

LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Constantin MIHAI
The philosophy of religion

(Abstract)

This text tries to underline the essence of Nae Ionescu's philosophy of religion, starting from the main difference between philosophy and religion. The philosophy of religion implies two aspects: a philosophical research on the concept of religion and of his correspondent object and a proper philosophy on the religion, a sort of general conception on the religious world. From this point of view, the philosophy of religion studies the interpretative roots of the religion, focusing upon his essence and the religious fact. The philosophy of religion relies upon the religious act that represents a noetic act.

Key-words : *philosophy, religion, act, faith, noesis, knowledge, revelation, Orthodoxy.*

Un aspect vital dans la constitution des structures religieuses qui reconfigurent le profil de toute philosophie de la religion vise la question de la distinction entre deux domaines, la religion et la philosophie. Le principe de la séparation entre la métaphysique et la religion doit être maintenu pour une compréhension et une recherche féconde dans la philosophie de la religion.

La tentative de réunir dans une préoccupation systématique ces deux disciplines n'a pas réussi du simple fait qu'elle s'appuyait sur une confusion, non pas seulement au niveau des problèmes mis en question, mais aussi au niveau de la méthodologie. Il est vrai que la force explosive de la préoccupation religieuse, bien manifestée soit par son caractère originel, soit par ses perspectives, encourage cette confusion.

Ainsi, dans la recherche rigoureuse des problèmes religieux, il y a une soi-disant théologie naturelle et une soi-disant théologie révélée. Malheureusement, la théologie naturelle qui s'exprime par des concepts et qui a, subjectivement, beaucoup de rapports avec l'activité rationnelle, s'identifie à la métaphysique. C'est une erreur fondamentale, car la théologie naturelle, tout comme celle révélée, a le même objet d'étude, à savoir la recherche de Dieu en tant qu'existence personnelle.

La division de la théologie en ces deux branches constitue un danger plus grave, celui du remplacement ou de l'exclusion pure et simple de la théologie (le cas de la pensée religieuse au XVIII^e siècle). Le déisme est une sorte de religiosité sans Dieu, ou une religiosité spécieuse avec un Dieu en tant qu'être fictif, un *Deus otiosus*. La philosophie protestante représente, dans sa structure initiale, la négation de la religion. Le péril de cette séparation est significatif car, par l'accentuation trop forte de la théologie naturelle, nous ignorons la nature de la vie religieuse dont la source est, objectivement, la révélation et, subjectivement, la foi.

C'est pourquoi nous ne pouvons admettre la distinction nette entre la théologie naturelle et celle révélée comme une séparation de principe, mais comme une séparation de méthode, parce qu'une telle opération conduit à l'exagération de l'importance de la théologie naturelle et à l'ignorance de l'acte religieux. Compte tenu de ces remarques, nous ne pouvons concevoir la philosophie en tant que fondement des considérations religieuses. Si on essaie de fonder la religion sur la métaphysique, alors on risque de constituer le domaine de la foi, du dogme à partir de celui de la science proprement dite.

Transformer, dans un sens trop restrictif, la philosophie au service de la théologie (*philosophia ancilla theologiae*), c'est mettre en rapport deux disciplines distinctes. Le mode thomiste de la *philosophia perennis* n'est plus valide à cause de l'impossibilité foncière de métamorphoser le domaine de la nature en celui de la grâce ou, autrement dit, l'impuissance de transformer les vérités métaphysiques en des vérités dogmatiques.

Il y a aussi deux aspects communs à la religion et à la métaphysique, la question de l'existence d'un *ens a se* et celle d'un *ens a se* comme cause de toute existence. Ce sont les deux principes fondamentaux de la philosophie. La métaphysique n'a que deux problèmes dont la solution est bien évidente. Le trait distinctif entre la philosophie et la religion réside dans leur dominante, probable et hypothétique pour la métaphysique, nécessaire et valide pour la religion¹.

Les recherches substantielles sur la philosophie de la religion gravitent vraiment autour de l'herméneutique kantienne qui envisage systématiquement la religion, dans le sens où le religieux agit dans les limites de la raison. Par exemple, chez Paul Natorp, il s'agit de la Religion, conçue dans le cadre de l'humanité et, chez Hermann Cohen, au sein de la philosophie. Au contraire, pour Nae Ionescu, la tentative de définir le concept de religion doit s'appuyer sur le *datum*, la réalité². La philosophie de la religion insiste sur la recherche du fait religieux qui permet d'arriver à l'étude des phénomènes religieux et implicitement, de la religion. Donc, la définition de la religion ne peut précéder, dans un système de philosophie de la religion, l'examen du matériel ou *datum*.

