Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: Religion et rationalité chez Schleiermacher
Autor: Berner, Christian
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787294

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 153-168

RELIGION ET RATIONALITÉ CHEZ SCHLEIERMACHER

CHRISTIAN BERNER

Résumé

Schleiermacher a toujours cherché à concilier religion et rationalité en étant à la fois théologien et philosophe, sans pour autant sacrifier la spécificité ni de l'un, ni de l'autre. Cette contribution montre comment le jeune Schleiermacher des Discours sur la religion *cherche à distinguer religion, philosophie et morale, tout en procédant de manière entièrement rationnelle, s'adressant en effet aux hommes d'entendement. Dans un deuxième temps, elle établit comment le Schleiermacher de la maturité permet la rencontre de la* Dialectique *et de la* Doctrine de la foi, *toutes deux parvenant par des voies différentes à poser la nécessité d'un fondement transcendant, sous la forme d'une hypothèse rationnelle d'un côté, sous celle d'une existence donnée dans le sentiment de dépendance absolue de l'autre. Religion et rationalité restent de ce fait compatibles.*

Schleiermacher était à la fois théologien et philosophe, et l'un ne le cédait point à l'autre[1]. Même si l'histoire a retenu d'abord le théologien, il tient une place de premier rang tant parmi les jeunes romantiques que dans le cadre de l'idéalisme allemand. Par ailleurs, et c'est ce qui le rattache au romantisme, sa conception de la religion semble l'écarter de la rationalité classique, dans la mesure où elle puise son fondement dans le sentiment, qui semble s'opposer à la simple raison. Schleiermacher ne s'est cependant jamais reconnu dans les sarcasmes hégéliens qui lui reprochaient, dans le prolongement de Jacobi, de réduire la religion au sentiment animal, et n'a pas même pris le soin de répondre[2]. Ce qui est accessible au sentiment religieux ne doit pas être entièrement étranger au savoir philosophique, sans pour autant qu'à l'inverse la

[1] Le sujet a été souvent traité ; l'étude la plus complète du point de vue théologique reste sans doute celle de H.-J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie*, 1974 (*cf.* la bibliographie à la fin de l'article pour les références complètes).

[2] C'est dans la « Préface à la *Philosophie de la religion de Hinrich* » que Hegel écrit que si le sentiment de dépendance était la racine de la religion, alors « le chien serait le meilleur chrétien », lui qui vit entièrement dans la dépendance de son maître (G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, t. 11, p. 58).

religion trouve son salut dans le concept. Dans sa lettre à Jacobi de mars 1818, Schleiermacher décrit sa pensée comme une oscillation, comme une ellipse dont les deux foyers, la philosophie et la religion, ne s'excluent pas mais constituent ses deux centres compatibles. Jacobi s'était en effet plaint à Reinhold de ne pouvoir concilier son sentiment chrétien et son entendement païen, leur relation relevant du *salto mortale*, et avait fait parvenir à Schleiermacher une copie de cette lettre. Dans sa réponse à cette missive de Jacobi, Schleiermacher conçoit la piété chrétienne et l'entendement philosophique comme les deux pôles du champ électrique d'une colonne galvanique : tout en étant séparés, c'est l'oscillation entre les deux qui fait la vie de l'esprit. D'une contradiction, on passe donc à une tension féconde. Schleiermacher écrit :

> [P]aïen et chrétien sont opposés comme tels au sein du même domaine, à savoir celui de la religion ; est-ce que relativement à ce domaine l'entendement et le sentiment ont des prétentions à ce point similaires qu'ils puissent se diviser en ces formes opposées ? La religiosité est affaire de sentiment ; ce qu'à la différence nous appelons religion, mais qui est toujours plus ou moins de la dogmatique, n'est que la traduction du sentiment par l'entendement au moyen de la réflexion. Si votre sentiment est chrétien, votre entendement peut-il traduire de façon païenne ? Je ne saurais m'y retrouver. Ma proposition est donc la suivante : par mon entendement je suis un philosophe, car telle est l'activité indépendante et originaire de l'entendement, et par le sentiment je suis un être pieux et à ce titre un chrétien.[3]

C'est pourquoi Schleiermacher a toujours refusé qu'on lui «prenne le philosopher» ; religion et philosophie doivent pouvoir coexister sans se contredire : «ce ne sont là que les foyers de ma propre ellipse qui produisent cette oscillation où je trouve toute la plénitude de ma vie terrestre»[4]. Aussi Schleiermacher ne tranche-t-il pas le nœud gordien de l'histoire, pour éviter d'avoir, d'un côté, «le christianisme avec la barbarie», et, de l'autre, «la science avec l'agnosticisme» : «un vrai philosophe peut et doit demeurer un vrai croyant, tout comme on peut être pieux du fond du cœur et cependant avoir et conserver le courage de se plonger dans les ultimes profondeurs de la spéculation»[5]. S'agissant de deux perspectives de la pensée, elles doivent se rencontrer tant dans des disciplines que dans des problèmes communs, et c'est ainsi qu'une théorie de Dieu trouve sa place légitime dans la partie fondamentale de sa philosophie, qu'il appelle «dialectique», et qui cherche à établir les fondements du savoir. Dieu y occupe le lieu de l'unité entièrement déterminée. Cette unité étant l'objet tant de l'élan philosophique que de la religiosité, ils doivent essentiellement être compatibles, sans pour autant pouvoir être assimilés. En cela, la position de Schleiermacher se distingue par exemple de celle d'un Hegel, qui peut intégrer philosophie et religion dans un seul et même processus

[3] «Lettre à Jacobi» *in* : W. Jaeschke (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, p. 395.
[4] *Ibid.*, p. 396.
[5] *Ibid.*

menant au savoir absolu[6]. Nous montrerons ici que la démarche philosophique et le sentiment religieux ont le même objet chez Schleiermacher, mais qu'ils le saisissent différemment : comme présence subjective dans un cas, comme terme inaccessible d'une visée objective dans l'autre. Pour ce faire, nous restituerons deux moments de la pensée de Schleiermacher : dans un premier temps celui des *Discours sur la religion* (1799), où il démarque la religion de la philosophie, et dans un deuxième temps celui de la place de la religion dans l'exposé de sa philosophie systématique, la *Dialectique* dont la version de 1822 est contemporaine de son écrit théologique majeur, la *Doctrine de la foi chrétienne présentée de manière systématique suivant les principes de l'Église protestante*, parue en 1821.

