

La philosophie de la religion

Un nouveau domaine de la philosophie russe

Vladimir Kirillovitch Shokhin

DANS **DIOGÈNE** 2008/3 n° 223 , PAGES 58 À 74

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0419-1633

DOI 10.3917/dio.223.0058

Date de mise en ligne : 29/06/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-diogene-2008-3-page-58?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION UN NOUVEAU DOMAINE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE

par

VLADIMIR KIRILLOVITCH SHOKHIN

Pour quelles raisons la philosophie de la religion, un domaine de la philosophie fort ancien et respectable, qui plus est en plein essor (à en croire toute une série de signes incontestables), s'est-elle trouvée réduite au rang d'un « territoire en friche » parmi les plus négligés de la philosophie russe ? Les raisons les plus significatives semblent être d'ordre idéologique : à l'époque de la Russie tsariste, on voulait protéger la religion des prétentions de la philosophie, tandis qu'à l'époque soviétique il fallait au contraire préserver la philosophie de toute influence religieuse. Ces facteurs expliquent également certaines données objectives : de toute la période impériale n'est parvenu jusqu'à nous, parmi les travaux plus ou moins connus, qu'un cycle de cours intitulé « Philosophie de la religion » et présenté à Kiev, probablement dans les années 1830, par le professeur archiprêtre Johann Skvortsov. À cela s'ajoute la publication d'une « monographie et demie » : *La religion, son essence et son origine* (1873), thèse de doctorat de Victor D. Kudriavtsev-Platonov, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou, et une monographie restée inachevée, *Philosophie de la religion. Première partie : Historique* (1915) due à Nicolaj M. Bogoliubov, professeur de théologie de l'université de Kiev. La rareté de ces témoignages d'une philosophie de la religion s'explique également par le fait que l'on peinait à la distinguer de l'apologétique religieuse et que son domaine d'études était, pour cette raison, entièrement occupé par cette dernière. Durant la période soviétique, on publiait volontiers des manuels d'« athéisme scientifique », on éditait des anthologies de classiques du marxisme sur l'essence de la religion et l'on consacrait un certain nombre d'études à leurs conceptions dans ce domaine – mais l'expression « philosophie de la religion » semblait réunir des termes tellement incompatibles (on estimait qu'il fallait surmonter et extirper la religion, plutôt que de philosopher à son sujet) qu'elle n'a pas eu droit de cité ne serait-ce que dans les publications encyclopédiques de référence. Quant aux ouvrages des philosophes de la religion occidentaux (lorsqu'ils étaient jugés dignes de quelque attention), ils faisaient l'objet d'une critique uniforme qui les traitait d'auxiliaires philosophiques du cléricalisme réactionnaire et les accusait d'être au service des inté-

rêts de classe de la bourgeoisie, qui trouvait son compte dans la religion.

Aussi n'est-il pas étonnant que les premières discussions réelles autour de la thématique philosophico-religieuse aient dû attendre l'écroulement de l'athéisme officiel. Parmi celles-ci, une mention particulière doit être faite pour le livre de Yuri Kimilev, *La philosophie de la religion occidentale contemporaine* (1989), qui offrait une présentation presque objective (avec une critique marxiste modérée) des vues de philosophes de la religion du XX^e siècle aussi connues que Richard Schaeffler, Bernhard Welte ou encore d'un certain nombre de philosophes anglo-saxons. Par la suite, Kimilev a publié une autre monographie, *Philosophie de la religion : un essai systématique* (1998), qui se distinguait par la même démarche descriptive et informative avec, toutefois, cette différence que les points de vue des philosophes de la religion occidentaux y étaient exposés de manière plus nette. Citons également *Philosophie de la religion : principes d'une analyse de son essence* (1998) d'Evgenij I. Arinin, qui témoigne principalement de l'intention de son auteur de fournir une introduction au sujet.

Des éléments de philosophie de la religion sont à l'heure actuelle incluses dans les manuels de philosophie générale (et également publiées sous forme de cours séparés) et dans les manuels des sciences religieuses et cette discipline occupe une place croissante dans les congrès et les conférences philosophiques. En 2007 a été publié le premier numéro d'une nouvelle publication internationale (Shokhin 2007b), comprenant cinq rubriques : une analyse de la philosophie de la religion envisagée comme une discipline philosophique, une section consacrée au théisme philosophique contemporain et traduisant des articles de philosophes analytiques anglo-saxons, une présentation de l'histoire de la théologie naturelle de l'Antiquité à la seconde scolastique, des traductions et publications de textes ainsi que des comptes rendus et réflexions sur divers ouvrages.

On dirait que pour un début, ce n'est pas mal. Mais cela reste un début. On comprend encore trop souvent le terme « philosophie de la religion » comme une façon respectueuse de désigner des intrusions dans le territoire de la religion (comme ailleurs, du reste) de la part de ceux qui se considèrent comme des philosophes. Plus important encore, l'on discute largement des relations qui subsistent entre l'étude de la religion et la théologie, et des frontières qui les séparent, tandis que la philosophie de la religion ne suscite toujours pas un intérêt théorique sérieux.

Puisque aucun domaine de la philosophie ne peut avancer à défaut d'une auto-identification rationnelle – le propre de la philosophie étant précisément son auto-réflexivité –, une telle mise au

point représente la première tâche d'une philosophie de la religion en tant que nouveau domaine de la philosophie russe.

Les recherches que j'ai conduites à partir des nouvelles publications en Russie (monographies, manuels, encyclopédies) ont dégagé un certain nombre de points de vue (implicites ou explicites) sur ce qu'il fait l'objet de la philosophie de la religion et de son histoire. Les voici.

