PHILOSOPHIE ET RELIGION :
UNE CARTOGRAPHIE DES CONTROVERSES

Conférence de clôture par Franck BURBAGE (inspecteur général de l'éducation nationale).

Nous proposons ci-dessous la retranscription de notes prises lors de la conférence de clôture des journées philosophiques de Langres consacrées à la religion. Nous prions le lecteur de bien vouloir excuser toutes les obscurités du texte et de les attribuer exclusivement à l'inattention du copiste, et à la lenteur d'une écriture qui doit à la fois suivre et comprendre les détours d'une parole qui la précède. En l'occurrence, il s'agissait pour le conférencier, modestement, d'esquisser un bilan de la réflexion nourrie par ces trois jours de travail, bilan articulé autour de trois questions :

1) Comment concevoir et pratiquer la relation entre philosophie et religion ?

Remarque de F. Burbage : il faudra se méfier ici d'un penchant historiciste. Il y a en effet des questions traditionnelles qui se renouvellent, des développements à prendre en compte en philosophie des religions ou dans les sciences religieuses (sociologie, etc).

2) Quelles sont les différences, les divergences dans les controverses ?

Précision de F. Burbage : il peut s'agir de questionnements, d'embarras d'ordre théorique, d'ordre pratique, ou bien articulant ces deux ordres. En bref : où sont les chemins de pensée qui bifurquent ?

3) Comment s'y orienter ?

Remarque de F. Burbage : en partant du terme suggestif de « balises » pour la réflexion philosophique, nous nous poserons la question de savoir où il convient de placer ces balises pour la pensée. Sans doute faudra-t-il en distinguer de trois ordres : là où d'abord il semble qu'existe un *consensus* (ce qui ne signifie pas une vérité) ; puis là où se produisent des questions et des *hésitations* ; enfin, là où existe clairement un *dissensus* (d'où deux questions : celles de la religiosité et celle de l'impiété).

***

1) Comment concevoir et pratiquer la relation entre philosophie et religion ?

« À l'origine de notre programme, on trouve un postulat pratique ou pragmatique : celui selon lequel la philosophie peut et doit s'intéresser à la religion, aux religiosités. Postulat également que cela peut se faire dans le cadre des moyens, forces, ressources correspondant à l'institution scolaire de la philosophie et à l'Université, dans une République constitutionnellement démocratique, laïque, et sociale. On doit ajouter que jamais l'exercice de la pensée ne s'en est trouvé restreint, autrement dit, il existe ici un espace commun de discussion. La laïcité apparaît comme coextensive, conaturelle à la la réflexivité.

Cet intérêt pour la religion doit toutefois se garder de la généralisation ou de la simplification hâtive, dont n'est pas protégé le propos des philosophes, pas plus que celui d'autres personnes. D'où il suit qu'est nécessaire un long travail de réflexion, d'expérience, de fréquentation des disciplines

dites « sciences religieuses ». On recherche là un certain décentrement, par la multiplication des disciplines abordées (arts du corps, arts plastiques, musique, peinture, etc.). Ce qui correspond à un scepticisme tempéré, pour se garder d'une essentialisation trop rapide des phénomènes religieux. Par là on s'élève vers des relativisations bien ajustées. Par exemple : ne devrait-on pas dire *les* monothéismes*, les* christianismes, *les* judaïsmes, suivant en cela l'image de la « bibliothèque » proposée par R. Damien[1], comme multiplication non-hiérarchisable des livres ? Ne devrait-on pas prendre en considération *les* polythéismes, *les* paganismes (que sont-ils : stratégies de démolition ? Affaires de paysans ? etc), et *les* athéismes ?