1. Les *Discours sur la religion*

L'une des finalités des *Discours sur la religion* est de dégager l'essence de la religion authentique. Cette essence est établie de façon différentielle, par opposition à la métaphysique, la morale et l'art, l'intuition religieuse étant distincte tant de la pensée que de l'agir. Elle ne se trouvera pas dans la religion, mais dans la conscience religieuse dont les religions positives ne sont que des traductions. C'est en concentrant la conscience religieuse dans la « province » du cœur que Schleiermacher distingue la religion des autres activités de la conscience. La religion, écrit-il, « ne cherche pas, comme le fait la métaphysique, à expliquer l'Univers et à déterminer sa nature ; elle ne cherche pas, comme la morale, à le perfectionner et à le parachever en misant sur la liberté humaine et sur un libre-arbitre d'origine divine » (*R* 27/50)[7]. La « philosophie transcendantale », dont Fichte est le représentant exemplaire, crée le monde au lieu de se laisser affecter par lui, rendant impossible tout sentiment pur et toute religion authentique : « depuis que vous vous êtes fabriqué un Univers à votre mesure, vous n'avez plus à penser à celui qui vous a créés[8] » (*R* 1/2).

En distinguant religion et morale, Schleiermacher se dresse également contre les Lumières en général et Kant en particulier, qui définissait la religion comme la « connaissance de tous les devoirs comme des commandements divins »[9]. La volonté de s'écarter de la religion du Dieu de la métaphysique et

[6] *Cf.* A. Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, p. 240-259.

[7] Schleiermacher, *Über die Religion* (nous suivons la traduction de *De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* par B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004, en indiquant sa pagination et celle de l'édition originale, parue en 1799 chez J. F. Unger à Berlin ; cette dernière figure dans la plupart des éditions et traductions ultérieures, dans le corps du texte de la traduction de B. Reymond). Nous abrégeons par : *R*.

[8] La traduction a été légèrement modifiée.

[9] E. Kant, *Critique de la raison pratique* (AK V, 129) [conformément à l'usage, nous citons Kant suivant l'édition de l'académie, sauf pour la *Critique de la raison pure*, où la pagination renvoie aux éditions originales].

de la morale (*R* 23/42-43) détourne d'entrée de jeu Schleiermacher des grilles classiques de la lecture de la philosophie de la religion en vue de sauvegarder la spécificité de la religion et de la soustraire à ses critiques. On connaît la conclusion positive de Schleiermacher: «En son essence, elle [la religion] n'est ni pensée ni action, mais intuition et sentiment» (*R* 27/50). Antérieure à la division en raison théorique et raison pratique, la religiosité sera «Sens et goût de l'infini» (*R* 29/53).

En se référant au sentiment qui ne débouche ni sur la connaissance ni sur l'action, Schleiermacher semble rapprocher la religion de l'art. Si en effet le sentiment esthétique est le modèle de l'analyse du sentiment religieux[10], ce dernier se distingue toutefois par sa radicalité: il n'est pas un sentiment parmi d'autres, il est le sentiment qui permet de définir notre nature essentielle, dans notre rapport à l'Univers, à l'infini ou à l'absolu. C'est ce sentiment qui sera la conscience immédiate de soi dans la *Foi chrétienne*. La démarche de Schleiermacher cherche donc à garantir l'autonomie de l'expérience religieuse en revenant à ce qu'elle a de plus propre, à savoir qu'elle est intuition, contemplation intuitive de l'univers, sentiment de l'infini dans le fini. Kant avait montré dans la *Critique de la raison pure* qu'il n'y a pas à proprement parler de concept de Dieu et qu'il ne faut pas confondre l'idée de Dieu et son existence, puisque l'idée de sa donation implique une limitation[11]. Schleiermacher dit lui aussi qu'il n'y a pas de concept de Dieu, parce qu'il n'y a pas d'expérience de Dieu, mais uniquement de la divinité (*Gottheit*). C'est pourquoi «l'idée de Dieu n'occupe pas dans la religion une place aussi élevée que vous le pensez» (*R* 72/130): «Dieu n'est pas tout dans la religion» (*R* 73/132), la «divinité» désignant plutôt «une forme particulière d'intuition religieuse» (*R* 69/124) produite par l'«imagination» (*R* 71/129).

L'«idée» de «divinité» se comprend à partir de l'élan religieux de la raison dont Schleiermacher ne se contente pas d'envisager les conséquences, mais dont il veut saisir l'«origine». La question est alors de savoir quel type d'unité synthétique est à l'œuvre dans la religion, avant la conscience théorique ou pratique. Ce n'est donc pas Dieu mais l'élan vers Dieu qui est thématisé par Schleiermacher[12]. Pour parvenir à cette synthèse première qui oriente l'intuition religieuse de l'Univers, Schleiermacher préconise une approche transcendantale dans la mesure où la réflexion sur l'expérience remonte à ce qui la rend possible, c'est-à-dire à ce qui précède l'expérience. L'origine de l'expérience est inscrite dans la prédisposition ou l'aptitude pour la religion (*R* 80/144) d'où sourd l'énergie qui met en forme le sujet dans l'Univers. Cette

[10] *Cf.* M. Simon, «Sentiment religieux», p. 69-90.

[11] *Cf.* les conséquences qu'en tire F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (cité dorénavant: *CG*). Ici § 4,4.

