

LES FONDEMENTS PSYCHIQUES DE LA CROYANCE RELIGIEUSE

SORO Donissongui ¹

Université de Bouaké

sorodoni@ yahoo.fr

Résumé : S'appuyant sur le piétisme des classes dominées, le marxisme a fait des croyances religieuses les épiphénomènes d'une misère sociale contre laquelle l'on reste impuissant. Cette opinion s'offre aujourd'hui comme l'une des réponses les plus reprises face à la question des fondements psychiques de la religion. Mais la religion, chez l'homme, ne saurait reposer sur le sable mouvant du contingent. Elle trouve son fondement psychique dans le principe de causalité qui découvre l'origine, le mystère de la destinée humaine dont on ne peut dépouiller le phénomène létal, et dans la prudence ontologique qui conseille la soumission de la raison au sacré.

Mots clés : Causalité – Mort – Prudence – Raison – Religion

PSYCHIC BASES OF THE RELIGIOUS BELIEF

Abstract : Basing upon the pietism of the dominated classes, Marxism turned religious beliefs into epiphenomenon of a social misery against which one remains powerless. This opinion is today one of the privileged answers about the question of psychic bases of the religion. But religion, for man, could not rest on sand driving of quota. It finds its psychic ground in the principle of causality which discovers the origin, the mystery of human destiny which one can't skin lethal phenomenon, and in ontological carefulness that advises tender of reason to the sacred.

Key words : Carefulness – Causality – Death – Reason – Religion

Introduction

Les philosophes ont toujours présenté la religion comme une spécificité humaine. Observant que les plantes et les bêtes, autant que les choses inertes de notre univers, n'ont pas de religion, ils ont fait de l'homme le seul vivant capable de

¹ SORO Donissongui, Assistant au Département de Philosophie, Université de Bouaké, 27 BP 529 Abidjan 27, Côte d'Ivoire, Courriel : sorodoni@ yahoo.fr, Cell. 07 66 37 80.

croissance religieuse. Ils ont même imputé cette singularité religieuse de l'homme à sa singularité rationnelle c'est-à-dire à la raison posée comme son trait distinctif, comme son essence.

Mais, s'il est vrai qu'on ne peut séparer la religion de la raison, comment expliquer que cette dernière soit au fondement de la croyance religieuse ? Qu'est-ce qui, dans le psychisme humain, et au-delà des formes contingentes et discordantes des religions, fonde le lien de scrupule que l'homme établit entre lui et le sacré ? À quel processus mental le sentiment religieux doit-il son existence ? Pour tout dire, quels sont les fondements psychiques de la croyance religieuse ?

L'une des réponses les plus remarquables et les plus reprises devant cette interrogation, est celle de Marx. Cherchant, contrairement à l'idéalisme de Hegel, à comprendre l'histoire d'un point de vue matériel, Marx a, en effet, subsumé la croyance religieuse dans les épiphénomènes d'une misère sociale objectivement observable. Le point de départ de ce réductionnisme voulu scientifique, est la réalité quotidienne des sociétés et, en particulier, la prédominance des pratiques religieuses dans les communautés opprimées ou en crise.

Pour Marx, en effet, l'histoire des humains, depuis la division du travail, ou excepté les sociétés primitives, a toujours été celle de la lutte des classes : les patriciens (maîtres) contre les plébéiens (esclaves) dans l'Antiquité, les seigneurs terriens contre les serfs au Moyen Âge, et les bourgeois (patrons) contre les prolétaires (ouvriers) dans le monde moderne². Dans ces rapports de forces, les seconds sont vaincus, dominés, exploités et opprimés. La cruelle réalité de leur monde les humilie et les prive des plaisirs des maîtres. Aussi se résignent-ils et cèdent-ils à l'illusion d'un avenir paradisiaque où leur sera rendue justice, au lieu de secouer le joug, au lieu de renverser, par leur union, cet ordre inhumain.

Cette attitude, pense Marx, a tout d'une renonciation inadmissible face à une responsabilité historique qui est la leur et qu'ils se doivent d'assumer sans délai. D'où la critique : « 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.

2 MARX (K.). – *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales/La Dispute.

Elle est l'opium du peuple³ ». D'où aussi l'appel : « PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS ! »⁴ .

Mais la religion, dans les sociétés dominées ou victimes de l'hégémonie politico-économique des grandes puissances, ne peut se réduire à une forme d'évasion face à la réalité sociale qui écrase. S'il est vrai que « l'esprit religieux est lui-même un *produit social* »⁵, l'observation des sociétés montre que cet esprit n'est pas l'apanage des défavorisés et qu'on ne peut, en toute rigueur, l'assujettir au fait que l'homme se trouve asservi, exploité et humilié.

