



HAL
open science

La crise du concept de religion aux alentours de 1890

Dietrich Korsch, Alexandre Escudier

► **To cite this version:**

Dietrich Korsch, Alexandre Escudier. La crise du concept de religion aux alentours de 1890. Revue de l'histoire des religions, 1997, 214 (2), pp.183 - 224. 10.3406/rhr.1997.1183 . hal-03609627

HAL Id: hal-03609627

<https://sciencespo.hal.science/hal-03609627>

Submitted on 15 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La crise du concept de religion aux alentours de 1890

In: Revue de l'histoire des religions, tome 214 n°2, 1997. pp. 183-224.

Résumé

Le concept moderne de « religion » vise à maintenir, sur le plan de l'idée, l'unité d'une réalité spirituelle et sociale mise à mal par le mouvement même de la modernité. Mais l'interprétation contradictoire de ce concept chez Hegel et Schleiermacher montre que, s'il reste certes possible de postuler sa fonction intégratrice, celle-ci ne saurait plus être réalisée. Ce sont les travaux de trois théoriciens du concept de religion aux alentours de 1890 (Otto Pfliegerer, Wilhelm Herrmann et Ernst Troeltsch) qui servent ici à mettre en évidence l'échec que devaient connaître les tentatives de dépasser l'antinomie spéculative inscrite, dès le départ, dans le projet d'un sauvetage purement conceptuel de la tradition.

Abstract

The crisis of the concept of religion around 1890

The modern concept of « religion » is meant to maintain, in the realm of ideas, the unity of the spiritual and social reality undermined by the very development of modernity. Yet the contradictory interpretation of this concept by Hegel and Schleiermacher already indicates that, though it is still possible to postulate its integrating function, it can no longer be considered as effective. This failure is put in evidence here through the works of three theoreticians of the concept of religion around 1890 : Otto Pfliegerer, Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch. It is impossible, in fact, to overcome the speculative antinomy inherent to the project of a merely conceptual salvation of religious tradition.

Citer ce document / Cite this document :

Korsch Dietrich. La crise du concept de religion aux alentours de 1890. In: Revue de l'histoire des religions, tome 214 n°2, 1997. pp. 183-224.

doi : 10.3406/rhr.1997.1183

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1997_num_214_2_1183

DIETRICH KORSCH

Université de Passau

La crise du concept de religion aux alentours de 1890

Le concept moderne de « religion » vise à maintenir, sur le plan de l'idée, l'unité d'une réalité spirituelle et sociale mise à mal par le mouvement même de la modernité. Mais l'interprétation contradictoire de ce concept chez Hegel et Schleiermacher montre que, s'il reste certes possible de postuler sa fonction intégratrice, celle-ci ne saurait plus être réalisée. Ce sont les travaux de trois théoriciens du concept de religion aux alentours de 1890 (Otto Pfleiderer, Wilhelm Herrmann et Ernst Troeltsch) qui servent ici à mettre en évidence l'échec que devaient connaître les tentatives de dépasser l'antinomie spéculative inscrite, dès le départ, dans le projet d'un sauvetage purement conceptuel de la tradition.

The crisis of the concept of religion around 1890

The modern concept of « religion » is meant to maintain, in the realm of ideas, the unity of the spiritual and social reality undermined by the very development of modernity. Yet the contradictory interpretation of this concept by Hegel and Schleiermacher already indicates that, though it is still possible to postulate its integrating function, it can no longer be considered as effective. This failure is put in evidence here through the works of three theoreticians of the concept of religion around 1890: Otto Pfleiderer, Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch. It is impossible, in fact, to overcome the speculative antinomy inherent to the project of a merely conceptual salvation of religious tradition.

L'étude de l'histoire des concepts présente toutes sortes d'avantages. La perte de la croyance illusoire en un emploi immédiat et anhistorique des concepts n'en est pas l'un des seuls. Parmi ces avantages, on compte avant tout la compréhension de la constance des données historiques des problèmes ainsi que leur traduction dans la terminologie qui permet de s'entendre sur lesdits problèmes. Le concept de religion peut faire figure de cas type concernant la mise en rapport d'une construction idéo-langagière et d'une évolution socio-historique. Dans l'intérêt d'un déchiffrage de l'élaboration historique des problèmes, je concentre mon attention dans ce qui suit sur une constellation théologico-philosophique assez limitée du point de vue temporel, sur une constellation qui a mis en regard et discuté différentes façons de concevoir l'appréhension de la religion à travers le concept de religion.

Je commence par discuter de cette fécondité historiographique et idéale qui se concentre dans le concept de religion (I). J'expose ensuite l'alternative théorique classique que Hegel et Schleiermacher ont posée au début du XIX^e siècle en ce qui concerne le concept de religion (II). Dans une troisième partie, à l'occasion de certains développements empruntés à Otto Pfleiderer, Wilhelm Herrmann et Ernst Troeltsch, je montre comment ces théoriciens ont essayé de surmonter cette alternative classique – et, de leur côté, dans quelles apories ils sont tombés. La conclusion (IV) se constitue de quelques réflexions systématiques conduites à partir de l'état actuel du problème concernant le rôle de la religion dans la culture.

I. LA RELIGION EN TANT QUE CONCEPT INTÉGRATEUR

C'est une caractéristique propre au concept de religion que de posséder une composante historico-politique et une composante philosophico-théologique. Et ce double aspect ne constitue

pas l'une des moindres difficultés qu'il y a à l'employer. Afin de caractériser avec quelque unité la fonction assumée par le concept de religion, je choisis d'employer le terme d'« intégration ». Par religion, sera favorisée aussi bien l'intégration sociale que symbolisée une intégration du point de vue des idées.

On peut appréhender la fonction historico-politique du concept de religion à travers le changement de signification dont il a fait l'objet au cours des Temps modernes. Alors que depuis l'Antiquité on entendait par *religio* l'exercice (correct au plan cultuel) de la piété, depuis les guerres de religion du XVII^e siècle, ce concept renvoie à cette forme d'assurance de conviction (*Überzeugungsgewißheit*) intérieure – *i.e.* à ce support de la vie qui se présente extérieurement de manière différente – dont on doit supposer l'existence dans chacune des confessions chrétiennes (et au-delà, aussi, dans toutes les autres formes de croyance). C'est cette dimension de profondeur propre aux communautés confessionnelles, c'est cette dimension quasi neutre (*i.e.* dépouillée de toute piété concrète déterminée) qui prépare la base de cette faculté consistant à reconnaître des hommes de croyance différente. Par la mutation de sens du concept de religion, on réagit donc à une situation sociale dans laquelle la reconnaissance intersubjective (et intercollective) indispensable à la cohésion sociale n'est plus médiatisée par cette particularité rituelle commune qu'est la vénération de Dieu. On atteint de ce fait un nouveau stade de la différenciation sociale. En effet, n'est plus donné désormais ce cadre général et stable qui servait d'horizon au changement intérieur à la société ; désormais, cet horizon s'est lui-même pluralisé ; et ceci dans ce sens où il n'existe plus de lien extérieur qui serait à même d'embrasser ces horizons. Ces tentatives qui consistent à établir des mécanismes d'intégration capables de surmonter les différences existant au sein de cette pluralité d'horizons se voient contraintes de constituer des concepts qui sont à la fois davantage abstraits au plan sémantique et plus intimes au niveau intentionnel. C'est ce que l'on peut déjà voir à travers le concept directeur qui peut être considéré comme l'anticipateur fonctionnel du concept de religion

dans le contexte historique de l'Europe centrale : à travers le concept de chrétienté (*Christentum*) tel qu'il se profile à partir de 1648. Ce que l'on entend par le concept de « chrétienté » ne peut être spécifié que du point de vue strictement confessionnel ; c'est là en même temps orienter l'analyse sur la participation interne eu égard au contenu essentiel de ce qui est chrétien. On voit facilement que le concept de religion poursuit ce double mouvement d'abstraction et d'intériorisation ; dans cette mesure, on entendra par religion aussi bien ce phénomène d'une communauté de conviction (culturellement organisée) que la participation interne à cette conviction.

Mais par là, on commence à peine à attirer l'attention sur le pouvoir de la religion qui était encore dissimulé sous un horizon de conviction homogène : à savoir que – et dans quelle mesure – le fait de s'assurer de cet horizon recèle lui-même une fonction d'intégration sociale. Le pouvoir de socialisation de la religion n'est nommable qu'à partir du moment où le concept de religion acquiert une signification nouvelle. Or c'est précisément à ce moment qu'acquiert une vertu pacifiante le fait de comprendre que cette fonction peut être perçue par diverses communautés de croyance (même si elles sont différentes quant à leur contenu), puisqu'elle ouvre en tout cas la possibilité de ne pas seulement devoir considérer les différences relatives à l'intégration sociale comme le combat pour la vérité d'un seul mode de croyance (qui par là même serait donc le seul capable de profiter à l'homme). Dit autrement : la constitution d'un sens nouveau propre au concept de religion permet de faire de la religion (entendue selon son acception sociale) un objet possible de débat.

Or c'est maintenant que se pose la question de savoir si un tel concept (tendu entre ces deux extrêmes que sont l'abstraction et l'intériorisation) est effectivement capable de remplir la fonction qu'on lui assigne. Le point décisif étant de savoir si et dans quelle mesure peuvent être introduits des facteurs qui favorisent une différenciation du concept de religion et qui sont responsables de la dynamique évolutionniste moderne de la société. Dit autrement : il reste à vérifier s'il est possible de

constituer un concept de religion qui se laisse spécifier à nouveau sans que l'on ait besoin de recourir exclusivement à la dogmatique confessionnelle. Ou bien, formulé encore autrement : il s'agit d'essayer de superposer les contenus de conviction (*a priori* et référés à une instance dernière) sur les formes de vie empirico-factuelles, et réciproquement. Quant à savoir si un tel essai peut réussir, cela ne dépend pas seulement de l'acuité de la différenciation conceptuelle, mais aussi du degré d'avancement de l'évolution sociale. C'est pourquoi la constitution du concept de religion est une tâche qui incombe à la société.

La discussion philosophico-théologique du concept de religion est beaucoup trop profondément déterminée par les circonstances historico-politiques qui donnent lieu à ce concept de religion. Naturellement, pas dans le sens d'une théorie du miroir ou de tout autres idées semblables, lesquelles ne sauraient être satisfaisantes. Mais bien dans le sens où, dans les débats autour du concept de religion, on peut observer des parallélismes structurels de la théorie des exigences nécessaires à l'intégration sociale. Car il est curieux de voir qu'à l'aide du concept de religion on se réfère consciemment à une synthèse qui dépasse les possibilités constructives d'une édification à partir de facteurs singuliers qui auraient été délimités les uns par rapport aux autres et qui auraient fait l'objet d'une réflexion individuelle. A partir du moment où l'ensemble de la conscience n'arrive plus du tout à comprendre son insertion dans le monde de l'étant, mais qu'il n'est pas non plus revendiqué comme quelque chose d'immédiatement présent – par conséquent, au-delà des conceptions ontologico-substantielles et empirico-pratiques –, surgit la question de savoir comment une conscience individuelle peut se trouver en accord avec elle-même (puisque cela reviendrait en effet à lui présupposer l'unité recherchée). On ne peut parvenir à intégrer ces différentes opérations en se référant à quelque chose de concret, car une telle intégration requiert une grandeur de référence qui transcende toutes les relations externes possibles. De la même manière que lorsque l'on réfléchit sur la fonction historico-politique du

concept de religion, on peut ici aussi repérer un mouvement qui s'étend entre ces deux extrêmes que sont la généralisation et l'individualisation.