[12] Cet élan est relevé par Kant dans la section consacrée au «but final de la dialectique naturelle de la raison humaine» dans l'*Appendice à la «dialectique transcendantale»* (*cf. Critique de la raison pure* [A 679/ B 707]).

expérience vécue (*R* 31-32/58) relève de l'immédiateté et doit être recherchée dans une saisie *absolue* donnée dans une émotion où l'on est «touché par l'Univers» (*R* 16/30). Le religieux se manifeste ainsi dans une réceptivité première, indissociable de l'orientation du cœur vers l'éternel (*R* 17/31). L'analyse de Schleiermacher conduit en deçà de la dualité de la réceptivité et de la spontanéité, de la sensibilité et de l'entendement, ce qui permettrait même de voir dans l'élan religieux cette «racine commune, mais inconnue de nous» des différentes activités de la conscience[13]. Du coup, l'activité semble exclue d'une telle synthèse. Mais Schleiermacher connaît la leçon kantienne: il n'y a pas d'expérience purement passive, la sensibilité seule est aveugle. Les allusions à la *Critique de la raison pure* sont trop nombreuses dans le second *Discours* pour penser une pure passivité de l'expérience: action et réaction sont simultanées (*R* 3/5-6) et ne sont séparées que pour les besoins de l'analyse:

> Toute intuition procède de l'influence que l'objet intuitionné exerce sur celui qui l'intuitionne, ce dernier reprenant à son compte et récapitulant sous forme de concept, selon les exigences de sa nature, l'action originelle et autonome de l'objet en question. Si les émanations de la lumière n'atteignaient pas votre organe, d'ailleurs sans aucune intervention de votre part, si les plus petites particules matérielles n'affectaient pas mécaniquement ou chimiquement les extrémités de vos doigts, si la pesanteur de ce qui est lourd ne résistait pas à votre force et ne la limitait pas, vous ne pourriez rien intuitionner ni percevoir. Votre intuition et votre perception ne portent donc pas sur la nature des choses, mais sur l'action qu'elles exercent sur vous. (*R* 30/55-56)

La réceptivité première n'exclut pas, mais au contraire présuppose que celui qui intuitionne récapitule «sous forme de concept», c'est-à-dire que sensibilité, entendement et raison se complètent. Il y a bien une succession chronologique: toute notre religion commence par les sens, mais se cristallise dans la conscience conformément à notre nature, qui préexiste à l'affection. Ainsi se réécrivent les premières lignes de l'introduction à la *Critique de la raison pure*: que toute notre religion commence *avec* l'expérience, il n'y a là aucun doute... Mais elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience.

Pour saisir cette expérience, Schleiermacher analyse l'instant, le *Augenblick*, qui échappe au temps, où se donne, simultanément avec l'éternité, l'origine de la conscience. Cette atemporalité affective et originaire n'est pas une réalité psychologique, mais une condition de possibilité logique de la structure de la conscience. On y saisit ce que la *Dialectique* résume en une formule: «avant toute formation des concepts, le premier point fixe dans la conscience est la présence de la raison comme élan et la saturation des sens comme effet»[14]. On comprend alors le passage célèbre:

> [L']Univers est sans cesse en activité et se révèle à nous à chaque instant. Toute forme que prend l'Univers, tout être auquel il confère une existence distincte par

[13] E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 15/ B 29.
[14] F. Schleiermacher, *Dialectique*, p. 231.

> sa surabondance de vie, toute occasion qu'il suscite en la tirant de son sein toujours riche et fécond – tout cela est une action qu'il exerce sur nous. Prendre par conséquent ce qui est particulier pour une partie du Tout et ce qui est limité pour une représentation de l'infini, c'est de la religion [...]. (*R* 30-31/56)

Parce qu'elle est représentation de l'infini, la religion se distingue de la mythologie : la religion va plus loin que la pensée mythique en pénétrant la nature et la substance du tout sans se le figurer comme une existence particulière. Contre le désir d'immanence, la conscience religieuse expérimente le mouvement de la transcendance. Elle s'oppose ainsi également à l'élan métaphysique, qui passe de l'idée de Dieu à son concept, ce qui n'est que retour du mythe, objectivation abusive : « se creuser l'esprit sur l'être de ce dieu avant que le monde existât ou indépendamment de lui, c'est peut-être bon et nécessaire pour la métaphysique ; pour la religion, cela [...] n'est que vaine mythologie » (*R* 31/57-58). Car se creuser l'esprit, ratiociner [*grübeln*], c'est ne pas sentir et donc s'interdire d'éprouver la simple présence de l'esprit au réel. C'est que le fini est la représentation de l'infini, son image : pouvoir prendre chaque chose finie pour une « représentation [*Darstellung*] de l'Infini » (*R* 31/56), voilà l'essence de l'expérience religieuse.

L'univers est en revanche l'élément non-objectivable de la religion : il n'est pas présentable, il n'est pas le monde, il n'est pas quelque chose, mais l'horizon de l'unité absolue. C'est à ce titre que l'infini est présent dans l'individu et que la religion est une forme de la représentation symbolique du sens par des images. Le propre du religieux réside donc dans un processus d'individuation où l'on trouve un équilibre difficile entre l'individuel et la totalité : prendre conscience de l'infini par et dans le fini, telle est l'essence de l'expérience vécue religieuse (*R* 40-41/74). On comprend du coup en quel sens le monde est, pour la conscience religieuse, une œuvre de Dieu, une œuvre d'art, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Schleiermacher souligne l'importance de l'imagination :

> Vous ne prendrez pas pour un blasphème, je l'espère, l'affirmation selon laquelle la foi en Dieu dépend de l'orientation de l'imagination ; vous devez savoir que l'imagination est ce qu'il y a de plus élevé et de plus originel en l'homme, et qu'à part elle, tout n'est que réflexion sur son compte ; vous devez savoir que c'est votre imagination qui crée pour vous le monde et que vous ne pouvez avoir de Dieu sans un monde. (*R* 71/129)

Que fait l'imagination ? Elle se comprend chez Schleiermacher, en écho à Kant, à partir d'un schématisme sans concept, puisqu'on ne sait pas ce qu'est la totalité (*R* 71/128). Le processus de mise en forme, c'est-à-dire cette activité synthétique, est divinité : « pour moi, la Divinité ne peut rien être d'autre qu'une forme particulière d'intuition religieuse » (*R* 69/124). C'est en cela que la religion authentique est « Sens pour l'Univers », alors que le dieu est le résultat d'une imagination réifiante qui personnifie l'esprit de l'univers (*R* 71/129). Car la divinité est bien transcendance réelle qui ne saurait s'en tenir à l'objectivation. On comprend, partant de cette orientation de l'imagination

créatrice, que Schleiermacher thématise ce qu'il appelle un «schématisme» de la religion (*R* 85/153) qui donne naissance aux religions positives, qui sont autant de solutions particulières de la construction de l'univers. C'est ainsi que Schleiermacher parle des «points de passage vers l'Infini» (*R* 85/153), c'est-à-dire des divers processus de schématisation.