Au contraire, il semble trouver ses fondements dans l'activité cognitive de la raison marquée par le principe de causalité ou le besoin qu'a l'esprit humain d'établir une relation de cause à effet entre les phénomènes qui l'affectent, dans la question de la destinée humaine, et dans le désir d'éternité manifesté comme prudence ontologique. Il s'agira donc, ici, d'examiner ces états psychiques pour voir comment leur être-là est aussi celui d'un tel esprit, de la croyance religieuse.

I. Le principe de causalité

On oppose très souvent la philosophie à la religion. La première serait le lieu de la rigueur conceptuelle et déductive, de l'esprit critique, de la pensée conquérante cherchant à comprendre le monde. En elle, l'esprit est acteur. Il se présente au monde, le tient en demeure de livrer ses secrets, et lui exige les preuves des révélations qu'il fait. Il ne saurait attendre le savoir, il va vers lui, à sa conquête. Il ne croit pas en la science infuse, il considère que le savoir est au bout de l'effort.

La seconde, quant à elle, est le domaine de la naïveté, du dogmatisme et des vérités a priori. Avec elle, l'esprit n'est pas actif mais passif. Il n'exige rien du monde, il se soumet à lui et le vénère. Il ne veut pas de ce savoir, fruit de l'effort, que seule la vérification certifie et accrédite. Il attend la révélation, la manifestation, de la lumière surnaturelle.

3 MARX (K.). – *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Simon-Aubier, Paris, Aubier, 1971, p. 52.

4 MARX (K.) et ENGELS (F.). – *Le manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1980, p. 61.

5 MARX (K.) et ENGELS (F.). – *L'Idéologie allemande*, traduit par Cartelle et Badia, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 141.

Dans son *Introduction à la métaphysique*, Martin Heidegger exprimait cette opposition par un paradoxe géométrique fort saisissant : « une philosophie chrétienne est un cercle carré et un malentendu »⁶. Les Saintes Écritures aussi, l'expriment sans ambages : « Les Juifs, notait Saint Paul, demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse »⁷.

Cette opposition, si elle reste conforme au verdict de l'observation, ne doit pas occulter ce qui n'est pas elle et qui lui confère son être. Elle pose dialectiquement en soi la non opposition qui murmure que la foi n'est jamais gratuite, mais qu'à l'instar de la pensée philosophique, elle exige la logique discursive. Elle découvre, à côté de son désir de plénitude, la non plénitude qui signifie que l'esprit humain ne croit au divin qu'au terme d'un mécanisme complexe de certification qui n'est connu de nous que dans sa phase finale dont les traits essentiels sont la naïveté, le dogmatisme, l'esprit sectaire et parfois le fanatisme.

Car, comme dans les sciences, l'esprit humain, dans la foi, ne peut admettre une idée dénuée de tout fondement. Sa quête de soi et de l'univers édicte en lui des principes qui répugnent à l'absurde et contre lesquels il ne peut aller. Il veut fonder ses convictions. Il veut leur donner des bases rationnelles, immuables et universelles. Et l'une des découvertes essentielles de cet élan, est le principe de causalité.

En effet, l'esprit humain en quête du savoir, ne peut éluder la relation de cause à effet. David Hume qui distinguait trois principes de liaison de toutes nos idées l'évoquait avec la ressemblance et la contiguïté⁸. Mais ce qui la caractérise, contrairement à la ressemblance et à la contiguïté, c'est son aptitude à dépasser le donné immédiat. Dans la relation de causalité, en effet, la connaissance s'arrache à la misère du *hic* et du *nunc*, de l'ici et du maintenant, pour chercher ce qui, derrière l'être-là, l'anime, le nourrit et le pose comme tel c'est-à-dire sa cause.

Avec elle, l'homme devient, comme le dit Heidegger, l'être-des-lointains. Le présent n'est présent qu'inclus dans un processus de devenir composé d'un ayant été fugitif et d'un avenir imminent. L'objet présent est évocateur d'un passé et indicateur d'un avenir. En lui, s'expriment de façon souterraine sa cause et ses éventuels effets. Ou encore, l'effet pose, dans une relation de nécessité inéluctable,

⁶ HEIDEGGER (M.). – *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 20.

⁷ *La Bible*, 1 Corinthiens 1 : 22 - 24, trad. Louis Segond révisé.

⁸ HUME (D.). – *Enquête sur l'entendement humain*, Poitiers, éd. Fernand Nathan, Coll. Les Intégrales de Philo, 1982, p. 44.

la cause. Aussi nous semble-t-il impossible ou plutôt absurde de concevoir une chose sans cause.