La fécondité théorique du concept de religion se laisse peut-être illustrer par la formule selon laquelle la religion serait le caractère raisonnable de la raison (*die Vernünftigkeit der Vernunft*) dans la vie individuelle. Si l'on entre dans une analyse de cette formule, il s'avère rapidement qu'elle affirme comme indissociablement liés le caractère général de la raison et la vie individuelle. Et ceci en ce qu'on ne fait pas usage du caractère général de la raison en fonction de sa vaste envergure possible, mais en ce qu'on se réfère à ce qui en elle est actif, au caractère raisonnable de la raison. C'est seulement (bien que cela soit suffisant) cette fonction centrale de la raison qui est capable d'individualisation. Il faut lui ménager un lieu dans la vie individuelle parce que sa présence en ce lieu n'est en rien évidente. Or c'est une caractéristique de cette formule que de prendre en compte la présence ou l'advenue de l'homogénéité que l'analyse n'a plus qu'à reconstruire. On recourt donc à un pouvoir de synthèse qui – sans pour autant devenir lui-même irrationnel – dépasse les possibilités de liaison de l'entendement analysant. Dans le concept de religion, on tient compte d'une unité de l'*a priori* et de l'empirique dont l'effectivité diffère de la possibilité qu'il y a à la reconstruire, alors que l'on peut comprendre comme la conséquence de son effectivité le fait qu'elle puisse faire l'objet d'une analyse.

Ici, se pose également la question de savoir s'il est en fait possible de reconstruire l'unité de conscience que l'on suppose dans le concept de religion. Il n'y aurait en effet de possibilité de reconstruction qu'à condition que les éléments empiriques se laissent assigner au tout sans aucune perte de certitude. Il est permis de supposer que le succès d'un concept philosophico-théologique explicatif dépend de l'état de l'évolution sociale, de la même manière que la constitution d'un concept de religion capable d'intervenir (au plan de la société) dans le champ historico-politique.

Évoquée dans le titre, la crise du concept de religion aux alentours de 1890 est instructive par rapport à cette exposition

du problème puisque, tentant de dépasser la posture de départ classique chez Hegel et Schleiermacher, elle assume une fonction axiale en ce qui concerne la manière contemporaine de traiter la question d'un concept de religion qui serait socialement opératoire et satisfaisant au plan théorique.

II. LA POSTURE DE DÉPART DE LA MODERNITÉ CLASSIQUE :

G. W. F. HEGEL ET F. SCHLEIERMACHER

1 / Par rapport au but qui est ici le nôtre, il suffit de rappeler les formes élémentaires qui composent la théorie de la religion chez Hegel et Schleiermacher (sur ce point, désormais, de manière détaillée, Jörg Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus*, Tübingen, 1996).

La synthèse qui est visée dans le concept de religion est reconstruite chez Hegel comme une synthèse de représentations (*Vorstellungen*). Ce sont donc les contenus sémantiques du langage religieux qui livrent les catégories directrices permettant de comprendre la vie religieuse. En fonction de leur type individuel, se constitue par là dans le détail un cosmos de représentations qui s'étayent et s'éclairent mutuellement. C'est là une vertu particulière de la philosophie qui accomplit ladite reconstruction que de questionner en direction du pouvoir de synthèse et de le mettre au jour, lui qui est à l'œuvre dans la constitution des univers religieux de représentation. Par là, il apparaît que l'on peut observer, par la médiation des contenus quasiment extériorisés de la représentation, le pouvoir de la relation qu'entretiennent entre elles des choses antagonistes, un pouvoir dont on peut également faire usage dans les opérations fondamentales de la pensée.

Or, comme on sait, la philosophie est en mesure de déterminer la forme de cette relation ainsi que l'enchaînement des formations idéelles qui en découle ; et parce qu'il est question de cette forme dont toute pensée se nourrit et grâce à laquelle

toute pensée s'édifie, on peut prétendre porter au niveau de la représentation la succession des constellations possibles – succession complète quant au contenu. Mais si, d'un côté, cette disposition interne de la pensée est portée à la conscience et si, d'un autre côté, il apparaît qu'au niveau de leurs univers de représentation les religions se nourrissent également du même mécanisme, alors cette tentative est prête à reconstruire un enchaînement des religions (correspondant au progrès de la logique) qui s'accomplirait selon ce modèle qui consiste à médiatiser l'opposition apparaissant au début sous sa forme immédiate et non médiatisée. A l'enchaînement des idées de la logique, correspond une série de représentations religieuses.

C'est cette mise en série de la médiation (devenant toujours plus transparente) de la structure d'un antagonisme originel, laquelle est inhérente à toute relation, qui permet au bout du compte de transposer la logique des représentations dans la logique des concepts. Sans cette série, la prétention de la philosophie à analyser entièrement tous les contenus de la religion serait fallacieuse. Mais ce résultat recèle encore une autre conséquence. En effet, dans la religion qui correspond le plus au concept philosophique, je veux dire dans la religion de la médiation parfaite (telle que le christianisme dit la représenter), il apparaît que ce n'est précisément pas la production humaine des représentations religieuses qui en assume la synthèse ; au lieu de cela, on s'aperçoit que l'accomplissement de la synthèse (elle aussi effectuée au plan subjectif) n'est imaginable qu'à condition que son point de départ et son processus élémentaire soient présents en son objet religieux, dans Dieu lui-même, et que ce processus trouve alors à se concilier avec la réalisation subjective de la représentation. C'est même alors aussi la seule manière qui permette au caractère absolu de Dieu d'être reconnu – alors qu'en même temps ce caractère absolu a le statut d'une idée qui aurait été produite. Par cette figure, on exprime alors – sur l'horizon du langage religieux de la représentation – ce que dans la philosophie on appelle l'esprit absolu.

D'un côté, nous trouvons donc chez Hegel une reconstruction du concept de religion orientée en fonction de la logique

des contenus de la représentation – une reconstruction qui se présente aussi bien comme une histoire de la religion que comme une philosophie logique de la religion. Le point culminant de cette reconstruction de Hegel consiste en ce que la consonance entre le stade la plus évolué de la religion et la conception la plus avancée de la philosophie apporte une solution au problème de savoir comment on doit alors se représenter la réalisation de la relation religieuse : c'est la logique même des contenus qui, déployée en son entier, porte en elle la mise en œuvre de la reconnaissance. Ou bien, dit autrement : c'est la structure contenue dans l'idée même d'une relation originelle entre des choses antagonistes qui doit expliquer la facticité de la mise en relation (et du se-savoir-en-relation). Ou bien, dit encore une fois d'une autre manière : dans la religion et dans la philosophie, on fait usage de ce pouvoir de la relation ayant trait à une synthèse originelle. A formuler ainsi ce résultat, il devient naturellement clair que cette ample explication n'est que l'explicitation d'une relation de relation (*Beziehungsrelation*) en fait déjà à l'œuvre depuis toujours. Étant parvenu à l'esprit absolu par un cheminement philosophico-théologique, on peut sans doute se rassurer en se disant qu'à ce stade de la connaissance l'effectuation même de l'idée (dans la reconnaissance de Dieu, *i.e.* dans la pleine conscience de l'Esprit) ne pose plus aucun problème ; mais par là aussi on en revient en deçà de la mise en œuvre même de cette idée : entièrement élucidée, la présupposition factuelle continue également d'être une présupposition. Maintenant, le caractère inépuisable de la constitution factuelle des idées et de la représentation – indépendamment de toute rigueur logique – se traduit également par ceci que l'intégralité des structures logiques (ainsi que philosophico-religieuses) ne peut vouloir interrompre le jeu de l'imagination. Par conséquent, il y aura toujours une religion inachevée au plan de la représentation – sans contrevenir pourtant à la force concluante de la logique – de même qu'on ne pourra pas non plus exclure les idées approximatives. De sorte que sur ce point la différence catégorielle existant entre la religion et la philosophie se traduit par le fait qu'on ne peut en aucun cas

s'attendre à ce que la religion produise encore des représentations conceptuellement conformes.

Or la stratégie de Hegel (*i.e.* sonder le processus même de la synthèse au-delà des contenus synthétisés entre eux) consiste également à poursuivre des finalités sociopolitiques. Sur la base de l'unité inhérente à la religion entre la reconnaissance du divin et la production des représentations religieuses, se constitue toujours une communauté religieuse parmi les hommes. Comme on sait, il n'y a pas de religion sans culte, et l'unité de la participation et de l'adhésion à un univers religieux de représentation n'est qu'une autre façon d'exprimer cela. Mais Hegel pense alors fermement que, en raison du contenu qu'elle renferme (la réconciliation absolue), la communauté religieuse du christianisme, l'Église, est cette forme de communautarisation (*Vergemeinschaftung*) qui constitue la condition préalable de toute généralisation. C'est pourquoi il existe un parallèle (pas seulement structurel) entre la communauté religieuse chrétienne de l'Église et l'État bourgeois. Si l'on prend ce parallèle en considération, il faut alors dire que la manière philosophique de reconstruire la synthèse à laquelle prétend la religion se reflète également dans l'option de société. Il s'agit là de cette idée de l'État bourgeois qui dépasse la sémantique de la communauté et dont on suppose qu'elle constitue aussi le cadre nécessaire à l'arbitraire des individus – ce cadre qui permet d'éviter les catastrophes. Mais c'est par là implicitement supposer que l'on puisse faire usage de la réalisation factuelle fondamentale de la socialisation, à savoir de la fondation et de la culture de relations, comme s'il s'agissait d'une ressource inépuisable.

C'est précisément cet aspect de non-compensation possible des mises en œuvre élémentaires de la relation que Schleiermacher introduit dans sa reconstruction de la religion (et de la société) – reconstruction que du reste il engage d'une autre manière.

2/ En vis-à-vis de Hegel, la conviction fondamentale de Schleiermacher pourrait se laisser décrire de la manière suivante : au lieu de reconstruire (au-delà du concept de religion)

la synthèse qui est visée dans la religion et de l'identifier ainsi avec la force synthétique du concept même, il faut prendre en compte un déplacement en direction d'une unité suprasynthétique, non produite, que l'on ne peut exposer qu'en se nourrissant de cette unité et en revenant toujours vers elle.

