Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 116

Artikel: Les conditions actuelles de la philosophie religieuse
Autor: Guérin, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380385

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES CONDITIONS ACTUELLES DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Quand on parle de philosophie religieuse, ce que l'on évoque d'ordinaire, c'est un ensemble de doctrines relatives aux croyances dont se réclame la religion. En d'autres termes, il s'agit d'une forme savante de la religion, ou encore d'une sorte de ratification faite par les gens compétents de ce que pensent les simples. Malheureusement il arrive que cette ratification paraît trop difficile ou impossible à certains esprits, lesquels finissent par conclure que, bien loin d'être un soutien pour la religion, la philosophie en est la négation. Ainsi la relation entre religion et philosophie est tantôt un concordisme par lequel la science est censée appuyer et confirmer les croyances, tantôt un séparatisme tel que certains savants rejettent dédaigneusement ce qui pour eux n'est que crédulité ou superstition, tandis que les hommes religieux, non moins dédaigneusement parfois, se refusent à des spéculations qui leur paraissent inutiles et dangereuses. Pourtant ces derniers ne peuvent ni ne doivent renoncer à penser leur religion, et il ne faut non plus demander aux premiers de s'interdire toute critique des idées religieuses. N'y aurait-il pas un moyen d'amener les uns et les autres à collaborer, voire même à profiter de leurs efforts respectifs, tout en se maintenant chacun dans la fonction qui lui est propre ?

Nous avons devant nous deux disciplines spirituelles, à la fois distinctes et voisines. Nier la légitimité exclusive de l'une ou de

N. B. Etude présentée à la Société vaudoise de Théologie, à Lausanne, le 23 janvier 1939.

l'autre, nul n'y songe sérieusement. Au contraire, si chacune a ses devoirs, chacune a ses droits. On peut exiger de l'une comme de l'autre d'accomplir les premiers ; mais l'on doit, pour toutes les deux, respecter les seconds. Ce qu'il faut faire en premier lieu, c'est donc prendre une conscience très nette de leurs fonctions. Après quoi l'on pourra essayer de définir à quelles conditions elles peuvent se rencontrer et par quelle méthode leur rencontre peut se montrer utile et efficace. Nous le ferons théoriquement d'abord, puis pratiquement par l'application à quelques problèmes.

I

A titre de remarque préliminaire, notons d'abord que, s'il ne s'agissait que de philosophie et de théologie, la question apparaîtrait moins complexe. Il pourrait peut-être suffire de voir dans la première une science théorique de la religion ou des idées religieuses et dans la seconde une science technique, un peu comme à propos d'un art on distinguerait la philosophie de cet art et son enseignement pratique ; et de même qu'il est très facile de ne pas prendre un philosophe esthéticien pour un artiste, on pourrait dire que le philosophe est un théoricien de la religion et le théologien un praticien. Mais ce qui complique la question, c'est qu'il s'agit des rapports entre religion et philosophie et, tandis qu'entre l'art et la philosophie il y a une différence très marquée, entre la religion et la philosophie les rapports sont plus étroits. Dans l'une comme dans l'autre, il s'agit de la nature de l'homme, de sa destinée morale, de sa spiritualité ; la pratique de l'une et de l'autre implique de la réflexion, de l'observation de soi, de la vie intérieure, une intelligence ouverte, le goût des choses spirituelles, un certain degré de moralité, voire même une certaine austérité de vie. A cause de ces ressemblances l'on est souvent tenté de prendre les idées philosophiques pour des idées religieuses et inversement ; et de là nombre de confusions.

Essayons donc de préciser le rôle de l'une et de l'autre.

1. D'abord la philosophie. C'est une science. Comme telle, elle a pour condition principale d'être objective, ainsi du reste que la religion. Or de quelle façon l'est-elle ?

Car ce mot objectif, comme tous les termes philosophiques fréquemment employés, peut prêter à équivoque. L'objectivité, croit-on le plus souvent, c'est la réalité, de même que la subjectivité, c'est la

fantaisie personnelle ou l'illusion. Mais, à y regarder de plus près, ces notions ne se recouvrent pas exactement les unes les autres. Si on veut les définir plus précisément, on se rend compte assez vite que les deux termes, objectif et subjectif, n'ont vraiment de sens que l'un par rapport à l'autre : il n'y a objet que là où il y a un sujet et inversement ; et l'objectivité est autre, lorsque la subjectivité est différente. D'où il suit que la question est de savoir en quoi consiste exactement la relation sujet-objet, lorsqu'elle est de caractère scientifique.

On nous accordera facilement que c'est avant tout une relation de connaissance, c'est-à-dire de saisie de l'objet par le sujet, puisque le souci du vrai savant est de n'émettre que des hypothèses ou des conclusions conformes à la réalité. Mais ce que la science saisit dans le réel, c'est ce par quoi il peut être objet de science, donc son intelligibilité, donc ce qui en lui est conforme aux principes et aux méthodes de notre intelligence ou de notre raison.