La philosophie de la religion inclut de façon également légitime « l'étude philosophique des religions » et la « théologie philosophique », qu'elle considère comme autant « d'approches du religieux » (Kimilev 1989 : 12-13, 15-16 ; Kimilev 1998 : 3-5). Elle peut aussi inclure, sur un pied d'égalité, la *philosophie religieuse* (Goubin et Sidorina 2003 : 616-639). Elle constitue le « chapitre fondamental » des *sciences de la religion* et doit avoir pour objets, en même temps qu'elle-même, les conceptions philosophico-théologiques et religio-philosophiques (Yablokov 2000 : 11-12). On admet la conception de la double genèse de cette discipline (Kimilev 1998 : 3-9 ; Garadja et Mitrokhin 2001 : 230 ; Krasnikov, Gavriline et Elbakian 2003 : 8 ; Goubin et Sidorina 2003 : 616), principalement au titre de la distinction entre « philosophie de la religion » au sens large (*original*) et « philosophie de la religion » au sens strict (*spécialisé*). Dans cette deuxième acception, la philosophie de la religion est apparue à l'époque moderne et existe également sous deux formes : une *forme ancienne*, émanant essentiellement de Spinoza (Kimilev 1989 : 6-7 ; Arinin 1998 : 36) et une *forme développée*, qui trouve son origine chez Hegel (Arinin 1998 : 37 ; Koptseva 1999 : 5).

L'idée de placer la philosophie de la religion au « fondement » des sciences religieuses est une invention de ces spécialistes russes des religions qui veulent se débarrasser de toute autre discipline que celle qu'ils pratiquent. Or, les idées d'un double contenu de la philosophie de la religion et de sa double genèse ne correspondent nullement à cette approche. L'une et l'autre sont empruntées à des représentations établies depuis longtemps dans la philosophie occidentale et qui occupent une place solide non seulement dans des monographies spécialisées, mais aussi dans des publications encyclopédiques, des anthologies et des travaux historiographiques. Citons quelques exemples.

Selon l'un des principaux philosophes de la religion analytiques contemporains, William Alston (1998 : 238-239), « la philosophie de la religion inclut toute discussion philosophique portant sur des questions qui découlent de la religion. Elle se propose avant tout d'explicitier et de soumettre à critique les croyances et les conceptions fondamentales de telle ou telle tradition religieuse. Les objets qui attirent l'attention de la philosophie de la religion comprennent d'abord les arguments pour et contre l'existence de Dieu, le pro-

blème des attributs de Dieu, le problème du mal et l'épistémologie des croyances religieuses ». L'auteur propose aussi quelque chose qui ressemble à une double vérité concernant l'objet de la philosophie de la religion : au sens large, il embrasse toute réflexion philosophique sur la religion, remontant ainsi aux débuts de la philosophie elle-même ; au sens strict, il se concentre sur les analyses que la philosophie occidentale a consacrées à la tradition judéo-chrétienne, à savoir « ce que l'on peut spécifiquement appeler la théologie philosophique » (*ibid.*). D'un côté, l'approche philosophique des croyances et des concepts religieux doit se distinguer, selon Alston, par un effort visant à *comprendre* (ou, pour le dire autrement, à expliquer) les principales conceptions religieuses et à les soumettre à une analyse critique et rationnelle, plutôt que par une *description* de ces conceptions ou par la recherche des lois qui les « gouvernent », ce en quoi la philosophie de la religion se distingue de la science des religions. D'un autre côté, ces analyses sont menées en dehors de tout point de vue confessionnel : elles font appel uniquement à ce qui est considéré comme étant accessible à tout être humain rationnel qui se mettrait à réfléchir sur les objets correspondants, et « c'est là ce qui distingue la théologie philosophique de la théologie dogmatique » (*ibid.*).

Malgré cette identification entre philosophie de la religion et « théologie philosophique », Alston se penche aussi sur cette épistémologie des croyances religieuses que Kimilev appelle « l'étude philosophique des religions ». Les auteurs des principales anthologies acceptent cette intégration tacite des deux approches. On peut évoquer la célèbre anthologie de Ninian Smart (1962). Mais je voudrais attirer l'attention sur trois anthologies récentes.

Melville Stewart (1996) fait la part belle à la fondation théiste des croyances religieuses qui correspond tout à fait à la « théologie philosophique ». Il s'agit de motifs aussi traditionnels que le rapport entre raison et foi, les arguments en faveur de l'existence de Dieu, le problème du mal et de la théodicée, les attributs divins, la justification de la possibilité des miracles et l'immortalité de l'âme. Cependant, parallèlement à ces thèmes, on trouve des articles sur le pluralisme religieux ainsi que sur des problèmes relevant strictement de la science des religions, comme (dans la partie consacrée aux arguments en faveur de l'existence de Dieu) l'interprétation de l'expérience religieuse elle-même, son rapport à la foi et la question du caractère plus ou moins fécond des arguments examinés pour la conscience religieuse (Stewart 1996 : 263-312).

La force de l'anthologie, devenue déjà un classique, d'Eleanor Stump et Michael Murray (1999) réside à n'en pas douter dans la démonstration de la continuité de la « théologie philosophique ». Les perspectives analytiques contemporaines sont intégrées de façon convaincante dans un contexte historique grâce à des ex-

traits des théologiens médiévaux (dont tous ne sont pas chrétiens). Néanmoins, ce manuel représentatif de la théologie spéculative, à laquelle les auteurs identifient la philosophie de la religion et qui englobe les problématiques des attributs divins, des arguments en faveur de l'existence de Dieu, du mal et de la théodicée, de la connaissance et de la foi, des doctrines et des pratiques religieuses, s'achève sur une section qui s'inscrit partiellement dans la science des religions, avec un examen des rapports entre éthique et foi et un mélange incluant un jugement sur les « religions autres que le judaïsme » du point de vue de ce dernier, des considérations sur la problématique du *genre* pour la religiosité contemporaine et une analyse de la signification des croyances africaines pour le christianisme (Stump et Murray 1999 : 401-480).