Dès lors, nous cherchons une cause à chaque chose. Et dans cette recherche, apparaît la nécessité de la cause première qu'Aristote appelait le « Premier Moteur », et qu'il considérait immuable, parfait et extérieur au monde, immobile et faisant mouvoir toutes choses qui, du reste, ne peuvent qu'aspirer à sa perfection⁹. Certes, pour lui, ce premier moteur ne saurait se prêter à des fins religieuses, parce qu'il n'est pas créateur du monde et n'a aucun intérêt pour ses événements. Seulement, un tel moteur n'est pas sans induire l'idée d'un être suprême.

En outre, l'intérêt de ce premier moteur, pour le processus cognitif, est la découverte d'un point de départ qui sauve de la vacuité. Car, en remontant la chaîne complexe de la causalité, l'esprit humain ne peut pas ne pas éprouver la nécessité d'une cause première. Son cheminement des effets aux causes immédiates et des causes immédiates aux causes lointaines, le conduit de cause en cause jusqu'à une cause qui, elle, n'a pas et ne saurait avoir de cause. Et cette cause sans cause, l'on l'appelle Dieu. Ainsi s'établit dans nos consciences la notion de Dieu.

Comme Aristote, Leibniz posait la nécessité de Dieu au bout de la chaîne causale. Dans ses *Principes de la cause et de la grâce fondés en raison*, il faisait remarquer l'existence d'un principe métaphysique « qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante ; c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement »¹⁰. Ce principe établi, la première question qu'on est en droit de se poser, enchaînait-il, est : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que ces choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles existent ainsi et non autrement »¹¹.

Et, à cette interrogation, la réponse de Leibniz est sans équivoque : cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes qui nous environnent. Car la matière est indifférente au mouvement et au repos, et ne saurait porter en elle la raison d'un tel mouvement. Et

9 ARISTOTE. – *Physique*, VIII, 256a, traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

10 LEIBNIZ (G. W.). – *Principes de la nature et de la grâce fondée en raison* (1718), chap. 7-10, in *Œuvres*, édité par L. Prenant, Paris, Aubier Montaigne, pp. 393 - 394.

11 Ibidem.

quoique son mouvement actuel vienne d'un précédent, et celui-ci d'un autre, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait, parce qu'il reste toujours la même question. « Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause, et qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu »¹².

On pourra certes objecter, et non sans raison, que cette analyse ne tire pas ses dernières conséquences. Car pourquoi recourir au transcendant pour expliquer l'immanent ? Si la raison a le droit de remonter de cause en cause vers une cause première, a-t-elle le droit de quitter le monde des causes réelles pour imaginer l'existence d'un créateur ? D'ailleurs, l'existence d'un créateur incréé n'est-elle pas en contradiction avec le principe de la causalité ? Si on accepte un Dieu sans cause, ne peut-on pas accepter un monde sans cause ?

Mais contre ces interrogations, somme toute, pertinentes, le principe de causalité conduisant à la conscience d'un Dieu créateur reste irréfragable. C'est par lui que l'univers, dont l'harmonie et la complexité supposent une intelligence supérieure, embarrasse Voltaire qui ne peut concevoir que cette horloge existe sans horloger. C'est aussi par lui que « le silence éternel de ces espaces infinis »¹³ effraie Pascal. Il s'offre donc comme un panneau dont la flèche indique une direction qui est celle de Dieu.

D'ailleurs, l'existence n'est pas sujette à la cohérence déductive, et on ne saurait soutenir que ce qui, pour la raison, est absurde, manque d'être. Il y a des faits qui sont des *faits-axiomes*, des faits qui ne se prouvent pas mais qui s'éprouvent. Et la nécessité d'une cause non causée en est un. La conscience humaine, prise dans la concaténation infinie des causes, qui la renvoie sans cesse d'une contingence à une autre, est tenue de recourir, comme à un axiome, à une cause première que vient solidifier le mystère de la mort et de la destinée humaine.

II. La mort, la destinée humaine

¹² Ibidem.

¹³ PASCAL (B). – *Pensées*, 201 (206), texte établi par Louis Lafuma, Paris, Seuil, Points, 1978, 110.

Ontologiquement, l'homme est un sujet fini. Et le moment privilégié qui lui révèle cette finitude, est le fait qu'il doit, un jour, mourir. Sa mort est aussi certaine que sa naissance. En entendant sonner le glas, il s'avise qu'il sonnera un jour pour lui comme il sonne maintenant pour l'autre. Il est obligé de constater avec Heidegger que « dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir »¹⁴ ; ou que, comme le dit Jankélévitch, « dès l'instant de sa naissance, le vivant est tel qu'il doit mourir [...] on peut rester décrépît très longtemps sans mourir, et mourir bien avant d'être décrépît [...] personne ne meurt à proprement parler de vieillesse »¹⁵.

Au total, la mort est partout où nous sommes. Car elle n'est pas avec nous, mais en nous. À la vérité, nous ne mourons pas d'un accident, d'une arme ou d'une maladie : toutes ces choses et les autres qui en allongeraient la liste, nous ont trouvés déjà mortels. Nous mourons parce que nous devons mourir, parce que nous sommes programmés à mourir.