La preuve en est que là où la science est le plus scientifique, c'est là où cette intelligibilité n'a à se soucier que d'elle-même, en mathématique. La preuve en est encore que, si un savant modifie une opinion antérieurement acquise pour adapter sa science à une nouvelle acquisition, c'est pour rendre intelligible et rationnelle la coexistence de l'une et de l'autre. Il est vrai que, réciproquement, le contact avec le réel modifie l'intelligence et la rend capable de trouver de l'intelligibilité là où on ne voyait auparavant que mystère et obscurité. Mais cette transformation n'est possible que si d'abord l'esprit a trouvé dans le réel un élément qui lui soit assimilable, de même qu'une nourriture doit être digestible pour l'estomac tel qu'il est, si l'on veut qu'il prenne des forces et devienne capable de digérer autre chose. Il est vrai encore qu'il n'y a pas connaissance ni pensée sans qu'il n'y ait connaissance de quelque chose, et que par conséquent l'objet s'impose au sujet de telle sorte que la rationalité n'est pas une pure construction de l'esprit. Mais les essences dont elle est, en une certaine mesure, le produit expriment l'objet vu par le sujet plutôt que l'objet pris en lui-même, puisque ceux-là mêmes qui insistent sur la transcendance des essences sont obligés de réclamer une réduction phénoménologique, c'est-à-dire une transformation du sujet pour qu'il devienne capable de l'objet. Voilà pourquoi il faut distinguer entre raison et vérité; et, tout en maintenant la bilatéralité dans la relation sujet-objet, il faut dire que la connaissance est une traduction de

l'objet en fonction du sujet, traduction capable d'objectivité, mais dont l'objectivité dépend de l'intentionalité plus ou moins directe du sujet.

De plus, cette assimilation est une prise de possession. Sans doute la science n'est pas simplement une utilisation matérielle. Mais, là même où elle est le plus désintéressée, c'est en vue d'une certaine jouissance de la réalité qu'elle s'exerce. Un collectionneur sans doute ne se sert de ses collections que pour les regarder, mais c'est pour en jouir qu'il les regarde : de même un savant qui ne voit dans la science qu'une contemplation cherche dans cette contemplation avant tout le plaisir de savoir.

Enfin, justement parce que la science procède par intelligibilité et par possession, ce à quoi elle aboutit, c'est à l'essence des choses ou, pour employer un terme plus moderne, aux lois de la réalité, c'est-à-dire à sa délimitation et à sa définition. Cette définition est extra-temporelle, et c'est pourquoi on lui attribue volontiers un caractère spirituel, mais cette extra-temporalité est moins de l'éternité que de la nécessité, soit cette nécessité que l'on attribue aux principes rationnels, soit le déterminisme que l'on donne aux lois de la nature. Donc par la science, ainsi que l'avait déjà compris l'un des fondateurs de la philosophie, Parménide, l'homme est enchaîné dans le nécessaire. Sa vie et son destin lui sont imposés par l'ordre des choses et la seule liberté qui lui reste, c'est celle de contempler cet ordre pour le comprendre, comme l'ont fait Aristote et tant d'autres, ou, si l'on préfère, celle de se venger de l'univers qui l'écrase par la science qu'il en a, suivant le mot de Pascal.

Sans doute, on a essayé d'échapper à cette nécessité, et surtout depuis Descartes, la science a été une exploitation du monde autant que sa contemplation. Mais le monde dans lequel cette liberté peut s'exercer n'est rien de plus qu'une machine aux conditions de laquelle le machiniste reste asservi. Nous nous croyons plus puissants, parce que nous avons amélioré le confort de notre vie : en réalité, nous sommes si peu les maîtres de la matière que nous la voyons envahir notre vie spirituelle, la corrompre et même menacer notre existence.

La science est donc par elle-même une détermination. Ce qu'elle saisit et ce qu'elle nous donne, c'est uniquement l'aspect des choses relatif à ce que nous pouvons y trouver pour nous, ce n'est pas leur réalité profonde. Même les idées, parce qu'elles sont des définitions établies d'après les catégories de notre esprit, ne sont encore que choses

matérielles, et non de la vie ni de la spiritualité. C'est pour cela que la science, comme Bergson l'a si bien vu, est si mal à l'aise pour tout ce qui est vivant, et c'est aussi pour cela que nous voyons son progrès, à certains égards si merveilleux, s'orienter de plus en plus vers ces matérialités qui sont le profit, la force, la violence, tout ce qui est aujourd'hui, pour l'Esprit, une si angoissante menace.

2. Et maintenant la religion.

Un point est certain : il n'y a pas de religion s'il n'y a pas transcendance de l'objet religieux, c'est-à-dire si le sujet, au lieu de posséder en une certaine manière l'objet, ne se sent complètement dominé par lui. C'est pour cela que toutes les tentatives de religions naturelles ont toujours échoué.

Or cette transcendance n'est pas seulement un dépassement en quelque sorte quantitatif, comme il en serait si l'objet religieux était le Tout par rapport à nous qui ne sommes qu'une partie. Elle est surtout un dépassement en valeur, de telle sorte que par rapport à l'objet la qualité de notre être apparaît comme irréductiblement inférieure. D'où cette conclusion : l'être, objet de religion, est d'une nature tout autre que l'être, objet de science. Plus précisément il est, par rapport à ce que nous sommes, un devoir-être, et ce devoir-être est infiniment plus réel que notre être. De là son caractère essentiellement dynamique, en opposition complète donc avec le déterminisme scientifique.

Par suite, de quelle nature est la relation sujet-objet, lorsqu'il s'agit de religion ?

Remarquons ceci : Lorsqu'on présente l'objet religieux comme devant être d'abord un objet de connaissance, il arrive presque toujours, sinon toujours, que cette connaissance se tourne en orthodoxie. Or, en matière de connaissance scientifique, nul ne songe à parler d'orthodoxie. Si au début de l'enseignement le maître parle *tanquam auctoritatem habens*, à mesure que l'enseignement devient plus savant, cette autorité s'efface pour faire place à la démonstration. Au contraire, l'orthodoxie devient plus sévère à mesure que l'on est plus instruit dans la religion, puisque ceux sur lesquels elle s'exerce le plus, ce ne sont pas les simples catéchumènes, mais bien les théologiens.