Schleiermacher veut donc saisir le moment originaire, dans l'éveil de l'esprit, où s'équilibrent passivité et activité. C'est là qu'intuition et sentiment sont complémentaires, Schleiermacher paraphrasant le texte kantien sur les rapports entre l'intuition et le concept[15]. Mais Schleiermacher remplace le concept par le sentiment (*R* 40/73). Acte primordial de l'esprit, c'est dans la liaison du sentiment et de l'intuition que se situe l'origine de la conscience religieuse, c'est entre les deux que, comme équilibre entre la passivité et l'activité, prend place le schématisme religieux. Dans la connaissance théorique, l'intuition est saisie par le concept. Pour l'expérience religieuse, la modification de la conscience interne ne débouche pas sur une connaissance, mais sur quelque chose qui précède la connaissance à partir de la sensation :

> Je sais à quel point est indescriptible et avec quelle rapidité passe le premier instant mystérieux qui, dans toute perception sensible, précède la dissociation de l'intuition et du sentiment – cet instant où le Sens et son objet se confondent et forment en quelque sorte une unité avant de reprendre chacun sa place initiale ; mais je voudrais que vous puissiez le retenir et même le reconnaître quand il se produit dans l'activité religieuse, supérieure et divine, du Cœur. [...] Je repose sur le sein du monde infini : dans cet instant, je suis son âme, car je ressens comme miennes toutes ses forces et sa vie infinie comme mienne. Dans cet instant, il est mon corps [...]. (*R* 40-41/73-74)

Dans la perception irréfléchie qui est expérience d'unité, l'expérience religieuse prend conscience de l'énergie formatrice dans le monde. Schleiermacher trouve là la force originaire qui permet de structurer un monde avant même que, comme chez les idéalistes, la conscience ne pose ce monde comme monde.

Mais il faut noter que celui qui contemple intuitivement l'univers ne lui est pas extérieur comme un simple spectateur : il est intérieur à l'unité du fini et de l'infini. La vie infinie n'est pas simplement «comme mienne», «elle est *mon* corps». C'est là que la passivité trouve l'articulation avec l'activité et que le sujet participe à la formation de l'univers. En cela, la religion est chez Schleiermacher un «élément général de la vie» (*CG* § 33, 174). Et l'expérience est vécue, puisque liée à l'être-corps. Cette expérience existentielle est thématisée avec précision dans la *Foi chrétienne* qui analyse la structure générale de toute conscience de soi subjective dans le monde, la structure même de la conscience de soi remplaçant toutes les preuves de l'existence de Dieu. Cette structure est un acte de synthèse qui, dans le cadre d'une démarche transcendantale, remonte aux présupposés : «Mais ce qui est présupposé à l'intérieur est uniquement ce qui est absolument commun à tous, l'intelligence dans sa fonction subjective,

[15] E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 51/ B 75.

à laquelle est jointe l'orientation vers la conscience de Dieu» (*CG* § 33, 175). Dans la conscience intime, première et subjective, est donc tracée l'ouverture sur le transcendant, ouverture qui est passivité première, synthèse reçue et constitutive: «celui qui n'a pas la moindre conscience [...] de ses sentiments comme étant les effets d'une influence immédiate de l'Univers, et qui ne reconnaît pas en eux quelque chose de spécifique et d'inimitable, mais assure que son intériorité est leur véritable source – celui-là n'a pas de religion» (*R* 66-67/120). Schleiermacher compare ce moment originel au

> premier parfum qu'exhale la rosée lorsque les fleurs se réveillent; il est pudique et délicat comme un baiser virginal, saint et fécond comme une étreinte nuptiale; non, il n'est pas *semblable* à cela, il est *lui-même* tout cela. Avec une prodigieuse rapidité, un phénomène, un incident se déploie jusqu'à devenir image de l'Univers. Mon âme vole au-devant de cette figure aimée et toujours recherchée, quelle que soit la forme sous laquelle elle se présente; je ne l'étreins pas comme une ombre, mais comme l'Être saint lui-même. (*R* 40/74)

Ce passage explique qu'on prend conscience de l'infini dans le fini, que l'univers se saisit dans l'individuel. Il montre que le lieu de cette présence de l'univers est l'image qui devient présence du sens. Car l'image n'est pas, il faut le souligner, une «ombre», mais l'«Être saint lui-même». Et Schleiermacher de souligner la fragilité de cette expérience qui nous met ainsi en présence d'une image-sens: «À la moindre secousse, cette sainte étreinte se relâche; c'est alors seulement que l'objet se présente à moi sous la forme d'une figure séparée; je le mesure et il se reflète dans l'âme disponible comme l'image de l'aimée se reflète dans l'œil entrouvert du jeune homme quand elle s'arrache à lui [...]» (*R* 41/74).

