation politique et sociale, mais par l'espoir d'un triomphe surnaturel de la justice, soit providentiel, soit post mortem.

Elle donne de la sorte un sens spirituel, métaphysique et une intelligibilité au monde : elle sanctifie la souffrance, en fait un moyen d'accès au bonheur éternel, donne des explications à l'ordre du monde, préserve le sentiment d'une dignité, mais pas matérielle et

sociale, d'une dignité en tant que créateur de Dieu.

Mais, de la sorte, elle est l'**opium** du peuple, c'est-à-dire un narcotique qui rend supportable l'insupportable. Elle procure un bonheur illusoire, comme une drogue.

**Conséquence** : elle est un des éléments qui joue en faveur du maintien de l'ordre politique et social sans lequel elle ne serait pas née. La religion en étant une protestation imaginaire contre le monde favorise son existence réelle. Elle est objectivement complice du monde contre lequel elle proteste par des croyances et des illusions. En ce sens, elle est un des éléments de ce que **Marx** appelle l'idéologie (ou super structure), à savoir un ensemble de représentations admises par tous qui concourent à justifier un état de fait politique et social afin d'en assurer la persistance. Mais la religion, à la différence des idéologies politiques, ne remplit ce rôle qu'en proposant une protestation contre ce monde, mais une protestation qui n'a pas de conséquences politiques et sociales (autres que la **charité**).

C'est pourquoi la lutte contre les illusions religieuses ne peut pas être une lutte intellectuelle contre la misère religieuse, mais une lutte politique contre un monde qui contraint ceux qui en sont les victimes à se réfugier dans les illusions religieuses pour supporter leur situation. Mettre fin aux illusions religieuses n'est possible que si d'abord on met fin à la situation qui crée le besoin de religion, le besoin de consolations imaginaires. En clair, il n'est pas possible de mettre fin à la religion sans avoir au préalable fait la **révolution**. La critique de la religion débouche sur une critique de l'ordre politique et le succès de cette critique de la religion (c'est-à-dire la suppression des illusions religieuses) passe par le succès du projet de transformation politique du monde.

### Commentaires :

C'est la fonction sociale et politique de la religion qui donne ici la clé de la croyance : on ne croit pas parce que c'est vrai, mais parce que la croyance rend supportable sa situation. La religion répond à un besoin de croire qui lui-même provient de la misère réelle. Sans elle, la misère religieuse apparaîtrait telle qu'elle est : comme un tissu d'inepties.

### Conclusions

#### L'illusion

Le point commun à l'ensemble des analyses, c'est l'idée que les croyances religieuses sont avant tout des **illusions** qui ont une valeur consolatrice.

Car, ce qui fait scandale dans la religion, ce ne sont pas ses erreurs (tout discours est sujet à l'erreur), mais la persistance dans l'erreur, l'entêtement dans l'erreur, la défense éperdue de ses propres erreurs par la religion. C'est ce besoin d'erreur qui étonne.

C'est pour cela que les critiques rationnelles des croyances religieuses elles-mêmes sont sans effet. Ces croyances offrent des contenus, des points de fixation, des objectivations, des référents pour nos désirs et nos sentiments qui ne sont pas eux-mêmes concernés par les

critiques. Se demander s'il est raisonnable de croire, si la raison peut cautionner la croyance ou doit la rejeter, c'est se poser des questions en termes inadéquats : la croyance en laquelle le sentiment de notre misère et nos désirs s'incarnent est étrangère au vrai et au faux. On ne réfute pas un sentiment ou un désir.

### Croyance religieuse et vérité

Toutes les critiques développées à partir de l'idée d'illusion consistent à montrer que les croyances religieuses répondent à un besoin ou à un désir. Elles consistent donc toute à mettre en lumière la **fonction** psychologique et/ou sociale de la religion et à poser cette fonction comme ce qui détermine l'adhésion aux croyances.