Ainsi, la mort est pour l'homme un avenir certain, et, peut-être, le seul avenir dont il est certain. Il n'a pas la certitude d'être un jour riche ou vedette, mais il sait qu'il ne peut pas ne pas lui arriver de mourir un jour. Chaque seconde qui passe est un pas qu'il réalise vers la mort, vers l'expérience privilégiée de la mort qui sera sa mort, car nul ne saurait mourir à sa place.

De même que nul n'est né à sa place, de même, nul ne mourra à sa place. Ici, il n'y a ni substitution, ni solidarité, ni procuration, ni intérim. C'est l'absolue défaite du rapport à autrui, de la dialectique du moi et du non-moi. Comme le dit Jankélévitch, « C'est de moi qu'il s'agit, moi que la mort appelle personnellement par mon nom, moi qu'on désigne du doigt et qu'on tire par la manche, sans me laisser le loisir de loucher vers le voisin ; les échappatoires me sont désormais refusées autant que les délais ; l'ajournement à *plus tard* et tout de même les alibis et le report sur *un autre* sont devenus impossibles »¹⁶.

Toutefois, si la certitude de sa mort est une évidence, l'*après-mort* demeure, pour l'homme, une obscurité impénétrable. Il sait qu'il quittera ce monde, la gloire ou l'ignominie dont il l'entoure. Il partira d'ici, mais il ne sait où. Il voit, tous les jours, autour de lui, les autres signer le terme de leur contrat avec la vie. Une force dont il

14 HEIDEGGER (M.). – *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1939, pp. 131-132.

15 JANKÉLÉVITCH (V.). – *La mort*, Tours, Champs Flammarion, 1985, pp. 92 ; 283

16 Jankélévitch, op. cit., p. 26.

n'a pas la maîtrise les arrache au monde et les emporte. Il les accompagne jusqu'au tombeau et retourne désespérément, incapable qu'il est de les faire revenir, incapable qu'il est aussi de franchir ce seuil et de revenir dire aux autres : *Voilà où ils vont, ceux qui nous devancent.*

Un matérialisme présomptueux éluderait cette préoccupation, pourtant fondée, du revers de la main en proclamant à cor et à cri que la décomposition ou mieux le retour à la poussière inconsciente est le destin du vivant, que l'homme n'a point d'âme qui survivrait au corps. Au danseur de corde tombé dans l'abîme « comme un tourbillon de bras et de jambes »¹⁷, et qui, mourant, le suppliait : « je savais depuis longtemps que le diable me ferait un croc-en-jambe. Voilà maintenant qu'il me traîne en enfer, veux-tu l'en empêcher ? »¹⁸, Zarathoustra répondait : « Sur mon honneur, ami, tout ce dont tu parles n'existe pas : il n'y a ni diable, ni enfer. Ton âme sera morte plus vite que ton corps lui-même : ne crains donc plus rien ! »¹⁹.

Mais ce n'est là qu'une conjecture prise pour vérité. Par raison, nous ne savons rien de l'au-delà. Comme le fait remarquer Jankélévitch, entre le vivant et les secrets de l'au-delà, il y a cette épaisseur qui est plus que celle d'un verre, il y a le mystère de l'insondable. Le sujet humain sait qu'il quittera cette vie, que le voyage de la mort lui réserve une destination, mais rien ne lui indique la nature ni le contenu de l'univers qui l'attend.

Il est également vrai que les découvertes scientifiques, tendant de plus en plus à expliquer le psychique par le physique, ne semblent plus laisser de place à la croyance en une âme immortelle. Mais ce sentiment est là qui surgit de temps en temps comme pour infirmer ces découvertes. Contre l'épiphénoménisme et le parallélisme psychophysiologique, il réitère que l'âme est une réalité, qu'elle est distincte du corps et qu'elle ne meurt point avec lui, mais qu'elle lui survit et possède une destinée²⁰. C'est tout le sens des mots de Socrate mourant.

Condamné par les juges d'Athènes à boire la ciguë, ses derniers propos sont d'une signification profonde. À Criton qui lui demande : « Pour tes funérailles, que devons nous faire ? », il répond : « après avoir bu le poison je ne resterai plus

17 NIETZSCHE (F.). – *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, 10/18, 1977, p. 18.

18 Ibidem.

19 Ibidem.

20 BERGSON (H.). – *L'énergie spirituelle*, Paris, Quadrige/PUF, 1985, pp. 29 - 60.

auprès de vous, mais [...] je partirai et [...]. J'irai vers les félicités qui appartiennent aux bienheureux »²¹.