Selon Nae Ionescu, la philosophie de la religion comporte deux significations: une recherche philosophique sur le concept de religion et de son objet correspondant et une philosophie propre sur la religion, une sorte de conception générale sur le monde religieux. Il définit ainsi la religion comme une recherche d'ordre philosophique. C'est de par cette perspective que l'homologie avec Hegel est évidente. La philosophie de la religion étudie les « racines interprétatives » de la religion ; elle doit s'intéresser à l'essence de la religion et au fait religieux. L'accent est mis sur ce dernier aspect, lorsque le philosophe précise que la philosophie de la religion est

¹ Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La théorie de la connaissance métaphysique. La connaissance immédiate)*, București, Humanitas, 1995, p.21.

² Nae Ionescu, *Filosofia religiei (La philosophie de la religion)*, București, Editions Eminescu, 1998, p. 15-16.

un domaine spécifique, qui s'appuie sur notre faculté religieuse de connaissance³.

Suivant Schleiermacher, considéré comme le père fondateur de la philosophie moderne de la religion⁴, Nae Ionescu montre que la vie religieuse a sa propre autonomie qui se base sur le sentiment. La connaissance religieuse devient un type de connaissance spécifique qui a comme source, la vie religieuse.

Schleiermacher définit la philosophie de la religion comme une connaissance synthétique sur le monde, approche positiviste que Nae Ionescu amende sévèrement⁵. Même s'il s'agit d'une connaissance synthétique sur le monde, chez le philosophe allemand l'objet de connaissance est tout à fait différent: pour la religion, il est Dieu en tant qu'objet de l'amour mystique, tandis que pour la philosophie, c'est le monde dans son ensemble qu'on connaît directement, par le biais des concepts. Pour Nae Ionescu, l'objet de la philosophie, c'est le transcendant absolu auquel l'homme aspire par la connaissance médiate, la connaissance rationnelle, mais sans pouvoir l'atteindre.

Le philosophe roumain opère une distinction entre la religion et la religiosité. La religiosité est la foi de l'homme religieux, c'est la foi intérieure, subjective en tant que manière de manifestation. Une telle expression est propre à l'Orthodoxie qui est, surtout, mais pas exclusivement, une religion intériorisée. En échange, la religion constitue une modalité inédite d'envisager le monde qui s'achève par des spéculations théologiques sur l'univers et la réalité. Elle implique aussi une interprétation de la vie⁶.

³ *Ibidem*, pp.13-14.

⁴ Cf. Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei (Cours de philosophie de la religion)*, Paris-Alba Iulia, Fronde, 1994, pp.181-187. La théologie dialectique de Schleiermacher, mise en rapport avec celle de Karl Barth, gravite autour de la théorie de la religion en tant qu'intuition et sentiment de l'Univers. En contrepoint, pour une approche positiviste de la religion, voir Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, présentation par Michel Maffesoli, Paris, CNRS éditions, 2007, le chapitre I du livre premier «Définition du phénomène religieux et de la religion», pp.65-96.

⁵ Nae Ionescu, *Filosofia religiei (La philosophie de la religion)*, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p.18.

À la différence de la valorisation rationnelle de la métaphysique, la religion signifie une mise en valeur religieuse de la vie, à partir du fait mystico-religieux. Leur dénominateur commun est l'effort pour trouver un équilibre parfait entre l'individu et l'univers (la métaphysique) ou l'Absolu créateur (la religion).

Pour le philosophe roumain, la religion représente une orientation spirituelle, un retour vers le transcendant. Le mythe de la vie future n'est plus une question de métaphysique, mais une question religieuse. Schleiermacher distingue les religions viables des religions mortes. La religion viable s'appuie sur la valeur des institutions, tandis que la religion morte est dépourvue de tout pouvoir institutionnel. Nae Ionescu n'admet pas un tel point de vue, car il exclut une série de manifestations et de pratiques religieuses propres aux religions positives, concrètes qui ont historiquement existé⁷.

Au contraire, il pose ce problème en terme de nécessité religieuse; si ses vérités se vérifient dans la pratique, si elles sont une nécessité dans la réalité sensible, la religion est alors indispensable. Même s'il n'accepte pas la perspective de la philosophie de Hegel, Nae Ionescu définit la religion comme le rapport qui s'institue entre le contenu de la conscience et la connaissance de Dieu. Par conséquent, la philosophie de la religion a comme objet d'étude la religion qui implique la relation entre l'homme et son Créateur⁸.