On ne peut déployer cette idée que de deux manières. La première consiste à exposer en tant qu'unité l'unité fondamentale ainsi prétendue. Cela suppose de percevoir et de reconnaître des différences, mais en même temps de prêter attention au fait que ces différences sont toujours déjà connectées et reliées entre elles, ce qui revient à dire qu'elles sont déjà synthétisées selon des proportions variables. Distincte de ce procédé réflexif, l'autre manière consiste à prendre conscience de la présence de l'unité même à laquelle renvoie toujours l'ensemble des différences progressivement intégrées ; il s'agit donc de prendre conscience de l'unité même. De cette conviction fondamentale de Schleiermacher, se dégage alors la nécessité d'une exposition toujours double des objets en question. Dans cette dualité, la religion accède à une position clef (de même que, comme nous le verrons, elle est soumise de son côté à un double regard). Je vais maintenant examiner plus avant ce schéma des deux modes d'exposition.

Schleiermacher a perçu de diverses manières cette tâche consistant à exposer l'unité comme unité. Dans sa *Dialectique*, il a traité de la constitution fondamentalement conceptuelle propre à cette dualité (qui pour lui serait pourtant d'une seule pièce). Notamment, ses développements concernant la différenciation de la société et de la science sont naturellement plus concrets. Il s'agit, comme on sait, de déployer un série de différences qui renvoient à une unité en soi même insaisissable et indicible. Par les concepts de « physique » et d'« éthique », on ne se représente même alors qu'une unité déterminée et évaluée de façon variable ; si elle n'était pas donnée, cette unité ne pourrait pas être représentée du tout. Se présente alors l'image d'un canevas s'édifiant par-dessus ces dualités, dans et grâce auquel tout est lié à tout. Il est par là évident que la construction de ces antagonismes réconciliés (de telle ou telle manière)

ne possède pas le caractère d'une nécessité dernière; et cela vaut également lorsqu'il est absolument impossible de connaître les différentes esquisses d'un tel canevas qui nous permettraient d'appréhender la réalité. Ces redoublements, qui apparaissent de manière aussi contraignante, sont aussi l'interprétation, la représentation (*Darstellung*) de l'état de dissociation propre à cette unité supraconceptuelle. Ce qui signifie alors qu'il faut donc aussi toujours tenir compte d'une ultime différence (qu'on ne peut supprimer au plan de la (re)construction) entre l'unité et la représentation (*Darstellung*). C'est précisément cette observation qui nous incite à nous interroger sur la possibilité de représenter autrement les faits en question.

Cet autre regard est celui de la religion. En elle, l'unité elle-même doit accéder à la conscience. Il serait du reste parfaitement abstrait de vouloir concevoir la dualité (saturée de différence) inhérente à la représentation interprétative de la réalité en tant que simple alternative à la religion, en tant que refuge d'une unité encore intacte. Mais la religion ne peut alors se maintenir qu'à condition qu'elle fasse ses preuves sur le terrain des différences. Et cela, elle peut le faire, et elle le fait, en associant deux conditions. Que, d'une part, elle se réfère elle-même aux conditions de constitution de la conscience productrice d'interprétations. En matière de religion, il n'est pas question d'enregistrer et de supposer une quelconque concrétude supra-terrestre, mais d'éclaircir cette subjectivité qui a à charge de reconstruire la réalité. Le second moment revient à faire observer que le conflit existant entre l'hypothèse de l'unité et la représentation de la différence se résorbe grâce à la religion – et du reste en ayant conscience de l'action qui est la sienne. L'observation de la différence est contenue dans la conscience – comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement. Mais, dans la conscience religieuse, on trouve également l'observation selon laquelle cette différence serait justement imputée à l'élaboration. C'est ce que Schleiermacher discute lorsqu'il parle de conscience de soi immédiate et conscience de soi sensible. Si maintenant on peut montrer que, précisément dans la religion et cela de manière explicite, on peut observer un processus au

cours duquel la différence (qui se reflète jusque dans l'intériorité la plus profonde) se supprime dans la conscience, alors la religion constitue la prise de conscience de ce processus fondamental en général. C'est pourquoi il convient que, dans ce qui en elle a trait au sujet, la religion n'occupe qu'une partie de la réalité ; il faut cependant que seuls les faits qui constituent le mécanisme d'unification – mécanisme à décrire selon sa mise en œuvre – se déroulent dans ce segment de la réalité. La religion occupe par conséquent une position clef en ce qui concerne l'idée d'une représentation de l'unité suprasynthétique dont on doit considérer qu'elle est la condition de toutes choses. C'est là précisément le caractère de cette mise en œuvre (ou de la conscience de la transition en cours entre des états différents) à laquelle on recourt comme à une grandeur médiatrice ; au lieu de la conception d'orientation sémantique de Hegel, c'est là une conviction que l'on pourrait considérer comme ressortissant à une théorie de l'action. Mais il est clair aussi que ce mécanisme général de la religion ne sera doté d'une structure définissable avec netteté qu'à partir du moment où, s'étant imposée, l'unité dans la différence ne sera plus un simple accident, mais bien indexée sur la durée. Or ce n'est le cas que lorsque, d'une part, on exprime le caractère principal de ce processus et que, d'autre part, par le souvenir et la continuité vitale, se perpétue cette introduction effective de l'unité, laquelle englobe les différences. Et c'est précisément ce qui s'est passé dans la conscience de Dieu qui fut celle de Jésus : un dépassement fondamental de la conscience de soi sensible par la conscience de soi pure (sous la forme du sentiment d'une dépendance absolue décisive) – et la fondation de la communauté des croyants en tant que personne morale historique.

La religion est présentée en ceci d'une double manière. D'un côté comme un système symbolique et un système d'interprétation se rapportant à la conscience, un système dans lequel on manifeste la prépondérance de la conscience de soi pure par rapport à la conscience de soi sensible. Et d'un autre côté, de façon tout aussi contraignante, en tant que forme concrète de la communautarisation (*Vergemeinschaftung*) et

du point de vue de l'origine historique de ladite prépondérance de principe, c'est alors qu'un mouvement s'inaugure qu'il faut concevoir comme un mouvement vital (sur la base d'une communauté d'interprétation qui imprime sa marque à l'action). Maintenant, cette figure double de la communauté pieuse – son assurance de conviction (*Überzeugungsgewißheit*) intérieure et la forme sociale sous laquelle elle se manifeste – est également et même justement décisive pour que fonctionne le tableau d'ensemble que brosse Schleiermacher. Car, du point de vue structurel, tout cela nécessite aussi bien des différences qui soient intégrées à une profondeur variable (c'est pourquoi j'ai attiré l'attention plus haut sur le schéma fondamental de l'épistémologie de Schleiermacher) qu'une institution sociale (elle aussi concrètement présente) telle qu'elle se porte garante de l'autoréalisation de l'unité. Car ce n'est qu'à partir du moment où l'assurance de conviction (qui se constitue au plan religieux) est présente dans la société que l'on peut prétendre réaliser avec succès la tâche assignée à l'humanité qui consiste à entretenir une culture des différences – soit le fait de façonner un canevas représentatif de la réalité à l'usage d'une vie humaine réussie. Dit autrement : la religion (chrétienne) est la seule qui soit à même de réaliser l'unité de l'éthique et de la philosophie de l'histoire esquissée par Schleiermacher. Ou bien, dit encore une fois d'une autre façon : l'histoire du christianisme est la seule à pouvoir mettre l'humanité sur le droit chemin et à pouvoir la rapprocher de son but.

Je laisserai ici de côté la question de savoir comment, partant de la situation théorique que j'ai indiquée plus haut, Schleiermacher reconstruit ou plutôt catégorise pour lui-même l'histoire de la religion, et j'attirerai simplement l'attention sur le contraste frappant qui existe entre l'ouverture historique fondamentale et la table des catégories organisée de façon duelle. On pourra d'autant mieux décider de cette question que l'on remarquera que, dans l'ensemble de la typologie historico-religieuse de Schleiermacher, il s'agit toujours de décrire les modalités de mise en œuvre de l'unité ; c'est vraisemblablement pourquoi la schématisation, attirante d'un point de vue extérieur,

perd de son caractère irritant. Au lieu de cela, je me tourne vers une réflexion finale rappelant le concept de religion chez Schleiermacher.

La tentative de Schleiermacher (à savoir le fait de traiter de l'unité du différent comme d'une présupposition à laquelle on a toujours déjà recours) laisse apparaître la synthèse visée dans le concept de religion comme quelque chose qui ne peut pas être reconstruit en passant par les contenus sémantiques, mais comme quelque chose dont on prend conscience dès lors que l'on s'oriente en fonction des transitions accomplies et, par là, en fonction du fait concret d'opérer une transition. De cette réflexion, il résulte que c'est une logique de l'interprétation qu'il faut développer, et non une logique des représentations et des concepts. Par là, la diversité des interprétations possibles, infinie en principe, est limitée par l'idée selon laquelle le processus appelé « interprétation » (*Deutung*) aurait lieu afin de jeter un pont par-dessus la différence ; d'où la possibilité d'avancer une conceptualité fondamentale double qui exprime le phénomène de la différence avec le plus d'acuité. A vrai dire, cette attention que l'on porte à la mise en œuvre des interprétations et des transitions renferme aussi un problème, à savoir que la cohérence sémantique ne s'engendre jamais qu'en prenant des actes pour base. Dit autrement : il ne faut pas compter, comme chez Hegel, avec une obligation fondamentale de contenu ni avec, ce qui en découle, une affirmation sémantique de vérité, mais bien avec l'intérêt pratique que l'on porte à l'entente et à la cohésion sociale, avec un intérêt qui ensuite se sert des moyens de l'entente. C'est précisément parce qu'elle développe et renforce cette faculté de transition que la religion présente un intérêt pour la société.

L'inclusion de la religion dans ce concept de socialisation signifie toutefois deux choses différentes. D'un côté, quelque chose comme une obligation envers la communauté publique – une obligation qui se nourrirait des contenus intentionnels – n'apparaît pas ; au lieu de cela, on tient compte de la tendance (inévitabile au point de vue anthropologique) qui consiste à façonner une vie sociale composée de règles et de limites. Il

s'ensuit l'existence d'institutions sociales différentes qui doivent être harmonisées les unes par rapport aux autres. Un modèle de société qui se profilerait ainsi pourrait être désigné comme une sorte d'intégration fonctionnelle. D'un autre côté, il faut prêter attention à la manière dont s'accomplirait alors une intégration sociale que l'on se représenterait de la sorte au plan structurel. Et là on sera obligé de dire que son avènement est le fait d'individus conscients de leur responsabilité et individuellement compétents tels qu'ils sont insérés dans leur environnement socioculturel. Il existe quelque chose comme une cause spontanée de la communautarisation (*Vergemeinschaftung*) ; mais, par là, on n'a encore rien esquissé qui irait dans le sens d'un succès constant et d'une forme humaine propre à cette communautarisation. C'est précisément la raison pour laquelle la religion est nécessaire en tant qu'institution, capable d'accroître la compétence culturelle, qui prendrait la forme de communautés pieuses. Il est naturellement impossible d'écarter d'emblée un certain danger, à savoir le fait que les différentes institutions sociales se mettent à dériver dans des directions opposées ; ce qui dépend toujours des tentatives d'intervenir activement dans l'évolution de la société.