Quelques instants avant, il faisait la même confidence à Cébès et Simmias : « si je ne croyais pas que je vais trouver d'autres dieux sages et bons, et ensuite des hommes défunts qui valent mieux que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de ne pas m'irriter contre la mort. En fait, sachez-le bien, j'espère aller rejoindre des hommes vertueux. Sur ce point, sans doute, je n'oserais pas être trop affirmatif ; mais je vais assurément trouver des dieux qui sont des maîtres tout à fait bons, et s'il est un point, sachez-le, sur lequel je serai affirmatif, c'est celui-là »²².

Cette approche platonicienne de la destinée humaine est aussi celle de plusieurs peuples, de plusieurs civilisations. On peut même avancer que les hommes, de tout temps et en tout lieu, ont conçu leur destinée en termes d'une vie future dont la mort n'est que la naissance ou le pas inaugural, dont le tombeau est le berceau. Pour l'Occident hégémonique, comme pour les peuples négroafricains, cette conscience se lit non seulement dans l'eschatologie chrétienne mais aussi dans les rites funéraires et surtout dans le culte des morts.

Le port des cheveux ras, comme signe de contrition ou de deuil, est encore vivace en bien des civilisations. Homère, dans *L'Odyssée* et dans *L'Illiade*, le souligne nettement. Platon l'évoque et lui confère tout son sens funèbre. Les propos de Phédon et de son Socrate devant mourir dans quelques heures, sont sans équivoque : « Ainsi donc, dit-il, mon cher Phédon, demain sans doute tu feras couper cette belle chevelure ? – Oui, apparemment, Socrate, lui répondis-je »²³. Ce rite est un symbole. C'est le symbole de la relation de déférence qui unit les vivants aux morts. Il signifie que le mort a droit à leurs honneurs, à leurs pensées pieuses.

Ainsi, ce qui, dans les rites funéraires et singulièrement dans le culte des morts, se trouve affirmé avec force, c'est le piétisme ou la religiosité de l'homme. Ces pratiques funéraires ne sont qu'une forme de piété enracinée dans la conviction que le parent disparu n'est pas tout à fait absent et a fortiori anéanti. Il survit à son absence actuelle parce qu'il est substance incorruptible, parce qu'il est âme. Il n'a fait

21 PLATON. – *Phédon*, 115A - 115D, traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

22 Platon, op. cit., 63A - 63C.

23 Platon, op. cit., 89A- 89C.

que rejoindre les ancêtres de l'autre côté, dans leur séjour. Il est tout simplement retourné à l'origine, à l'essence. Il a rejoint les dieux.

La mort qui survient est donc le passage d'une vie à une autre. C'est l'instant ultime où le sujet humain, abandonnant l'existence, retourne à l'essence, l'instant dont l'idée le ramène à l'évidence : quelque chose de souverain et de suprasensible le convoque à soi. Le moment viendra où il répondra irrésistiblement à cet appel. Il partira de ce monde. Il s'en ira là-bas, dans l'inconnu, vers cette source d'émergence qui, à peine l'a-t-elle jeté dans l'existence, le convoque, selon les Saintes Écritures, à un compte rendu final, à un jugement dernier, et lui conseille : « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu »²⁴.

Contre ce Dieu que dévoilent le principe de causalité et l'angoisse de la destinée humaine, l'homme révolté d'Albert Camus, se dresse. Il conteste « les fins de l'homme et de la création »²⁵, il le « défie »²⁶. Mais la persistance de l'irrationnel lui révèle la vanité de cette aventure et semble lui conseiller la prudence ontologique, celle mue par le désir d'éternité ou d'autoconservation.

III. Le désir d'éternité, la prudence ontologique

L'être extra-social ou le hors-lieu que posent le principe de causalité, la mort et la destinée humaine, l'esprit humain le conçoit comme une transcendance. Aristote l'a appelé Premier Moteur ou Zeus. Leibniz, l'a appelé Dieu. Les adeptes des religions révélées le vénèrent directement. Les polythéistes et les animistes l'adorent par le moyen de la représentation et de l'intermédiation. Le penseur libre, le « défie [...] plus qu'il ne le nie »²⁷.

Mais cette transcendance, que l'on la vénère ou non, que l'on l'appelle Dieu, Zeus, Deus, Theos, God, Allah, Niamien, Lago, Kolotcholo, ou autre, cela importe peu. Ce qui importe, c'est la nécessité et l'universalité de sa notion qui évoquent, au-delà de l'universalité des structures anthropologiques de l'imaginaire, la fonction fabulatrice de l'esprit humain, la possibilité, pour l'homme, de concevoir le sacré.