Il y a uniquement deux méthodes dans la recherche des faits spirituels, la méthode psychologique et la méthode phénoménologique. La méthode psychologique se limite à l'étude des processus spirituels, et ce, pendant une certaine période. La méthode phénoménologique implique la sublimation de tous ces processus, dans le sens de la révélation de leur propre essence. Si la méthode psychologique conduit à une psychologie de la vie religieuse, la méthode phénoménologique, elle, conduit infailliblement à la philosophie de la religion, en tant que présentation de l'essence du fait religieux⁹.

⁷ *Ibidem*, p.19.

⁸ *Ibidem*, p.22.

⁹ Nae Ionescu, *Filosofia religiei (La philosophie de la religion)*, pp.28-29.

La discipline religieuse est, en effet, une discipline philosophique; elle ne mène pas à la philosophie de la religion, mais à la psychologie de l'homme. De même qu'il y a une psychologie de l'intuition ou de la création artistique, il y a une psychologie de la vie religieuse qui s'intéresse à la connaissance de l'humain. Pour la psychologie, la religion est un moyen; pour la philosophie, l'acte religieux devient un but.

L'Orthodoxie de Nae Ionescu n'est pas nostalgique, mais c'est un christianisme eschatologique, liturgique, ascétique, mystique, métaphysique, radical et exclusivement théocentrique, orienté vers l'autre monde, un christianisme monacal, nourri de la sève des Pères de l'Église. Toutefois, c'est une Orthodoxie contemplative, appuyée sur une transcendance asociale, d'inspiration origéniste, qui définit le monde par le péché de la chute, de l'extériorité fascinante à l'égard de Dieu et qui cherche la rédemption dans la contemplation divine; l'Orthodoxie s'oppose d'une manière irréconciliable à l'activisme religieux occidental de type augustinien, qui poursuit la réalisation active de l'empire de Dieu dans l'histoire. Au centre de la christologie de Nae Ionescu – l'homologie avec la tradition patristique est en ce sens plus qu'évidente – se trouve l'Incarnation du *Logos*, suivie de la Résurrection et de l'Ascension. Ce sont les dogmes de l'Église qui, étant de nature révélée, sont reçus comme tels et ne peuvent être remis en question.

Le philosophe roumain met en évidence les trois caractéristiques exemplaires de l'Orthodoxie: 1. l'aspect de l'intimité de l'être humain avec Dieu et la sacralisation de l'environnement – Eliade, le disciple de Nae Ionescu, parlera plus tard du «camouflage du sacré dans le profane» – par la descente du transcendant dans le monde, ce qui ne constitue pas une simple théorie dans l'Orthodoxie, mais une réalité vécue dans l'Orient greco-arabe et contenue dans la notion de *pneuma*; 2. le positionnement du monde quotidien sous le signe du transcendant; 3. le caractère synodal de l'Orthodoxie, qui détermine la structure mentale et les possibilités de la connaissance de Dieu.

Le processus religieux suppose la conception de la vie religieuse à l'intérieur de l'individu. L'étude de l'expérience religieuse vise la totalisation des observations sur le comportement individuel. L'expérience religieuse est constituée par la totalité des actes religieux. Pour la plupart des spécialistes, l'acte religieux a un caractère immanent; autrement dit, il s'agit d'un état d'esprit qui n'oscille pas entre un *terminus a quo* (point de départ) et un *terminus ad quem* (point d'arrivée)¹⁰.

Théoriser sur la philosophie de la religion, c'est admettre la nécessité de postuler un Dieu, de n'importe quelle nature, outre l'existence visant le fait religieux. Georg Simmel, l'un des représentants de cette théorie, postule l'existence de Dieu à partir du critère immanent du fait religieux¹¹. L'acte religieux est un processus psychique qui se rapporte à l'Absolu. Il s'agit d'une connaissance spécifique de la réalité qui transgresse les limites de la rationalité, une sorte de réduction de la religiosité dans le cadre de la subjectivité individuelle.

L'acte religieux implique la connaissance de Dieu, qui n'est pas un but, mais un moyen. Par ce postulat, on peut renforcer la vie religieuse. L'acte religieux ne consiste donc pas en une union entre l'homme et Dieu, mais en un processus qui consolide notre religiosité, notre vie religieuse. L'objectivation du processus religieux suppose l'existence d'objets hétérogènes comme Dieu qui peut être substitué par la patrie ou l'humanité.