Le syncrétisme entre théologie et science des religions dans le cadre de la philosophie de la religion apparaît également dans l'anthologie très lue de Steven Cahn (2005). L'auteur choisit, à côté d'extraits de textes purement théologiques de Boèce ou d'Anselme de Canterbury, des passages extraits de l'ouvrage de William James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, ainsi que des textes de philosophes analytiques du XX^e siècle, à commencer par un passage d'Antony Flew extrait d'un ouvrage sur le problème du lien entre « théologie et falsification » (Cahn 2005 : XIII).

Le premier historien de la philosophie de la religion à avoir énoncé de façon claire et précise la distinction entre ces deux sens de son histoire fut le théologien et spécialiste des religions Otto Pflleiderer, un protestant libéral ayant subi l'influence de Schleiermacher et de Hegel, professeur de théologie systématique à Berlin. La philosophie de la religion au sens large est, pour Pflleiderer (1893 : 29-30), toute réflexion philosophique sur tout sujet religieux. C'est pourquoi elle est aussi ancienne que la philosophie et constitue « la racine de toute autre philosophie ». À l'inverse, la philosophie de la religion au sens strict est « l'examen scientifique méthodique et la connaissance de cet ensemble de phénomènes qui constituent la religion dans la vie de l'humanité ». Elle représente la discipline philosophique la plus tardive et on ne peut en aucun cas dater ses débuts d'avant la publication du *Traité théologico-politique* (1670) de Spinoza. Et ce n'est là nullement un hasard car la constitution de la philosophie de la religion dans le sens indiqué exige la présence d'au moins deux conditions : il faut que la religion devienne une réalité distincte de toutes les autres (et avant tout de la réalité sociopolitique) et il faut que la philosophie soit aussi indépendante de toute autorité extérieure, qu'elle devienne « une recherche scientifique qui s'autodétermine et un savoir caractérisé par sa cohérence logique ». Avant le christianisme, la première de ces conditions faisait défaut, et la seconde n'a été réalisée qu'à l'époque moderne (Pflleiderer 1893 : 3).

La doctrine de Pfléiderer a été érigée en dogme dans toute une série de dictionnaires philosophiques de référence. Ainsi, bien que Friedrich Kirchner (1911) caractérise la philosophie de la religion comme la science philosophique de la religion, vouée à l'examen de l'origine, l'essence, le contenu et la signification de la religion, on trouve dans le même ouvrage l'affirmation que l'histoire de la discipline est toujours allée de pair avec l'histoire générale de la philosophie et qu'elle débute « au sens strict » avec la Renaissance anglaise (Kirchner 1911 : 818-819). Dans le célèbre *Dictionnaire des concepts et des expressions philosophiques* en trois volumes de Rudolf Eisler (1929), la philosophie de la religion « au sens le plus large » désigne toute réflexion philosophique portant sur le religieux et conduite d'un point de vue scientifique, alors qu'au « sens strict » elle peut être caractérisée « soit comme une science logico-épistémologique axée sur les fondements et les principes méthodologiques de toute science qui porte sur la religion, soit comme une science relative au véritable contenu et au sens de la religion ». L'histoire de la philosophie de la religion au sens large recouvre l'histoire de la philosophie (et de la métaphysique), alors qu'au sens strict elle ne commence qu'à l'époque moderne (Eisler 1929 : 696). Dans le *Dictionnaire des concepts philosophiques* de Hoffmeister (1955), la philosophie de la religion est décrite (comme chez Eisler) comme science portant sur l'essence de la religion, son origine, son contenu véritable, ses valeurs, son rapport à la philosophie, à la psychologie et à d'autres domaines du savoir humain ainsi que sur les méthodes des sciences concernant la religion – mais son histoire se dédouble. Origène, qui a voulu donner un fondement philosophique au dogme chrétien, peut être considéré comme le fondateur de la philosophie de la religion dans le christianisme, alors que la philosophie de la religion au « sens strict » commence avec les *Leçons* de Hegel (Hoffmeister 1955 : 525-526). De manière analogue, le très célèbre théologien Johannes Baptist Metz (1963) écrit que, puisque la philosophie en tant que telle est l'acte réflexif et méthodique par lequel l'homme se comprend lui-même, la philosophie de la religion sous sa forme initiale et non-thématisée est présente d'emblée dans la philosophie. Mais elle ne se constitue en tant que domaine autonome de la philosophie qu'à l'époque du rationalisme philosophique, à partir de Spinoza (Metz 1963 : 1191).

Parmi les publications les plus récentes, on peut mentionner la monographie d'Eugen T. Long (2000). Bien que, selon l'auteur, la réflexion philosophique ayant pour objet la religion soit aussi ancienne que la philosophie elle-même, la « philosophie de la religion » en tant que discipline n'apparaît qu'à l'époque moderne, grâce aux travaux de Hume, Kant et Hegel (Long 2000 : 1).