D'où vient cela, sinon de ce que, en matière religieuse, la discipline prime la connaissance. Tout n'était pas faux dans la thèse fameuse, présentée en France au moment de la crise moderniste, sur le dogme

règle d'action plus que de pensée. Il y aurait même, soit dit en passant, un intérêt énorme à reprendre les pièces de ce procès sur la question de l'autorité en matière de religion. En tout cas, il faut en retenir qu'en matière scientifique il n'y a pas besoin d'une autorité, parce que l'intelligibilité des choses suffit normalement pour maintenir l'esprit dans la vérité, tandis qu'en matière de religion il faut une discipline soit par autorité, soit par conscience, parce que, l'objet religieux dépassant l'intelligibilité, on découvre sa valeur par l'action plutôt que par la connaissance. C'est du reste ce qu'avouent les théologiens lorsqu'ils citent le mot de Pascal sur la nécessité de renoncer d'abord à ses passions pour croire ensuite, ou, mieux encore, la parole de l'Evangile : *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

La religion est donc action, et parce qu'elle est action, son objet n'a de sens qu'en tant que valeur ou devoir-être. Non pas que cette action soit une sorte d'expérimentation des idées religieuses par leurs résultats : nous serions alors en plein pragmatisme, et le défaut du pragmatisme est de demander à l'action d'être, non pas l'action, mais une théorie de la connaissance. Elle consiste plutôt à réaliser en soi l'être que l'on n'est pas, à exister plus ou mieux que l'on n'existe.

Bien entendu, cela ne supprime pas l'objectivité de la religion, et il ne faudrait pas voir dans cette réalisation de l'être un libre jeu accordé à la fantaisie individuelle ni une conception en quelque sorte romantique de la vie personnelle. Au contraire, cette existence du sujet n'est existence que dans la mesure où elle est ouverture sur autre chose, non pas une ouverture à la façon de celle du négociant qui accueille ses clients pour profiter d'eux, mais l'attitude de qui se dévoue et se sacrifie pour que d'autres profitent de lui. Cela n'empêche pas du reste, bien au contraire, le développement de la personnalité ; seulement ce développement se fait, non pour que l'on possède davantage, mais pour qu'on soit meilleur, justement parce que ce sur quoi on s'ouvre, c'est une qualité supérieure d'être.

Il reste, il est vrai, à prendre conscience et de cette ouverture, et de ce sur quoi on s'ouvre. Or on ne peut le faire que suivant le procédé scientifique de la définition, alors que l'objet religieux est par lui-même indéfinissable. Il arrive alors que ces définitions, je veux dire les représentations que nous nous donnons de l'objet religieux — bien que théoriquement nous sachions leur déficience par rapport à lui —, nous finissons pratiquement par les confondre avec lui, par croire que ce sont elles qui sont l'objet religieux et nous leur donnons

le caractère absolu qu'il faut lui donner. De là l'immense danger de toute connaissance religieuse : alors qu'en matière scientifique l'intelligibilité est un moyen de pénétrer dans l'objet, lorsqu'il s'agit de religion, cette intelligibilité n'intervient qu'après que nous sommes entrés en contact avec lui ; et puisqu'elle ne peut saisir un objet que ce par quoi il est saisissable, ce par quoi il est transcendant lui échappe toujours. Faire la science de la religion, c'est donc s'occuper de ce qui dans la religion n'est pas religieux.

Est-ce à dire qu'il faut prononcer un divorce définitif entre science et religion, en leur demandant simplement de ne plus se combattre et de s'ignorer ? Il est évident que ce serait impossible. Sans doute on peut être religieux sans être savant, et inversement. Mais lorsque dans une même conscience ou dans une même société il y a et de la vie religieuse et une activité scientifique, elles ne peuvent ni ne doivent rester isolées l'une de l'autre, pas plus que dans un organisme humain on ne peut séparer l'esprit du corps, comme s'il était possible de s'occuper entièrement de l'un en négligeant complètement l'autre.

Alors comment faire ?

3. Avant tout, il faut sauvegarder la conscience très claire de leurs fonctions respectives : d'une part la prise de possession d'un objet extérieur par la définition ou la détermination que l'on donne de son essence ou de ses lois ; et d'autre part l'action du sujet par don de lui-même à ce qui le transcende. Par suite, si la religion nous fait pénétrer dans une réalité supérieure, la science de cette religion ne peut nous donner de cette réalité qu'une représentation, un schéma.

Quelles conséquences vont en dériver ?

1. D'abord celle-ci : puisque nous ne pouvons faire la science de la religion que par le moyen de nos représentations, c'est en tant que représentations qu'il faut les étudier. Or ces représentations sont de deux sortes : d'une part, celles qui sont relatives à l'objet religieux, Dieu, la Grâce, le Surnaturel, d'autre part celles qui se rapportent au sujet religieux, c'est-à-dire la conscience qu'il a de ce qu'il pense, sent et veut, lorsqu'il est religieux. Tout cela, nous pouvons sans doute le définir, nous en faire des idées plus ou moins précises, plus ou moins claires, arriver ainsi à une doctrine et à une morale religieuses. Mais il ne faut jamais oublier que ces représentations ne sont que des représentations. Si en matière scientifique il y a déjà quelque différence entre l'objet pensé et la pensée de cet objet, à plus forte raison

en matière religieuse, où l'effort de l'action doit précéder et non pas suivre celui de la pensée, parce qu'il s'agit de valeurs transcendantes, non de choses matérielles, de devoir-être et non d'être.

