

Revue générale : philosophie de la religion

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379906>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

I. — INTRODUCTION

L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION. — Il n'est probablement pas d'époque où les religions aient été l'objet d'une curiosité aussi passionnée et de recherches aussi patientes que ce dernier quart de siècle. Ne nous hâtons pas d'en inférer une renaissance de la foi sous telle ou telle de ses formes historiques. Il y a une part de vérité dans le mot de Guyau: « Nous comprenons mieux ce à quoi nous croyons moins et nous nous intéressons davantage à ce qui ne nous effraie plus d'une horreur sacrée. » Et pourtant, si l'on prétendait conclure de ce diagnostic à l'irréligion de l'avenir, on se tromperait sur sa portée réelle. Le temps n'est plus où des esprits éclairés croyaient de bonne foi que dans la société rénovée la science tiendrait lieu de religion et de morale. Je sais que ce point de vue compte encore des partisans tenaces, mais leur opinion n'exerce plus aujourd'hui cette sorte d'hégémonie qui lui appartenait encore il y a un quart de siècle. La pensée humaine ne s'épuise pas dans le travail scientifique: l'existence même de la science et son évolution, les postulats sur lesquels elle repose, le procédé d'induction qui lui permet d'atteindre, au delà des faits donnés, la loi générale, la part de convention qu'elle implique, voilà autant de problèmes qui s'imposent à l'esprit et qui l'obligent à dépasser le cadre des sciences positives où une philosophie célèbre prétendait le confiner. D'autre part on s'est aperçu que la science ne répond pas à la question la plus grave qu'un homme

puisse se poser: qu'est-ce qui donne à la vie un sens et une valeur? Pour en décider, nous irons forcément au delà des faits observables et nous porterons sur l'ensemble de la vie ou sur telle de ses manifestations des jugements qui ne seront plus de l'ordre scientifique. Nous ne nous bornerons pas à constater, nous apprécierons, nous marquerons des préférences, nous établirons une échelle de *valeurs* comme on dit aujourd'hui, et nous opposerons à l'insuffisance de ce qui est actuellement donné la plénitude d'une vie plus riche à laquelle nous aspirons. Ce sont parfois les jugements les plus sévères à l'endroit de la réalité présente qui manifestent le plus clairement cet état d'âme. Le ressort de notre activité — quand elle n'a pas pour fin unique la subsistance de l'être physique — le levier de notre pensée est là. Cela est vrai surtout des formes les plus hautes que cette activité peut revêtir: si le savant ou le philosophe continuent leurs recherches, c'est qu'ils sont persuadés que la pensée peut pénétrer plus avant dans le mystère des choses; l'artiste croit à la possibilité de créer toujours de la beauté et, quel que soit notre pessimisme à l'égard du progrès moral de l'espèce, nous ne saurions, sans nous appauvrir et nous diminuer, bannir de notre vie tout souci de justice et d'humanité. La foi en l'idéal joue sous les aspects les plus variés un rôle nécessaire et fondamental dans la vie de l'esprit, et la question se présente tout naturellement de savoir s'il n'y a pas relation et parenté entre elle et la vie religieuse, considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations extérieures et passagères, mais dans sa tendance profonde, dans son essence permanente. La religion, disait encore Guyau, est la science des peuples enfants, définition qui paraît aujourd'hui superficielle. D'autres besoins s'y traduisent que le besoin de trouver une explication aux phénomènes, d'autres expériences et d'autres aspirations s'y sont créés et s'y créent encore une expression.

Quelles sont ces aspirations et ces expériences? qu'est-ce que la religion et qu'a-t-elle à nous donner? Ce vieux problème qui prend une figure nouvelle à chaque étape de la pensée humaine, de récents travaux l'ont une fois de plus remis sur le tapis. Je pense, pour ne citer que les plus connus, aux ouvrages des Boudry, des Gourdon, des Eucken, des Höpffding et, dans un genre différent, aux recherches non moins intéressantes de M. Durkheim et

de ses collaborateurs de l'*Année sociologique* dont la robuste ambition est de résoudre par des moyens purement scientifiques la question de l'origine et de la signification des phénomènes religieux. Remarquons en effet que si le problème religieux est à l'ordre du jour, on n'est pas d'accord sur la manière dont il convient de le traiter. Dans cette brève introduction nous aurons à nous demander si la discipline que certains auteurs ont baptisée du nom de *philosophie de la religion* a droit à l'existence, et plus particulièrement si elle doit rester distincte de la science des religions dans laquelle les sociologues voudraient l'absorber.