Lorsque Karl Popper a formulé en 1935 le problème de la démarcation en philosophie des sciences et s'est concentré sur la distinction entre les sciences empiriques d'une part, et les mathématiques, la logique et les « systèmes métaphysiques » d'autre part, il s'est attaché à résoudre le problème de l'essence et des méthodes de la connaissance scientifique, ne se contentant pas de la façon dont ces questions avaient été posées par les néopositivistes du Cercle de Vienne. Pour ma part, je me penche sur ce problème avec un but plus modeste, qui consiste à comprendre pourquoi, malgré tout, la philosophie de la religion ne se confond pas avec tout ce de quoi on ne la distingue pas d'ordinaire. Compte tenu du fait que ce problème trouve son origine dans la philosophie des sciences, je ferai appel à des analogies scientifiques.

Le fait de considérer la philosophie de la religion comme le « chapitre fondamental » de l'étude des religions, comme le propose Yablokov (2000), permet de la situer à partir de domaines relevant de recherches sur la religion plutôt que de la religion elle-même. Toutefois, inclure la philosophie de la religion dans la science des religions équivaldrait à affirmer par analogie que les problèmes principaux abordés par la philosophie des sciences – la construction du savoir scientifique, les lois de son développement, les méthodes de la recherche scientifique – forment le « chapitre fondamental » de l'étude des sciences (y compris la sociologie des sciences), auquel feraient suite des chapitres de statistiques (nombre des savants, revues scientifiques, instituts...), d'organisation, planification et financement des sciences, coopération internationale entre savants... Et ce « chapitre » a également vocation à interférer avec les chapitres suivants, qui sont pourtant fort variés¹.

L'usage des conjonctions « et », « et aussi », « ou », au moyen desquels Kimilev, mais aussi les auteurs occidentaux mentionnés réunissent sous la férule d'une seule discipline « l'ensemble des idées philosophiques » ayant trait à la nature et aux fonctions de la religion, aux « justifications philosophiques » de l'existence de Dieu et de ses attributs ou encore à « la discussion philosophique à propos de Dieu *et* de la religion », sont encore plus aberrantes. Derrière ces affirmations se cache la conviction que la philosophie religieuse et la philosophie de la religion peuvent, à totale égalité de droits, être les objets d'une seule et même discipline philosophique.

1. Ainsi, il m'est très difficile de me représenter comment est conçue ici la frontière entre « philosophie de la religion » et « phénoménologie de la religion », surtout lorsque Yablokov (2000 : 14-15) se réfère, à propos de cette dernière, à des philosophes de la religion, en mettant spécifiquement l'accent sur les continuateurs de Husserl et de Heidegger.

Quant à la justification proposée par Kimilev (1998 : 10) selon laquelle, à chaque fois, il s'agit de « connaissance religieuse », elle n'est pas plus convaincante que le fait de réunir en un seul type d'activité le jardinage et la botanique, l'un et l'autre portant sur la « connaissance des plantes ». En reprenant l'analogie scientifique, on peut affirmer que cette position équivaut à celle d'un philosophe des sciences voulant inclure dans sa discipline les points de vue philosophiques de tous les savants, de Pythagore jusqu'aux prix Nobel de physique contemporains, ainsi que les modèles dynamique (Popper), paradigmatique (Kuhn) et programmatique (Lakatos) de transformation de la connaissance scientifique.

Bien que maints représentants de la tradition philosophique à laquelle appartient Alston définissent *a priori* (et, contrairement à Kimilev, sans aucune justification) l'objet de la philosophie de la religion comme « jardinage » et « botanique » à la fois, le fait qu'Alston désigne la philosophie de la religion comme une « théologie philosophique » établit indubitablement une ligne de démarcation. Malgré tout, on est encore confronté à quelques imprécisions. En premier lieu, on a vu que l'épistémologie des croyances religieuses (en tant que domaine légitime de la philosophie de la religion, mais en aucun cas de la philosophie religieuse) ne peut pas être réduite à une « théologie philosophique ». Deuxièmement, le concept même de « théologie philosophique » n'est pas, selon les traits qui sont proposés, univoque. Chez Platon et Aristote, le discours philosophico-théologique n'a rien d'une approche confessionnelle. En revanche, chez les auteurs chrétiens il correspond à une théologie naturelle (*theologia naturalis*) conçue depuis Tertullien (II^e-III^e siècles de notre ère) comme une introduction à la théologie révélée (*theologia revelata*). Ce discours appartenait au système des sciences théologiques, s'apparentait à l'apologétique (et souvent, se confondait avec elle) et en dernière instance s'inscrivait dans une approche théologique dont on imagine mal comment elle pourrait ne pas être confessionnelle. En troisième lieu, les deux équations « philosophie de la religion = théologie philosophique » et « théologie philosophique = théologie naturelle » (la seconde étant admise aussi bien par Alston, que par les philosophes de la religion analytiques) vont à l'encontre de la recommandation ockhamienne qui invite à ne pas multiplier sans raison les entités. Il n'y aurait donc aucune raison d'introduire une « philosophie de la religion » faisant double emploi avec la connaissance rationnelle de Dieu.

Si l'on prolonge nos analogies avec le domaine des sciences, on doit reconnaître que le fait de demander à la philosophie de la religion d'élaborer les preuves de l'existence de Dieu et d'établir des arguments à propos des attributs divins ou du problème de la théodicée, correspondrait au fait de demander à la philosophie des sciences de résoudre des problèmes d'astrophysique, de physique

des corps solides, de microbiologie... Autre chose serait de constater que, comme il y a peu de chances de devenir un bon philosophe des sciences faute de connaître la moindre science, de même il y a peu de chances d'avoir un bon philosophe de la religion qui n'ait la moindre expérience religieuse et ignore ce que la religion peut signifier dans le concret de sa vie. Il s'agit tout de même de compétences différentes, qu'il ne faut pas confondre.