C'est ainsi que toute idée de Dieu, et non seulement celles d'autrefois que nous dédaignons comme trop mythologiques, mais les idées les plus spirituelles, ne sont que des idoles à partir du moment où l'on croit qu'elles équivalent à Dieu, et qu'ainsi, après avoir conçu un Dieu à notre mesure, c'est de cette mesure que nous faisons un dieu. Au lieu d'y trouver le ressort capable de nous faire nous dépasser nous-mêmes, nous y trouvons la chaîne qui nous attache, à nous ou à nos œuvres, lesquelles, pour n'être pas de bois ou de pierre, n'en sont pas moins une fabrication humaine.

De même pour les idées que nous nous faisons de notre action religieuse. Prendre pour une véritable foi ou pour une véritable piété la conscience que nous avons de notre foi et de notre piété, c'est passer de la perpétuelle insatisfaction de soi qu'est le sentiment religieux au contentement de soi : au lieu de se valoriser vers le devoir-être, on canonise la misérable valeur que l'on est. Le pharisaïsme n'a pas d'autre cause. Par contre, c'est pour cela que l'ascèse chrétienne recommande, non pas tant le mépris de soi, qui est souvent une forme d'orgueil, que l'oubli de soi et le souci de ce que l'on n'est pas.

Comme quoi le danger de la philosophie religieuse n'est au fond que l'une des formes de la difficulté fondamentale de la pratique de la religion : ne pas se replier sur soi.

Il en résulte, pour ce qui concerne l'étude de la religion, que sa méthode doit être d'abord l'histoire de ce qu'a été dans le passé ou de ce qu'est dans le présent la vie religieuse, c'est-à-dire l'observation ou la recherche dans les sociétés ou chez les individus des éléments religieux, beaucoup plus qu'une étude théorique des croyances à la mesure d'une logique qui n'est pas la leur. Pas de philosophie religieuse sans histoire des religions. Mais aussi pas d'histoire des religions sans philosophie religieuse, si l'on veut ne pas se contenter de la matérialité des faits, mais au contraire pénétrer dans la réalité profonde sous-jacente à toutes les représentations que nous pouvons rencontrer, et en découvrir la véritable signification.

2. Ceci nous amène à une autre conséquence, relative aux conditions nécessaires pour mener à bien une telle recherche, tant sur le terrain historique que sur le terrain philosophique. On a en effet très souvent discuté cette question : dans quelle mesure doit-on être religieux

pour parler avec compétence de la religion ? Certains font valoir que le manque de religion ne peut que disqualifier pour faire soit l'histoire, soit la philosophie de la religion, de la même façon que l'absence de toute aptitude musicale disqualifierait pour étudier l'œuvre d'un musicien ; et ils n'ont pas complètement tort, parce que bien des choses ne peuvent que rester lettre morte à celui qui ne voit les faits religieux que de l'extérieur. D'autres, au contraire, disent qu'étudier religieusement la religion, c'est commettre une pétition de principe, parce que c'est chercher à retrouver des opinions acquises d'avance ; et ceux-là non plus n'ont pas complètement tort : une conviction aussi forte que la conviction religieuse ne peut pas ne pas guider les recherches vers des résultats préétablis.

Mais, d'un côté comme de l'autre, la question est mal posée. Il ne s'agit pas en effet, quand on fait la science de la religion, de démontrer la vérité des croyances religieuses, mais d'en comprendre le sens, et c'est pourquoi la religiosité que l'on a ne peut qu'y aider. Il ne s'agit pas non plus de se servir de ses croyances comme de moyens d'investigation philosophique, et c'est pourquoi une certaine areligiosité est nécessaire pour pouvoir mettre « entre parenthèses » la question de leur vérité. Il s'agit de comprendre le fait religieux, tel qu'il est, mais en tant que religieux, et c'est pourquoi, tout en restant rigoureusement philosophe, avec toutes les conditions d'impartialité et d'objectivité qu'implique ce mot, il faut dépasser toutes les méthodes, historique, sociologique, psychologique, pour aller jusqu'à l'essence de la religion.

3. D'où cette troisième conséquence relative à la méthode à suivre. La philosophie, avons-nous dit, ne nous donne du sujet et de l'objet religieux que des représentations. Or, par opposition aux représentations scientifiques, par lesquelles l'objet de la science nous apparaît comme une chose, les représentations religieuses se rapportent à des valeurs. C'est donc en tant que telles que le philosophe doit les étudier et les connaître. Et voilà le grand écueil : « chosifier », si l'on peut dire, les idées religieuses, de façon à n'y voir que des êtres juxtaposés et à en négliger le ressort et le dynamisme interne.

Par exemple, pour des notions comme celles de la Grâce, du Péché, du Salut : si on les prend en tant que choses, il suffit de les définir et de les distinguer les unes des autres ; mais il reste à les voir en tant que valeurs, c'est-à-dire à saisir comment à l'intérieur d'entre elles il y a un mouvement se rapportant d'une manière ou de l'autre à

l'objet religieux en général. Ce sont plutôt, dirait Heidegger, des existences que des essences, et des existences de nature telle que les connaître par définition, comme l'on connaît les existences matérielles, c'est laisser perdre tout ce qui fait leur réalité. Vinet disait : « La vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité ». Nous irons plus loin : Connaître Dieu en s'imaginant qu'on le connaît assez ou en oubliant qu'on le connaît mal, c'est le méconnaître, et c'est souvent finir par le nier, parce que c'est oublier ou négliger ce par quoi il existe en tant que Dieu. Par contre, dans les idées que l'on se fait de l'objet religieux, il peut toujours y avoir plus que la représentation de cet objet : même la croyance au Zeus mythologique des Grecs a été plus que l'imagination d'un lanceur de foudre siégeant sur l'Olympe, mais un sens très aiguisé soit des hiérarchies sociales, soit de l'ordre cosmique.