Maintenant seulement l'objet et l'esprit, celui qui contemple intuitivement et l'objet contemplé se distinguent. Dans la séparation, il y a transformation en image d'image. Ce qui est toujours écarté, c'est l'approche d'une quelconque objectivité. On n'a affaire qu'à une image, à la forme qui n'est que «reflet». Mais un tel reflet n'est pas une simple image du monde, parce que l'Univers n'est pas le monde. Elle est vraiment transcendance. C'est en présence de cette image que «le sentiment échappe à l'intériorité, [et que] le rougeoiement de la pudeur et du plaisir se répand sur sa joue. Ce moment est celui où culmine la floraison de la religion» (*R* 41/74-75). On le voit, il n'y a plus ici de fusion, mais déjà une conscience émergente: dans la séparation, celui qui contemple *a* le sentiment, au sens physique. L'expérience religieuse est une expérience du corps: on subit la rougeur qui monte. Une telle expérience est à la limite de l'expérience possible, puisqu'elle n'est pas encore articulée dans le langage et qu'elle ne sait donc pas ce dont elle est expérience. La conscience religieuse est là une conscience qui n'est pas encore un savoir, mais déjà une certaine conscience de soi immédiate et une tendance vers la communication: la rougeur est bien une *expression* immédiate du sentiment[16]. C'est là, nous dit Schleiermacher, que naît «tout ce qu'il y a de vivant dans la religion» (*R* 41/75).

[16] *Cf. CG* § 6,2, p. 42 et aussi, surtout, § 15,1, p. 105.

On comprend donc pourquoi Schleiermacher disait que «l'homme naît avec la prédisposition religieuse» (*R* 80/144) : le sens de l'expérience religieuse montre qu'il y a, «implanté en chaque homme, un instinct d'interrompre toute autre activité et de maintenir simplement tous ses organes en éveil pour se laisser pénétrer par toutes les impressions possibles» (*R* 82/147). Mais cette ouverture est aussi activité, elle est «s'ouvrir», ce qui n'est pas simplement «être ouvert». L'intellectualisme, le rationalisme, «la rage de comprendre» (*R* 80/144) ne se donnent pas les moyens de saisir la spécificité de l'expérience religieuse, qui est une façon de se vivre, de se rapporter à soi comme sortant de soi : dans cette expérience l'homme à la fois est du monde et pas du monde, puisqu'il est amené à sortir de soi sans pouvoir revenir, dans une paisible adéquation à soi, à l'accord total avec soi-même. Cette contemplation intuitive de l'univers marque l'existence en entier, mais ne rend pas possible la totalisation exigée par l'unité de la conscience. Elle est tout à la fois expérience de l'unité, de la cohésion de la vie, et de sa radicale discontinuité, puisqu'elle ne peut être ramenée à l'identité, renvoyant au cœur de la conscience de soi à un autre que soi qui n'est pas un objet.

2. La *Dialectique* et la *Doctrine de la foi*[17]

Il est désormais nécessaire, pour mettre en lumière la question des rapports entre religion et rationalité, de s'attacher plus précisément à la philosophie de Schleiermacher dont la *Dialectique* est la «Doctrine de la science» ou «philosophie élémentaire», qui s'attache aux conditions de possibilité. Schleiermacher affirme que la *Dialectique* reconduit la logique et la métaphysique dans leur unité originelle qui s'était perdue après Platon. La lettre à Jacobi citée plus haut faisait déjà appel à la dialectique de Platon :

> Toute philosophie authentique consiste à reconnaître cette vérité ineffable de l'être suprême comme étant au fondement de tout notre penser et de tout notre sentir ; je suis convaincu que c'est au développement de cette idée que Platon pensait dans la dialectique. Et je ne crois pas que nous puissions aller plus loin.[18]

Chez Schleiermacher, la dialectique platonicienne est là «pour disposer au christianisme»[19]. Une note relative à la dialectique affirme, l'année de la lettre à Jacobi : «Ce que Platon dit de l'*agathon* en *République* VI, 508, cela s'applique à l'absolu. La science et la vérité ne sont pas l'absolu, mais elles trouvent en lui leur source»[20]. Autrement dit, l'absolu, l'idée platonicienne de Bien, est «ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté

[17] Cette seconde partie de notre contribution reprend des éléments plus longuement développés dans notre article «Dieu et l'aperception transcendantale.»

[18] «Lettre à Jacobi», *op. cit.*, p. 397.

[19] B. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, n° 612, p. 586.

[20] *In* : F. Schleiermacher, *Dialektik* (1811), p. 66. Cité dorénavant : *Dial 1811*.

de connaître» (508 e)[21]; il est à la fois «la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues», et la «source de l'être» (508 e, 509 a). Bref, Schleiermacher pourrait s'exclamer avec Glaucon: «quelle merveilleuse transcendance!» (509 c). L'absolu, ou Dieu, qu'il faut donc penser sur le modèle platonicien, est l'unité fondamentale et fondatrice de l'être et du connaître, du réel et de l'idéal, de l'empirique et du spéculatif, unité sans laquelle on ne peut même pas imaginer un savoir, puisque c'est elle qui garantit le parallélisme entre la pensée et l'être, qui seul donne un sens à la science. Aussi la visée de la dialectique est-elle d'élaborer la possibilité du savoir en dégageant ses principes.

On peut alors retracer la démarche transcendantale de la philosophie comme remontée régressive vers les premiers principes. C'est ainsi que nous serons rationnellement conduits à l'idée de Dieu. Le savoir est, nous dit Schleiermacher pour commencer, à la fois la pensée identique en tous et la pensée qui se conforme à l'être pensé. Ce sont donc ces critères qui doivent être fondés. Pour ce faire, il faut analyser la pensée, qui met en œuvre deux fonctions, la fonction intellectuelle et la fonction organique. La fonction organique correspond à la réceptivité de la sensibilité, à l'être-affecté par le monde extérieur qui engendre des représentations; la fonction intellectuelle correspond à la spontanéité de l'entendement qui imprime le sceau de l'activité de la raison à ce qui est ainsi reçu. Ces deux fonctions sont complémentaires, puisque penser est penser ce qui est. En ce sens, jamais l'une ne s'efface entièrement et il n'est toujours question que de dominance et de retrait. Selon la prédominance de la fonction organique ou de la fonction intellectuelle, le savoir sera dit «réel» ou «idéal». Ces deux formes du savoir distinguées par Schleiermacher constituent l'«opposition suprême», dont il faut montrer qu'elle peut être supprimée en remontant à une unité absolue où la pensée épouserait le réel ou, pour reprendre des expressions plus familières, où le rationnel serait effectif.