On peut appliquer d'autres analogies, empruntées au domaine de l'histoire de la culture, à la double genèse de la philosophie de la religion. Assimiler les premières réflexions sur la présence du divin dans le monde, sur la place qu'y occupe l'être humain et sur son destin après la mort aux philosophes qui ont élaboré une « science philosophique de la religion » équivaut à décrire les débuts de la linguistique comparée en mettant sur le même plan les travaux pionniers des comparatistes et les témoignages sur les langues qu'ils étudiaient. Cela équivaut aussi à envisager les origines de l'esthétique en mettant sur le même plan la *Poétique* d'Aristote et les peintures rupestres, ou bien à confondre les premiers traités politiques et les faits de l'histoire des relations interétatiques pour décrire les étapes initiales des sciences politiques. Si l'assimilation entre philosophie religieuse et philosophie de la religion était acceptable à l'époque d'Immanuel Berger (1800) elle ne l'est manifestement plus aujourd'hui.

En ce qui concerne les tentatives d'établir une chronologie de la philosophie de la religion au sens « strict », le défaut principal du schéma de Pfeleiderer et des auteurs occidentaux et russes qui lui emboîtent le pas se trouve dans la contradiction qu'il introduit entre une approche logique et une approche historique. À partir de Kirchner et d'Eisler, ces auteurs, s'efforçant de définir avec la plus grande exactitude ce que doit être une philosophie de la religion, ne remarquent pas qu'il n'y a aucune trace d'une philosophie de la religion chez les philosophes du début de l'époque moderne. Considérer ces derniers comme des philosophes de la religion en se fondant uniquement sur leurs convictions et sur leurs visions du monde signifie faire l'impasse sur la spécificité du discours fondateur de la philosophie de la religion. Quant aux niveaux de thématization et d'analyse de la religion dans l'*Eutyphron* de Platon ou dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (II, 2, Q80 s.), ils relèvent de l'histoire de l'analyse philosophique de la religion autant que les idées contenues dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza.

Aussi, quand certains auteurs russes distinguent deux genèses de la philosophie de la religion (Spinoza et Hegel) ils cherchent essentiellement à se protéger. Pourtant, derrière cette inexactitude d'origine psychologique se cache une perception correcte des difficultés liées à la constitution de cette discipline. À partir de la défi-

nition de la philosophie de la religion comme étant seulement une philosophie « de » la religion, et en aucun cas une « philosophie religieuse », on peut résoudre la question de sa genèse, qui s'avère être bien unique et sans la moindre duplicité, bien qu'elle s'articule en plusieurs stades.

On peut qualifier de *préhistoire* de la réflexion philosophique sur la religion la période durant laquelle celle-ci manifeste déjà ses traits caractéristiques à travers une *thématisation* du phénomène religieux, sans pour autant accéder au niveau d'un discours qui soit conscient de lui-même et se distingue des autres par son objet. L'anthologie imaginaire de ce premier stade comprend toute une variété de textes. L'*Eutyphron*, où Platon procède à l'examen des catégories fondamentales de la « relation au divin » et pose le problème tout aussi fondamental d'établir si, dans la conscience religieuse, c'est la piété qui est déterminée par une bonté « objective » ou si ce n'est plutôt l'inverse. Le traité *De la nature des dieux* de Cicéron, tentative de distinguer les concepts de « religion » (*religio*) et de « superstition » (*superstitio*), où il est question de la responsabilité de la philosophie face à la religion. La partie II, 2 de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, où ce dernier expose les arguments permettant de considérer la « religion » comme une vertu (*virtus*) : elle exprime la synthèse d'une pluralité de vertus mais ne perd pas pour autant son identité et cette relation qui lui est propre entre raison naturelle et raison révélée. Certains passages des *Conjectures* de Nicolas de Cues qui pressentent une conception contemporaine de la « religion » et marquent en quelque sorte les débuts de l'approche anthropologique du religieux. Des passages du *De veritate* de Herbert de Cherbury qui discutent les liens existant entre les « concepts généraux » de la religion et l'expérience religieuse individuelle. Des passages du *Traité théologico-politique*, où Spinoza examine les relations entre philosophie et religion et analyse le rapport entre fonction informative et fonction injonctive dans les propositions religieuses. Des passages du *Léviathan* et des *Principes* de Hobbes, où l'on cherche à proposer une caractérisation d'ensemble de la religion, on s'interroge sur les sources théologiques, sociales et psychologiques de celle-ci, on explore le rapport entre piété extérieure et intérieure. Mais on ne saurait limiter ce florilège à des ouvrages européens. Il est possible d'établir des analogies qui dépassent les frontières des traditions monothéistes. Ainsi, on se souviendra de l'interprétation donnée par les philosophes bouddhistes des rapports entre les trois principaux *dharma* qui composent la religion – la conduite droite (*shīla* en sanskrit / *sīla* en pâli), la sagesse (*prajñā* / *paññā*) et la méditation (*dhyāna* / *jhāna*) – ou de la coordination entre les dimensions

« négative » (le refus des attaches mondaines) et « positive » (l'attachement à l'idéal) de la pratique religieuse ou *brahmacarya*².