3/ Chez Hegel comme chez Schleiermacher, on peut nettement observer quel usage il est fait du concept de religion afin de développer, en partant de la conscience, des modèles d'intégration qui concernent aussi bien le domaine de la conceptualisation intellectuelle que celui de l'entente sociale. Mais l'on peut aussi observer que leurs angles d'attaque sont dissemblables et que, par là même, des problèmes et des risques apparaissent respectivement en ce qui touche à la mise en œuvre. Ce qui me paraît encore plus important que les difficultés internes, c'est le fait que ces deux positions sont elles-mêmes de telle nature qu'elles ne sont plus capables d'intégrer les uns aux autres leurs différents points de départ. Dit autrement : le dessein intégrateur bien marqué que l'on poursuit à l'aide du concept de religion conduit lui-même à une alternative qu'il n'est plus possible de synthétiser. Et dans cette alternative se

manifeste la séparation des voies qui auraient assuré le succès de l'intégration sociale en prenant le général ou l'individuel comme point de départ. Il est naturellement possible d'opter un moment pour chacun de ces deux versants opposés et d'essayer de voir si on s'y retrouve. La critique de la religion a déjà précocement émis des doutes sur la question de savoir si ladite intégration était encore possible sur la base de la religion ; elle en tirait alors ce conseil – dont le contenu est, comme on sait, tout sauf homogène – consistant purement et simplement à congédier l'étalon religion en tant que modèle d'intégration de la société. On voit par là que la religion ne revendique à juste titre sa faculté intégratrice que lorsqu'elle est finalement en mesure de surmonter ce caractère irréconciliable de la société que l'élaboration alternative des concepts de religion ne fait que répéter.

III. LA CRISE DE L'ALTERNATIVE CLASSIQUE

Dans l'histoire de la théologie du XIX^e siècle, on ne discerne la volonté énergique de dépasser les écoles de pensée alternatives ayant succédé à Schleiermacher et à Hegel qu'à partir de la parution du premier volume de *Rechtfertigung und Versöhnung* d'Albrecht Ritschl, c'est-à-dire au plus tôt, à partir de 1870. D'un côté, on cherche par là à lier ensemble les postulats catégoriels antagonistes de Schleiermacher et de Hegel de telle manière que les matériaux empiriques de l'histoire de la religion puissent être appréciés, d'une part, dans leur autonomie et, d'autre part, sans qu'ils ne se soustraient à un agencement conceptuel ; c'est là en particulier l'option de la théologie « libérale ». Chez Ritschl et ses élèves, on esquisse d'un autre côté le programme d'une construction religieuse de la moralité qui soit basée sur la Bible ; c'est alors à partir de là que les options théorético-religieuses – opposées, en elles-mêmes inconciliables – de la modernité classique doivent être reliées

ensemble. Il apparaît maintenant, c'est là le troisième point, que – d'une tout autre manière que ne l'avait espéré la tendance « libérale » – la fécondité des catégories philosophico-religieuses n'est pas assez grande pour pouvoir lier ensemble la diversité des manifestations historiques de manière satisfaisante du point de vue conceptuel, de sorte que (en dépit des espoirs de l'école de Ritschl) la fondation biblique s'avère incapable de résister à une nouvelle historicisation. Il devient alors facile de travailler la problématique de la religion en ayant conscience de recourir à deux approches, à savoir historique et catégoriel, et de les concilier de sorte à en faire une tâche pratique ; c'est là l'orientation de la théologie historico-religieuse qui se réarticule vers la fin du siècle. L'exposé qui va suivre s'oriente selon ces trois positions ; et pour chacune de ces tendances, on se référera à un représentant exemplaire : à Otto Pflleiderer, à Wilhelm Herrmann et à Ernst Troeltsch.

1 / *La religion en tant que satisfaction*

d'un instinct fondamental (Grundtrieb) de l'homme :
Otto Pflleiderer

Dans la première leçon qu'il donne à Berlin en 1875 et qu'il a fait imprimer sous le titre *Die deutsche Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart*¹, Pflleiderer esquisse le programme envers lequel il se voit obligé. Par là, il trace trois lignes traditionnelles de la philosophie allemande de la religion ; l'une, analytico-critique, s'étend de Lessing à Schleiermacher en passant jusqu'à Kant ; l'autre, basée sur une approche historico-synthétique, comprend Herder, Schelling et Hegel. La conviction profonde de Pflleiderer est que ces deux lignes peuvent être réunies (p. 12 sq.). La nécessité d'une telle combinaison serait principalement apparue dans le sillage des deux écoles qui s'étaient constituées depuis le premier tiers du XIX^e siècle. Depuis, il est évident qu'on ne peut plus ni se hisser

1. Berlin, Reimer éd., 1875.

« sur le tabouret isolant (*Isolirschemel*) de la pieuse conscience de soi » ni non plus « dédaigner (...) le sol solide du savoir exact et de l'induction réfléchie » (p. 19). « Notre science aura à se préserver de ces deux égarements que furent ces (...) grandes écoles ; mais elle conservera et apprendra toujours, de Schleiermacher, la finesse de l'observation psychologique et l'acuité de l'analyse dialectique et, de Hegel, la liberté de l'observation historique et la productivité de la synthèse spéculative » (p. 19 sq.). Quant à savoir comment Pfleiderer a imaginé la mise en œuvre de ce programme, c'est ce qu'on peut montrer à travers le chapitre « La religion en tant que sentiments de piété » (*Religion als fromme Gesinnung*), c'est-à-dire à travers le premier chapitre de la section que Pfleiderer consacre à l'essence de la religion dans sa *Philosophie de la religion*².

Il est tout d'abord manifeste que Pfleiderer utilise le concept de religion dans son sens de fonction intégratrice. La volonté du croyant se trouve « réunie (...) à la volonté générale qui domine l'ensemble de son univers, *i.e.* son environnement social et naturel » (p. 331). C'est la religion qui renferme la condition de la moralité, à savoir « qu'au-dessus de l'antagonisme existant entre l'individu et la société, entre les hommes et la nature, il y a une unité originelle qui garantit la réunion des contraires » (p. 334). On perçoit avec netteté jusqu'où les déchirements internes de la modernité s'insinuent dans le diagnostic implicite de Pfleiderer : jusque dans ces alternatives abstraites que sont l'individu et la société, l'homme et la nature.

Selon Pfleiderer, la philosophie de la religion accède à la compréhension de l'unification religieuse de ces profondes différences en instaurant un cercle entre un ancrage intellectuel du sentiment et un enracinement affectif de la raison. Vu d'un peu plus près, ce cercle se présente comme suit : contre le privilège accordé au sentiment religieux par Schleiermacher dans sa mise à jour de la nature de la piété (*Frömmigkeit*), Pflaide-

2. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 3^e éd., Berlin, éd. Reimer, 1896, p. 326-367.

rer argumente en faveur d'une interdépendance de la représentation, de la volonté et du sentiment. La volonté, pense-t-il, forme à l'usage de sa propre orientation et de sa propre constance des contenus de représentation parmi lesquels elle se range elle-même. Or ces contenus de représentation seraient précisément responsables de telle ou telle résonance particulière du sentiment. Le clou de ce raisonnement consiste en ce que ce sont précisément les contenus qui sont la cause du sentiment. Ce n'est pas le nom de Dieu qui permet de désigner la racine du sentiment de dépendance absolue; c'est bien plutôt Dieu qui détermine le sentiment. Voyant poindre le danger d'une pure hétéronomie, Pfleiderer tente de s'y opposer en considérant les représentations comme induites par la volonté. Pourtant, en face de cette explication, il ne faut pas non plus oublier que c'est la part d'objectivité contenue dans les représentations qui doit déterminer le sentiment. Il est évident que là, par rapport à Schleiermacher, le concept de sentiment a subi une vaste transformation. Ayant pour statut de rendre possible l'expérience, un lieu anthropologique (conçu selon une théorie des facultés) a été transformé en telle ou telle expérience déterminée.

A cette valorisation du concept de sentiment propre à Schleiermacher vient s'allier une naturalisation de la raison: « Comme toutes les complexions (*Anlagen*), la complexion de notre raison s'exprime aussi par des instincts déterminés (...); ils sont les formes innées (*a priori*) fondamentales de l'activité de la raison » (p. 336). Si l'on demande ce qu'il faut entendre par « instinct de la raison » (*Vernunfttrieb*), on dira qu'il faut avant tout entendre par là la tendance à synthétiser les différences. Cette qualité d'inéluctabilité, inhérente à cet instinct que l'on fait passer pour naturel, doit être maintenant un indice de ce que, de son côté, cette force motrice n'est pas seulement constituée au plan subjectif et projectif, mais qu'un corollaire objectif correspond à son aspiration à l'unité: « Par là, le Dieu de l'expérience religieuse prend la place du Dieu de la philosophie kantienne qui n'est que postulé et dont on ne fait jamais l'expérience » (p. 340). Suite à la réunion d'un sentiment déterminé du point de vue de la

représentation et d'un instinct orienté en fonction de la raison, se constitue, d'après Pfleiderer, le cercle qui est censé apporter la preuve de l'hypothèse de la réalité de la religion. L'« instinct fondamental de la raison qui aspire tout simplement à l'unité » trouve « son plein achèvement » dans l'idée de Dieu (p. 341). Or c'est justement cette idée de Dieu qui est éprouvée dans le sentiment. Respectivement basée sur l'instinct et dépendante de la représentation, la raison et la religion se conditionnent l'une l'autre. Par ce biais est surmonté, pense Pfleiderer, le dilemme catégoriel auquel conduisaient Schleiermacher et Hegel.

Milite aussi en faveur de la fécondité de cet échafaudage de catégories la possibilité d'entreprendre grâce à son aide une reconstruction de l'histoire de la religion. L'idée de départ de tout cela consiste à faire observer que la circularité de la raison et de la religion se manifeste comme circularité historique, toujours à certaines étapes de l'explication. Pour Pfleiderer, il existe donc un parallélisme entre l'évolution religieuse et l'évolution culturelle (*ibid.*). C'est là naturellement une idée intéressante ; mais c'est parce que le point final de l'évolution est déjà donné à travers le système des catégories – permettant de relier ensemble la raison la plus élevée qui soit (à savoir la raison qui correspond à son instinct de la façon la plus pure) et la religion agissant sur le sentiment avec la plus grande netteté – que la présentation de l'histoire de la religion apparaît comme largement naïve : dans les religions, on peut observer une incessante avancée de l'évolution qui partant du l'animisme archaïque aboutit à la pureté du christianisme au plan spirituel et idéal (p. 342-356). (Semble en revanche plus pertinente que cette construction historique l'hypothèse de Pfleiderer selon laquelle l'évolution individuelle de la vie religieuse attendrait chaque nouvelle étape historique en intégrant et en transformant des formes simples et élémentaires. Il faut cependant nettement distinguer entre cette logique ontogénétique de l'évolution vers un stade déjà existant de la religion et l'hypothèse fictive d'une histoire phylogénético-téléologique de la religion.)