Ce rappel initial de la théorie de la connaissance de Schleiermacher témoigne de l'influence kantienne, puisqu'elle souligne fortement la collaboration de l'entendement et de la sensibilité. À ces deux modes de connaissance, l'idéal pour la raison et le réel pour l'organique, correspondent deux «modes de l'être», eux aussi appelés l'«idéal» et le «réel». Il convient alors de rechercher les fondements de ces modes, tant pour la pensée que pour l'être et la volonté, où la pensée veut agir sur l'être. C'est dans le cours de cette recherche que Schleiermacher est confronté au problème de Dieu.

La distinction entre la raison, principe d'unité, et l'organisation, qui fournit la variété du sensible, est au fondement de la distinction des formes logiques dans lesquelles la pensée se manifeste à nous comme savoir: le concept et le jugement. Le jugement, qui relie sujet et prédicat, établit une liaison entre des concepts qu'il présuppose; le concept, qui renferme les caractéristiques d'une chose, présuppose inversement le jugement qui garantit son remplissement,

[21] PLATON, *La République*, p. 231.

c'est-à-dire sa détermination. Concept et jugement renvoyant réciproquement l'un à l'autre, on a affaire à un cercle dans lequel celui qui veut comprendre et savoir est toujours déjà impliqué. Le concept, produit de la raison, fixe une unité permanente en établissant la connexion entre des caractéristiques ou prédicats ; le jugement, qui est une connexion entre concepts, s'appuie davantage sur la sensibilité et détermine le concept en révélant sa variété, c'est-à-dire sa structure, ses relations. Ce n'est qu'au moyen des jugements que l'on retrouve l'inscription d'un concept donné dans le système des concepts, système intemporel qui, dans l'absolu, correspond à ce qui est. Par mouvement d'inclusion, on peut alors établir une hiérarchie des concepts qui sont soit subordonnés, soit coordonnés : le concept supérieur contient les concepts inférieurs et les deux sont reliés entre eux par des jugements. L'être sera donc saisi suivant un vaste système de concepts et de jugements qui se développe pour nous historiquement en constituant l'histoire de la raison.

Or l'étude même de ces formes de la pensée conduit au fondement transcendantal du savoir. L'analyse du savoir sous la forme du concept conduit à deux concepts limites, limites extérieures à la pensée puisque n'étant plus à proprement parler des concepts : « Dieu et le chaos » ; « dans le premier toute activité organique est niée, dans le second toute activité intellectuelle. Saisis de cette manière, ils ne sont pas véritable pensée» (*D* § 114, 94). Dieu se rencontre ainsi comme unité absolue de l'être, le chaos étant à l'inverse l'infinie diversité du perceptible. Dieu conçu de la sorte n'est plus un concept, mais une « idée », car « l'*idée* de l'unité absolue de l'être, dans la mesure où l'opposition entre pensée et objet y est supprimée, n'est plus un concept » (*D* § 149, 116). Elle est un « concept inauthentique » (*D*, *ad § 149*, 117). C'est dire qu'elle n'est pas vraiment saisissable, car on ne pourrait rien en énoncer, rien lui rattacher puisqu'en tant qu'unité absolue de l'être rien n'est extérieur à elle. Le jugement, la seconde forme de la pensée, n'est d'ailleurs pas davantage capable de saisir Dieu ou le fondement absolu. Pour le jugement, Dieu serait le sujet absolu ; or on ne peut rien prédiquer relativement au sujet absolu, pour la simple raison qu'un jugement distingue sujet et prédicat et ruine de ce fait l'unité affirmée de ce sujet absolu. On ne peut donc pas penser un concept supérieur de l'être, « l'être en soi », l' « être absolu » (*D* § 148, 116) ou la « totalité de l'être », qui serait à la fois l'« unité absolue de l'être » et le « sujet absolu ». La conséquence rationnelle est alors que l'« idée de l'être absolu comme identité du concept et de l'objet n'est [...] pas un savoir » (*D* § 153, 118), puisqu'elle n'est ni concept ni jugement et que nous ne disposons que de ces deux formes de savoir. En même temps cependant, puisque cet « être absolu » est supposé être à l'origine de l'opposition entre la pensée et l'être, entre le concept et le jugement, il s'agit du « présupposé transcendant » ou du « fondement transcendantal » (*D* § 154, 118) de tout savoir effectif. Cette connaissance positive, sur laquelle repose le sens de la science, est toutefois aporétique, puisque qu'elle est docte ignorance. C'est pourquoi Schleiermacher doit préciser deux idées transcendantales constitutives de tout savoir : le monde et Dieu.

L'idée du monde, dit Schleiermacher, est une «pensée problématique» dans laquelle nous nous représentons «la totalité de l'être posée comme multiplicité» (*D* § 218, 192), à savoir ce qui est visé par le processus de connaissance; l'idée de la divinité est celle d'une unité sans multiplicité (*D* § 219, 194). Elle est transcendantale en ce qu'elle est pensée par Schleiermacher comme unité antérieure à tout savoir, présente en nous comme «impulsion que nous nous représentons pour ainsi dire avant la pensée organique» (*D* § 220, 194), mais qui échappe à toute connaissance possible puisque nous ne pouvons en avoir aucune intuition (*Dial 1811*, 25). Ce que Schleiermacher résume de la manière suivante: «De même que l'idée de la divinité est le *terminus a quo* transcendantal et le principe de la possibilité du savoir en soi, de même l'idée du monde est le *terminus ad quem* transcendantal et le principe de l'effectivité du savoir dans son devenir» (*D* § 222, 198). Sans être donc identiques, les deux idées sont des «corrélats» (*D* § 219, 194). Dieu sans le monde est une «chimère vide» (*D* § 219, 194), «mythique» (*Dial 1811*, 25); le monde sans Dieu serait sans unité. Les deux, dit Schleiermacher, ne peuvent pas être posés l'un sans l'autre, bien que cette unité ne puisse pas être exprimée. La conscience réfléchie, c'est-à-dire rationnelle, ne peut donc pas accéder au fondement transcendant et la dialectique, se mouvant toute entière entre ces pôles, n'est pas en mesure de transformer la philosophie, la recherche du savoir, en savoir. Mais elle est néanmoins conduite, par l'analyse des conditions de possibilité de la pensée, à poser Dieu comme hypothèse nécessaire, sans pouvoir juger de son existence. C'est là que religion et rationalité s'avèrent compatibles.