De même lorsqu'il s'agit du sujet religieux : il faut le considérer moins dans son être que dans son activité par rapport à ce qu'il prend pour objet, c'est-à-dire moins dans son essence définie que dans son existence interne. C'est ainsi que des rites qui nous paraissent superstitieux ont pu avoir une efficacité véritablement religieuse par suite de l'intensité spirituelle dont ils étaient la manifestation, et que, en sens contraire, certaines prières ont beau s'adresser à un Dieu aussi spiritualisé que possible, elles restent par leur caractère intérieur des actes intéressés et donc irréligieux.

En conséquence, ce qui importe dans les idées et les croyances religieuses, c'est leur fonction par rapport à la conscience, de même que ce qui importe dans les attitudes et les sentiments, c'est l'objet en tant que recherché et voulu. Voilà pourquoi il faut appliquer aux premiers une dialectique autre que la dialectique logique [1], de même qu'il faut étudier les autres par une analyse autre que l'analyse psychologique ou sociale. Autrement, on réduit la religion soit à un système rationnel soit à un fait psychologique ou à un événement social, et on laisse perdre ce qu'il y a de proprement religieux. Cette dialectique ne peut être ni celle de la déduction rationnelle suivant la méthode scolastique, ni l'analyse critique à la manière des idéalistes, mais une sorte d'intuition phénoménologique, à condition de ne pas se contenter des essences, objectives ou subjectives, et d'aller jusqu'au mouvement spirituel qui va des unes aux autres. En termes plus sim-

(1) Ou, plus exactement, il faut chercher par quelle dialectique particulière les idées religieuses s'enchaînent.

ples, il ne s'agit pas de construire un système doctrinal, il ne s'agit pas de décrire des expériences personnelles, il s'agit de ce par quoi les doctrines soutiennent les expériences et de ce par quoi les expériences découvrent des réalités spirituelles.

4. Par là nous arrivons à cette quatrième conséquence sur la portée métaphysique de la philosophie religieuse. D'une part la philosophie par elle-même ne peut pas conduire à la religion, pas plus que les démonstrations les plus convaincantes ne peuvent apprendre la bonté à un égoïste. Précisément parce que l'acte religieux est un dépassement de soi-même, pour voir l'objet de cet acte, il faut d'abord sortir de soi. Mais d'autre part la philosophie peut recevoir beaucoup de la religion. Une fois le dynamisme religieux agissant dans une âme, et cette âme ouverte vers ce qui la dépasse, alors une nouvelle réalité ou, si l'on préfère, une nouvelle signification de la réalité, apparaît devant les yeux et une nouvelle métaphysique commence à s'esquisser, métaphysique spirituelle impossible à soupçonner en dehors du sens religieux, et aussi métaphysique capable de donner à la conscience une profondeur d'existence inconnue à la psychologie naturaliste.

De là quelques perspectives que nous ne pouvons qu'esquisser : une conception nouvelle de l'Etre, une théorie plus profonde de la connaissance grâce à une pénétration plus aiguë dans la conscience, une notion plus féconde de la vérité, une valorisation à la fois personnelle et ontologique de notre existence, une spiritualité échappant plus complètement aux dimensions et aux limites de la matérialité, etc. Bref, à mesure que cette philosophie se détourne d'une philosophie simplement scientifique, elle devient plus savante, parce que ce qui arrête le plus souvent l'homme dans sa recherche de la Vérité, c'est d'être trop attaché à ses idées sur la vérité. C'est tout à fait le mot de l'Evangile : « qui veut sauver sa vie la perd ». Voilà pourquoi c'est bien plus à la philosophie de se mettre à l'école de la religion [1] que le contraire ; et c'est par la religion surtout, plus que par la science, que l'on peut devenir vraiment et profondément métaphysicien.

Au reste, essayons d'esquisser suivant cette méthode la position de quelques-uns des problèmes posés par la philosophie de la religion.

(1) Non pas en ce sens que le philosophe a des enseignements philosophiques à recevoir de la religion, mais parce que la religion peut lui présenter des objets d'enquête et de réflexion, et par là lui fournir l'occasion d'enrichir ses connaissances.

II

1. Par exemple à propos des origines de la religion. L'on sait qu'au moment où la science sociologique a pris son essor, on crut qu'elle allait donner le dernier mot à ce sujet. Considérant le fait religieux comme un fait social, on a pensé y trouver toutes les indications nécessaires pour expliquer ce qu'avait été la religion à ses origines, et par là ce qu'elle était dans sa nature propre. N'est-on pas allé jusqu'à vouloir la réduire à l'idée d'interdit ou de tabou ? Elle ne serait ainsi que l'une des formes multiples de la contrainte exercée par le vouloir-vivre social sur les consciences individuelles, au nom de croyances plus ou moins irrationnelles et grâce à ce qu'on a appelé le « prélogisme » du primitif. L'on ne s'est pas arrêté là : interprétant le présent à la lumière du passé, on a dit que l'un des éléments les plus importants des religions supérieures, l'idée du péché, ne serait qu'une survivance plus ou moins rationalisée ou sublimisée de cette contrainte. De même du reste pour la notion du sacrifice rituel : les dogmes les plus religieux, celui de la Rédemption par exemple, n'auraient pas d'autre origine, ni d'autre valeur.