Présente toute une série de manques manifestes la mise en œuvre par Pfleiderer de ce programme théorique visant à inté-

grer les approches de Schleiermacher et de Hegel en ce qui concerne les problèmes posés par le concept de religion. La valorisation du sentiment ôte son sens au concept de sentiment forgé par Schleiermacher (ceci, indépendamment de la question de savoir comment il nous serait bien possible de penser une « influence » (causale ?) des représentations sur le sentiment – question à laquelle on ne peut d’ailleurs fournir de réponse). La naturalisation de la raison, qui se traduit de façon la plus frappante par une confusion de l’a-priorité et de l’innéité, détruit le cœur le plus profond du projet hégélien. Il n’est par conséquent pas étonnant que, considérée comme pierre de touche, l’historicisation de la religion sombre dans une imitation tout extérieure du schéma hégélien. Or c’est une chose que de constater ces manques immenses, c’en est une autre que d’évaluer l’intention de cette construction. Sous ce rapport, on peut dire ceci : en esquissant ce schéma circulaire, Pflaiderer a voulu se soustraire à la menace de la subjectivation qu’il voyait poindre dans le sillage de Schleiermacher. Et il a voulu se préserver d’une intellectualisation qui ne lui paraissait pas exclue pour quiconque tenterait de poursuivre la voie inaugurée par Hegel. A l’aide de ces deux stratégies argumentatives (insuffisantes), il a voulu réduire à néant le reproche de la critique de la religion selon lequel la religion serait soit un sentiment sans substance soit une simple projection de la pensée – ou bien même les deux ensemble. C’était en effet, nous l’avons vu, le moteur de la critique de la religion que de mettre en doute la capacité de la religion à effectuer une synthèse sociale.

Or à cela, Pflaiderer n’oppose naturellement pas autre chose que l’affirmation consistant à dire qu’il serait tout de même possible de construire une fois de plus la religion de façon universelle et individuelle. Dans son livre *L’essence de la religion (Das Wesen der Religion)* de 1878³, on trouve un pas-

3. Le titre complet étant : *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und historischen Wissenschaft dargestellt*, vol. 1 : *Das Wesen der Religion* (« Religionsphilosophie »), Leipzig, éd. Fues (Reisland), 1878.

sage éloquent allant dans le sens du projet en question – tout en donnant en même temps une idée des conditions de son échec. A cette occasion, Pfleiderer écrit ceci : « De cela il résulte que dans l'instinct fondamental de l'homme nous décelons un antagonisme réel, et même un rapport contradictoire entre ces deux moments que sont l'indépendance et la dépendance, la condition d'infini et la finitude (l'état de besoin)⁴ ; mais il s'agit là cependant d'une contradiction qui dans le fond admet la possibilité d'une solution et qui par conséquent – dès lors qu'elle fait l'objet d'une certaine prise de conscience – requiert une solution et contribue elle-même à la mettre en œuvre. Et c'est la religion qui permet d'apporter une solution à cette contradiction enracinée dans l'instinct fondamental de l'homme ; la religion est donc la satisfaction de l'instinct fondamental de l'homme, la réconciliation de cet antagonisme qui plonge jusqu'au fondement de l'essence humaine entre la condition d'infini et la finitude, entre la liberté et la dépendance » (p. 71). Cette volonté de réconciliation est explicitement proclamée ; elle est pourtant vouée à l'échec du fait que Pfleiderer ne conçoit « l'instinct fondamental » que dans un sens strictement positif. En ce qui concerne la différence (qui est présumée comme essentielle, mais qui n'est pas autre chose que l'expression d'une expérience historique propre), ladite volonté de réconciliation arrive inéluctablement trop tard, c'est-à-dire qu'elle ne dépasse pas le stade de la simple déclamation. Dit autrement : la religion ne s'est pas encore elle-même exposée à la négativité de la modernité. C'est pourquoi il est possible d'invoquer des instances quasi naturelles telles que celle d'« instinct fondamental ». C'est pourquoi il est possible de postuler que la connaissance de l'antagonisme est déjà un aperçu de son dépassement.

Articulées au niveau de la conceptualisation, ces réflexions attirent également notre attention sur les présupposés sociaux implicites qui sont au fondement de la théologie « libérale » de Pfleiderer. Il est tout à fait manifeste que la tâche synthétique

4. *N.d.T. : Bedürftigkeit.*

de la religion n'est pas réalisée, *i.e.* mise en scène dans la société. C'est bien plutôt le déploiement idéal d'une philosophie de la religion se donnant pour intégratrice qui doit se porter garante de la synthèse qu'escompte la religion elle-même. Ce qui signifie pourtant que la différenciation sociale est ressentie comme encore trop peu avancée et que l'on peut se satisfaire d'une unification scientifique. La religion exercera tout naturellement sa fonction intégratrice partout où elle pourra se donner comme scientifique : c'est là la conviction sociale de la théologie « libérale »⁵. Quant à elle, elle est une héritière tardive de l'époque bourgeoise classique ; et en raison des tâches intégratrices objectives de la religion, elle est naturellement d'une moindre acuité idéale par rapport aux figures de prou qu'elle se proposait de dépasser.

2/ *La religion en tant que constitution*

de la vision morale du monde : Wilhelm Herrmann

C'est en tant que critique de la *métaphysique dans la théologie* que Wilhelm Herrmann a fait son entrée dans l'école de Ritschl en 1876. Sa formule selon laquelle la théologie serait de nature antimétaphysique a eu une carrière étonnante. Avant de l'approuver ou de la critiquer, il serait toutefois opportun de s'efforcer de déterminer l'effet tranchant qu'elle a pu avoir à l'époque. Or le sens de la critique de la métaphysique conduite par Herrmann rentre parfaitement dans la lignée que j'ai esquissée jus-

5. Je ferai simplement remarquer en note que l'on peut retrouver l'ensemble des propositions décisives de Pfeleiderer chez Richard Adelbert Lipsius, bien qu'en règle générale elles y soient formulées de manière moins tranchée. On trouvera là aussi : la construction d'un « instinct » (*Trieb*), en l'occurrence « l'instinct de la religion » ; un emboîtement catégoriel des questions de facticité et de validité ; ainsi que cette posture consistant à escompter de la part de la religion une fonction intégratrice sur la conscience et la société. Cf. R. A. Lipsius, *Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik*, Leipzig, éd. Barth, 1885, p. 210 sq., 234, 236 sq. Concernant l'« instinct religieux » entre Schleiermacher et Hegel, cf. R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, Brunswick, éd. Schwetschke, 3^e éd., 1893, p. 52-55.

qu'ici. En rejetant la métaphysique, Herrmann propage en effet le détournement de cette conception de la théologie qui croit pouvoir se référer positivement à une unité (comme toujours donnée) du fondement du monde⁶. Ce qui signifie qu'Herrmann exprime de fermes réserves à l'égard de toute tentative qui consisterait à vouloir désormais établir par des voies logico-scientifiques l'unité de l'image chrétienne du monde – après la perte de la domination ecclésiastique de la culture. Il soupçonne en effet que toutes les entreprises de ce genre (qu'il voit avant tout à l'œuvre dans la théologie « libérale ») finissent, ouvertement ou en secret, par entrer en concurrence avec le monde en cours d'unification technico-économique, de sorte que soit la théologie se range et se subordonne à ce mouvement soit elle adopte la position d'une alternative abstraite – ce qui en tout cas signifie que la religion ne remplit pas le rôle identifiable qui lui est propre, à savoir d'unifier les différences au plan des individus et de la société. « La destruction de la vision chrétienne du monde est la conséquence immanquable de ce que l'on a logiquement essayé de penser ses éléments individuels à partir de l'unité du fondement du monde » (p. 45). Au début de son œuvre, Herrmann base donc sa critique de la métaphysique sur l'idée consistant à dire qu'il est impossible de parvenir à une vision du monde qui soit homogène, qui intègre la modernité et le christianisme dans un ensemble culturel nouveau.

Trois ans plus tard, Herrmann a ensuite développé en détail, dans *Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*⁷, l'arrière-plan constructif de cette critique aussi bien philosophico-catégorielle que systématique-théologique et historico-diagnostique. Dans ce livre, il présente une systématisation de la conception de Ritschl, laquelle conception (en tant que dépassement simplement constructif des horizons ultimes de la

6. Un passage plus long critiquant la première édition de 1869 du livre de Pfeleiderer *Das Wesen der Religion* est alors également inclus dans ses développements (Wilhelm Herrmann, « Die Metaphysik in der Theologie », in du même, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, vol. 1, éd. par Peter Fischer-Appelt, Munich, 1966, p. 26-50).

7. Halle, éd. Niemeyer, 1879.

moralité par la religion) est surmontée en ce que Herrmann fait de la crise de la moralité un instrument conceptuel permettant de construire la religion.

Herrmann est fondamentalement convaincu du fait que, étant donné l'état de différenciation qui caractérise la modernité, le christianisme ne peut se constituer comme vision homogène du monde qu'à condition de se libérer de l'immense compétence tous azimuts (*Allzuständigkeit*) qui le caractérise et qui comprend aussi bien la vie théorético-technique que la vie pratico-morale. Une intégration n'est possible que comme intégration de la vie envisagée à partir de l'individu ; et ce dernier n'accède à lui-même que dès lors qu'il se comprend comme être moral. Herrmann choisit donc comme point de départ la différence dont on a pris conscience en tant que telle ; ce n'est qu'à partir de cette distinction reconnue que l'on peut penser et construire une cohérence. En cela, il défend la thèse selon laquelle il n'y a pas (ou plutôt il ne doit pas y avoir) de dynamique propre au développement technico-économique, car celui-ci nécessite une responsabilité morale. Cette thèse ne peut être naturellement plausible que dans la mesure où l'on peut en même temps montrer que, de son côté, l'hypothèse de concrétude (*Gegenständlichkeitsvermutung*) dont on se sert dans notre rapport théorique au monde s'enracine dans un besoin pratique.

