

Préface

Le titre *De Platon à Régis Debray* peut faire, et m'a fait bondir, le dernier nommé ayant quelque doute sur sa capacité à figurer dans quelque anthologie que ce soit en 4500 apr. J.-C., quand le premier, sur ses tablettes de bronze, peut dormir tranquille. Depuis quand mélange-t-on torchons et serviettes ? L'immémorial et l'épisodique ? Ce n'est pas un gag, c'est le pari de cette collection. Il ne manque pas de piquant, ni peut-être d'utilité. L'éditeur m'ayant demandé d'ajouter quelques mots à cet ouvrage – dont l'auteur m'est strictement inconnue – je ferai donc comme si le ridicule ne tuait pas en France.

Pourquoi ? Parce que j'ai rarement vu mise au point plus éclairante et plus économe que celle-ci. Ce compendium cerne d'un trait de vitrail un thème qui incite ordinairement au nébuleux, à l'emphatique et à l'à-peu-près.

Ici, pas de vague à l'âme. On va de suite à l'os. Deux mérites à cette galerie de tableaux, où la visite rapide ne nuit pas, bien au contraire, à l'affûté du regard : rétablir une certaine continuité dans les pensées de l'impensable, à travers les siècles ; mais restituer aussi la variété des prises possibles sur un objet imprenable, tant il a de facettes pour déjouer le cliché unique et définitif. Il est toujours difficile de traduire en termes simples sans les trahir des pensées plus ou moins subtiles et complexes. Cette fidélité concise et respectueuse ne court pas les rues.

Il me semble qu'avec ce sac de grains en poche, l'honnête homme aussi bien que l'étudiant, s'il aurait tort de croire la religion « *in the pocket* » (elle débordera toujours, et c'est heureux), peut être sûr d'en discerner les grandes lignes de force. Et puisque ce que nous nommons « religion » n'est pas un sujet de dissertation parmi d'autres, mais la meilleure loupe dont nous puissions disposer pour tirer au clair les paradoxes du vivre ensemble, c'est également du nous, et de ses mystères et de ses constantes, dont nous entretient cette brève et dense traversée philosophique.

L'invariant anthropologique de la croyance n'exclut pas les variations historiques. Il les suppose et s'en fortifie. Ce livre nous fait accéder au constant par le contradictoire.

Un humaniste, enfant des Lumières, pourra y trouver son bien, non moins qu'un croyant ou un spécialiste des questions religieuses. C'est en quoi cet ouvrage mérite reconnaissance.

Régis Debray

Avant-propos

«*La religion est le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine et de lui rendre un culte*». », Cicéron

La question de la *foi* intéresse et déconcerte le philosophe puisqu'elle est par définition une *conviction sans preuve*. Comment parler du divin, et pourquoi en parler ? Pourquoi la question religieuse, qui relève à la fois de la croyance et de la pratique, de l'esprit et du corps, est-elle *essentielle*, au sens où sans elle l'humanité ne serait pas ce qu'elle est ?

Le but de cet ouvrage est d'essayer, non pas de rendre compte de manière exhaustive de ce qu'est *la religion* pour les philosophes, mais plutôt de trouver chez chacun des dix auteurs choisis une perspective originale et féconde sur la *question religieuse*. Ce choix comporte évidemment une part d'arbitraire, mais il nous semble pouvoir se justifier, parce que ces penseurs, chacun à sa façon, nous permettent de réfléchir à quelques grandes problématiques centrales.

On pourra en premier lieu s'interroger sur ce qu'à pu représenter la question du *divin* dans cette période de plein développement de la rationalité que fut l'Antiquité grecque. Le culte des dieux a-t-il alors uniquement une fonction politique et sociale ? Pourquoi exige-t-on des citoyens qu'ils fassent preuve de piété ? Comment définir celle-ci ? Quelle conception du monde et de l'homme cette réflexion fait-elle surgir ? Le premier chapitre de ce livre tentera de répondre à ces questions à la lumière de la philosophie de Platon.

Avec l'avènement du monde chrétien, la question devient davantage celle de la *foi* que celle de la piété. Comment définir, justement, la foi véritable ? Quelle est la place de Dieu dans le cœur de l'homme ? La philosophie est-elle apte à rendre compte des *mystères* religieux, à commencer par celui de l'Incarnation ?