Nul exemple ne nous paraît montrer plus clairement comment l'on peut méconnaître la religion, lorsqu'on se contente des représentations que l'on en a et qu'on néglige son dynamisme interne. Certes, il ne peut être question de nier que par bien des côtés elle ne soit chose sociale, et il est incontestable qu'au cours de son développement elle a gardé plus d'une survivance de son passé. Mais ce ne sont là que des formes ou, pour parler comme Berdiaeff, des objectivations de la réalité religieuse. Sans doute, d'après la définition nominale du péché, on peut dire qu'il est la violation des obligations posées au nom de Dieu par le corps social, ce que l'on pourrait appeler une contravention mystique. Mais il reste à voir la réalité profonde de ce sentiment, à savoir l'opposition que le dynamisme religieux, quelles qu'en soient les manifestations, rencontre dans la nature humaine, la contradiction permanente au plus intime de nous-mêmes entre notre devoir-être et notre être, notre impuissance intérieurement sentie à vouloir ce que l'on voudrait vouloir, l'entraînement de la volonté mettant à faire ce qu'elle ne veut pas faire la force dont elle dispose pour vouloir ce qu'elle devrait vouloir, toutes expressions qui ne réussissent qu'en faible partie à indiquer ce dont elles

parlent. De même, pour l'idée de Rédemption : en tant qu'idée théorique, elle est la transposition dans un langage épuré du vieux rite du bouc émissaire ; mais à regarder telle qu'elle est la relation religieuse exprimée par cette idée, elle est le sens de la délivrance de l'homme par rapport à tout ce qui l'enchaîne dans ses misères morales et leurs conséquences, grâce à une transformation en valeur de la personne humaine et à une nouvelle relation de l'homme avec Dieu. Comme quoi, au lieu de comprendre le présent d'après le passé ou de juger d'une idée par son origine, c'est bien plutôt le contraire qu'il faut faire pour découvrir, par-dessous les grossièretés ou les étroitesses de jadis, une spiritualité qui n'apparaît vaine que parce qu'on ne la connaît que par le dehors.

2. Autre problème. Qu'est-ce au fond que le sentiment religieux ? On a fait appel à toutes les ressources de la psychologie ; on a analysé le jeu plus ou moins subtil des pensées, affections et volontés, en essayant de réduire la spiritualité religieuse à une activité psychologique, sans se rendre compte qu'une telle méthode préjugeait de la question, puisque ainsi on éliminait ou on négligeait ce qu'il y avait de proprement religieux. Finalement on a cru tout expliquer par les théories de l'inconscient ou du subconscient, surtout lorsqu'on s'est occupé de ce qu'il y avait de plus religieux dans la religion, à savoir les faits mystiques.

Ainsi pour la prière : elle n'est, croit-on, qu'un désir d'obtenir ce que l'on ne peut pas obtenir par soi-même, désir qui se satisfait, d'une façon assez illusoire, par un recours plus ou moins magique à des puissances supérieures ou par une foi quelque peu naïve, plus forte que toutes les déceptions. Ainsi encore pour l'amour de Dieu : il n'est que la sublimation d'un sentiment naturel, d'autant plus à l'abri des désillusions qu'il s'applique à ne trouver de déficience qu'en lui-même. Ainsi enfin des phénomènes mystiques, que l'on a cru pouvoir expliquer simplement par des accidents pathologiques à cause des ressemblances, du reste incontestables, qu'on y a trouvées.

Dans tout cela on prend la conscience psychologique, en tant qu'expression que le sujet se donne à lui-même de ce qui se passe en lui, pour la subjectivité profonde qui en est le principe. En d'autres termes, on s'attache à la conscience-objet, qui n'est qu'une représentation, et on laisse échapper la conscience-sujet, qui est l'action elle-même et la réalité. Bien plus, de même que dans la mesure où l'on a conscience d'être religieux, on cesse en réalité de l'être, pour la

même raison que la conscience d'être humble n'est en fait que de l'orgueil, de même pour autant que l'on se contente de ce par quoi une âme exprime sa religion, on ne voit que ce par quoi elle n'est pas religieuse. De là tant et de si graves contre-sens en biographie et en critique.

Mais si, au lieu de s'enfermer dans le cadre psychologique de la conscience-représentation, on essaie d'arriver jusqu'à la relation sujet-objet en tant qu'elle déborde toute psychologie, on arrive à saisir tout ce dynamisme de valorisation de soi qui constitue la vie religieuse. Voilà pourquoi, encore une fois, ce n'est pas de subconscience qu'il faut parler, mais plutôt de « surconscience », de la même façon qu'il y a dans la connaissance religieuse du « surlogisme » plus encore que du prélogisme.

3. Autre problème encore, celui dans lequel il semble qu'il faille voir le problème religieux par excellence, l'existence de Dieu.

A se contenter de l'idée de Dieu, c'est-à-dire à ne voir le problème que du point de vue philosophique, il s'agit simplement de prendre une notion élaborée par l'intelligence humaine à propos de ce qui existe et l'on se demande si cette idée ainsi fabriquée correspond à une véritable réalité. Problème au fond insoluble, voire même contradictoire dans ses termes, puisque l'on veut se servir des existences finies pour arriver à l'existence de l'Infini, ou des principes rationnels de causalité et de premier moteur pour affirmer un Etre immobile et sans cause. Aussi bien n'arrive-t-on, si l'on s'enferme dans la méthode dialectique et rationnelle, qu'à un Dieu tellement éloigné du monde, comme celui d'Aristote, qu'aucun contact n'est plus possible avec lui, ou encore à un Dieu tellement identique au monde, comme celui de Spinoza, qu'il n'y a plus qu'à se laisser fondre et perdre en lui.