Dans le livre de Herrmann portant sur la religion, c'est la première grande chaîne argumentative qui sert à démontrer cette thèse. Elle se meut sur un terrain qui, pour une part, reprend des raisonnements de type néo-kantien et, pour une autre, les modifie via la théologie. Avec la philosophie néo-kantienne de la science, Herrmann suppose que de la « concrétude » (*Gegenständlichkeit*) est constituée par de la « méthode ». Mais il faut distinguer – d'une autre manière que ne le veut le néo-kantisme – cette concrétude que l'on suppose dans la science d'une concrétude du monde vital qui détermine notre environnement quotidien. Il faut même dire ceci : c'est l'auto-intérêt (*das Selbst-Interesse*) de la vie humaine qui se présente alors également comme construction de la concrétude scientifique (cf. p. 36 sq., 63-65). Dit autrement : derrière le rapport théo-

rique au monde se tient un motif pratique. C'est là, il me semble, une manière adéquate de décrire la médiatisation par la société du développement moderne de la technique.

La question est maintenant de savoir par quelles voies se constitue alors l'unité du monde moderne apparaissant comme disparate. Est-ce que cela s'effectue techniquement par la nature et les sciences de la nature – ou bien moralement par le détour de l'auto-intérêt de l'homme ? Le caractère fondamental de la vision du monde en question dépendra de la résolution de cette alternative. Si l'on mise sur la dynamique propre de la nature modifiée par la technique, apparaît alors une figure tardive de la métaphysique dans laquelle le sujet humain n'est qu'un petit rouage dans l'ensemble du mécanisme. Si l'on part de l'auto-intérêt humain, l'unité de la société se révèle alors comme une tâche – à définir par l'intermédiaire de la domination technique de la nature – dont le succès n'est pas assuré d'avance.

Le choix de Herrmann est sans ambiguïté : c'est seulement sur la base d'une humanité morale que l'on peut en fait maintenir les différences de la modernité sans qu'elles ne risquent de dériver vers des représentations fantasmatiques de l'unité qui ne pourraient alors que finir dans l'abandon de la poursuite des intérêts vitaux individuels. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Herrmann que d'avoir explicité cette alternative.

Dès lors que l'on est prêt à approuver les termes de cette alternative et que l'on choisit avec Herrmann d'emprunter la voie de l'auto-intérêt humain, se pose alors la question de savoir de quoi cette voie se compose. Il est alors nécessaire d'examiner deux aspects. Il convient d'une part de ne concevoir cette tâche morale comme tâche qu'à partir du moment où elle est et demeure distincte de toutes les autres données observables au plan psychologique. Il faut de ce fait exclure la construction d'un « instinct de la raison » (*Vernunfttrieb*). D'autre part, la moralité humaine ne pourra éviter de devenir constamment la proie d'une exigence excessive qu'à condition que le sujet individuel voué à l'action soit convaincu de réussir. D'où la nécessité de se demander si et comment une telle conviction

peut se former dans la conscience morale. Selon la conception de Herrmann, c'est très exactement la religion (chrétienne) qui lui donne naissance. C'est le second dessein du livre sur la religion de Herrmann que de vouloir étayer cette thèse.

Avant de m'attacher aux argumentations qui vont dans ce sens, je voudrais situer la première idée fondamentale de Herrmann entre les deux positions extrêmes de Schleiermacher et de Hegel. Il est manifeste que l'élaboration propre à Herrmann de cette problématique s'oriente prioritairement en fonction de Kant ; même s'il le fait, comme je l'ai montré, avec certaines modifications particulières. Cependant, il est tout à fait permis de comprendre ce recours à Kant comme une stratégie consistant à éviter les apories qui s'étaient constituées entre Schleiermacher et Hegel. On peut voir en effet que c'est en particulier le fait d'être convaincu de la réussite de la moralité qui assume au sens strict la fonction de la religion. Car, par cette assurance – assurance que l'on ne peut engendrer en produisant des maximes et en accomplissant des actes –, on n'entend pas autre chose que cette réalisation de la synthèse dont le concept de religion se porte garant. Dans la mesure où l'on prend en compte l'apparition de cette assurance de conviction (*Überzeugungsgewißheit*), la conscience de soi (*Selbstbewußtsein*) se donne comme sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*) ; en cela, il reprend la vérité énoncée par Schleiermacher selon laquelle il est impossible de duper le sentiment. Si l'on interroge maintenant de plus près la force synthétisante à l'œuvre dans cette synthèse du vouloir et de la conviction de pouvoir réaliser quelque chose, il faut alors dire ceci : il est manifeste que, par là, on entend très exactement ce que l'on pouvait observer comme étant le cœur du procédé hégélien. Or, c'est précisément le fait de situer la formulation du problème par Herrmann qui nous enjoint encore une fois de décrire la genèse de la conscience religieuse, qui nous ramène vers ce que j'avais appelé le second dessein fondamental du livre de Herrmann sur la religion.

Si maintenant l'on prend en compte le fait qu'au cours d'une introspection individuelle on rencontre le sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*), il faut immédiatement se deman-

der sous quelle forme structurelle se présente ce sentiment. Herrmann explique que, sur la base du sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*), il est alors possible de percevoir une volonté-d'être-soi-même (*Selbstseinwollen*) qui se réalise dans des actes. Or cette détermination des actes se règle sur le devoir, c'est-à-dire grâce à une réflexion éthique. Bref: le sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*) ne gagne en clarté sur lui-même qu'en tant que conscience morale de soi; c'est celle-ci qui livre la structure selon laquelle celui-là se saisit lui-même. A vrai dire, il en résulte immédiatement cette conséquence que, de son côté, l'exigence éthique, le devoir (*das Sollen*), est sans terme; car on ne saurait renoncer à l'idée de la quintessence du devoir, *i.e.* à l'idée de l'Absolu, dès lors que l'on veut arriver à une conciliation de l'individuel et du général qui corresponde à l'unité du sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*).

On voit alors nettement qu'il existe une contradiction entre l'idée de l'Absolu, lequel relie le Moi, le monde et Dieu suivant le modèle de la moralité, et le sentiment individuel de sa propre valeur qui sert encore tout de même de point de départ à l'analyse. Cette contradiction nous oblige à reconnaître que n'existe pas cette transposition (en fait exigée) de l'individuel dans le général absolu⁸. C'est précisément ce fait d'apercevoir l'aporie de la moralité qui est nécessaire pour arriver à une compréhension précise de la religion. Car c'est là justement l'apport de la religion: « Bien comprise, la croyance religieuse en Dieu est précisément le médium par lequel l'exigence générale de la loi morale s'individualise pour l'homme individuel, conditionné par la vie terrestre, de sorte qu'il est en mesure de reconnaître dans le caractère absolu de la loi morale le fondement de sa propre assurance et dans l'idéal qu'on lui dessine pour modèle sa fin en soi » (p. 258). Ce qui, rapporté à l'aspect intégrateur de la religion, signifie ceci que: ayant son siège dans la cons-

8. « Il est en soi contradictoire que (...) la loi morale proclame l'élévation de l'homme au rang de personnalité et qu'elle fasse dépendre tout cela de conditions qui, à l'évidence, ne surgissent pas de l'homme lui-même, pas plus qu'elles ne sont soumises à la domination du sujet moral » (in *Die Religion...*, *op. cit.*, p. 243).

science individuelle, c'est la conviction de la réalisation effectivement réussie du devoir qui constitue le cœur d'un ordre à édifier pour un monde différencié. C'est ce que pense Herrmann lorsqu'il déclare que c'est « le pouvoir du Bien » qui est à la source de l'assurance de la perfection morale.

Or, individualisant la conscience morale toujours régulière et générale, cette conviction ne peut être rendue intelligible qu'à condition qu'elle se soit présentée elle-même sous une forme historique et individuelle (et non sous une forme strictement abstraite). Il est bien connu que c'est en ce lieu où la religion s'assure d'elle-même que Herrmann situe Jésus – comme personnage historique qui, du fait de son historicité même et devant Dieu, nous ouvre la vue pour ce qui touche à l'unité du sentiment de sa propre valeur (*Selbstgefühl*) que nous pouvons également ressentir. De par son individualité propre, Jésus est le garant de ce que le Bien possède un pouvoir absolu. Dans la confiance en Dieu éveillée par Jésus, s'accomplit de manière forte et transparente cette unité du sentiment de sa propre valeur qui était de part en part aporétique dans sa structure conceptuelle en tant que conscience morale de soi.

Le concept de religion forgé par Wilhelm Herrmann part de l'idée selon laquelle la synthèse entendue sous le mot de religion ne se réalise historiquement que de façon contingente ; mais, là où elle s'accomplit, elle embrasse toute l'étendue de la vie individuelle sur l'horizon de l'absolu. A le considérer de plus près, on s'aperçoit que ce modèle fait usage de deux éléments qu'il lie ensemble. D'une part, au processus de la conscience religieuse, on donne le nom d'examen moral de soi (*Selbstbesinnung*). Lui est alors redevable la concentration sur l'individu, lequel est requis comme ayant besoin de responsabilité et en étant capable ; la moralité est la structure de la religion. D'un autre côté, l'apparition de l'assurance de conviction en matière de religion est entièrement reliée à la personne de Jésus ; c'est là en fait que gît le facteur déclenchant. Pour arriver à une conviction religieuse solide, il est besoin de la conjonction de ces deux aspects.

Il fait nul doute que, par là même, sont reliés ensemble les facteurs décisifs que requiert la constitution du concept de reli-

gion. On ne peut néanmoins méconnaître le fait que c'est la nature spécifique des deux aspects que j'ai distingués plus haut qui cause au concept forgé par Herrmann des difficultés considérables. Que l'apparition effective de la conviction du pouvoir absolu du Bien soit exclusivement liée à Jésus, c'est ce que, à partir de la perspective de la philosophie de la religion (c'est-à-dire d'une perspective qui considère la foi chrétienne de l'extérieur) on ne peut juger que comme une simple définition. Que le fait d'être convaincu du pouvoir absolu du Bien soit exclusivement lié à Jésus, c'est ce qu'à partir de la perspective de la philosophie de la religion, c'est-à-dire d'une perspective qui considère la foi chrétienne de l'extérieur, on ne peut juger que comme une simple définition. Quelques années plus tard, Herrmann a noté cette ambivalence inhérente à sa présentation de la personne de Jésus ; finalement, il a aussi introduit d'autres personnages, convaincants du point de vue moral, à l'endroit de cette fonction qu'il avait exclusivement réservée à Jésus en 1879⁹. Il émettait alors le jugement selon lequel, dans la personne de Jésus, se révélerait de la manière la plus nette qui soit cette assurance de conviction en matière religieuse qui est également à l'œuvre dans d'autres expériences attestant du succès obtenu dès que se manifeste la confiance dans le pouvoir du Bien. Dans l'œuvre tardive de Herrmann, se fait jour par là, du moins en principe, la possibilité d'une perception plus ouverte de l'histoire de la religion ; cependant, Herrmann n'a pas pu forger lui-même les catégories requises pour cela. Et il est toutefois douteux qu'il eût pu réussir une telle entreprise dès lors qu'il eût été question d'autre chose que de la certitude de contenu propre à ces transitions qui rendent la religion intelligible. L'actualisme dans lequel Herrmann voit naître la religion aurait vraisemblablement empêché une typologie en termes d'histoire de la religion.