M. Höfding, le philosophe et psychologue danois dont nous comptons exposer les idées sur la religion dans un prochain article, définit excellemment ce qu'on peut considérer comme la tâche de la philosophie de la religion (1). De quoi s'agit-il en l'espèce? Est-ce de ramener la religion à l'étiage d'une philosophie déterminée? Cherchera-t-on au contraire à mettre la science d'accord avec le dogme d'une religion particulière? M. Höfding répudie à juste titre l'une et l'autre méthode. Il y aurait de sérieux inconvénients à partir d'une philosophie ou d'une théologie toutes faites; une attitude de combat nuit à la sérénité des jugements et à la perspicacité de l'observation. Avant de se prononcer sur la valeur des croyances et des pratiques religieuses, et si l'on veut en juger dans un esprit vraiment philosophique, il faut en effet les étudier sous leurs divers aspects avec une liberté d'esprit aussi complète que possible. La philosophie de la religion ne peut pas « construire une foi », mais ayant constaté que la religion est une forme universellement répandue de la vie de l'esprit, elle a pour tâche de déterminer quelle est sa nature propre et quelle place il convient de lui assigner dans l'ensemble de la vie humaine.

Ce programme, on le voit, comprend deux parties principales : une étude psychologique et historique des phénomènes religieux dont il s'agira de marquer les caractères spécifiques et de saisir la loi génératrice; puis une appréciation qui portera sur la valeur de la religion ainsi définie en son essence. Ce dernier problème, plus spécialement philosophique, devra se scinder en plusieurs

(1) Voir Harald HÖFFDING, *Philosophie de la religion*, traduction française. 1908.

questions distinctes : quelle est la valeur intellectuelle des croyances religieuses, sont-elles compatibles avec nos connaissances scientifiques, sont-elles défendables du point de vue de la raison ? La religion, considérée dans son essence, a-t-elle une valeur au point de vue moral et social, ou n'est-elle qu'une fâcheuse survivance du passé ? Pouvons-nous prévoir la fin des religions ou seulement la régression de certaines formes historiques dont la faculté d'adaptation et de renouvellement semble épuisée ?

Tel étant le double objectif de la philosophie de la religion, on ne manquera pas de demander comment il est possible de conserver, en traitant de pareils sujets, cette sorte de neutralité philosophique que M. Höfding semble réclamer ? Admettons qu'on puisse déterminer par des méthodes purement historiques et psychologiques les caractères fondamentaux des phénomènes religieux, n'est-il pas évident que dès qu'il s'agira d'apprécier et non plus simplement de constater et d'induire, la philosophie personnelle d'un auteur, ses croyances ou ses incroyances, influenceront nécessairement sur ses jugements. Apollon et Minerve, a dit Auguste Comte, n'ont jamais été refutés.

Aussi bien ne s'agit-il pas en l'occurrence de faire table rase de tous principes philosophiques. Ce n'est pas être impartial que de n'avoir point d'avis. Mais il faut distinguer entre un système rigide qui enferme l'esprit comme dans une carapace et les tendances générales, les principes philosophiques conscients ou inconscients qui font partie de notre esprit et qui président forcément aux opérations de notre pensée. L'esprit de système rend incapable de progrès, parce qu'il empêche de discerner la part de vérité contenue dans les opinions adverses et parce qu'il nous prive de la faculté de voir les faits tels qu'ils sont. L'essentiel est de tenir notre pensée ouverte, prête à accueillir la semence de vérité, quelle que soit la main qui l'ait jetée. Il n'en suit pas que cette pensée doive se dépouiller de toute règle et de toute idée directrice. Elle ne serait plus alors qu'un vaisseau désemparé, moins que cela, elle aurait cessé d'exister en tant que pensée. Il en résulte que, même en écartant le dogmatisme, nos jugements sur le problème religieux n'en porteront pas moins la marque de notre personnalité. Telle est aussi l'opinion de M. Höfding : la philosophie de la religion n'est pas, ne peut pas être une discipline strictement scientifique, elle touche à des

questions impossibles à résoudre par le recours aux faits observables, et dont la solution dépendra de certaines dispositions personnelles.