La correspondance explicite entre les formes logiques et la constitution ontologique permet d'établir les structures où le problème de l'hypothèse de Dieu devra se retrouver dans l'être même. Au concept, une unité «flottante» d'universel et de particulier, correspond dans l'être l'opposition entre la manifestation et la force, toute manifestation étant celle d'une force qui lui est supérieure, qui fait que tel homme singulier par exemple n'est qu'une manifestation de la force qu'est l'humanité, toute force étant à son tour la manifestation d'une autre force encore supérieure. Seul Dieu ne peut plus être inscrit dans ce système, parce qu'il n'est la manifestation d'aucune force et il ne se trouve donc pas dans la même série (*D* § 184, 148). Au jugement, qui est toujours connexion, correspond dans l'être le système d'action réciproque des choses, la structure générale de la cause et de l'effet. Schleiermacher s'appuie ici sur la structure de la proposition où la complémentarité du concept et du jugement est le miroir de la constitution générale de l'être; les forces étant développement libre et la causalité dépendance réciproque, «dans le domaine de l'être, tout est également libre et nécessaire» (*D* § 198, 168). Or cette relation entre liberté et nécessité joue un rôle capital dans la détermination du sentiment de la dépendance absolue, sentiment qui qualifie l'existence même de l'homme. En ce point, nous sommes conduits à l'analyse de la *Foi chrétienne*, où ce sentiment, acquis dans la *Dialectique* par la voie rationnelle, est précisément le sentiment religieux. Le § 4.1 de la *Foi chrétienne* affirme en effet que dans

toute conscience effective nous ne sommes pas conscients de la seule permanence, mais aussi du changement : « Le Moi peut être représenté en lui-même sous forme d'objet ; mais chaque conscience de soi est aussi celle d'un être-ainsi [*Sosein*] changeant » (*CG* 24). Il y a donc dans toute conscience de soi deux éléments qui correspondent à la liberté et à la nécessité que la dialectique reconnaît en tout être réel : « un se-poser-soi-même [*Sichselbstsetzen*)] et un ne-s'être-pas-soi-même-posé-ainsi [*Sichselbstnichtsogesetzthaben*], ou un être et un être-devenu-d'une-certaine-manière [*Irgendwiegewordensein*] ». Le second élément indique que, pour la conscience de soi, il y a autre chose, en dehors d'elle, qui contribue à sa détermination. On notera qu'il s'agit là d'une transposition dans le sujet des deux pôles de toute activité de connaissance que sont la réceptivité de la sensibilité (« être avec un autre » signifie « être affecté ») et la spontanéité de l'entendement. Dans toute conscience de soi, en vertu de son être avec autre chose, l'activité se rapporte à une réceptivité première. C'est que l'affection de la réceptivité engendre notre sentiment de dépendance, dépendance toute relative puisqu'elle se rapporte précisément à des objets situés hors de nous. La spontanéité en revanche nous donne notre sentiment de liberté. La nécessité tient au fait que nous n'avons pas pu devenir ce que nous sommes sans l'intermédiaire d'un autre ; le sentiment de liberté, à l'inverse, procède de ce que nous participons à la détermination d'autre chose, que nous agissons. Les deux sont simultanés, et il y a action réciproque entre le sujet et l'autre qui est posé avec lui. Si par ailleurs tout ce qui est hors de nous est posé comme unité et comme « monde », alors « notre conscience de soi comme conscience de notre être dans le monde ou de notre coexistence avec le monde est une série de sentiments partagés de liberté et de dépendance » (*CG* § 4.2, 26). Ces sentiments de dépendance ou de liberté dans la nature ne sont pas absolus, mais relatifs à cette même nature et à notre action sur elle. D'ailleurs, le sentiment de liberté absolue est logiquement impossible ; il viendrait en effet d'une action sur un autre, or cet objet autre doit nous avoir été donné dans notre réceptivité et de ce simple fait, dans sa seule donation, un sentiment de dépendance est posé avec chaque sentiment de liberté. À l'inverse, le sentiment de la dépendance absolue ne se fonde pas non plus sur la seule activité d'un objet sur nous, car toute action appelle une réaction et s'accompagne en ce sens d'un sentiment de liberté. Le sentiment de la dépendance absolue tient au fait que chaque activité de notre moi est accompagnée par la négation de la liberté absolue établie ci-dessus, et par conséquent la « conscience de soi est déjà en et pour elle-même une conscience de la dépendance absolue » (*CG* § 4.3, 28). Et c'est là ce qui définit le sentiment religieux.

Mais ce n'est pas de cette façon que nous accédons à une connaissance de Dieu en philosophie, car Dieu et le monde sont deux limites impensables : Dieu comme force [*Kraft*] absolue, qui n'est plus manifestation car il n'y a aucune force au-dessus de lui, et la matière absolue dans laquelle il n'y a aucune unité. En bonne conséquence, la volonté, par laquelle la pensée doit pouvoir s'inscrire dans le monde, dans l'être, ne permet pas davantage d'accéder au

fondement, à l'identité de la pensée et de l'objet dans une unité transcendante. L'idée de divinité, qui est cette unité, devra donc toujours être présupposée comme identité de la pensée et de l'être, et un Dieu législateur de la volonté ne sera pas plus pensable qu'un Dieu créateur ou une force absolue. Dieu ou le fondement transcendantal du savoir ne saurait donc être adéquatement saisi ni par la pensée, ni par la volonté. Or il est remarquable que Schleiermacher ne voie pas là une difficulté insurmontable pour la philosophie : si le fondement est indémontrable, il ne laisse pas pour autant d'être. La rationalité restera tributaire d'un moment irrationnel (croyance au fondement transcendant), mais l'impuissance de la raison ne conduit pas au scepticisme. Comment alors l'unité transcendantale nous est-elle donnée ?