Contre Herrmann, il faut formuler une seconde objection.

9. «Die Religion unserer Erzieher (1918)», in *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, vol. 2, éd. par Peter Fischer-Appelt, Munich, 1967, p. 324-345.

Qu'il limite entièrement la puissance synthétique de la religion au sujet moral individuel est certainement dû à son sentiment selon lequel l'intégration sociale visée dans le concept de religion ne devrait plus s'appuyer que sur les sujets ; c'est pour cette raison que la configuration de sa théorie de la religion est à comprendre comme un résultat de la différenciation avancée de la société. D'un autre côté, telle qu'envisagée par Herrmann, la subjectivité morale ne peut satisfaire aux exigences historiques. Absolument indispensable, la communauté morale (qui, selon Herrmann, est la condition d'une intégration sociale) ne se réalise en effet que de façon particulière par l'intermédiaire de la religion positive du point de vue historique – et, dans ce cadre limité de l'extérieur, uniquement parce que la force du Bien est vécue comme insurmontable. On s'en tient donc à des sujets isolés, sûrs d'eux-mêmes au plan intérieur et reliés ensemble au sein de la communauté ; apparaît en fin de compte comme insurmontable la particularisation de la religion à laquelle Herrmann avait eu recours afin d'établir sa validité générale au sein de la société. Dans la conscience morale de soi, la synthèse la plus individuelle qui soit – celle qui est l'expression de la force synthétisante de la religion – doit renoncer à son efficacité sociale.

3 / La divino-humanité de l'histoire de la religion
(die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte):
Ernst Troeltsch

Chez Wilhelm Herrmann, l'indétermination de contenu et l'inefficacité sociale étaient le prix à payer pour établir la pertinence individuelle de la religion. Avec sa conception, Herrmann a tiré une conséquence possible des contradictions de Ritschl lorsqu'il s'efforce de construire la religion morale par le détour de sa mise en place historique ; s'engageant dans une concentration par principe morale de la voie qui conduit à la religion, Herrmann ravale naturellement tout ce qui touche à la mise en place historique de la religion au rang de simple événe-

ment déclencheur de la moralité réalisée. La seconde conséquence, possible du point de vue des principes, de ladite ambivalence de Ritschl se trouve chez Ernst Troeltsch. Il s'agit précisément de prendre pour point de départ le caractère historique de la religion et, à partir de là, d'essayer de comprendre l'action aussi bien moralisante que socialisante de la religion. On peut voir le fondement de cette voie possible dans une vaste étude de Troeltsch intitulée *Die Selbständigkeit der Religion*¹⁰ – un texte qui, me semble-t-il, parmi les recherches consacrées à Troeltsch, est bien peu discuté alors qu'il s'avère justement instructif en ceci qu'il rend intelligible la matière théorético-religieuse qui rend possible l'histoire de la religion.

C'est une caractéristique du sens prononcé de Troeltsch pour la théorie de l'histoire que de commencer par une réflexion sur le lieu historique du concept de religion (I, 365-368). Ces observations liminaires empêchent déjà d'avoir recours à une métaphysique religieuse qui se donnerait elle-même comme immédiate. Au lieu de cela, Troeltsch postule qu'il faut partir de la « religion » (entendue comme unité complexe toujours déterminée de façon variable) avant de passer à l'analyse théorique de son apparition historique. L'idée suivant laquelle, eu égard à la religion, la théorie et l'objet sont tous deux de nature historique – cette idée est l'expression de cette conviction qu'en matière de « religion » on a toujours déjà affaire à une réalisation effective de la synthèse, laquelle synthèse ne peut engendrer aucune construction conceptuelle.

L'argumentation de Troeltsch se déroule tout d'abord sur deux niveaux, l'un en termes de psychologie de la religion, l'autre en termes de philosophie de la religion ; ces deux approches sont finalement résumées dans une considération qui a trait à l'histoire de la religion dans un sens plus strict. Dans cet entrelacement de méthodes, la psychologie de la religion a pour

10. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5 (1895), p. 261-436 (sect. I et II); *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6 (1896), p. 71-110 (sect. III), p. 167-218 (sect. IV). Dans mon texte, je cite en indiquant et la section et le numéro de page.

mission de mettre en évidence l'apparition de la synthèse religieuse. Dans une analyse objective, la philosophie de la religion montre ensuite quelle est la loi de structure qui sert de base à toutes les religions. Et, pour finir, l'histoire de la religion ordonne les synthèses effectives et les structures formelles les unes par rapport aux autres.

La thèse formulée par Troeltsch en termes de psychologie de la religion peut s'énoncer ainsi : dans l'analyse de la religion, il n'y a aucune possibilité de dériver les idées (ou les représentations) religieuses du sentiment religieux, et inversement ; il faut par conséquent prendre en compte la simultanéité de l'idée et du sentiment ; c'est précisément cette unité irréductible de l'idée et du sentiment qui constitue le cœur de la religion. A la différence de Herrmann, Troeltsch ne veut pas évacuer les représentations religieuses du centre de la religion ; à la différence de Pfleiderer, il tient pour impossible de décrire ladite unité en recourant encore une fois à des métaphores de l'influence ou à des métaphores de « l'action exercée sur ». Troeltsch étaye cette thèse par deux arguments. D'un côté, il attire l'attention sur le caractère non dérivable des idées religieuses ; tous ceux qui ont voulu voir en elles de simples produits à l'usage de quelque chose d'autre ont échoué en ceci que les contenus de la représentation outrepassent régulièrement l'horizon des besoins propres à la fonction à chaque fois postulée. D'un autre côté, on peut observer que c'est justement la tension existant entre le fond des sentiments et les contenus de la représentation qui, via le langage, est symbolisée par l'imagination. Dans la religion, on n'assiste jamais à un pur isolement du sentiment et de la représentation ; et le langage religieux démentit constamment et durablement un isolement de ce genre. Il convient alors cependant de distinguer entre, d'une part, les phénomènes de pétrification du langage religieux (ainsi qu'ils apparaissent dans la dogmatique telle qu'on l'enseigne) et, d'autre part, la symbolisation vivante et suggestive. Troeltsch voit une confirmation de sa thèse dans les réflexions suivantes : « Dans toute contemplation productive de Dieu constituant le fondement d'une communauté religieuse, on est

en présence (quoique sans réflexion) de la totalité pratique de la vie affective et morale, *i.e.* d'un rapport fondamental entre Dieu, le monde et l'homme » (I, 429). On voit clairement que par cette approche radicale Troeltsch souhaiterait dépasser l'alternative Schleiermacher-Hegel. Ce n'est pas la force synthétisante, dont le centre de gravité réside dans le concept, qui se manifeste alors dans la religion. Mais ce n'est pas non plus le sentiment sans contenu qui s'objective après coup dans le langage. La synthèse que vise la religion a toujours déjà eu lieu, et cela en réunissant les contenus et le sentiment.

Dans sa seconde approche méthodologique, il s'agit alors pour Troeltsch de saisir en général comme principe structurel l'apparition de la synthèse religieuse, une apparition qui a elle-même fait l'objet d'une recherche en termes de psychologie de la religion. S'il faut tenir compte du fait que l'unité religieuse est toujours déjà donnée, on peut en tirer deux conclusions concernant la structure de la religion. D'un côté, il convient de prendre en compte – du fait que l'on a renoncé à accorder la première place à la logique de la représentation – diverses configurations de la synthèse religieuse. Dans la mesure où celles-ci sont de telle nature qu'elles puissent être conçues comme synthèse, règne alors en elles une structure fondamentalement bipolaire que, dans le langage religieux de la représentation, on peut caractériser par les termes de « Dieu » et d'« homme ». Dit autrement : la relation existant entre « Dieu » et l'« homme » est la version représentée de l'unité de l'idée et du sentiment du point de vue de la psychologie de la religion. Or, il est possible de trouver cette relation sous toutes sortes de formes à l'intérieur de l'histoire, laquelle n'est pas logiquement maîtrisable.

La seconde conclusion s'énonce ainsi : entre ces configurations historiques, il n'est pas possible de faire à nouveau entrer en ligne de compte un schéma logique d'évolution qui réglerait la nature de leurs relations mutuelles. Au contraire, le mode de succession et de relation existant entre les religions est absolument contingent. Une reconstruction logique de l'histoire de la religion échoue aussi en particulier parce qu'elle n'est pas en mesure de prendre correctement en compte les facteurs déterminants

(également à l'œuvre au plan historique) concernant par exemple le pouvoir social. Et malgré ces conclusions apparemment limitatives, le résultat de la réflexion sur la structure de la religion reste d'une grande portée. Dans l'histoire de la religion, on trouve – c'est ainsi que l'on peut formuler la thèse de Troeltsch sur ce sujet – la structure générale de la divino-humanité (*Gottmenschlichkeit*) ; et c'est parce que cette structure est toujours elle-même historique que Troeltsch peut également parler de « la divino-humanité de l'histoire de la religion » (*Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte*) (III, 83)¹¹.

Je veux maintenant attirer l'attention sur deux implications de cette thèse. La première revient à faire l'hypothèse d'une métaphysique théiste « molle ». Les vues de Troeltsch ne sont durables qu'à la condition expresse de pouvoir au moins penser un agencement quelconque du réel dans lequel les points angulaires que sont « Dieu » et l'« homme » puissent coexister ; dit plus précisément : qu'à la condition expresse de pouvoir supposer qu'une telle vision du monde puisse servir de fondement de l'entente sociale. La seconde implication est la normativité de l'analyse structurelle. Car, s'il est légitime de désigner par « Dieu » et « homme » les points extrêmes de la synthèse religieuse, on voit aussi très bien dans quel domaine cette structure a connu un déploiement optimal : dans la religion qui a réuni ensemble ces deux extrêmes que sont Dieu et l'homme, à savoir : dans le christianisme. Se constitue alors – et il se peut que cela ne corresponde pas tout à fait au déroulement historique de l'histoire de la religion – l'étalon permettant de porter un jugement sur les religions ; lesquelles peuvent alors être évaluées en fonction de l'intensité et de la netteté avec lesquelles elles ont réalisé l'unité du mouvement contradictoire de l'individualisation et de l'universalisation.