Rq : découvrir la fonction d'une chose ne révèle pas toujours son origine, la fonction d'une chose pouvant être inventée après la chose elle-même. Ce qui veut dire qu'il faut distinguer l'origine historique de la religion des causes de l'adhésion ultérieure, c'est-à-dire de la fonction qu'elle remplit. Qu'on croie parce que cela soulage ne dit pas toujours grand-chose des conditions d'élaboration historique des croyances. Si le besoin s'empare de l'outil dont elle a besoin, ce n'est pas toujours la fonction qui crée l'organe.

Pour ce qui est de la vérité des croyances, une fois identifiée la fonction qu'elles remplissent et donc le fait qu'elles sont des illusions (précisément en cela que l'adhésion est déterminée par le rôle consolateur qu'elles jouent), on pourrait soutenir alors que si les croyances religieuses sont en effet adoptées pour de mauvaises raisons, cela laisse ouverte la question de savoir si elles sont vraies ou pas. Car qu'on y croie pour de mauvaises raisons n'implique pas nécessairement qu'elles soient fausses. Ce que Freud reconnaît d'ailleurs. C'est le propre de la croyance de tenir pour vraie une idée sans savoir si elle l'est, mais sans qu'on puisse toujours savoir qu'elle ne l'est pas. Faut-il alors s'en tenir à une position agnostique ?

Non répondent **Freud**, **Nietzsche** et **Marx**. Les motifs de la croyance indiquent qu'ils ont bien plus à voir avec notre misère qu'avec les contenus même des croyances. C'est en ce sens que dénoncer les croyances comme des illusions et non comme des erreurs fait pencher l'agnosticisme initial en **athéisme**. Si on se contentait de parler d'erreurs, on ne pourrait pas réfuter toutes les croyances dans la mesure où en ce qui concerne les questions religieuses, on ne peut pas avoir de connaissance assurée (parce que les objets de la croyance sont hors de portée de l'expérience). Mais parler des croyances religieuses comme d'illusions consolatrices permet d'affirmer qu'il est bien peu probable qu'elles contiennent quelque chose de vrai et sans avoir pour cela besoin de connaissance que nous n'avons pas, précisément parce que le mécanisme de l'illusion implique que les croyances répondent à un désir ou à un besoin qui est tout humain, qui nous est entièrement relatif et qui n'a besoin de rien d'autre pour être expliqué. Croire est si facilement explicable par ce que nous sommes qu'il y a vraiment très peu de chance pour que ce en quoi on croit soit vrai.

La religion est trop semblable aux beaux récits auxquels on adhère pour être autre chose qu'une fiction. Leur pouvoir commun de séduction tient à ce que sans être franchement trop beaux pour être crus, ils accordent une certaine place au tragique, mais en le domestiquant assez pour qu'on ait envie d'y croire.

La conséquence est qu'en tant qu'illusion, il serait bien téméraire de leur accorder le moindre crédit. L'analyse de l'origine psychologique ou sociale et politique des croyances religieuses conduit à la réfutation des croyances : leur motif subjectif les réfute dans leur contenu. On croit parce qu'on en a besoin et non parce que c'est vrai.

Mais cette réfutation du contenu des croyances ne joue pas comme la simple réfutation d'une erreur. La mise à jour des motifs de la croyance en tant qu'illusion implique une critique des conditions d'émergence des illusions religieuses. On ne réfute pas une illusion comme on réfute une erreur : pour mettre fin à une illusion, il faut que les désirs qui la font naître soient vaincus ou rendus muets.