Mais en reconnaissant avec M. Höfding le caractère plus ou moins subjectif d'une philosophie de la religion, n'avons-nous pas diminué, d'aucuns diront même anéanti la valeur que pourrait avoir une semblable entreprise ? C'est parce qu'ils dédaignent une discipline rebelle au contrôle scientifique que M. Durkheim et ses frères d'armes ont pris dans la question qui nous occupe une attitude différente et qu'ils cherchent à ramener tout le débat sur le terrain purement scientifique. Mais quels que soient les mérites de la sociologie et l'incontestable utilité des recherches dont elle est l'inspiratrice, on est en droit de douter à cet égard du succès final de son entreprise. Nous n'avons pas à discuter la théorie sociologique de la religion du point de vue de sa concordance avec les faits connus. Mettons les choses au mieux et supposons que l'expérience religieuse soit originairement et essentiellement une expérience collective — ce qui est loin d'être établi. Nous nous demandons simplement si la thèse des sociologues est vraiment exempte d'a priori philosophique, si les conséquences qu'ils tirent des faits admis par eux en découlent avec nécessité. A l'origine des religions nous trouvons, selon les sociologues, des émotions intenses vécues en commun. Ces états d'âme collectifs ont une tendance naturelle à se traduire en des rites et en des représentations qui les intensifient et qui permettent au groupe social d'en conserver pour ainsi dire la recette. Mais la pensée des primitifs est inhabile à déterminer la véritable source des énergies nouvelles dont les individus se sont sentis pénétrés au contact les uns des autres. Son origine et sa nature leur paraissant mystérieuses, ils la rattachent faussement à des êtres qui leurs sont familiers et auxquels ils prêtent des propriétés imaginaires. Ainsi la vie sociale fournit aux concepts religieux leur contenu essentiel ; le reste, c'est-à-dire l'interprétation théologique de l'expérience religieuse, est le produit d'une sorte d'illusion d'optique. (1)

(1) Voir Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Nous citons M. Durkheim comme étant à l'heure qu'il est le représentant le plus en vue de cette tendance. Mais il est juste d'ajouter qu'avant lui M. Lesbazeilles, en de remarquables articles intitulés *Les bases psycho-*

Que penser de cette théorie à coup sûr ingénieuse ? Constatons tout d'abord le rôle considérable que la croyance joue dans la plupart des religions. L'homme religieux pense qu'en éprouvant certaines émotions, il n'a pas seulement communiqué avec d'autres hommes, mais avec une puissance en quelque manière surhumaine et plus ou moins intimement unie au groupe dont il fait partie, ce groupe pouvant s'étendre dans les religions supérieures jusqu'à se confondre avec l'humanité et avec la nature tout entière. Même dans le cas du totémisme, où il semble que la divinité se ramène à une sorte de personnification du groupe social, elle n'en est pas moins conçue comme une réalité mystérieuse plus riche et plus ample que les groupements visibles et douée de vertus que ceux-ci ne possèdent que par leur participation à celle-là. Plus les formes religieuses se sont éloignées du totémisme, plus l'idée de la transcendance du divin s'est affirmée avec netteté et l'on voit les religions monothéistes enseigner que la puissance avec laquelle l'homme a partie liée et dont il attend le salut est celle-là même qui gouverne l'univers.

Or il est possible évidemment de considérer cette idée comme une simple illusion. Mais en formulant une hypothèse dont telle est la conséquence, M. Durkheim n'a-t-il pas outrepassé les compétences de la science positive, s'est-il gardé de tout a priori philosophique ? L'argumentation sur laquelle repose en définitive sa théorie se ramène à une pétition de principe : il n'y a rien dans les représentations religieuses qui ne soit la transcription ou de certaines émotions ressenties en commun ou de certaines institutions du groupe social, d'où il suit que la transcendance plus ou moins clairement affirmée de l'objet de la foi religieuse est une illusion. Or, dans ce raisonnement, la conclusion ne résulte pas nécessairement des prémisses. On s'en rendra compte, si l'on applique le même raisonnement