1. *De inventione*, II, 53.

En tant que Père de l'Église, saint Augustin, évêque d'Hippone, occupe ici une place particulière ; il nous permettra d'élucider un certain nombre de ces questions.

Si on se place non pas du côté de ce que la foi recèle de vérité ou d'illusion mais de ce qu'elle apporte à l'homme, la question est alors celle du bonheur et de la possibilité pour l'homme de supporter sa difficile condition. Comme l'a écrit Stig Dagerman dans son livre au titre évocateur *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, « je suis dépourvu de foi et ne peux donc être heureux ». N'est-ce pas alors en tant qu'*espérance* que la foi est la plus justifiée ? L'immanence n'est-elle tolérable que soutenue par ou tendue vers une transcendance, quelle qu'elle soit ? Les très belles analyses de Pascal et de Kierkegaard apporteront à cette question des éléments de réponse, qui ne concernent pas seulement le lecteur soucieux de connaissance mais aussi l'homme en quête de tout ce qui peut l'aider à *supporter* et à aimer sa propre existence.

Il nous a semblé important aussi de souligner la dimension *morale* du fait religieux : en quoi la croyance religieuse peut-elle être nécessaire ou contribuer à fonder les valeurs et les règles qui régissent les rapports humains ? Ne peut-on pas alors distinguer ce qui serait une foi ou une religiosité *raisonnable* et ce qui relèverait d'une religiosité *délirante*, détournée de son but premier qui est de fonder un monde en paix ? Les œuvres de Spinoza, de Rousseau et de Kant contribueront à élucider cette interrogation cruciale.

Bien évidemment, il était difficile de rédiger un ouvrage sur la religion sans envisager les analyses *critiques* de celle-ci. Ne peut-on pas, en effet, mettre aussi en lumière le caractère irrationnel de la *conviction* religieuse ? N'est-ce pas là l'une des grandes *illusions* dont l'esprit humain se trouve être le jouet ? Comment expliquer ce *délirant* besoin de croire ? Les philosophies de Nietzsche et de Freud nous ont paru, à cet égard, avoir toute leur place ici.

Enfin la question de la religion comme *religio*, c'est-à-dire comme *lien*, d'une part entre l'homme et le divin, et d'autre part entre les hommes eux-mêmes, interroge évidemment aussi le lien social, la question du *vivre ensemble*. En quoi un groupe social, quel qu'il

soit, peut-il être renforcé, cimenté par une croyance commune, par une *parole partagée*, fondatrice ? N'est-ce pas aussi l'une des sources de conflit et d'exclusion les plus violentes ? Peut-il y avoir des liens véritables « ici-bas » s'il n'y a pas quelque chose « au-delà » ? Si la croyance et la spiritualité relèvent de la conscience, et donc de l'intime, du privé, comment peuvent-elles jouer un tel rôle sur l'organisation et la fluidité du vivre ensemble ? La pensée de Régis Debray apportera une réponse pleine de vigueur et de clarté à cette problématique à la fois ancienne et tout à fait actuelle.

1/ Platon

éloge de la piété
véritable

« Nous sommes ici-bas comme dans un poste d'où il n'est pas possible de s'évader sans le congé des dieux qui nous y ont placés'. »

Pour commencer

Philosophe de l'Antiquité grecque, Platon est considéré comme l'un des pères de la philosophie et de la métaphysique occidentale. Il naît à Athènes dans une famille aristocratique en 427 av. J.-C. et meurt en 347 av. J.-C. C'est la rencontre avec Socrate, dont il sera l'élève et le disciple, qui le conduira à l'étude puis à l'enseignement de la philosophie. Il fonde une école, l'Académie, en 387 av. J.-C. Socrate naît en 470 av. J.-C. d'un père sculpteur et d'une mère sage-femme. Il n'a, quant à lui, rien écrit, on le connaît surtout à travers le témoignage de Platon. Il pratique le dialogue, l'art de la maïeutique, tentant d'accoucher les âmes comme sa mère accouche les corps. Il oblige sans relâche ses interlocuteurs à prendre conscience qu'ils ne savent pas réellement ce qu'ils *croient* savoir. Platon, son disciple, le considère comme « le plus juste des Grecs » et la pythie de Delphes dit de lui qu'il est le plus sage de tous les hommes. Pourtant, Socrate est condamné à mort en 399 av. J.-C. après avoir subi un procès pour impiété. On l'accuse de corrompre la jeunesse et d'inventer des divinités nouvelles au lieu de croire à celles de l'État. Il refuse de s'enfuir de la prison et, acceptant la sanction qui lui est imposée, boit la mortelle ciguë.