### **Un monde sans religion est-il possible ?**

Comme **Marx** le dit et **Freud** également, mais dans une moindre mesure, la critique de la religion ne peut aboutir à une élimination de la religion que si le besoin de croire, provoqué par le désir de voir la justice triompher de l'injustice du monde est lui-même éliminé. Et c'est là que les analyses de **Freud**, de **Nietzsche** et de **Marx** divergent. Si pour **Marx**, c'est par la **révolution** qui instaurerait un monde juste qu'il serait possible d'éliminer la religion, dans la mesure où elle est selon lui solidaire de l'injustice de l'ordre politique et social du monde, pour **Freud** et **Nietzsche**, une telle solution, si tant est qu'elle ne crée pas de nouvelles injustices, ne saurait mettre fin au tragique de l'existence, à notre foncière impuissance, à notre misère comme le dit **Pascal**. **Freud** dit clairement qu'aucune culture, aussi parfaite qu'on l'imagine, ne pourrait garantir à tous un bonheur terrestre qui pourrait rendre vaines les illusions d'un bonheur supra terrestre. De même, pour **Nietzsche** : nous avons besoin d'illusions pour vivre, l'illusion est vitale.

Dans ces conditions, même si **Freud** et **Nietzsche** envisagent l'existence d'un monde qui pourraient se passer de religions ou de certaines d'entre elles (par l'accroissement du niveau général de connaissance en tant que condition de l'acquisition d'une maturité psychologique suffisante pour ne pas céder à l'illusion religieuse pour **Freud**, par une transvaluation des valeurs qui permettrait la promotion de types d'hommes chez lesquels ce n'est pas la maladie, l'incapacité à s'affirmer et à affirmer le devenir qui détermineraient leur façon de penser et d'agir pour **Nietzsche**), l'un comme l'autre, prenant acte du tragique indépassable de l'existence, portent des jugements finalement plutôt inattendus sur les illusions religieuses. Au total, s'ils les condamnent en tant qu'illusion, c'est-à-dire du point de vue de la vérité, ils reconnaissent leur utilité du point de vue de la vie. Pour **Freud**, les illusions religieuses, en tant que névroses universelles, dispensent les individus de développer des névroses individuelles qui pourraient être pires et pour **Nietzsche**, l'idéal ascétique,

c'est-à-dire le rapport à la vie dominé par la souffrance et l'impuissance, source des illusions religieuses propres aux religions monothéistes, permet malgré tout d'affirmer la vie en lui donnant un sens et une valeur dont la privation serait insupportable.

Qui plus est, pour **Nietzsche**, il n'est pas vraiment question d'éliminer la religion en tant que telle, mais bien plutôt celles qui naissent de la seule impuissance. En effet, pour lui, toutes les croyances religieuses ne naissent pas de la même façon : elles naissent soit de notre misère et de la négation de soi dans l'affirmation d'un être en tout point contraire à nous (Dieu des Chrétiens), ou d'une affirmation de soi, d'une divinisation de soi (Dieux des polythéismes par exemples en tant que figures divinisées d'ancêtres ou de types humains nobles et valeureux).

### **Les religions sans dieux sont-elles concernées par leurs analyses ?**

Sacraliser la vie ou des valeurs, poser par là même une transcendance à partir de l'objet sacralisé est-il aussi de l'ordre de l'illusion ?

Sans aucun doute, mais pour reprendre l'analyse de **Nietzsche** sur la double origine des Dieux, le sacré posé en dehors des religions instituées est plutôt de l'ordre de l'affirmation de soi à travers ce qui est sacralisé que de la négation de soi. Même si là aussi notre impuissance joue de telle sorte que cette religiosité n'est pas exempte de dévalorisation sanctifiante de soi. Placer sa foi dans la vie ou dans la révolution, ou dans la beauté éternelle de la nature ou des femmes, c'est un acte qui s'enracine dans sa propre détresse ou le sentiment de son insignifiance, de sa radicale relativité, transfigurés par le contact, le soin qu'on leur apporte. On est ainsi écrasé et élevé par la reconnaissance du sacré.

On n'en a donc jamais fini avec la religion et la religiosité, avec les illusions religieuses, parce qu'on ne peut pas mettre fin au tragique de l'existence.