La *période initiale* de la philosophie de la religion remonte à l'apparition de sa capacité à se penser en tant que discours spécialisé du point de vue de son objet. Voici les ouvrages qui ont marqué cette phase : Joseph Butler, *Analogie de la religion naturelle et révélée avec l'ordre et le cours de la nature* (1736) ; Andre-Michael Ramsay, *Principes philosophiques de la religion naturelle et révélée* (1748) ; David Hume, *Histoire naturelle de la religion* (1752-1755) ; *Pensées sur la religion* (1749) et *Examen philosophique de la religion chrétienne* (1761-1764) d'un disciple de Wolff et Baumgartner, Georg Friedrich Meier ; *Pensées sur la valeur du sentiment dans le christianisme* (1761) du théologien et philosophe allemand d'origine suédoise Johannes Spalding ; *Vérité de la religion chrétienne* de Gottfried Less (en 1776, l'ouvrage connaissait déjà sa quatrième réédition) ; et enfin les *Livres sur la philosophie de la religion naturelle* d'Abraham Ruckersfelder, parus en 1770. Les rapports entre les sources naturelle et surnaturelle des connaissances religieuses, les racines transcendantes et sociopsychologiques de la conscience religieuse, les éléments théoriques et pratiques qui constituent l'expérience religieuse de l'être humain, les formes principales des conceptions religieuses et la corrélation entre leurs origines, la raison et le sentiment religieux, le rapport entre la religion et la morale : tels étaient, à cette étape, les objets de la *problématisation* qui s'opérait déjà par opposition aux premières doctrines philosophico-religieuses.

La publication de l'ouvrage de Ruckersfelder a sans doute incité le jésuite Sigmund von Storchenau (1731-1798), professeur de philosophie à Vienne, à rédiger en 1772 sa *Philosophie de la religion* (Jaeschke 1992 : 748). L'ouvrage de Storchenau comportait trois parties principales. La première incluait une théologie au sens spécifique, à savoir une doctrine sur Dieu, son existence et ses attributs. La deuxième était constituée d'une anthropologie ou d'un dualisme psycho-physique et d'arguments en faveur de l'immortalité de l'âme et contre sa négation. La troisième partie était consacrée à l'éthique – aussi bien à la distinction entre le bien et le mal qu'à l'apprentissage des obligations morales de l'homme –, mais aussi au concept de religion naturelle, considérée comme impuissante à pousser l'homme à agir conformément aux vérités qu'il connaît. C'est dans le cadre de cette partie, et après avoir examiné les principales sections de la théologie naturelle, que Storchenau met en avant l'idée (qui revêt une importance fonda-

2. Cf. par exemple la discussion dans le texte en pâli *Kathâvatthu* (I. 3) et dans le commentaire anonyme *Kathâvatthu athakatha* (env. V^e siècle ap. J.C.).

mentale pour l'institutionnalisation de cette nouvelle discipline) que ce ne sont pas celles-ci, mais bien la religion qui représente l'objet propre à ce domaine de connaissance que l'on peut appeler la philosophie de la religion. Aussitôt, il énonce le thème central que la philosophie de la religion aura pour vocation d'explicitier : en examinant la corrélation ontologique, nécessaire dans une perspective de foi, entre le Créateur et les créatures, il souligne que c'est justement là que l'on trouve « l'essence de la religion en tant que telle » (*das Wesen der Religion überhaupt* ; Storchenau 1810 : 42). Il est difficile de surestimer ce moment lorsqu'on part à la recherche des premières apparitions de la « philosophie de la religion ».

Ayant commencé à prendre conscience d'elle-même en tant que discipline, la philosophie de la religion a rapidement couvert un éventail assez large de visions du monde. Elles comprennent l'orthodoxie apologétique de l'abbé Nonnotte (*Dictionnaire philosophique de la religion*, 1778), le moralisme déiste de Carl Leonhard Reinhold (*Lettres sur la philosophie kantienne*, 1786-1787), Johann Gottlob Fichte (*Essai d'une critique de toute révélation*, 1793), Immanuel Kant (*La religion dans les limites de la simple raison*, 1795), Friedrich Karl Forberg (*Le développement du concept de religion*, 1798) et l'apologétique phénoménologique de Friedrich Schleiermacher (*De la religion : discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, 1799). Ces auteurs ont diversement reconnu la « philosophie de la religion » comme domaine à part entière du discours philosophique. Cependant, dans l'une des *Lettres* de Reinhold, la philosophie de la religion est déjà évoquée en tant que « domaine [*Gebiet*] de la philosophie » ; Johann Friedrich Kleuker écrit un traité dont une des parties contient « une critique de la philosophie de la religion la plus récente » (1789) ; Johann Christoph Schaumann publie *La philosophie de la religion en général et du christianisme en particulier* (1793) et Karl Pölitz les *Articles pour une critique de la philosophie de la religion et une exégèse de notre temps* (1795). Ce processus de « légitimation » s'achève en 1800, lorsque paraît l'*Histoire de la philosophie de la religion* de Johann Gottfried Berger : quand on fait l'histoire d'un domaine philosophique, c'est que ce domaine a été reconnu par la communauté philosophique (Shokhin 2007 : 81-88).

La réflexion philosophique sur la religion n'a pas encore été confrontée, en Russie, à la nécessité de se différencier des autres disciplines qui s'occupent de religion et aux « études de l'âme ». Mais, pour que ce domaine de la philosophie connaisse un développement normal et afin de lever tout malentendu, il devra définir ses tâches en fonction d'une identité qu'elle doit impérativement définir. La démarcation s'applique ici avec plus d'urgence que par rapport à d'autres domaines du savoir.

