

In *Concilium*, 2010/4 (paraît en anglais, espagnol, italien et néerlandais).

Le retour spectaculaire de Dieu en philosophie

Manifestations et raisons d'un phénomène

Jean GRONDIN

Un retour miraculeux

Dieu n'est pas mort, du moins en philosophie. Si son retour peut être qualifié de prodigieux, c'est qu'il était à toutes fins utiles disparu de toutes les philosophies marquantes depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. Le dernier philosophe majeur à avoir parlé de Dieu fut sans doute Hegel (1770-1831) : non seulement a-t-il donné d'ambitieux cours sur les preuves de l'existence de Dieu et la « Philosophie de la religion », publiés par ses élèves en 1832, il a présenté sa propre philosophie comme une expression de l'esprit absolu embrassant l'ensemble du réel où l'on a pu voir le dernier avatar du panthéisme (Dieu, ou l'esprit, est en tout). Cette vision théologique de la philosophie a suscité des critiques célèbres, de Marx (la religion est l'opium du peuple) à Ludwig Feuerbach (Dieu n'est qu'une projection de l'homme). Ces caricatures de la religion, relayées par Nietzsche (« Dieu est mort »¹) et la psychanalyse de Freud (la religion est une névrose collective où Dieu fonctionne comme le père qui doit protéger l'enfant que nous sommes de l'incertitude de l'existence) et volontiers étayées par des découvertes scientifiques comme la théorie de l'évolution, ont contribué à installer un ethos assez résolument athée ou agnostique en philosophie. La plupart des philosophes déterminants se sont détournés de Dieu pour s'attaquer à des thèmes soi-disant plus concrets : le « retour à Kant » de la philosophie allemande et la pensée analytique anglo-saxonne (Wittgenstein, le Cercle de Vienne, Carnap, Ayer) ont promu l'idée que la philosophie devait plutôt prendre la forme d'une réflexion sur les sciences; l'existentialisme (Sartre surtout, mais aussi Heidegger) s'est affiché comme une philosophie athée de la condition humaine et les héritiers du marxisme ont vu dans la critique sociale (la critique des idéologies de l'École de Francfort : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) l'affaire la plus pressante de la philosophie. Au cours des années 1960, l'existentialisme a eu à subir la concurrence du structuralisme, mais dont l'orientation fondamentale n'était pas moins athée : au primat de l'homme proclamé par Sartre et le premier Heidegger (celui d'*Être et temps*) il opposait celui des structures et

¹ F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, n° 125 : « Dieu est mort ».

des invariants régissant la pensée et le comportement humains. Ces structures relevaient de l'anthropologie (Lévi-Strauss), de la condition sociale (Bourdieu), du langage (Derrida) ou de l'histoire des mentalités (Foucault). Toutes ces philosophies, tantôt influencées par le positivisme ambiant, tantôt par des auteurs comme Marx et Nietzsche, étaient si évidemment athées qu'un philosophe qui aurait osé parler du bon Dieu aurait fait rire de lui s'il avait voulu faire autre chose que de l'histoire de la philosophie et de ses idées révolues. Au début des années 1970, Dieu était largement invisible en philosophie et les philosophes qui étaient reconnus comme croyants, comme Paul Ricœur, insistaient pour marquer la différence entre leur travail philosophique (rationnel) et leurs réflexions plus théologiques² : l'urgence était à l'analyse des discours, de la science (que l'on cherchait à imiter) et à l'action sociale. S'agissant de Dieu, il valait mieux se taire.

Manifestations

À partir des années 80, Dieu s'est mis à effectuer un timide retour chez certains philosophes, notamment dans les écrits du penseur juif Emmanuel Lévinas³. Cette embellie s'est d'abord limitée à des philosophes marginaux mais brillants (Jean-Luc Marion⁴, Michel Henry⁵, Rémi Brague⁶), qui ont acquis de plus en plus de notoriété au fil des décennies. Elle s'est amplifiée au cours des années 1990, tout de suite après l'effondrement du marxisme et de sa « métaphysique de la sécularisation »⁷, avant de connaître une véritable explosion depuis l'an 2000. Depuis lors, tous les philosophes importants se sont remis à parler de Dieu, même des auteurs naguère proches du marxisme comme Jürgen Habermas, Jacques Derrida⁸ et Gianni Vattimo. À cet égard, on ne saurait sous-estimer la surprise que représenta le fait de voir le grand intellectuel allemand Habermas discuter avec le cardinal Ratzinger en janvier 2004⁹. Influencé par

² P. RICŒUR, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995, pp. 16. 211.

³ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, 2^e éd. aug. 1986.

⁴ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982. La pensée de Marion est une pensée du décentrement de l'*ego*, qui s'est récemment reconnue dans le théocentrisme d'Augustin. Voir ses derniers livres *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, 2008, et *Le croire pour le voir*, Paris, éd. Parole et silence, 2010.

⁵ M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996.

⁶ R. BRAGUE, *La sagesse du monde*, Fayard, 1999; *La loi de Dieu*, Gallimard, 2005; *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008.

⁷ O. BOULNOIS, « Dieu, raison ou religion », in *Critique*, janvier-février 2006, 69-78. Par « métaphysique de la sécularisation », l'auteur entend une pensée pour laquelle « la représentation d'un divin séparé de l'humain doit s'achever, et le divin s'inscrire dans le monde sous une forme rationnelle : l'État moderne, la fin de l'histoire ».

⁸ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Seuil, 2001.

⁹ J. HABERMAS and J. RATZINGER, *The Dialectics of Secularization*, San Francisco, CA, Ignatius Press, 2005.

Heidegger et Schelling, Habermas s'est d'abord reconnu dans la critique des idéologies de l'École de Francfort, ayant lui-même été un ardent porte-parole de la révolte étudiante des années 60. Or cette critique sociale doit reposer sur une raison. Cette raison ne se limite pas selon Habermas à la rationalité instrumentale qui assure le succès de la science moderne. Il s'agit plutôt d'une raison qu'il appelle communicative : peut être dite rationnelle la conception qui fait l'objet d'un consensus éclairé et argumenté. Depuis sa *Théorie de l'agir communicatif* de 1981, Habermas s'est efforcé de montrer que cette conception de la rationalité se trouvait au fondement des sociétés de droit modernes, du moins idéalement : c'est que ces démocraties républicaines reposent sur l'universalité des droits de l'homme et l'idéal d'un débat ouvert et public. Mais cette conception de la raison n'a-t-elle pas des assises religieuses et pré-rationnelles ? Cette question fut à l'origine de sa rencontre avec le cardinal Ratzinger en 2004. Tout en s'avouant dépourvu de sensibilité religieuse, Habermas a volontiers reconnu deux choses : d'une part, que cette vision de la raison avait effectivement été préparée par l'héritage et l'universalisme moral des grandes religions, d'autre part, que les religions réussissaient souvent à exprimer ces idéaux de manière plus inspirante et plus efficace que n'y parvenaient les arguments seulement rationnels, dont les philosophes sont friands. Ratzinger s'est félicité de ces admissions, mais jugeait que c'était la conception habermassienne de la rationalité qui restait incomplète si elle se privait de Dieu comme du fondement ultime de ses convictions. Autrement dit, si Habermas reconnaissait la force *culturelle* de la religion (qui est l'une des raisons du retour de Dieu), Ratzinger faisait valoir que l'on avait aussi besoin de Dieu comme d'un fondement métaphysique si on ne voulait pas en rester à une conception tronquée de la raison : que serait une raison qui n'offrirait plus d'orientation à la conduite humaine ? C'est une idée que Ratzinger, devenu pape quelques mois plus tard, a défendu dans son discours de Ratisbonne¹⁰, tristement célèbre à cause de son allusion malheureuse au prophète Mahomet, mais dont le fond philosophique mérite d'être pris au sérieux, et d'autant qu'il défend une conception forte de la raison.