## **Troisième partie Religion, morale et politique**

Historiquement mais aussi de manière spontanée, on associe les religions à la morale. On parle de morale religieuse, on estime qu'on est d'autant plus moral qu'on est croyant.

La morale peut-elle exister en dehors de toute référence religieuse ou est-elle nécessairement fondée sur elles ? La moralité des hommes dépend-elle de leur religiosité ou leur religiosité n'est-elle pas la cause de leur immoralité (auquel cas la moralité ne peut ni ne doit dépendre d'elle) ?



Est-on d'autant plus moral qu'on est d'autant plus croyant ?

### I) La moralité dépend de la religiosité

On peut soutenir que la morale est liée à la religion lorsque les préceptes moraux sont tenus pour des commandements sacrés et lorsque ces impératifs sont articulés à des croyances qui sont elles-mêmes en rapport avec la moralité, comme l'immortalité de l'âme, le paradis ou l'enfer ou la providence divine.

Dans ces conditions, la morale religieuse donne un sens et une motivation religieux aux conduites morales : si je ne tue pas, ce n'est par respect des autres, mais pour me conformer à un commandement divin.

Et dans ces conditions également, l'enjeu du respect des lois morales, c'est de gagner par ce respect le droit d'accéder au bonheur éternel, d'être sauvé. Être moral donne à l'homme de bien l'espoir d'un bonheur dont il s'est rendu digne par sa moralité. Si je ne tue pas, c'est aussi pour sauver mon âme, pour aller au Paradis. Mais ce n'est pas la moralité comme telle qui rend heureux : le bonheur n'est pas la conséquence de la moralité, mais sa récompense. La moralité ne produit pas le bonheur, mais en rend digne.

Dans ces conditions, toute crise du religieux : perte de la foi, remise en cause des Eglises et de leur autorité, se traduit par une crise morale : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. » **Dostoïevski.**

**Rq** : se désoler de la perte de tous repères moraux, comme c'est devenu courant, c'est se désoler de la perte d'une transcendance fondatrice. C'est une plainte religieuse. Cf. **Spinoza** : quand on ne sait plus quoi faire, où aller, comment se conduire, on est souvent prêts à s'en remettre à quelque chose ou à quelqu'un d'autre pour qu'il assume à notre place l'acte de la décision.

On serait donc d'autant plus moral qu'on est plus croyant.

### II) Objections

Cette façon de penser les rapports entre la morale et la religion est cependant très superficielle. Il ne faut en effet pas perdre de vue que la religion se définit d'abord par le culte rendu au sacré et à la transcendance qui apparaît à travers le sacré. La religion privilégie donc le rapport à l'absolu par rapport aux relations avec les autres hommes.

**Or, le culte religieux en lui-même n'implique directement aucune exigence morale** : les rituels religieux ne correspondent pas à des conduites morales. Le culte peut prendre la forme ce que **Hegel** appelle le dimanche de la vie : moment de rupture avec la vie quotidienne et ses misères, de réjouissance, de paix, de ferveur dans le lien avec la transcendance. Cela correspond à l'état de celui dont la foi lui procure une paix, une

confiance détachées de toute considérations morales. C'est également le cas de ceux qui consacrent leur vie au culte, à Dieu, comme les moines, et encore plus des mystiques. Le culte en lui-même ne contient pas d'impératifs moraux parce qu'il se joue dans la relation exclusive avec la transcendance (seul ou à plusieurs). Les rapports avec les autres ne sont pas dans ce cas d'ordre moraux, mais de l'ordre de la ferveur commune, de la communion.

**En outre, on peut ne pas être moral au nom du culte** que l'on doit au sacré ou à Dieu, qui prime alors sur la moralité (tuer les infidèles, les apostats, les schismatiques, les païens... au nom de son culte en tant que qu'il a des ennemis sacrilèges). Pire, on peut même juger moral et en tout cas légitime et saint de s'en prendre à tous ceux qu'on juge sacrilèges et en espérer une récompense supra terrestre (attentat suicide récompensé par le droit d'avoir 70 vierges à sa disposition).