Peu de temps avant sa mort, lors d'un entretien avec ses amis, Socrate rappelle que ce qui lui vaut les calomnies, ce pour quoi on le pense différent des autres, c'est simplement la possession d'une « sagesse d'homme ». Mais il dit aussi clairement qu'il est « au service du Dieu ».

Quel est véritablement le rapport de Socrate avec la divinité ? Comment peut-il être à la fois investi d'une mission qu'il juge divine et condamné à mort pour impiété ?

Dans la mesure où l'exercice de la vertu est chez Socrate fondé d'abord sur une *connaissance* précise de celle-ci, il faudra

1. *Le Phédon*.

commencer par essayer de *définir* de façon rigoureuse cette notion de piété. À quoi correspond, inversement, cette impiété qu'on lui reproche ?

Au-delà de cette démarche propre à Socrate, quelle est la conception platonicienne de la religion ? En quoi a-t-elle pu marquer le christianisme et toute la métaphysique occidentale future ?

Politique et religion dans la Grèce antique

Le polythéisme grec

En quoi consiste la *religion* grecque dans l'Antiquité ? Il s'agit d'un polythéisme qui est surtout connu par les mythes et qui ne comporte pas à proprement parler de *doctrine*. Les dieux, qui vivent en famille sur le mont Olympe, sont envisagés de manière très anthropomorphique, ils ont des *personnalités*, des qualités et des défauts. Zeus est le père des dieux, il règne sur l'Olympe.

On peut, par des sacrifices par exemple, apaiser leur colère, les faire changer d'avis... Ils interviennent dans les affaires humaines et représentent les idéaux de la justice et de l'honneur.

À cette époque, il n'existe pas véritablement de *clergé*, mais plutôt des fonctions liturgiques spécifiques comme celle de la pythie à Delphes, prêtresse d'Apollon que l'on vient consulter sur les sujets les plus divers. L'oracle est un personnage central de la cité, il est la voix du dieu et par lui on peut connaître l'avenir. Les présages et les prophéties jouent à cette époque un rôle important, le peuple grec est assez superstitieux et les actes cultuels sont observés avec rigueur et scrupule. Le rituel est très important, la tradition règle les jours et les heures des cérémonies, les formules des prières, et le choix des victimes à sacrifier.

La Cité et les dieux : un respect religieux des lois

Dans la cité grecque, le culte officiel a un rôle fondamental. Il est nécessaire de rendre hommage aux lois et aux dieux qui en sont

l'origine. Pourquoi ? Parce que prouver que les dieux existent et qu'ils s'occupent des hommes, c'est assurer l'unité de la Cité – les citoyens doivent toujours rester en rapport avec les dieux, et les lois relatives au culte sont les plus importantes et les plus belles :

« *Il n'est pas un seul homme qui, croyant conformément aux lois que les dieux existent, ait jamais de son plein gré commis un acte impie ou tenu des propos contraires à la loi.* »

Dans cette civilisation, les lois de la patrie sont considérées comme étant dignes d'une vénération de type *religieux*, c'est-à-dire qu'il faut les respecter de manière très *scrupuleuse*. On peut voir ici le lien avec l'une des origines étymologiques du terme « religion » : *legere* qui signifie « cueillir », « recueillir », « prendre soin ». L'impiété est clairement condamnée, elle est une *faute* qu'il faut punir. La piété est donc un devoir social, un devoir de justice qui permet d'assurer le salut et la pérennité de la Cité. Le culte est institué par le législateur et doit évidemment être respecté.

La paix de la Cité avant tout

La religion grecque de l'époque est avant tout sociale, elle est une *affaire d'État* et a surtout une dimension utilitaire et pratique. L'influence de la divinité y est tout à fait cruciale, celle-ci est considérée comme toute-puissante. Ce qui compte est moins l'intention que la matérialité de l'acte commis, on attend du citoyen qu'il soit *extérieurement* en conformité avec le culte officiel. Le but étant la paix de la Cité, celle-ci s'arroge le droit de réclamer des comptes aux citoyens de leurs relations avec les dieux.