Fidèle à ce principe, le philosophe de la religion doit laisser au théologien philosophe le soin d'élaborer les preuves de l'existence de Dieu, d'organiser le système des attributs divins et d'étoffer ses arguments sur l'immortalité et la théodicée. Il doit aussi laisser au philosophe religieux la « construction » de l'Absolu à partir de l'existence humaine et au spécialiste des religions la description et l'interprétation de l'expérience religieuse individuelle et sociale. De plus, le philosophe de la religion n'aura pas vocation à considérer comme prioritaires ces domaines où l'on se limiterait à transposer dans le domaine religieux des problématiques appartenant à d'autres disciplines philosophiques, telles que l'épistémologie générale, la philosophie du langage, la phénoménologie de la conscience, l'éthique, l'esthétique, la philosophie politique et ainsi de suite. En utilisant la méthode de la « déduction par élimination », pratiquée au-delà des limites de la logique européenne³, il ne reste à la philosophie de la religion que l'option d'un discours critique et métathéorique tourné, d'une part, vers les caractéristiques eidétiques de la religion et de la religiosité et, d'autre part, vers les propositions et les concepts propres à d'autres discours religieux ainsi qu'aux sciences des religions⁴).

L'étude des caractéristiques eidétiques (essentielles) du religieux doit prendre la forme d'une autoréflexion critique de la philosophie de la religion, reposant sur les expériences antérieures de la philosophie religieuse. Elles révèlent en effet les différentes formes de réductionnisme qui ont marqué la conception de la religion, notamment à travers les tentatives de bâtir une unité organique sur l'une des parties constituantes (ainsi, pour Kant, Reinhold et le jeune Fichte, la religion apparaît comme une éthique élargie, pour Hegel elle est une philosophie élargie, pour Feuerbach une forme d'humanité élargie, pour Marx une idéologie élargie, pour Cassirer une forme de symbolisme élargi...). Par ailleurs, il s'agit d'élucider l'idée selon laquelle la religion représenterait une unité organique où les différentes visions du monde, les conceptions morales et les

3. Dans l'école philosophique indienne du Nyāya, la plus cohérente d'un point de vue méthodologique, un exemple d'inférence par élimination (*sheshavat*) est représenté par la démonstration du fait que le son constitue un attribut car il ne peut être ni une substance ni un mouvement (*Nyāya sūtra bhāṣya* de Vātsyāyana I.1.5).

4. Ces fonctions étaient mentionnées dans les dictionnaires philosophiques d'Eisler et de Hoffmeister. Par la suite, Dalferth (1981 : 21-22) a indiqué l'explicitation des sens métareligieux et métathéologique du « discours sur Dieu » comme la tâche de cette discipline. Parmi les mentions plus récentes des « hypothèses et implications métathéoriques », on peut citer Dupré (1994 : 7). Bien que chaque auteur interprète différemment ces « hypothèses et implications », ce qui compte est le fait même de leur reconnaissance en tant que signes d'une philosophie de la religion.

vues mystico-culturelles correspondraient à la connaissance, à la volonté et à l'expérience du sujet religieux lui-même.

On peut illustrer par des exemples la façon dont la philosophie de la religion peut assumer des fonctions critiques et métathéoriques à l'égard de cette théologie naturelle que l'on fait si souvent passer pour une philosophie de la religion. Bien que ni le développement des preuves déjà existantes de l'existence de Dieu, ni l'invention de nouvelles preuves ne fassent partie des compétences de la philosophie de la religion, celle-ci peut soulever un certain nombre de questions par rapport à ces sujets. Elle peut d'abord se demander si ces « preuves » possèdent une véritable nature déductive (et si elles correspondent à ce que l'on entend par « preuve » depuis Aristote), ou s'il ne s'agit plutôt d'arguments dialectiques procédant par induction, vraisemblance, analogie et obéissant au principe rhétorique de l'explication la plus satisfaisante. Je crois que c'est précisément le cas et qu'il faudrait éviter d'utiliser le terme « preuves » à ce sujet.

En ce qui concerne les attributs divins, le philosophe de la religion, contrairement au théologien naturel, a moins intérêt à défendre l'intemporalité divine face à la théologie du processus qui la réfute (comme le font, par exemple, Eleonore Stump et Norman Kretzmann), que d'analyser la thèse fondamentale de ce courant moderniste, à savoir que la métaphysique classique est devenue désespérément caduque pour l'homme contemporain. Il peut également poser la question d'une théologie naturelle comparative, interculturelle, en faisant remarquer que presque tous ses volets (y compris la psychologie rationnelle⁵) ont des parallèles aussi bien dans l'islam et le judaïsme que dans l'*ishvaravâda* hindou. Évidemment, on doit tenir compte de la manière selon laquelle les universaux sont organisés dans les différentes traditions.

Pour ce qui est de l'étendue de l'étude des religions, le travail du philosophe doit surtout se consacrer à expliciter ces concepts qui ont tendance à perdre de leur sens au fur et à mesure que leur circulation s'étend. Qu'est-ce qu'une religion mondiale ? S'agit-il de ces religions qui répandent leur œuvre missionnaire dans le monde entier, de celles qui ont apporté une contribution décisive à la culture des régions où elles se sont installées ou encore de celles

5. Le fait que les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme qui se fondent sur un dualisme psycho-physique (sans pour autant s'y réduire) appartiennent dans les religions monothéistes à la sphère de la théologie, découle de ce que ces arguments supposent l'argument physico-téléologique de l'existence de Dieu (comme garant, en langage kantien, du « royaume des fins » dans le monde créé), l'attribut de l'absolue bonté divine et la caractérisation de l'homme comme une créature créée à l'image et à la ressemblance de Dieu.