Il faut noter à cet égard que la morale religieuse n'est pas d'emblée universelle : les préceptes religieux/moraux valent d'abord et avant tout pour les coreligionnaires et pas pour tous les hommes. La morale religieuse n'invite pas toujours au respect des autres, de tous les autres en tant que semblables.

**En somme, il ne faut pas confondre moralité et piété**, la vertu et le sens du devoir d'un côté et l'observance scrupuleuse de prescriptions exclusivement religieuses de l'autre. Jeûner ou prier par exemple sont des actes de piété pas des actes moraux. Or, la pitié ne garantit pas du tout la moralité : on peut donc être très pieux sans très moral.

**En conclusion, la religiosité ne fonde pas nécessairement la moralité.**

### **III) La moralité peut-elle exister en dehors de toute référence religieuse ?**

La question qui se pose alors est celle de savoir si cette rupture du lien entre religion et moralité correspond à une corruption ou une dérive de la religion ou si elle est nécessaire au sens où la religion ne fonderait jamais vraiment la moralité (elle ne le ferait alors qu'en apparence).

#### **A) La religion et la morale**

La confusion entre moralité et religiosité puis entre piété et moralité s'expliquent par les enjeux du culte, de la piété et de la moralité (lorsque celle-ci est accomplie dans une perspective religieuse), à savoir le salut de son âme, l'accès au Paradis, recevoir la grâce divine, se réincarner avec un sort plus doux... Or, on peut estimer que cette attente d'une récompense en échange de services rendus à Dieu n'est pas de l'ordre de la religiosité authentique, mais de la **superstition**. Dans ces conditions, le fait que la religiosité puisse être séparée de la moralité voire conduire à négliger la morale serait la conséquence non pas de la religiosité authentique, mais d'une **dérive superstitieuse** de la religion. C'est la thèse de **Kant**. Pour lui, penser que la morale intègre parmi ses impératifs des devoirs envers Dieu et pas seulement envers les hommes relève de ce qu'il appelle un faux-culte et d'une moralité

dégradée en « services de cours ». (L'homme pieux se devrait alors en effet de flatter Dieu, de se rendre agréable à Dieu, de lui plaire comme il fallait le faire à la cour avec le Roi pour en recevoir des faveurs).

La morale en tant que telle dépend de la **raison** qui formule des impératifs dont le principe est qu'ils doivent, pour être moraux, avoir une portée universelle. A savoir : est morale toute règle qui peut valoir pour tous indépendamment de toute considération d'utilité. Exemple : je suis dans l'embarras et je pourrais m'en sortir en faisant une fausse promesse (en mentant donc). De cette manière, je peux, si bien sûr je ne paye pas ensuite les conséquences de ma fausse promesse, faire mon bien. Mais est-ce une bonne chose, est-ce moral de mentir ainsi ? **Kant** nous dit que pour le savoir, il suffit de se demander si on pourrait admettre sans contradiction que cette règle de conduite puisse devenir une règle universelle, c'est-à-dire valable pour tous, les autres autant que moi ? Ce n'est pas possible, non pas parce que je risquerais alors d'être victime à mon tour des mensonges des autres, mais parce que si tout le monde avait le droit de faire des fausses promesses, c'est le principe même de la promesse qui serait détruit. Une telle règle se contredit elle-même : une promesse est faite pour être tenue et donc si tout le monde a le droit de ne pas tenir ses promesses, alors il n'y a plus aucune promesse possible. Si nous avons tous le droit de mentir, plus aucune parole n'a de sens.

Rq : On ne voit donc, l'universalité de la loi morale suppose une égale dignité de tout homme. La morale n'est pas réservée aux seuls coreligionnaires.