En somme, la responsabilité du fameux « désenchantement du monde » évoqué par Weber n'en revient pas nécessairement aux seuls savants et techniciens. Car loin des dieux, ce n'est pas du tout le dés-astre, mais un autre émerveillement, comme le suggère cette pensée attribuée à Héraclite, d'après laquelle les dieux sont aussi « dans la cuisine ». Les vrais responsables, ce sont les fanatismes. D'où cette fructueuse invitation au voyage, mais aussi à la réflexion, pour se faire une idée de la religion plus riche et plus ajustée, effort nécessaire lorsqu'il s'agit d'accueillir celles et ceux qui arrivent avec d'autres religions. D'où aussi différents problèmes : la notion de foi est-elle généralisable à toutes les religions ? Comment penser une institution religieuse quand il ne s'agit pas à proprement parler d'une Église ? La notion de salut a-t-elle plusieurs sens ? Ce qui précède est nécessaire pour inclure dans l'activité philosophique des élèves et des familles engagés dans des formes de religiosité très différentes. Avant de prendre en compte les religions, il faut d'abord prendre en compte ce qu'elles sont et font.

On ajoutera que cette ouverture n'est pas dissolution de la philosophie, ni de ses perspectives ou objets propres. Il s'agit ici de « cultiver son jardin », le plus familier, celui que l'on croit bien connaître. Ainsi des fameux passages de Platon dans *République* VI et VII : où l'on voit la difficulté de traduire le grec *pistis*. S'agit-il de « la foi » ? De « la croyance » ? De « la perception bien assurée » ? Platon distingue ici l'opinion et la science ; le rapport des sciences discursives et de la science intellective est analogue au rapport que l'intellect entretient avec la *pistis*. La *pistis* n'est pas science, ni simplement opinion, mais dans la notion d'opinion un certain déplacement substantiel de sens.

Deuxième exemple : le dernier chapitre du *Contrat social* de Rousseau, avec ses analyses de la « religion civile ». Pour Bruno Bernardi[2], chez Rousseau, la religion civile n'est pas là pour fonder le pacte social, qui l'est par l'institution d'une loi librement consentie et appliquée ; elle n'a donc rien à voir avec une religion naturelle ni avec une religion civile instituée, devenant religion d'État. Politique et religion n'ont pas le même objet. La religion civile est là pour consolider, fournir un support à un corps politique actif ; elle développe des affects favorisant la paix civile, mais elle n'a pas pour fonction d'établir cette dernière. Si l'on voulait pouvoir emprunter à Rousseau dans une société technocratique touchée par un sentiment de déliaison et qui se contente d'élire ses représentants toutes les *x* années, sans jamais délibérer ni décider par elle-même, c'est à ce développement de la sensibilité citoyenne qu'il faudrait s'intéresser. Mais on devra surtout ne pas commettre d'anachronismes par rapport à ce philosophe.

D'autres jardins enfin sont à découvrir, qu'on ne possède pas : ailleurs dans l'espace (Amérique, Europe, Maghreb), dans le temps (le Moyen Âge), comme la théologie rationnelle médiévale, la *falsafa* des philosophes arabes, les traditions juives. Ou plus près de nous, comme les textes de la tradition sceptique, textes dans lesquels, selon Francine Markovits, l'athéisme est à la fois dénoncé et constitué (ainsi chez La Motte Le Veyer)[3]. Autre exemple : la philosophie « de » la religion, c'est-

1 Conférence du 2/10 de R. Damien intitulée « Autorité, conseil et religion : une triade normative, deux paradigmes en conflit ».