Or, pour l'âme religieuse la question de cette existence ne se pose pas plus que celle de l'existence du Beau pour l'artiste ou, du moins, elle se pose en termes analogues. C'est qu'en effet Dieu est pour elle, non pas une idée à élaborer et à critiquer pour voir si elle correspond à une existence, mais notre propre existence, dont il s'agit de savoir si elle est capable d'une valorisation vers l'Infini. Le problème est donc en nous : c'est celui de la qualité à donner à notre vie ; c'est le choix entre une vie limitée matériellement aux conditions temporelles et spatiales qui lui sont faites, parce que limitée moralement à la jouissance d'elle-même, et alors il n'y a pas d'autre dieu que soi, et une vie qui s'ouvre au delà de toutes ces conditions et de cette jouis-

sance, vers un perfectionnement dont le terme est à l'infini et dont le dynamisme constitue la réalité.

Ne serait-ce pas là le sens et la portée du fameux argument ontologique ? Ce n'est pas une preuve démonstrative qu'il faut y chercher, mais l'affirmation de l'infinie valeur de l'existence quand elle se détourne d'elle-même. On ne peut concevoir Dieu sans le concevoir existant, parce que le concevoir, c'est vouloir parfaire notre existence au delà de ce qu'elle est, et vouloir cela, c'est vouloir Dieu, parce que c'est vouloir par Dieu [1]. C'est donc moins Dieu qui existe que l'existence qui est, ou qui peut être Dieu. Evidemment cela ne peut avoir aucun sens aux yeux de quiconque ne veut que soi, pas plus qu'une œuvre artistique n'en a aux yeux d'un pur utilitariste. Mais c'est que précisément on veut alors réduire Dieu aux formes de notre pensée, tandis qu'il est au delà de toute pensée ; il n'est pas étonnant qu'il paraisse inconsistant, puisqu'on n'y réussit pas. Il n'en est pas moins vrai que, pour sortir de nos misères et de notre finitude, il faut à notre existence un surcroît d'être et de spiritualité qui ne peut être qu'un dynamisme à l'infini.

Par là justement nous arrivons en pleine métaphysique, puisqu'ainsi se réalise notre être au delà de lui-même et que la pensée est entraînée vers des réalités qu'elle serait incapable de comprendre et même de concevoir.

4. Enfin, pour terminer, nous disions tout à l'heure qu'il n'y a pas de philosophie religieuse sans histoire des religions. Abordons nettement le plus grave et le plus délicat des problèmes historiques, celui des origines chrétiennes.

Non pas, on le pense bien, qu'il puisse être question de le traiter historiquement ici, telle est la complexité des questions de date, d'authenticité, d'interprétation des textes, d'historicité des faits, etc. Non pas qu'il faille, pour résoudre toutes ces questions, se servir de conclusions théologiques ou philosophiques, si certaines qu'elles paraissent : ce serait ériger en système le plus grand défaut de méthode que l'on puisse commettre en matière d'histoire. Mais a-t-on tout dit lorsqu'on a résolu — ou cru résoudre — de telles questions ? Ne reste-t-il pas à dépasser la matérialité des faits ou, ce qui revient à peu près au même, leur représentation ?

Prenons un exemple. On n'a pas oublié la controverse retentissante,

(1) Parce que, pour vouloir ainsi, il faut mettre en œuvre une force que l'homme ne trouve pas en lui.

qui a eu sur la marche de la pensée religieuse d'avant-guerre une influence incalculable, entre Harnack et Loisy, à propos de l'essence du christianisme. L'un mettait cette essence dans la paternité de Dieu et l'autre dans la prochaine réalisation eschatologique du royaume. Ainsi, le premier avait en vue surtout la piété intérieure, issue du mouvement évangélique, et l'autre la doctrine enseignée telle qu'elle s'est exprimée en fait. Tous les deux avaient tort et raison, car autant il semble établi que les expressions dont l'enseignement évangélique s'est servi ont été en fonction de l'époque et de l'endroit, autant il est nécessaire de maintenir que par le christianisme une relation nouvelle s'est établie entre l'homme et Dieu, relation de filialité par laquelle, au lieu d'être le rouage d'une immense machine cosmique qui finit par le broyer ou l'esclave d'un Tout-Puissant qui ne l'aurait créé que pour son service et sa gloire, l'homme se sent l'enfant aimé pour lui-même au point que Dieu ne recule devant rien pour le sauver. « Telle goutte de mon sang, je l'ai versée pour toi. » Il n'y a peut-être pas de mot qui ait pénétré plus profondément que celui de Pascal dans l'intelligence historique du christianisme.