Tous les retours de Dieu ne se sont cependant pas faits au nom de la raison, loin de là. Certains auteurs dits postmodernes comme Gianni Vattimo ont plutôt vu dans la résurrection de la question de Dieu (le « retour du refoulé ») une conséquence de la fin de la modernité et de sa foi en la raison. Si la modernité reposait sur les « mythes » de la raison et de la science, sa fin nous obligerait à remettre en question le jugement qu'elle portait sur la religion comme d'une superstition dont la modernité devait nous

¹⁰ BENOÎT XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, 12 septembre 2006 : « *Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluß des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen* ». « *Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt* ».

affranchir¹¹. La modernité, avec son idéal d'une société libérée grâce à la raison, n'était-elle pas elle-même un *ersatz* de la foi en Dieu? Vattimo critique notamment l'image « forte » que la modernité a d'elle-même lorsqu'elle se comprend comme la seule conception adéquate de la réalité. En cela, la modernité ne serait pas assez « sécularisée » ou dédivinisée. Vattimo rappelle avec d'autres que la notion de *sécularisation*, si décisive pour la modernité, est d'origine religieuse : c'est en effet au sein du christianisme que l'on assiste à une séparation stricte des sphères sacrée et séculière (« rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », « mon Royaume n'est pas de ce monde ») et justement afin de refuser à la sphère laïque ou étatique toute autorité religieuse¹². Cette séparation s'accompagne d'un sursaut d'autonomie de la raison humaine. Or cette autonomie n'est pleinement saisie, estime Vattimo, que si la modernité renonce à la conception forte qu'elle a d'elle-même. D'où sa promotion d'une pensée « faible » (*debole*) renonçant à toute affirmation dogmatique sur la réalité, voire à la vérité et la raison elles-mêmes. Le christianisme ferait lui-même l'éloge de la faiblesse en plaçant la charité, l'amour du prochain et le pardon au-dessus de tout : ce qui importe ce n'est pas d'avoir raison, mais d'accepter la pluralité des formes de vie et de pensée. L'incarnation de Dieu en Jésus en vient alors à être considérée comme la révélation de cette conception séculière de l'homme : par elle Dieu renonce lui-même à son « absolutité », il s'abaisse (dans sa « kénose ») pour s'exposer aux aléas de l'histoire, laquelle acquiert alors son autonomie et sa dignité. Ce Dieu n'est plus le Dieu métaphysique tout-puissant, idole de la raison, mais le Dieu qui s'exprime le plus purement dans la charité humaine, la tolérance et le pardons mutuels.

Cette conception d'un Dieu non métaphysique, opposé au « Dieu des philosophes » (Pascal), doit beaucoup à Martin Heidegger, l'un des penseurs les plus influents du XX^e. Sa force réside dans sa critique de la pensée métaphysique comme d'une pensée avide de fondements derniers et inébranlables, où Heidegger diagnostique une fuite face à la finitude humaine. La conception philosophique, et courante, de Dieu comme d'un être absolu, éternel, immatériel et créateur de l'ordre du monde ne serait qu'une idole métaphysique, entièrement redevable de la pensée grecque mais qui serait étrangère au divin. Si cette conception du divin est tenue pour « blasphématoire », c'est qu'elle impose à Dieu des conditions qui sont celles de la rationalité humaine : Dieu n'y est nécessaire que pour expliquer l'ordre du monde et assurer mon salut. Tout au long de son œuvre, Heidegger cherche donc un Dieu en dehors de la métaphysique, un dieu qui n'est pas là pour nous rassurer, mais pour affoler nos certitudes. Ce Dieu, la philosophie ne peut le produire ou en élaborer le concept, elle peut tout au plus

¹¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano : Garzanti, 1999, p. 18 (*Espérer croire*, Seuil, 18) : « Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme : la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità transcendente ».

¹² Voir aussi R. BRAGUE, *La loi de Dieu*, Gallimard, 2005, p. 167.

préparer la pensée à son advenue possible (« seul un dieu peut encore nous sauver », dira Heidegger) en pensant jusqu'au bout l'absence ou l'abandon du divin dont souffre notre époque, abandon qui serait la conséquence de la pensée métaphysique.