2 Conférence du 2/10 : « Sur le concept de religion civile : en quoi la pensée de Rousseau peut-elle être féconde aujourd'hui ? »

3 Conférence du 2/10 : « L'athéisme comme théorie du fait religieux ».

à-dire *avec* ou *à partir de* la religion. Ainsi, travaillant sur le corpus johannique, Philippe Büttgen[4] montre que les textes bibliques ne contiennent pas une conception proprement chrétienne de la vérité qui serait opposable à la conception aristotélicienne dite de la 'vérité-correspondance' ; suivant cette lecture qu'on peut qualifier de déflationniste, il s'agit plutôt de cette même conception mais retravaillée, poussée, radicalisée. Il y a ici en effet lutte entre deux concepts de la justice concernant les règles d'établissement des preuves et du témoignage : du concept traditionnel de la preuve judiciaire [qui exige plusieurs témoins extérieurs], se distingue un autre pour lequel on pourrait aussi témoigner pour soi-même (c'est parfois le discours de Jésus), ou bien s'autoriser de celui pour lequel on témoigne (le « Père » de Jésus), pour prouver que l'on est dans le vrai. Apparaît donc dans ces textes l'idée d'une justice au-delà du droit.

Cet exemple montre que la philosophie de la religion invite à une libre lecture, une libre pensée, que l'on retrouve également dans le travail de Souâd Ayada[5], selon laquelle l'Islam est plus divers et beaucoup moins unifié qu'on ne croit. Elle montre ainsi qu'on y trouve des jeux d'ambivalence dans les termes, qui ne sont pas exclusifs d'une dimension égalitaire de la parole, des paroles ; et que c'est la notion de loi fondamentale, divine, qui permet ici la mise en question. Tous ces travaux montrent qu'on peut lire les textes d'une tradition en philosophe, en en respectant la contextualité et les perspectives. Mais il n'en reste pas moins que dans la pratique de cette ouverture philosophique au sujet des religions, certains problèmes, certaines divergences de vues, ne tardent pas à se faire jour.

2) Quelles sont les différences, les divergences dans les controverses ?

2.1. Les religions sont-elles connaissables, assimilables à nos schémas intellectuels ?

Il y a là un paradoxe : d'un côté, on assiste à un développement de grande ampleur des sciences religieuses et d'une philosophie de la religion qui en explore les justifications, le contenu conceptuel, doctrinal, problématique. D'un autre côté on rencontre une localisation, une interprétation qui fait obstacle à cette connaissance. Dans un monde qui se pense comme un monde du progrès et des Lumières, ouvert à la pluralité des cultures, la religion pourrait ne plus être qu'un fait, une pratique culturelle parmi d'autres. Or est-ce un fait comme un autre ? Ou une pratique épistémique comme une autre : il y aurait ainsi différentes catégories de croyances, et l'une d'entre elles serait la croyance religieuse, saisie dans l'objectivité et la neutralité d'un regard savant. Est-ce bien le cas ? On risque en l'admettant une déconnexion, une abstraction par rapport à la religion vécue et pratiquée en réalité. Car dans les faits, la religion n'est pas un fait, une disposition épistémique ou une philosophie : c'est un engagement, voire une « adhérence » (selon le mot de P. Mathias : plus qu'une adhésion, à la fois une ouverture et un engagement), une ferveur, une action et une passion pour vivre, ou bien vivre, voire pour mourir, ou bien mourir, et parfois pour tuer. Sur cette question de l'essence de la religion se reconstitue alors la responsabilité particulière des philosophes : leur ténacité à ne pas abandonner la question : *qu'est-ce que x* ? Qu'est ce que la religion ?

2.2. Est-ce une affaire d'expérience ou de raison ; y a-t-il une structure particulière de la religion ?

Comme expérience intime, le subjectif a quelque chose d'insaisissable. Mais si, dans une approche plus objective, nous la considérons comme un ensemble de croyances associées à des pratiques, elles-mêmes liées à des institutions, alors nous risquons de manquer la dimension de l'engagement. Mais on peut prendre des risques ici, et poser que toutes les religions, toutes les religiosités ont au moins un « air de famille ».