24 *La Bible*, Amos 4 : 12

25 CAMUS (A.). – *L'homme révolté*, Paris, La Flèche, Folio, 1990, p. 41.

26 Camus, op. cit., p. 43.

27 Camus, op. cit., p. 43.

Seulement, la découverte, ici, n'est qu'une sémidécouverte. Autrement dit, l'origine qu'on découvre ainsi, ne se laisse découvrir qu'à travers le voile obnubilant du mystère. Elle ne se laisse dévoiler qu'en se voilant. À la vérité, d'elle nous ne savons rien, et nous sommes condamnés à ne rien savoir. Kant observe que Dieu est noumène et ne saurait s'ouvrir à la démarche objectivante de l'entendement qui ne peut saisir que des phénomènes. Il échappe à tout savoir objectif parce que justement il n'est pas un objet. On ne saurait le poser devant soi pour le soumettre à l'unique méthode de l'entendement qu'est l'analyse.

Ainsi, contrairement à Descartes avec sa théorie d'une raison toute puissante à même de prouver Dieu²⁸, Kant opte pour l'agnosticisme de Pascal. Pour Pascal, en effet, on ne saurait, par la raison, démontrer l'existence de Dieu. Que Dieu soit réel ou une simple fiction, qu'il soit bon ou méchant, qu'il soit éternel ou éphémère, la raison n'y peut rien déterminer. Il y a des cas, et Dieu en est un, où nous ne pouvons rien savoir. Somme toute, « nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes »²⁹.

C'est pourquoi, si la science pose des équations, les religions enseignent la foi ou la croyance. Les équations constituent le moment plénier où le quantifiable, la représentation phénoménale se saisit dans l'intimité de son être. Elles sont la figure du savoir vrai purifié des souillures de l'affectivité du sujet connaissant. En d'autres termes, dans la forme équationnelle du savoir, le vrai s'impose de lui-même. Il est l'incontournable qui ne se laisse esquiver que pour faire advenir le faux.

Dans l'équation $2x = 4$, considérée dans la base 10, par exemple, s'exprime de toutes ses forces la loi d'une binarité exclusive et irréductible. Le vrai est là qui s'impose et son non-être est automatiquement existence du faux. Il n'y a pas de moyen terme. Indépendamment de l'espace et du temps, du sujet connaissant et de ses déterminations idéologiques, cette équation ne peut être adéquatement résolue que si l'on pose $x = 2$. Celui qui en doute, la démonstration l'en convaincra. Or dans la foi ou la croyance, aucune place n'est faite à cette sorte de démonstration. Dieu ne se démontre pas, il se montre. Il ne se prouve pas, il s'éprouve.

28 DESCARTES (R.) – *Discours de la méthode*, IV, Poitiers, Fernand Nathan, Coll. Les Intégrales de Philo, 1984.

29 Pascal, op. cit., 418 (233), p. 176.

C'est pourquoi, quand il s'agit de lui, les opinions restent discordantes. Et la seule chose qui nous reste est la voie de la prudence ontologique. Épicure pensait que la peur et l'ignorance sont les deux pivots de la religion. Cela a peut-être quelque chose de vrai. Mais, ces pivots, Pascal les préfère à la témérité. Et, à leurs concepts, il aurait substitué, s'il l'avait connu, celui de *prudence ontologique*, c'est-à-dire de cette prudence par laquelle le vivant se préserve, se conserve dans l'existence, et dont l'absence l'expose à la négation, à la destruction.

Cette prudence, pense Pascal avant le terme, conseille la voie du coup de chance qui préside aux jeux de hasard et aux paris. Aussi y engage-t-il le lecteur. Dans ses *Pensées*, il écrivait : « Examinons donc ce point. Et disons : Dieu est ou n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer [...] il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués. Lequel prendrez-vous [...] ? Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter »³⁰.

Ce que signifie ainsi Pascal, c'est que Dieu, qui ne peut pourtant être connu, s'impose à l'homme. Celui-ci ne peut l'éviter et gagnerait à parier comme les participants d'un jeu de hasard ou d'un tirage au sort qui lient leurs devenir aux faces *pile* ou *face* d'une pièce de monnaie lancée. Et s'il parie que Dieu existe et règle sa vie en conséquence en renonçant au mal, deux cas peuvent se produire à sa mort : ou bien Dieu est, et alors il vivra et méritera le bonheur éternel ; ou bien Dieu n'est pas, et alors il entrera dans le néant, et n'éprouvera aucun regret des plaisirs éphémères rejetés durant son existence, puisqu'il ne sera plus. Dans cette perspective, le gain est immense, la perte minime.

Inversement, s'il parie que Dieu n'existe pas et règle sa vie en conséquence en se livrant aux plaisirs, à sa mort, deux cas se présenteront aussi. Ou bien Dieu est, et alors il sera damné dans l'éternité. Ou bien Dieu n'est pas, et alors, il entrera dans le néant qui l'anéantira, et où il ne sera plus pour jouir ni pour se glorifier d'avoir joui. Dans cette perspective, la perte est immense, le gain minime. D'où la conclusion « gagez donc qu'il est sans hésiter »³¹.