Cependant, selon **Kant**, si la morale ne dépend pas de la religion, qu'elle y conduit nécessairement. Si la moralité stricte ne fait pas nécessairement le bonheur, elle nous en rend digne. Or, pour passer du droit au bonheur que donne la moralité au bonheur proprement dit (réconciliation qu'il nomme le **Souverain Bien**) puisqu'on ne peut pas compter sur nous pour le réaliser, on doit supposer qu'il est rendu possible par **Dieu** qui lui en a le pouvoir. Dieu devient ainsi un postulat (une hypothèse nécessaire) de la raison pratique, c'est-à-dire en somme de la morale.

**En somme**, il est possible de soutenir que la morale et la religion peuvent aller de pair, mais à condition de renverser les rapports entre les deux : non pas faire de la religion le fondement de la morale (c'est la raison qui en est le fondement), mais de la religion le prolongement de la morale. Il s'agit comme le dit **Kant** de poser les impératifs moraux *comme s'ils* étaient des commandements de Dieu, sachant qu'ils sont d'abord des lois de la raison. De la sorte, la religion serait sauvée de toute dérive superstitieuse et donc ne pourrait pas porter atteinte à la moralité.

Cependant, même débarrassée de tout calcul superstitieux, la morale reste liée au bonheur en rapport avec l'intervention de Dieu. Ce qui signifie que le risque et la tentation d'une moralité, qui sans intégrer de devoirs envers Dieu lui-même, vise cependant son propre salut. Les devoirs moraux envers les autres sont travaillés par un espoir personnel de salut qui peut en corrompre le sens.

## B) La morale sans la religion

C'est pourquoi, on peut estimer que tant que la morale est d'une façon ou d'une autre liée à la religion, on court le risque d'une instrumentalisation de la morale en vue de fins religieuses qui peuvent en altérer le sens et la valeur.

Et indépendamment de tout recours à la raison, qui peut finir par être elle-même sacralisée comme productrices de lois universelles, cela signifie qu'il faut assumer l'immanence radicale des normes morales. Comme le soutient **Sartre**, l'absence de Dieu implique qu'il n'y a pas de normes ou de valeurs absolues sur lesquels régler notre conduite. C'est à nous de les produire. Conformément à ce que dit **Dostoïevski**, si Dieu n'existe pas, alors tout est permis, mais dans les limites que nous nous fixons nous-mêmes collectivement. Dans cette perspective, on peut fonder les règles morales sur des impératifs sociopolitiques (le vivre-ensemble), ce qui produit un basculement de la morale de la religion vers la politique, qui conduit à la politisation de la morale.

## IV ) La question du bonheur

Ce qui est en jeu dans les rapports entre morale et religion, c'est la question du bonheur : sa nature et le moyen d'y accéder.

Si prenant acte du tragique de l'existence, c'est-à-dire donc de la difficulté d'être heureux, on pense que le bonheur n'est pas de ce monde ou qu'il est impossible d'être heureux sans une intervention divine, un *deus ex machina*, alors le bonheur qu'on envisage est nécessairement tributaire de Dieu, donc du culte et de la moralité.

Si on ne croit pas qu'il y ait quelque chose à attendre de Dieu, alors la morale ne peut viser à se rendre digne d'être heureux dans l'attente d'une intervention divine, mais à assurer les conditions sociales et politiques d'un bonheur que chacun a à construire, c'est-à-dire la paix civile.

Ce n'est qu'une fois la morale débarrassée de la fonction de nous rendre heureux qu'elle peut se libérer de toute tutelle religieuse et être une morale authentique, c'est-à-dire formuler les devoirs et les droits de chacun en vue d'établir les conditions d'un vivre-ensemble pacifique. Que cette paix civile offre à tous les conditions de son bonheur ne signifie cependant pas que la moralité de tous fera le bonheur de tous. Le bonheur est une affaire de chance (bonheur signifie bonne rencontre) et de talent, d'organisation politique et sociale, pas de moralité.