4 Conférence du 2/10 : « La vérité en religion ».
5 Conférence du 2/10 : « Les sens de la religion en Islam ».

2.3. Dispositifs et pratiques

Par ailleurs, au delà de l'adhérence du croyant, il faut considérer ce à quoi il adhère, et comment se constituent les dispositifs de sens auxquels il adhère : des dispositifs de sacralisation et de dissociation du profane et du sacré, la position d'une idéalité à laquelle se vouer. Du côté des pratiques, il faut examiner les places de la passion et de l'action, de l'engagement : la recherche d'un salut par le changement d'une manière de vivre, et parfois même dans le sacrifice. Il faut encore interroger les dispositifs d'écriture, quand la parole s'écrit : comment se choisit-elle ? Selon quelles voies théoriques, quels modèles ? Par exemple la « matrice biblique » est-elle opposable à des bibliothèques multiples ?

3) Les dissensus

Les piétés sont en concurrence, parfois en guerre. La question est donc sans cesse relancée de la vraie, de la bonne religion[6]. Religions qui ne sont plus d'ailleurs nationales, mais à vocation universelle. Recensons quelques divergences fondamentales :

3.1. Quelle idée se fait-on des fonctions que l'on accorde à la religion ?

C'est la question posée entre autres par la notion de « charia » : est-elle simplement déflationniste, un chemin prudentiel de sagesse (au sens aristotélicien), d'un usage du monde, fruit de l'expérience, adossé à la constitution d'une communauté ? Dans ce cas, il ne s'agit pas nécessairement d'une loi générale parfaitement commune et disant la vérité du monde.

D'autres tiennent plutôt que la religion est un moyen de comprendre le monde dans son principe directeur. Personne dans ces conférences n'a dit : « mieux que les sciences » ; mais Paul Clavier a dit plutôt : « à côté des sciences »[7], comme s'il existait deux sens de la « rationalité », une équivocité de la raison (même si cette raison a une histoire). Y a-t-il deux types de rationalités ? La thèse du dessein intelligent pourrait-elle être intelligente et nourrir notre rapport au monde, ou bien non ? On peut soutenir aussi que les croyances religieuses n'ont pas moins de rationalité que beaucoup de croyances. Ou plutôt que les croyants, sur la base de leurs dispositions, sensibilités épistémiques, s'efforcent de discerner le soutenable ou l'insoutenable, le croyable et l'incroyable. Cf Anselme : il faut croire pour comprendre (s'agirait-il d'un art de croire ?). Il y aurait une disposition à croire accompagnée de sensibilité épistémologique ; ce qui suppose la capacité à suspendre la croyance quand il y a de bonnes raisons de ne pas croire (désaccord ici entre P. Clavier et R. Pouivet[8]).

En outre, si on intègre les croyances dans le processus cognitif de connaissance, il y a divergence entre cette thèse et celle de Spinoza. Spinoza reconnaît l'originalité de la religion (une croyance pas comme les autres), originalité d'un caractère difficile à penser : il s'agirait d'une réalité essentiellement pratique, d'un opérateur de salut à partir duquel on peut s'arracher à la misère du monde, quelque chose qui change la vie non pas pour demain mais pour aujourd'hui. Le divergence porte donc ici sur la fonction : non plus théorique, mais pratique.

3.2. À quel type de causalité rattache-t-on les religions ?

Certains partent de l'idée que l'homme dans sa finitude aurait besoin d'être conseillé -

6 Remarque du transcripteur : ...mais aussi de l'irréligion, devant cette mêlée diverse et contradictoire des croyances.
7 Conférence du 1/10 : « Haro sur la création ».
8 Conférence du 1/10 : « Religion et rationalité ».

éventuellement par des spécialistes des autorités divines -, ou, à défaut, par une bibliothèque. Comme l'évoque Bruno Karsenti[9], l'homme serait un être qui a besoin de salut, besoin de s'extirper du monde un peu, même une heure. Cela peut s'effectuer par un changement de régime d'intensité dans l'action, les passions, pour ne pas succomber à l'ennui et à la médiocrité de la vie. On aura pour se faire besoin d'une théorie de la nature humaine (au grand dam des existentialistes !), d'une anthropologie. R. Damien évoque aussi la reconfiguration du sacré dans d'autres espaces (le silence d'une bibliothèque) : mais cela nous évoque aussi une scène fameuse du *Quatrevingt-treize* de Victor Hugo, la « St Barthélémy des livres » (III, III, 1-6), lorsque les trois enfants prisonniers de Lantenac et enfermés dans la bibliothèque de la Tourgue font subir à un ouvrage sacré un véritable saccage. Car cette anthropologie de la finitude de l'homme misérable, en quête de transcendance, est une thèse problématique.