Aussi bien le problème de la divinité de Jésus-Christ ou du christianisme est-il à résoudre, non par la considération historique des faits, ni même par leur caractère miraculeux. Il s'agit moins de connaître les événements de sa vie — saint Paul ne l'a-t-il pas dit ? — que de savoir si par le dynamisme dont l'Evangile a donné l'impulsion on réalise cette ouverture de l'homme sur une transcendance infinie, ouverture qui n'est plus la simple contemplation de l'Acte pur, Pensée de la Pensée, à la manière d'Aristote, ou de l'Idée du Parfait, garantie de la vérité de nos pensées, à la manière de Descartes, mais une véritable transformation, délivrant l'homme de ses limites matérielles, en l'imprégnant d'une spiritualité capable de sortir de l'espace et du temps. Lorsqu'on a réussi à poser la question en ces termes, on peut dire qu'elle est résolue, sinon par une définition adéquate de ce qu'a été Jésus-Christ, au moins par un commencement de réalisation de son œuvre en nous. Mais il faut arriver à se la poser et pour cela nulle recherche historique, nulle critique philosophique ne peut remplacer l'action personnelle. Il reste ensuite à faire de cette action et l'histoire et la philosophie. C'est pourquoi, sans que rien ne soit sacrifié des droits de la critique, ce n'est pas l'histoire qui peut nous faire comprendre la signification du christianisme, mais bien plutôt le sens chrétien qui nous révélera la signification de l'histoire.

Ceci nous amène à dire un mot encore sur cette Parole de Dieu que l'histoire peut faire connaître. L'on sait combien vigoureusement on en a mis en relief la force et l'objectivité par opposition à toutes les formes du subjectivisme religieux. Or, à ne voir le problème religieux que sous son aspect représentatif, qu'on le regarde du côté de l'homme ou du côté de Dieu, on risque de rendre impossible le contact entre cette parole de Dieu et l'homme qui l'écoute, parce qu'à force de les définir, ils apparaissent comme irréductiblement distincts et séparés. Au contraire, à considérer le dynamisme spirituel qui réunit l'homme à Dieu, on se rend compte que la question n'est pas tant de savoir à quelle époque, en quel lieu ou de quelle manière Dieu est venu à la rencontre de l'homme, ou si c'est l'homme qui a fini par trouver Dieu, mais de juger si l'homme est par lui-même capable de Dieu ou bien si, enfermé comme il l'est dans sa finitude — disons, si l'on veut, dans son péché [1] — il ne devient capable de s'ouvrir que par l'action en lui de l'Etre seul capable de se donner. Après quoi les événements de l'histoire religieuse prennent toute leur signification. Non pas qu'il faille ne tenir aucun compte de leur matérialité — le docétisme n'est pas plus viable que l'anthropomorphisme — mais ce n'est pas elle qui est le principal. C'est la spiritualité vivante qui en est l'âme. Nous pouvons, nous devons même essayer de la traduire dans le langage verbal et conceptuel dont nous disposons ; mais nous ne la comprenons vraiment que dans la mesure où nous la faisons vivre en nous.

En conclusion la philosophie religieuse est une science plutôt qu'une religion. De la première elle doit avoir les méthodes et les exigences, sans songer à empiéter sur le rôle et les fonctions de la seconde ; et c'est pour cela qu'elle ne nous donnera jamais des réalités religieuses qu'une représentation. Mais, parce qu'elle est science de la religion, cette représentation doit être celle de ce qu'il y a de religieux dans la religion, c'est-à-dire moins du sujet ou de l'objet religieux que de la relation établie entre eux et de son dynamisme. Elle est la science d'une expérience, l'expérience religieuse ; elle ne peut pas la remplacer, mais c'est dans ses modalités religieuses qu'elle doit essayer de la comprendre.

C'est pourquoi elle n'est pas surtout affaire d'érudition. Non pas

(1) Le mot finitude est à prendre ici au sens qualitatif, non au sens quantitatif, désignant la tendance à se suffire ou à se replier sur soi, et c'est pour cela que nous y voyons un principe du péché.

que celle-ci soit inutile, tant s'en faut. Seulement, il est plus nécessaire encore, à qui veut la cultiver, de pénétrer au delà des théories et des doctrines jusque dans le fond intime dont ces théories et ces doctrines sont l'expression. Ainsi doit-elle chercher sa nourriture, non pas chez les philosophes de profession, même ceux qui comme Kant ou Hegel ou tant d'autres ont traité de la religion, mais chez les grandes âmes religieuses, un saint Augustin, un saint Bernard, un Malebranche, et, pour donner des noms plus proches de nous, un Pascal, un Vinet, un Laberthonnière et tant d'autres.

Il est vrai que la première chose que l'on y apprend ressemble fort au premier enseignement que Socrate proposait à ses disciples, à savoir notre ignorance et notre incapacité. C'est peut-être le plus utile. A l'heure où se dressent de tous côtés tant d'idoles qui ne sont au fond que la divinisation d'idées humaines ou de choses matérielles, le veau d'or, la convoitise sous toutes ses formes, la violence brutale, les passions sectaires, l'enseignement le plus fécond est sans doute celui qui apprend à se juger à la mesure de ce qui est plus grand que soi plutôt que le contraire.

Et puis, comme toutes les autres branches de la philosophie, mais plus encore, elle réclame un effort personnel de spiritualité que rien ne peut remplacer. On oppose souvent les sciences naturelles à la philosophie pour dire qu'au moins les premières donnent quelque chose de positif, tandis qu'avec l'autre, c'est toujours à recommencer, chacun rejetant les théories différentes de la sienne pour être rejeté à son tour, sans qu'aucun problème jamais ne soit définitivement résolu. C'est au contraire ce qui fait sa grandeur, parce que c'est à chacun de résoudre ces problèmes pour lui-même et que, si les efforts d'autrui peuvent aider ou guider les nôtres, ils ne peuvent les remplacer.

Aussi bien, pour terminer, nulle parole ne nous paraît mieux exprimer ce que doit être la tâche du philosophe religieux que celle de saint Augustin : « Cherchons comme cherchent ceux qui doivent trouver et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore ; car il est écrit : L'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer ».

Strasbourg.

Pierre GUÉRIN.