Mais suffit-il de respecter scrupuleusement les lois et les rites pour être véritablement pieux ? Le terme de *piété* a, dans la langue grecque, deux racines : *hosios*, qui a une connotation morale (est

1. *Les Lois*, X, 885b.

pieux celui qui *agit bien*) et *eusèbès*, qui n'implique que le respect extérieur des dieux et des rites. La Cité exige *l'eusèbès*, l'obéissance au culte, mais ce n'est pas le sens ultime de cette notion. Qu'est-ce que la piété, au sens moral du terme ? Quel rapport au divin implique-t-elle ? De quoi, finalement, Socrate est-il déclaré coupable ?

Socrate : un danger pour la Cité ?

Socrate s'élève contre cette dimension purement politique de la religion grecque. En dialoguant avec ses interlocuteurs, prompts à énoncer des certitudes sur ce que doit être le rapport aux dieux, ce qu'est la *vraie* piété ou la *vraie* justice, il souligne avec ironie le caractère selon lui trop purement *extérieur* de la religiosité. C'est selon lui une piété trop *facile*, qui manque de sens et de profondeur. Il faut donc réinterroger cette notion, pourtant à première vue évidente, de *piété*, ne pas en rester à *ce que l'on croit* qu'elle est.

Qu'est-ce que la piété ?

Le problème de la piété est spécifique à la religion grecque de l'époque, qui ne comporte pas de *dogmes*, mais uniquement des *mythes*, interprétés de multiples façons ; elle repose essentiellement sur l'enthousiasme poétique ou l'intérêt politique. L'idée que les hommes se font des dieux est liée à ce que les poètes ont raconté, et elle consiste en grande partie à projeter sur eux des représentations humaines. Il n'y a donc pas d'objectivité possible pour déterminer le caractère pieux ou impie d'un comportement. En fait, il existe trois sortes d'impies : ceux qui nient l'existence des dieux ; ceux qui reconnaissent cette existence mais pensent que les dieux sont indifférents aux affaires humaines ; ceux qui croient aux dieux mais pensent pouvoir les corrompre par des prières et des sacrifices, ce qui revient à nier leur caractère immuable. L'impiété consiste donc aussi à parler faussement ou

mal des dieux, parce qu'on en méconnaît alors la nature véritable, on leur attribue à tort des passions ou des ressentiments.

Cette question est envisagée en particulier dans le dialogue l'*Euthyphron*, désigné aussi sous le titre *De la piété*. Euthyphron, qui est devin, représente la religion toute faite, la tradition, alors que le but de Socrate est d'interroger, philosophiquement, la notion de piété afin de la définir de façon juste. Ainsi demande-t-il explicitement à son interlocuteur :

« Applique-toi seulement à me faire comprendre la nature propre de ce qui est pieux et de ce qui est impie¹. »

Euthyphron rencontre Socrate qui est convoqué devant le tribunal par le poète Météto. Celui-ci l'accuse de corrompre la jeunesse, affirmant qu'il ne croit pas aux dieux de la Cité et en invente de nouveaux. Euthyphron se rend au tribunal parce qu'il accuse son père d'homicide.

Une affaire étonnante !

L'affaire d'Euthyphron est assez étonnante, voire un peu monstrueuse, puisqu'il accuse d'homicide son propre père, or chez les Grecs la piété filiale est une des formes essentielles de la piété en général, le père est l'équivalent de la divinité ! Le paradoxe est donc que, de ce point de vue, Euthyphron semble impie mais, en même temps, c'est en religieux intransigeant qu'il prétend agir. Platon choisit donc volontairement ici un cas où l'action dite *pieuse* scandalise la conscience commune.