qui répondent aux deux caractéristiques ? Et par ailleurs, que faut-il comprendre sous l'appellation de « religions marginales », « non traditionnelles » ou « nouvelles » et qui, d'après les estimations des spécialistes, se mesurent déjà en dizaines de milliers à travers le monde ? Quel est l'âge qui fixe le seuil d'une religion « non traditionnelle » ou « nouvelle » et quels sont les critères permettant de le déterminer ? Ou encore, comment distinguer les « quasi-religions » de ces nouvelles religions et quelle est la portée rationnelle de ce concept ? Il est crucial, au moment où l'on cherche à répondre à ces questions, de ne pas perdre de vue la question centrale concernant les éléments qui permettent d'identifier une religion comme telle. En outre, à mesure que l'on accorde une valeur accrue à la tolérance religieuse, il devient nécessaire de mettre au point des critères permettant de reconnaître l'intolérance : s'agit-il uniquement de l'usage de la force dans les relations interreligieuses ou inclut-elle aussi la conviction qu'il faut faire œuvre de prosélytisme en faveur de sa doctrine ? Et dans ce dernier cas, la conscience religieuse authentique peut-elle jamais être tolérante de quelque façon que ce soit⁶ ? D'autres termes largement utilisés voient leur signification s'estomper. Il suffit de penser à « fondamentalisme religieux » et « dialogue religieux » : le premier a une connotation uniquement négative et le second uniquement positive. Peut-on légitimement considérer comme étant déjà du fondamentalisme le simple attachement à une tradition ? Si tel est le cas, à quel degré devra-t-on fixer le seuil « fondamentaliste » de cet attachement ? Par ailleurs, faut-il considérer toute relation interreligieuse plus ou moins respectable comme du dialogue ? C'est bien là une des responsabilités des spécialistes de ce domaine.

Vladimir Kirillovitch SHOKHIN.
(Académie des sciences de Russie, Moscou.)

(Traduit du russe par Dave Dewnarain.)

Références

Alston, W. P. (1998) « Religion, History of Philosophy of », dans E. Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 8. Londres : Routledge, p. 238-248.

Arinin, E. I. (1998) *Философия религии. Принципы сущностного анализа*. Archangelsk, Pomorsky State University Publishers.

6. Il convient d'autant plus de corriger certaines disparités de jugement que l'on trouve chez des spécialistes des sciences religieuses aussi réputés que John Hick ou Harold Coward, qui défendent l'idée d'une intolérance propre aux religions monothéistes par rapport au bouddhisme, ou Hans Küng qui évoque une intolérance spécifique du christianisme, y compris en comparaison aux autres religions monothéistes (Shokhin 2005).

Berger, I. (1800) *Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion*. Berlin : Langischen Buchhandlung.

Cahn S. M. (éd.) (2005) *Ten Essential Texts in the Philosophy of Religion. Classics and Contemporary Issues*. New York/Oxford : Oxford University Press.

Dalferth, I. U. (1981) *Religiöse Rede von Gott*. München : Beiträge zur evangelischen Theologie 87.

Dupré W. (1994) *Patterns and Meaning*. Kampen : Pharos.

Eisler, R. (1929) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet*. 4^{te} völlig neubearbeitete Auflage. Bd. II. Weitergeführt und vollendet durch Dr. K. Rorertz. Berlin : Mittler & Sohn.

Garadja V. I. et Mitrokhin, L. N. (2001) « Философия религии », dans V. Stepin, A. Guseinov, G. Semigin et A. Ogurtsov (éds) *Новая философская энциклопедия*, t. 4. Moscou: Mysl, p. 230-235.

Goubin, V. D. et Sidorina, T. Y. (éds) (2003) *Философия*. Moscou : Gardariki.

Hoffmeister, J. (1955) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg : Felix Meiner.

Jaeschke, W. (1992) « Religionsphilosophie », dans J. Ritter et K. Gründer (éds) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII. Bâle : Schwabe, p. 748-763.

Kimilev, Y. A. (1989) *Современная западная философия религии*. Moscou : Mysl.

Kimilev, Y. A. (1998) *Философия религии: Систематический очерк*. Moscou : Nota Bene.

Kirchner, F. (1911) *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. 6^{te} Auflage, 3^{te} Neubearbeitung von Dr. C. Michaëlis. Leipzig : Felix Meiner.

Koptseva, N. P. (1999) *Философия религии: учебное пособие*. Krasnoyarsk : Krasnoyarski UP.

Krasnikov, A. N., Gavrilina, L. M., Elbakian, E. S. (2003) *Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие*. Kaliningrad : Kaliningradski UP.

Long, E. Th. (2000) *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*. Dordrecht : Kluwer.

Metz, J. B. (1963) « Religionsphilosophie », dans J. Höffer et K. Rahner (éds) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. von Dr. M. Buchberger. 2^{te}, völlig neu bearb. Auflage. Bd. VIII. Freiburg : Herder.

Pfleiderer, O. (1893) *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf Gegenwart*. Berlin : Reimer.

Shokhin, V. K. (2005) « On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies », *Studies in Interreligious Dialogue*, 15 (2) : 133-154.

Shokhin, V. K. (2007a) « Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решени », dans Shokhin (2007b), p. 15-88.

Shokhin V. K. (éd.) (2007b) *Философия религии. Альманах 2006-2007*. Moscou : Nauka.

Smart, N. (éd.) (1962) *Historical Selections in the Philosophy of Religion*. Londres : SCM Press.

Stewart, M. Y. (éd.) (1996) *Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views*. Boston : Jones and Bartlett.

Storchenau, S. von (1810) *Die Philosophie der Religion*. Th. 1. Neue Auflage. Köln : Fabricius.

Stump, E. M. et Murray J. (éds) (1999) *Philosophy of Religion : The Big Questions*. Oxford : Blackwell.

Yablokov, I. N. (2000) *Религиоведение: Учебное пособие*. Moscou : Gardariki.