logiques de la religion (Revue philosophique, t. XXI, 1886, p. 367 et 473), avait déjà formulé quelques-unes des thèses essentielles que les sociologues actuels s'efforcent de démontrer par les faits. On en jugera par les citations suivantes dont la netteté ne laisse rien à désirer. « Le système des croyances religieuses est l'image de la vie collective ; il reproduit dans ses traits généraux ce qui perpétue et enchérit cette vie... La religion est l'intelligence sociale se représentant les conditions de développement de la volonté sociale... Par elle, l'homme prend conscience de ses ressources morales ». « C'est donc à l'homme, en fin de compte, que la foi de l'homme s'adresse ».

à une autre idée, également susceptible d'interprétations diverses, l'idée de corps ou d'objet extérieur. L'idée de corps, elle aussi, porte la marque d'une élaboration collective : les qualités que nous attribuons au corps sont celles de l'expérience commune ; nous composons cette idée avec des images qui appartiennent à la conscience collective et qui n'existent même que sous la forme d'états psychiques. Si nous voulions raisonner comme M. Durkheim, nous dirions : il n'y a rien dans l'idée de corps qui ne soit l'expression ou le reflet d'états psychiques collectifs, donc c'est par une duperie de l'imagination, c'est par une sorte d'illusion d'optique que nous rapportons cette idée à une réalité extérieure, à un monde distinct de nous-mêmes et du groupe social auquel nous appartenons. Je ne veux pas dire par là que nous ayons des raisons analogues pour affirmer l'existence de Dieu et celle d'un monde extérieur, mais je prétends qu'il est arbitraire de considérer un raisonnement comme valable dans un cas donné, alors qu'il ne le serait pas dans un autre. On a fait cette découverte assurément intéressante qu'une idée est un phénomène social, un état psychique collectivement élaboré et l'on croit pouvoir en tirer la conclusion que cette idée ne saurait se rapporter à un autre objet qu'à la société où elle est née. Admettez-vous que ce raisonnement soit probant ? Alors soyez idéaliste conséquent et niez tout ce qui n'est pas phénomène psychique. Mais si vous vous dérobez aux conséquences de ce point de vue, si, comme le fait M. Durkheim (1),

(1) C'est un point sur lequel la pensée de M. Durkheim paraît mal assurée. Dans son désir de tout absorber dans la « réalité sociale », ce positiviste se fait tour à tour métaphysicien idéaliste et métaphysicien réaliste. A ses yeux les catégories fondamentales de la pensée ne sont que la reproduction en quelque sorte schématique de certains faits, de certaines relations sociales. Pour montrer que ces catégories n'en sont pas moins applicables au monde biologique et inorganique, M. Durkheim admet que l'univers, objet de notre pensée, n'existe pas hors de cette pensée, qu'il est un élément intégrant de la société humaine, un état de conscience collectif (*Op. cit.*, p. 630) — voilà pour l'idéalisme — ; puis, l'hypothèse idéaliste ayant assuré aux catégories une portée universelle, on la relègue dans l'ombre, la nature redevient un monde plus vaste que l'humanité et dont celle-ci n'est que la manifestation la plus haute (*Op. cit.* p. 25) et le tour est joué : M. Durkheim croit avoir assuré à la science le fondement sociologique hors duquel il n'y a point de salut. Cette extraordinaire jonglerie semble indiquer que certaines

vous croyez que la nature déborde la pensée humaine, si vous pensez qu'en faisant l'ascension d'une montagne vous ne gravissez pas les pentes d'une représentation collective, si vous estimez que nos idées, quel que soit leur mode de formation, peuvent avoir rapport à des réalités dont elles sont, sous la forme d'états psychiques, la traduction plus ou moins heureuse, alors vous feriez preuve non d'esprit scientifique, mais de parti pris philosophique en appliquant à l'idée religieuse un mode de raisonnement que vous répudiez ailleurs. En dépit des apparences, l'argumentation des sociologues nous transporte sur le terrain des conjectures philosophiques. Elle est la même que celle dont l'idéalisme métaphysique a toujours étayé ses affirmations et le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle est sans valeur scientifique.