Nous avons là la transition qui nous permet d'aborder maintenant, chez Troeltsch, une troisième approche méthodologique de la religion. L'histoire de la religion se présente comme une his-

11. Que l'on a aussi ici affaire à une réélaboration de l'antagonisme entre Schleiermacher et Hegel, c'est ce qu'on peut voir section III, p. 80 sq.

toire des constellations particulières de la structure religieuse. Pour tout ce qui peut être perçu comme religion, on peut repérer et exprimer par périphrases un entrelacement de représentations, de manières d'agir, d'humeurs – lequel entrelacement est à chaque fois façonné suivant un principe qui maîtrise toutes ensemble les représentations, les manières d'agir et les humeurs. C'est là une idée importante de Troeltsch qui permet en effet de traiter des variétés de l'histoire de la religion d'une manière beaucoup plus approfondie par comparaison à d'autres procédés, à savoir : faire la somme des représentations (c'est là la prédilection des théologues) ou bien se livrer à la construction d'un système d'action (la perspective préférée des sociologues) ou bien encore décrire des régularités de l'âme (le point de vue des psychologues). Concernant la science de la religion, on ne peut parler d'une disposition prometteuse de succès que là où nous sommes au moins en présence d'une interprétation réciproque de ces trois dimensions. Là où on analyse ces constellations dans l'histoire de la religion, on voit déjà que sont limitées les possibilités *idéaltypiques* de la construction de ladite histoire. Quelque débridée que soit alors l'imagination religieuse, quelque différentes que soient les formes culturelles qui apparaissent effectivement, quelque peu accessibles que soient les sentiments religieux : il règne entre les éléments de cette constellation une régularité telle qu'elle limite à son tour cette diversité.

Afin de pouvoir construire une telle trame méthodologique, il est fondamental et décisif que chaque religion soit le siège de l'intégration des différences ; et, en cela, le modèle dual composé de « Dieu » et de l'« homme » d'un côté et, de l'autre, de ce bien qui réunit Dieu et l'homme, à savoir la « Rédemption », reste déterminant. Par conséquent, chez Troeltsch, l'observation des différences de l'histoire de la religion est alors tout de même contrecarrée par une linéarité incommensurable d'un progrès modéré, ceci à contre-courant des idées de constellation. On pourra d'autant mieux justifier cette vue qu'on renforcera l'idée selon laquelle, une fois établies, les constellations religieuses ne sauraient simplement disparaître à nouveau sans laisser des traces ni être transformées.

Or, ces observations – *i.e.* la question d'une identité constellationnelle (*konstellative Identität*) des fonctions religieuses, la question de la limitation des types religieux et celle de la logique lâche de l'évolution des religions – conduisent toutes à ce qui, chez Troeltsch, constitue le clou du concept de religion : à savoir que le christianisme ne perçoit sa mission historico-sociale en tant que religion que si et seulement si, sur la base de l'histoire de la religion, il a conscience d'être une religion justifiée par rapport à son temps et s'il agit en conséquence. L'autonomie de la religion se constitue précisément sur la consonance théorique de la psychologie de la religion, de la philosophie de la religion et de l'histoire de la religion ; et cette concordance théorique constitue un fondement important pour ce qui a trait au fait d'être pratiquement convaincu de l'importance extrême du christianisme. C'est là en même temps abondamment souligner ceci que, pour maintenir la présence et l'efficacité du christianisme en tant que religion du présent, on a précisément besoin et de cette démonstration et de cette pratique. Se présentant sous la forme de la conscience, cet instrument social d'intégration qu'est la religion est devenu une tâche de part en part pratique. Et c'est justement cette tâche pratique qu'il convient de mettre en valeur sur le terrain de la science, à côté des fonctions socialisantes de l'économie et de la technique. C'est dans la promesse de la religion du christianisme qu'est présente cette unité que l'on a sinon coutume de rechercher dans la société. Mais de quel type d'unité s'agit-il, dès lors qu'on ne perçoit sa présence que du fait de l'adhésion ? Ce n'est pas le moindre mérite du concept de religion forgé par Troeltsch en 1895-1896 que de nous conduire à l'orée de cette question.

Revenons encore une fois à la situation de départ chez Hegel et Schleiermacher. Ces conceptions opposées en forme d'alternative, Troeltsch les a réunies de telle manière que, sur l'horizon d'un théisme mou en termes de vision du monde, on comprenne la religion comme l'unité, toujours déjà présente, des représentations et du sentiment – comme cette unité qui se manifeste dans le langage religieux. Il s'ensuit l'image de cons-

tellations religieuses possédant des points nodaux différents, mais assumant une fonction tout à fait identique. Ces religions constellatives (*konstellativen Religionen*) s'assemblent pour former un tableau approximatif de l'histoire de la religion, un tableau qui possède également une dimension évolutive en raison de la structure duale de la synthèse. Le point culminant actuel de ce mouvement évolutif, c'est que désormais l'unité Dieu-homme (dont se nourrit l'histoire de la religion) est entendue comme tâche pratique alors qu'en même temps on exige d'en prendre conscience et de s'en saisir. La théorie troeltschienne de la religion est une contribution à la perception de cette tâche.

On ne peut cependant pas méconnaître que, suite à cette évaluation, la situation de la religion s'est modifiée de façon dramatique. Même si l'on peut se dire assuré de l'autonomie de la religion et de l'extrême importance du christianisme, on ne peut plus voir la fonction intégratrice promise dans l'unité de la religion comme si elle était simplement à portée de main, il faut au contraire la penser comme tâche. Et, selon Troeltsch, cette tâche ne peut être accomplie avec succès qu'à condition que dans la société soit encore présent l'arrière-plan du théisme général et indéterminé. Dit autrement : après avoir transformé le christianisme en quelque chose de plausible dans le cours de l'histoire de la religion, il est besoin d'un cadre religieux plus général à l'intérieur duquel la transformation ainsi opérée se mette en valeur en tant que (seule) version précise du problème de la religion. Le christianisme est la condensation historique (conforme au principe de la religion) du sens supposé dans le concept de religion : mais désormais en tant que tâche particulière sur l'horizon de quelque chose de général quelque peu indéterminé. Ce qui, considéré avec rigueur, signifie : l'unité (logique d'un point de vue interne) des représentations et du sentiment (c'est-à-dire la conviction subjective de l'absoluité) ne peut plus être généralisée (c'est-à-dire transposée en reconnaissance objective de l'absoluité). La question est de savoir quelles conséquences il faut en tirer en ce qui concerne le concept de religion.

IV. LA RELIGION EN TANT QUE CONCEPT DE CRISE

Le concept de religion doit sa fortune à la prétention intégratrice qui s'attache à lui. Dans l'histoire moderne du concept, on a eu tendance à traiter cette opération synthétique de façon alternative, soit en prenant pour point de départ l'assurance de soi du sentiment, soit en concentrant l'attention sur la force de la relation propre au concept. Il ne fut pas possible de mettre à exécution de manière conséquente ces deux esquisses de reconstruction ; à l'aide de trois études de cas, j'ai montré comment on a tenté de dépasser cette alternative dans le dernier quart du XIX^e siècle. Cependant, en réfléchissant sur ces approches théoriques du concept de religion, il est immédiatement apparu avec netteté qu'à leur tour elles entrent elles-mêmes en opposition les unes avec les autres. En tant que subjectivation de l'objectif, la construction psychologico-métaphysique de la religion que l'on trouve chez Pfleiderer n'est pas compatible avec l'insistance de Herrmann sur l'assurance intérieure de la conviction chez un sujet qui traverserait la crise de la moralité ; et l'approche de Herrmann est à son tour en opposition au concept troeltschien d'une histoire subjective-objective de la religion. Or ce qui est alors apparu comme remarquable, ce n'est pas seulement le fait que ces approches se trouvent en vis-à-vis, ce sont aussi les problèmes qui surgissent sur chacune de ces trois voies. On put certes constater une précision croissante de perception ; mais, par là, on a finalement mis au jour que la religion dépend en grande partie de déterminations externes relevant d'une conception du monde – des déterminations que la religion ne peut alors influencer en retour que de façon limitée.

Ce résultat nous amène à formuler la thèse suivante : sur le sol de la religion, il n'y a désormais ni reconstruction d'une unité sociale ni projet de l'identité de la conscience. La religion a fini d'exercer son rôle intégrateur au sein de la société (au sein de la société moderne de la civilisation occidentale) ; elle ne peut plus prétendre fonctionner comme le centre de la produc-

tion du social. Le théisme général que Troeltsch présupposait encore et qui lui permettait de faire du christianisme une partie intégrante de la société moderne, ce théisme a depuis lors perdu sa plausibilité.

Malgré cela, les réflexions actuelles sur le concept de religion peuvent tirer profit des analyses de Troeltsch. Renvoyant à un jeu de constellations, c'est le modèle qu'il a renforcé (modèle suivant lequel on peut agencer les religions les unes par rapport aux autres) qui mérite aussi bien l'attention de la théologie que celle de la science de la religion. Il faut cependant renoncer à la détermination légèrement métaphysique de son cadre d'analyse. Cela, pas seulement parce qu'elle a perdu en plausibilité, mais avant tout parce que, dans la description troeltschienne de la structure de la religion, des présupposés chrétiens et théologiques ont été mis en valeur de manière beaucoup plus forte que Troeltsch n'aurait été en mesure de l'avouer. Ce qui signifie cependant que nous sommes confrontés au fait d'avoir des certitudes ultimes dissemblables qui, de prime abord, semblent devoir s'exclure. Dans une telle situation, il ne sert plus à rien de construire une structure générale de la « religion » ; au contraire, il faut considérer le concept de religion même comme la généralisation de convictions religieuses et de formes de vie à chaque fois particulières. Par là, la tâche de l'histoire de la religion devient la tâche de l'herméneutique de la religion dans la mesure où, contraintes de vivre sur cette terre, les religions reçoivent désormais la tâche de répondre de la manière dont elles se transmettent elles-mêmes et de la manière dont elles se comportent avec les autres religions. A partir du concept de religion (tel qu'il provient de l'histoire moderne du christianisme), on s'aperçoit que le christianisme a tellement pris cette tâche au sérieux que, en faisant référence à un concept général de la religion qu'il avait lui-même forgé, il s'est relativisé et en même temps rendu plausible. Cette figure de l'autodistinction entre une structure supposée de la religion et la manifestation de la religion (manifestation propre, particulière et promotrice de certitude) dans telle ou telle version confessionnelle du christianisme, cette figure est néanmoins une stratégie qu'en termes d'herméneutique de la religion on peut insérer avec

profit dans les débats interreligieux sans pour autant devoir opérer avec des concepts généraux dont la validité serait d'emblée douteuse. Par conséquent, tant du point de vue théologique que du point de vue de la science de la religion, beaucoup de choses nous incitent, d'une part, à renoncer à un concept de religion que l'on suppose à tort comme supraculturel et, d'autre part, à étudier les mécanismes selon lesquels des forces culturelles (productrices de certitudes ultimes) sont à l'œuvre dans des destins individuels et sociaux. Appeler cela « religion » serait donc plutôt l'expression d'une crise durable que l'ultime positivisation d'une unité culturelle. Cela ressemble à un renoncement ; en vérité, selon les conditions de la modernité tardive, c'est justement de cette manière qu'on pourrait maintenir cette prétention à intégrer la conscience et la société – prétention qui est visée dans ce concept moderne de religion qu'est le christianisme.

(Traduction proposée par Alexandre Escudier.)

Universität Passau
Schustergasse 19
D-94033 Passau