Rechercher du sens, trouver du sens, est-ce absolument nécessaire ? Est-ce nécessairement un sens arrimé à de l'absolu, à du sacré, de l'incontestable, de l'indiscutable (y compris quand il est indiscernable de la science, de la religion, de l'expertise bibliothécaire) ? On se fait ici une certaine représentation, discutable, de la misère humaine et de ses besoins ; cette anthropologie théologique rencontre la résistance du nietzschéen et du spinoziste. Il y a risque de captation par les institutions religieuses, reconstruisant rétrospectivement, se présentant comme créatrices, fondatrices, alors qu'intervenant après coup elles sont seulement en situation d'accompagnement, d'augmentation. Que font les religions sinon prendre le train de l'humanité en marche ? C'est un peu comme se mettre à la place du conducteur et dire : « le patron, c'est moi... ». Pour Nietzsche et Spinoza, il y a dans la vie des hommes (mais pas seulement eux) des choses et des relations (cf. Claudine Tiercelin), des compositions qui sont d'une très grande utilité et auxquelles nous tenons beaucoup. Les religions prennent ce train en marche. On comprend que c'est très souvent dans ces lieux et temps que les religions s'installent et font leur nid, parfois pour s'en emparer et pour s'en arroger la paternité (comme les firmes déposant des brevets sur des techniques paysannes traditionnelles) : les monothéismes ne se sont-ils pas appropriés les fêtes païennes, paysannes, populaires et liées aux cycles naturels ?

Au § 353 du *Gai Savoir,* Nietzsche rend hommage aux fondateurs des religions. Il y effectuent selon lui, d'abord, l'établissement d'une manière de vivre (« *disciplina voluntatis* »), qui chasse l'ennui puis, ensuite, ils procèdent à une opération d'*interprétation* qui permet de donner un sens et une « valeur suprême » à cette vie qui jusqu'alors ne valait pas d'être vécue. Ainsi, il y aurait d'abord des manières de vivre, déjà là, qui sont en attente d'une accentuation-reprise par les religions : celles-ci effectuent donc une interprétation, mais jamais à proprement parler une création, une fondation.

3.3. La question de l'impiété. Conclusion.

Sur un plan d'immanence, il n'y a pas forcément de désespoir ni de désastre, à condition que quelque chose s'organise qui nous est vraiment utile. Se pose donc ici la question de « l'impiété » évoquée par Paul Mathias[10], dans sa conférence inaugurale des journées de Langres. Woody Allen est-il « impie », parce qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme ? Mais la piété, qu'est-ce ? Le culte ? Pas seulement : elle est soin, attachement, façon de se rapporter à ce dont on use (ce qui implique l'usure : l'occupation du monde). Il y a une multitude de types de soins, qui relèvent d'une piété : l'impie est-il donc véritablement impie ? Y a-t-il des piétés complémentaires ? Alternatives ? En concurrence, rivales ?

Concluons : l'âme de ces quelques jours est l'expression de ce corps que nous sommes, et qui va persévérer dans son être ; corps pensant que nous avons été et auquel nous pouvons souhaiter qu'il

9 Conférence du 2/10 : « À propos de l'idée de salut. Un point de vue sociologique ».

10 Notamment dans sa compréhension platonicienne, dans la conférence du 1/10 : « La religion, une expérience de vérité ? ».

se perpétue et que l'on en prenne soin. »