Schleiermacher opère en ce point un tournant anthropologique en présentant l'homme comme lieu de l'unité du savoir et du vouloir, où s'articulent l'éthique (action de la conscience sur la nature) et la physique (action de la nature sur la conscience). L'homme comme tournant devient le lieu de la présence du savoir, de la conscience du fondement transcendant du savoir et de son unité avec l'être. Ce fondement est, dit-il, donné dans « l'identité relative de la pensée et du vouloir », éprouvée dans le sentiment :

> On pourrait affirmer que l'accord de la pensée et de l'être est une pensée vide en raison de la différence et de l'incommensurabilité absolue des deux. Mais il nous est donné dans la conscience de soi d'être les deux : penser et chose pensée, et d'avoir notre vie dans l'accord des deux. (*D* § 101, 88)

L'épreuve de la transcendance est ainsi inscrite au cœur même de l'expérience du sujet : « On pourrait affirmer que poser un être en dehors du savoir est une pétition de principe ; seulement, dans la conscience de soi, le savoir lui-même ne nous est donné que dans l'être, mais distinct de lui [...]. » (*D* § 102, 88).

C'est là que la philosophie, par sa propre voie, laisse ouverte la possibilité du sentiment religieux comme conscience en soi d'un fondement transcendant de l'unité du réel et de l'idéal. Certes, la philosophie qui ne bascule pas en religion ne saurait passer de ce sentiment en nous, sentiment donné à notre conscience, à l'affirmation de l'existence effective de ce fondement ; elle reste consciente de ses limites. Mais cela n'implique pas, suivant Schleiermacher, la supériorité de la religion sur la philosophie : « si le sentiment de Dieu est le [sentiment] religieux, alors la religion semble se tenir au-dessus de la philosophie, ce que beaucoup prétendent effectivement. Mais il n'en va pas ainsi. Nous sommes parvenus à ce point sans être partis du sentiment, par une voie purement philosophique » (*D* § 215, 184-186). Dieu n'est en effet donné qu'en nous, et nous n'avons aucun savoir concernant son existence hors de nous ; l'être de Dieu nous est donné dans notre conscience du monde qui est en même temps conscience immédiate de nous-mêmes. Pour Schleiermacher, cette conscience immédiate de soi est « l'*analogon* du fondement transcendant » comme identité de la pensée et de la volonté, puisqu'en elle sont arrimés pensée

et être. Si penser est poser l'être des choses en nous et vouloir poser notre être dans les choses suivant la manière qui nous est propre, il ne reste à concevoir notre être que comme « ce qui pose » : « notre être est donc, comme posant, dans l'indifférence des deux formes ». Et c'est dans cette permanence de notre être « posant » que s'ancre, comme l'affirmait la *Foi chrétienne*, la présence de la conscience immédiate de soi comme sentiment de l'unité qui est donc, à titre de sentiment du fondement transcendant, de ce qui dépasse notre être et en quoi il se fonde, le sentiment religieux.

Le fondement ultime du savoir visé par l'approche philosophique est donc le lieu même où se rencontre le sentiment religieux de la dépendance pure et simple. En même temps cette connexion permet de révéler leurs profondes différences, de là l'attachement constant de Schleiermacher à ne pas confondre philosophie et théologie, sans pour autant qu'elles s'excluent. Dans le sentiment religieux, le sujet se saisit comme n'étant pas le maître de sa fondation. La finitude du sujet, qui engendre ce sentiment de dépendance, est donc constitutive de la certitude du fondement transcendant dès que la conscience s'objective pour viser le savoir. Dans la perspective religieuse, l'homme reste dans le monde et ce sentiment de la dépendance absolue va l'accompagnant. Il en va autrement en philosophie ou en dialectique, où ce n'est pas le sentiment qui garantit le savoir. La démarche de la pensée pure vise à isoler le fondement transcendant de tout savoir. C'est pourquoi, à la différence de la démarche religieuse, elle n'est pas accompagnée du sentiment de l'existence de ce fondement transcendant, mais doit se contenter de le supposer à titre de condition de possibilité entièrement inscrite non pas dans une perspective existentielle, mais logico-rationnelle :

> L'intuition de Dieu n'est jamais accomplie véritablement, au contraire, elle ne reste toujours que schématisme indirect. En revanche, sous cette forme, elle est absolument pure de tout ce qui [lui] est étranger. Certes, le sentiment religieux est [un sentiment] véritablement accompli, mais jamais il n'est pur, car la conscience de Dieu y est toujours conscience en un autre. (*D* § 215, 186)

Ce dont la philosophie, dans son exigence rationnelle, ne saurait se contenter.

Bibliographie

ARNDT, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2013.

BERNER, Christian, « Dieu et l'aperception transcendantale. Aspects du problème de Dieu chez Schleiermacher », *Archives de Philosophie* 63 (2000), p. 63-78.

BIRKNER, Hans-Joachim, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, Munich, Chr. Kaiser, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer, K. M. Michel (éds), Francfort, Suhrkamp, 1971.

JAESCHKE, Walter (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (17991812). Quellenband*, Hambourg, Meiner, 1994.

KANT, Emmanuel, *Werke*, *Akademie Ausgabe* suivant le *Bonner Kant-Korpus* : http://www.ikp.unibonn.de/Kant/main.html

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, J. F. Unger, 1799.

–, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin, de Gruyter, 1960[7].

–, *Dialektik (1811)*, Hambourg, Meiner, 1986.

–, *Dialectique*, trad. C. Berner et D. Thouard, Paris/Genève/Laval, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1997.

–, *De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, trad. B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004.

SIMON, Marianna, « Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher », *Archives de philosophie* 32/1 (1969), p. 69-90.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, Lafuma (éd.), Paris, Seuil, 1963.

PLATON, *La République*, trad. E. Chambry, Paris, Gallimard, 1992.