Socrate veut donc l'interroger, afin de savoir si la définition qu'il donne de la piété est juste ; si c'est le cas, il pourra se servir de cette bonne définition pour assurer sa propre défense contre Méléto. Selon Euthyphron, la piété consiste simplement à poursuivre et à punir les coupables, il se juge donc lui-même comme étant pieux ! Il est contradictoire, selon lui, de ne pas condamner Zeus alors qu'il

1. *Euthyphron ou De la piété*, 11b.

a enchaîné son père et de le condamner lui parce qu'il dénonce le sien. Il est persuadé que tout ce que les poètes racontent sur les dieux (leurs batailles, leurs conflits, leurs désirs...) est vrai, il en reste donc à une conception très anthropomorphique du polythéisme, concevant les dieux comme il conçoit les hommes. Mais Socrate déplore justement cette façon de parler des dieux et s'étonne que son interlocuteur puisse croire à de tels récits. En outre, il ne veut pas des *exemples* d'actes pieux mais une *définition* de ce qu'est la piété *en général*. La réponse d'Euthyphron est simple :

« *Ce qui agrée aux dieux est pieux, ce qui ne leur agrée pas est impie*¹. »

Mais, si les dieux sont en conflit, n'est-ce pas justement sur des sujets comme le juste et l'injuste qu'ils risquent de se disputer ? Si les dieux ont des opinions différentes sur ces sujets, et qu'ils jugent bon ce qu'ils aiment, cela signifierait que certaines choses sont aimées de tel dieu mais détestées de tel autre. Mais alors, certaines choses seraient à la fois pieuses et impies et, par conséquent, comme le souligne Socrate, le châtement qu'Euthyphron inflige à son propre père pourrait très bien plaire à certains dieux et déplaire à d'autres. Si les dieux ne sont pas d'accord entre eux on ne peut donc pas définir le pieux comme ce qui plaît aux dieux !

D'autre part, il faudrait savoir si un acte est pieux parce que les dieux l'approuvent ou si les dieux l'approuvent parce qu'il est pieux ! Finalement Euthyphron n'est pas parvenu à bien définir la piété, il n'a rien dit de l'*essence* même de celle-ci.

Il propose alors une autre piste de réflexion, en définissant la piété comme l'ensemble des « soins » que les hommes doivent aux dieux. Mais cette notion de *soin* pose, elle aussi, problème à Socrate : les soins profitant à celui qui les reçoit, peut-on dire que la piété profite aux dieux et qu'en agissant ainsi on les *améliore* ? Euthyphron s'élève évidemment contre cette idée : le soin dont il parlait est plutôt une sorte de *service* rendu aux dieux, qui les aidera

1. *Ibid*, 7a.

à produire de *belles œuvres*. Il ne peut préciser ce qu'il entend par là, ce qui conduit Socrate à souligner alors le fait que la piété est dans ce cas définie comme « une certaine science de sacrifices et de prières », elle serait en quelque sorte une « technique commerciale », visant à régler les échanges entre dieux et hommes ! Euthyphron s'élève évidemment contre cette idée, pour lui ces dons ne représentent que des marques de respect envers les dieux. Il en est finalement revenu à son point de départ, c'est-à-dire que ce qui est pieux est défini comme ce qui plaît aux dieux, définition qu'ils avaient pourtant rejetée au départ. Euthyphron abandonne la discussion.

Socrate est déçu car il comptait, en acquérant « la science des choses divines », se débarrasser de l'accusation de Mélétos. Mais ce qu'il a fait apparaître, c'est que même un prêtre, en théorie *spécialiste* de la piété, ne sait pas définir celle-ci !

Une nécessaire réflexion morale

On voit donc bien que l'accusation portée contre Socrate est irrecevable puisqu'on lui reproche une impiété que l'on n'est même pas capable de définir ! Socrate tente de faire comprendre à Euthyphron que la vraie piété ne saurait se réduire à un simple comportement empirique, visant la conformité à ce qu'aiment les dieux. La vraie piété relève d'une réflexion morale sur *ce qu'il faut faire* dans tous les cas, pas sur ce qui est bien dans tel ou tel cas. Il s'agit de déterminer les règles du *bon rapport* à la divinité, de trouver avec elle une relation qui soit *juste et justifiée*.

La piété doit donc plutôt être associée à l'idée de pureté, de non-mélange, quand les choses sont à *leur place*, celle qui découle de leur nature. Elle n'est donc pas tant définie par son objet, le divin, que par l'attitude qu'elle implique à l'égard de tous les objets possibles. Est pieux celui qui reconnaît et assume la séparation entre lui et le monde du *sacré*, de l'intangible. L'homme qui ne reconnaît pas l'écart qui existe entre lui et les dieux fait offense à ceux-ci.