C'est aussi ce Dieu « non métaphysique » que cherchent à penser les nombreux héritiers de Heidegger en France, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion et dans une certaine mesure Jacques Derrida. À la suite de Heidegger, Lévinas reproche à la métaphysique de viser une conception totalisante du réel, mais il inclut Heidegger dans cette critique au motif que son interrogation en resterait au plan de l'être. Lévinas juge plus prioritaire l'épiphanie du « tout autre » qui se révèle dans le visage d'autrui. L'Autre, que Lévinas écrit volontiers avec majuscule, peut être ici le prochain, mais aussi le divin qui se donne à entendre dans le commandement « tu ne tueras point ». Ce Dieu a la vertu d'être incompréhensible. Jean-Luc Marion s'inscrit dans cette lignée quand il tente de penser « Dieu sans l'être » : la formule est subtile car elle veut dire qu'il faut penser Dieu autrement que comme un *sumum* dans l'ordre des êtres, mais aussi que ce Dieu ne peut être Dieu que s'il n'est pas « Dieu » (« Dieu sans l'être »), entendons, que si ce Dieu est autre chose qu'une idole fabriquée par la raison humaine. Le « Dieu » qui est mort en philosophie c'est le « Dieu » créé par et pour notre raison, le Dieu qui se contente de répondre docilement aux conditions que nous lui posons. La solution de Marion est de penser Dieu (sans l'être et sans guillemets qui le réduisent à notre pensée) comme « l'irréductible », voire l'impossible qui surpasse nécessairement toutes nos attentes, limitées au possible¹³.

Raisons

À quoi tient ce « retour de Dieu » dont nous n'avons bien sûr rappelé que quelques-unes des manifestations? Il est assurément relatif, car l'athéisme ou l'agnosticisme restent répandus et de bon ton. Outre la pérennité du sujet lui-même et l'évolution intrinsèque des problématiques philosophiques (« l'effet Lévinas », si l'on veut), l'histoire du monde n'a pas peu contribué à refaire de Dieu un sujet fréquentable, ce qu'il n'était absolument pas au début des années 1970 :

1. *Le 11 septembre 2001 et la montée en puissance des fondamentalismes*. Ce fut un choc pour bien des intellectuels, qui ont, chose rare pour eux, fait leur *mea culpa* : nous nous sommes trompés, la religion n'est pas morte et Dieu demeure puissant dans la vie des individus (même s'ils sont fous). Toutes les réflexions philosophiques, mais aussi théologiques, sociologiques ou politiques, sur le « retour du religieux » s'en inspirent, manifestement (inutile donc d'y insister). Il va de soi que ce fondamentalisme ne dit

¹³ J.-L. MARION, « L'irréductible », dans le numéro spécial de la revue *Critique* consacré à Dieu, janvier-février 2006, t. 62, n° 704-705, p. 79-91 (repris dans J.-L., MARION, *Certitudes négatives*, Grasset, 2010, 96-107). Voir J. CAPUTO, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indiana UP, 2006; (avec G. VATTIMO), *After the Death of God*, Columbia UP, 2007.

rien sur Dieu lui-même. Comme l'a bien souligné Marion, le fondamentaliste « ne s'imagine croire en 'Dieu' que dans l'intention de garder confiance en lui-même » : « il doute en effet non de l'existence de Dieu, mais de la sienne propre »¹⁴.

2. *L'écroulement du communisme*. Dans les décennies d'après-guerre, le marxisme représentait pour bien des philosophes, pour ne rien dire des théologiens, « l'horizon indépassable de notre temps » (Sartre). Être philosophe, c'était œuvrer à une révolution sociale. Cet idéal reste fort auprès des intellectuels (en partie peut-être parce qu'elle vient compenser leur inefficacité) et noble en soi, mais Marx a cessé d'être une référence obligée. Certes, Marx n'est pas toujours tenu pour responsable des régimes totalitaires qui se sont réclamés de lui, fort justement, mais on s'est rendu compte que son utopie n'était pas nécessairement libératrice, en tout cas qu'elle ne l'avait jamais vraiment été. Cela a mené à plusieurs prises de conscience, enclenchant une révision du jugement de Marx sur la religion « opium du peuple » :

a/ Le marxisme promettait de réaliser le paradis sur terre et d'en finir avec la transcendance aliénante. Cette utopie a été reconnue pour ce qu'elle était, à savoir un *ersatz* de la croyance religieuse, à cette importante différence près qu'elle n'a pas vraiment conduit à un avenir radieux et qu'il n'a jamais tellement enthousiasmé ceux auxquels on le proposait. Les seuls qu'il grisait étaient les intellectuels. Cela avait fait dire à Raymond Aron, dans le titre d'un livre de 1955, que le marxisme était devenu « l'opium des intellectuels ».