La théorie simmélienne déconstruite par Nae Ionescu au niveau du concept de l'expérience religieuse s'appuie sur certains préjugés d'ordre métaphysique. Dès le début, il faut mettre en doute la méthode de Simmel à cause de l'immanentisme de l'acte religieux qui se produit dans/par/pour l'individu. En fait, nous arrivons à une sorte de bergsonisme selon lequel la conscience est la création de la vie. La logique spirituelle, en tant qu'instrument de la conscience, est l'outil de la vie¹².

¹⁰ *Ibidem*, p.32.

¹¹ Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1918, 245p.

¹² Nae Ionescu, *Filosofia religiei (La philosophie de la religion)*, pp.33-37.

La vie religieuse, qui est une force en permanente ascension, crée, à un moment donné, une certaine réalité (Dieu). En tant qu'élément majeur du processus religieux, la divinité même est la vie religieuse, ce qui constitue une véritable *contradictio in adjecto*, car personne ne peut concevoir comme absolu ce qui est immanent. L'acte religieux est, tout d'abord, conditionné par l'existence de l'homme, par l'existence de l'esprit humain incarné.

L'acte religieux ne peut être considéré comme un absolu. Et pourtant, Simmel relativise Dieu par rapport à l'acte religieux. Cette théorie, qui introduit Dieu au sein de l'acte religieux et qui conditionne cet élément objectif par l'existence même de cet acte, n'est pas valide. Il y en a un certain panthéisme dont l'affirmation est la suivante: l'homme se suffit à lui-même pour obtenir sa rédemption. Donc, l'homme n'a pas besoin de Dieu pour sa rédemption. Si nous réduisons la théorie de Simmel à son propre squelette, nous observons le fait qu'il s'agit vraiment d'une démonstration par l'absurde d'une théorie par sa simplification.

La théorie immanentiste de l'acte religieux ne se retrouve pas seulement chez Simmel; elle est aussi propre au protestantisme. Selon le dogme de Luther, la certitude de la foi et celle de la rédemption précèdent, dans le cadre du processus religieux, la véritable foi et la rédemption. S'il pose cette question de la certitude – *Glaubengewissenheit und Himmelswahrheit* –, alors il conditionne la réalité religieuse objective par la réalité religieuse subjective. En ce cas, il faut avoir, par exemple, la certitude psychologique du fait que Jésus-Christ s'est sacrifié pour l'humanité, puis, admettre la certitude objective, la vérité objective du sacrifice christique. C'est une théorie réellement étrange, et ce, pas seulement pour la pensée religieuse, mais aussi du point de vue du simple bon sens¹³.

L'acte religieux est constitutif pour la conscience humaine. Par sa spécificité, il exige une fusion entre plusieurs éléments de la conscience. Par exemple, la proposition *credo quia absurdum* semble le comble de l'absurdité. Il ne s'agit pas d'une affirmation de

¹³ *Ibidem*, p.38.

la foi, mais d'une mentalité plus complexe. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle il y a un autre plan de la réalité où les lois communes de la vie intérieure ne sont plus valables. Donc, la conscience religieuse a son propre domaine, opérant d'après ses règles internes. En tant que fusion de certaines fonctions de l'âme dans la vie religieuse, l'acte religieux devient une activité propre. Son résultat est la conviction, considérée comme un « précipité » du processus de la connaissance religieuse.

À la limite, les convictions religieuses s'appuient sur deux modes d'expression: *une expression volontaire* qui correspond à une structure spirituelle caractéristique aux religions – le Catholicisme, le Protestantisme, l'Islam et le Bouddhisme – et *une expression involontaire* qui s'arrête au niveau de l'individu, au modelage de sa propre vie selon les préceptes de la conviction religieuse (l'Orthodoxie). L'acte religieux ne surgit pas d'une nécessité biologique ou d'une causalité psychique, il se plie à sa propre causalité qui a, comme source primordiale, le monde transcendant. Par conséquent, l'acte religieux qui est le fondement de la philosophie de la religion est, par excellence, un acte noétique¹⁴. La philosophie de la religion ne peut pas être envisagé au niveau de la représentation du langage logique ordinaire, mais au niveau du langage analogique – il ne s'agit pas du langage symbolique. La conscience de la vie religieuse n'est pas passible d'interprétation en fonction de représentation, mais en fonction de réduction par analogie aux représentations du domaine logico-objectif.

¹⁴ *Ibidem*, p.48.