Il est donc possible que la pensée religieuse, quel que soit son mode de formation, n'ait pas tort de rattacher la vie spirituelle à une source plus profonde que la société empiriquement donnée, et s'il est vrai, comme l'affirme M. Durkheim, qu'il y a relation intime entre le monde humain et l'univers, il se pourrait que l'idée religieuse fût un symbole fondé en réalité ; on serait en droit d'y voir la traduction tout d'abord rudimentaire et toujours imparfaite, toujours conditionnée par un état de civilisation donné, d'une relation réellement existante entre l'humanité et la puissance souveraine avec laquelle l'homme religieux a la hardiesse de se croire une parenté d'essence.

Mais nous voici ramenés à la thèse que nous énoncions plus haut : la méthode scientifique qui nous fournirait un critère pour juger en dernier ressort des faits et des idées religieuses reste encore à trouver et la philosophie de la religion n'est point dépossédée par la sociologie. Cependant une dernière question se pose : puisqu'il semble impossible d'asseoir nos jugements sur une base scientifique, ne vaudrait-il pas mieux écarter le problème comme n'étant pas susceptible d'une solution satisfaisante ? C'est là une attitude séduisante au premier abord, mais à la réflexion, elle n'apparaît que comme un subterfuge. En fait nous ne

questions échappent décidément à l'esprit pourtant si pénétrant de M. Durkheim. La sociologie, comme la plus belle fille du monde, ne peut donner que ce qu'elle a.

sommes pas sans prendre position d'une façon ou d'une autre. Le problème nous est imposé, car si nous nous refusions à l'aborder en théorie, notre pratique n'en révélerait pas moins que nous tranchons de telle ou telle manière. Pourquoi dès lors éviter la discussion ? N'avons-nous pas intérêt à remplacer un jugement implicite et sommaire qui, à coup sûr, aura d'autant moins de valeur qu'il sera moins réfléchi, par une appréciation motivée, s'appuyant sur une connaissance plus complète et une plus réelle intelligence des faits ? Telle est la tâche légitime que se donne la philosophie de la religion. Ce n'est pas en proclamant une impossible neutralité de la pensée, qu'on se garantira le mieux contre les jugements arbitraires.

Je ne vois, pour conclure, qu'un seul point de vue auquel on puisse se placer pour opposer à la philosophie de la religion une fin de non recevoir. C'est le point de vue d'un homme dont les idées religieuses ont pris une forme tellement arrêtée qu'il n'éprouve plus aucun besoin de les soumettre à l'épreuve des faits et au contrôle de la pensée. Il importe peu d'ailleurs que ces idées soient mises sur le compte d'une autorité. L'expérience montre assez qu'il n'y a d'autorité que pour la foi ; c'est la foi qui crée l'autorité et qui l'investit de ce caractère d'infaillibilité où la pensée trouve son repos. Les croyants de cette catégorie constituent un type spécial dont la formation est psychologiquement explicable et à côté duquel il en existe d'autres. Ce serait faire preuve d'étroitesse que de ne pas reconnaître les nécessités internes auxquelles les uns et les autres sont soumis, et manquer de psychologie que de prétendre les réduire par des arguments ; on ne réfute pas un tempérament. Rappelons simplement ici la raison qui, aux yeux de beaucoup d'esprits, justifiera toujours une recherche comme celle dont s'occupe la philosophie de la religion et qui peut la justifier aux yeux même d'un croyant. Elle se tire d'un précepte tout à fait général que Jules Lagneau a formulé dans ses réflexions philosophiques et morales : « Ne pensons jamais si bien de nous que nous ne jugions parfois utile de remettre en question les principes qui nous dirigent et que l'usage pervertirait, si nous n'en reprenions au moins par intervalle une conscience claire ». « Les idées n'ont la vie que si l'esprit la leur conserve en les jugeant

toujours » (1). Cela est vrai de toutes nos idées : le jugement que nous portons sur les choses religieuses, qu'il soit d'un croyant ou d'un sceptique, n'y fait pas exception. Là encore nous risquons de devenir les prisonniers de notre passé, si nous restons paresseusement installés dans les positions que nous avons une fois conquises.

(1) *Jules Lagneau*, publié par l'Union pour l'Action morale, Paris, p. 60, 47

HENRI-L. MIÉVILLE.