b/ Ceux qui ont relu attentivement les textes de Marx ont aussi pu découvrir qu'il n'étaient pas aussi hostiles à la religion que leur non-lecture pouvait le laisser croire. C'est que, pour Marx, la religion « est à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre cette misère ». D'où son texte célèbre, mais qu'il faut lire dans tout son contexte : « La religion est le *soupir de la créature tourmentée*, l'*âme* d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'*esprit* de situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple »¹⁵. La religion a donc de l'âme et de l'esprit, elle est « l'auréole » dans la vallée de larmes de l'exploitation et annonce par là la critique de la société du marxisme. On oublie trop souvent que la référence à l'opium n'est pas que négative dans ce contexte : au XIX^e l'opium était une drogue chic réservée aux dandys et procurant un réel contentement. Marx ne dit pas de la religion qu'elle est la bière du peuple.

c/ La chute du mur en 1989 a enfin conduit à une meilleure appréciation des démocraties représentatives. Longtemps décriées par les philosophes pour leurs carences, réelles à n'en point douter, ces sociétés n'en sont pas moins des modèles de sociétés justes, démocratiques et perfectibles. C'est surtout la philosophie éthique et politique qui s'est mise à réfléchir sur les fondements de ces sociétés de droit. Ces réflexions ont à leur tour conduit à relancer la question philosophique du divin :

¹⁴ J.-L. MARION, « L'irréductible », p. 85.

¹⁵ K. MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, 1971, 53. Voir à ce sujet J. GRONDIN, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2009, p. 111.

3. *La carence de sens des sociétés occidentales.* Certes, les sociétés démocratiques sont relativement prospères et pacifiques, et elles font leur part pour réduire les inégalités sociales, mais elles ne répondent pas à la question du sens de l'existence : pourquoi vit-on? Certaines réflexions d'auteurs athées comme Luc Ferry et André Comte-Sponville tentent d'y remédier en développant des formes de spiritualité humanistes et athées¹⁶, mais il est patent que Dieu et les religions y répondent souvent mieux, plus efficacement et avec une autorité moins entamée qu'on ne le croit souvent : la croyance reste fort élevée dans ces sociétés occidentales, même dans les pays les plus laïques, alors qu'elle ne se dément pas dans les sociétés non occidentales. À quoi tient cette croyance? Seulement à la faiblesse humaine? C'est oublier, comme le démontre l'exemple du marxisme, que la croyance ne peut être critiquée que si l'on a un autre Dieu à proposer, tant la foi au divin paraît être une constante de la condition humaine, à toutes les époques et dans toutes ses cultures.

Dans la foulée des travaux de Habermas et de plusieurs autres sur les principes universalistes des sociétés de droit modernes, la question du divin se pose aussi à propos des fondements métaphysiques de ces idéaux. Sur quoi reposent au juste les principes de la dignité humaine et de l'égalité des hommes? Sont-ils évidents par eux-mêmes? L'influent philosophe canadien Charles Taylor est de ceux qui reconnaissent que le principe de charité et de bienveillance humaines qui leur sert de base présuppose une perspective théiste¹⁷. On pourrait objecter que Dieu dépend alors des préférences individuelles des philosophes concernés. Mais l'argument de Taylor peut être renforcé : sans Dieu, ce sont les principes, tant célébrés, de notre communauté humaine qui manquent d'assises. En philosophie, Dieu n'est pas mort. Il est partout.

¹⁶ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006; L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996. Sur la question du sens, voir J. GRONDIN, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.

¹⁷ C. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard UP, 1989, p. 517-518. Cette fondation théiste est développée plus avant dans C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard UP, 2007.