30 Pascal, op. cit., 418 (233), p. 176.

31 Ibidem.

On le voit, si le désir d'éternité conduit la conscience humaine à la prudence ontologique, le pari de Pascal est un des appuis logiques qui lui en offrent les modalités pratiques. Face à l'idée d'une Providence qui ne peut être ni confirmée ni infirmée, elle s'en nourrit, refuse la présomption et recherche la voie du salut, elle se fait conscience religieuse. Et elle semble avoir raison. La force de sa raison, elle la tient de l'étonnante et paradoxale persistance de l'irrationnel.

En effet, la raison, dans les sociétés modernes, a usurpé le culte jadis voué aux dieux. La philosophie, la science et la technique, mettant en lumière son pouvoir et ses promesses d'une existence meilleure, se manifestent comme les outils de cette usurpation. Elles ont attesté qu'avec elle et ses avancées, les ténèbres de l'ignorance, l'occultisme, le mythe et la hantise des phénomènes naturels reculent. Elles ont créé un rêve nouveau, celui de l'homme éclairé qui ne se définit que par la source de cette lumière. Et on peut bien s'écrier : « la raison, ou le sens [...] est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes »³².

Mais on ne rejette pas aisément l'irrationnel. La raison, exaltée et déifiée, n'est pas toujours ce guide éclairé qui éclaire. Au contraire, elle porte au compte de ses aptitudes une non-aptitude qui la trahit tant au niveau théorique que pratique, tant au niveau de la connaissance que de l'action. Elle qui a voulu tout éclairer de sa lumière, se trouve astreinte à reconnaître à ses côtés le non soi, l'irrationnel.

La question, toujours actuelle mais qu'elle s'efforce d'oublier, des OVNI, des extraterrestres, de la magie, de l'occultisme, de la sorcellerie etc. restreint son hégémonie et hypothèque son aptitude à expliquer et à prendre en compte la totalité de l'existant et singulièrement de la réalité humaine. Par le biais des médias ivoiriens, cette question semble, depuis quelques temps, reconquérir des territoires qui lui étaient soustraits, elle semble opérer un reflux de l'obscurantisme et de la peur.

Dans *Le patriote* du samedi 26 au dimanche 27 janvier 2008, on peut lire :

L'Afrique et ses mystères ! Incroyable ! Une chauve souris tombe de l'arbre en plein centre ville et se métamorphose en homme. Hier vendredi 25 janvier des élèves du Cours Secondaire Protestant (CSP) du Plateau, non loin de l'Assemblée Nationale sont tombés des nues. Devant leur école, ils aperçoivent une chauve-souris tombée d'un arbre. Aussitôt des élèves se précipitent vers elle. Au moment où ils s'apprêtent à la ramasser, le mammifère volant se transforme sous leurs yeux en homme (un septuagénaire). Convaincus que c'est un sorcier, ils tentent de le lyncher. Il a été sauvé par une patrouille du CECOS, qui était de passage.

32 Descartes, op. cit., 1^e partie, p. 35.

Conduit à la préfecture de police du Plateau (Abidjan), le septuagénaire décline son identité : N'Cho Quoichi Léon, âgé de 76 ans. Mais il réfute d'être venu à Abidjan pour tuer sa fille, comme circulait la rumeur³³.

Rapportant le même fait, le quotidien d'informations générales *Nuit & Jour*, N° 116, du samedi 26 au dimanche 27 janvier 2008 conclut : « Après donc la sorcière surprise par le jour à Yopougon Nouveau Quartier dans un baffle, c'est au tour d'un homme chauve-souris de se révéler au grand jour. Toute chose qui en dit long sur le fait que la sorcellerie est un problème de société. Désormais, l'irrationnel prend le pas sur le rationnel. »³⁴.

Outre le problème social indéniable et mystérieux que pose la sorcellerie, outre les aventures polymorphes de l'irrationnel face auxquelles elle rassure peu, la raison, dans son désir d'instaurer une existence pleinement rationnelle, « a écarté la prétention classique de penser le penser »³⁵ et s'est, elle-même, métamorphosée en mythologie. Oubliant ses promesses de liberté, d'égalité et de paix, elle est devenue rationalité, calcul, domination, artillerie, infanterie.

Ainsi, la conscience religieuse la soupçonne de tous les abus. Elle, qui a ouvert l'ère du soupçon, se fait objet de soupçon. Ses avatars semblent étouffer ses avancées, et ce qu'elle exclut par principe semble l'exclure en pratique du champ de la suprématie qu'elle avait conquis. En tout état de cause, l'homme des temps modernes est une conscience mal rassurée. Il veut une raison sans limites, mais les croyances religieuses et toutes les formes d'irrationnel dont elle se proposait de le libérer persistent, et lui signifient qu'elles ne sont pas de nature à lâcher prise. Dans le savant subsistent le mystique et le magicien. Dans l'expert, brillent la foi et le piétisme. Dans l'athée, murmure un dieu qu'on veut taire.

La prudence ontologique, à l'instar du principe de causalité, de la question de la destinée humaine et du désir d'éternité, reste donc une terre fertile pour la croyance et les pratique religieuses. Avec elle le sujet humain qui découvre le divin se découvre aussi comme un sujet dont la vocation essentielle est de le vénérer, comme une conscience tenue de lui vouer un culte.

33 *Le Patriote*, 16^e Année- N° 2490- du Samedi 26 au Dimanche 27 Janvier 2008, p. 06.

34 *Nuit & Jour*, N° 116, du samedi 26 au dimanche 27 janvier 2008, p. 2.

35 HORKHEIMER (M.) et ADORNO (T.). – *La dialectique de la raison*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983, p. 42.

Sans doute l'athéisme existe, car l'homme n'est pas un automate et il peut préférer l'accessoire à l'essentiel. Mais on ne peut nier que dans ses activités cognitives, la conscience finit par poser le sacré comme une nécessité. On ne peut non plus nier l'universalité de ses activités et des préoccupations métaphysiques qu'elle ne peut éviter, et par conséquent le déficit de certitude des théories qui subordonnent la religion aux luttes de classes.

Chez les dominants comme chez les dominés, chez le colon comme chez le colonisé, la croyance religieuse se trouve naturellement chez elle. Advient-il qu'elle soit plus vive chez l'un que chez l'autre. Ce n'est là qu'une différence de degré et non de nature, qu'un accident de parcours tributaire d'une somme de facteurs exogènes. Par nature, elle est un produit immuable de la conscience qui connaît, et on ne saurait la réduire à ses formes fluctuantes observées d'un sujet à un autre.

Conclusion

La religion, chez l'homme, n'est pas une chose banale. Qu'elle soit naturelle, esthétique ou révélée comme l'a présentée la phénoménologie hégélienne, qu'elle soit animisme, fétichisme, polythéisme ou monothéisme comme l'a vue la sociologie comtienne, sa noble tige dépasse la superficialité du contingent pour jeter ses racines dans le sol ferme de l'activité de la raison.

Ainsi, on ne saurait la poser comme un épiphénomène de la réalité sociale. Sans doute, on ne saurait la concevoir indépendamment du corps social. Mais on ne saurait non plus la réduire à un simple produit des rapports de production dans lesquels les pauvres, vaincus, la créent ou l'adoptent pour se consoler de ne pouvoir participer aux plaisirs des maîtres, comme un système d'évasion illusoire au service des vaincus de la vie.

Pour l'avoir abusivement pensé, on a vu dans les pays sous-développés des espaces sociaux qui lui sont particulièrement favorables. On a même cherché à lier leur ferveur religieuse, et leurs productions littéraires en rapport avec leur foi, à leur misère sociale. Mais la religion se joue des classes sociales et des conditions de classe. Elle dépasse le personnage pour s'adresser à l'homme tout court. Elle est humaine avant d'être sociale. Car elle est la manifestation d'une détermination

ontologiquement humaine, de notre essence, de notre esprit ou de la raison. Et ce qui, dans cette dernière, la fonde, c'est son activité cognitive.

Engagée à se connaître soi-même et à comprendre le monde, en effet, la raison découvre la concaténation des causes au bout de laquelle elle pose une cause sans cause, le phénomène létal couplé avec le mystère de la destinée humaine qui semble convoquer chacun vers une réalité qui l'attend au sortir de la vie, et le désir d'éternité qui conseille la prudence ontologique, la soumission à cette réalité. Elle découvre une origine qui est à la fois point de départ et d'arrivée, commencement et fin, source et devenir. Elle découvre le sacré, le divin.

En somme, la pensée d'un commencement qui n'a pas de commencement, de la mort qui l'attend et de la destination que celle-ci lui réserve, élève le sujet humain à la conscience d'une transcendance dont il vient et à laquelle il retourne. Le désir d'éternité et la prudence ontologique lui recommandent la soumission à cette transcendance. Le principe de causalité, la mort et la destinée humaine, lui en montrent la direction et le chemin, la prudence ontologique l'y engage.

Bibliographie

1. ARISTOTE. – *Physique*, traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
2. BERGSON (H.). – *L'énergie spirituelle*, Paris, Quadrige/PUF, 1985.
3. CAMUS (A.). – *L'homme révolté*, Paris, La Flèche, Folio, 1990.
4. DESCARTES (R.) – *Discours de la méthode*, Poitiers, Fernand Nathan, Coll. Les Intégrales de Philo, 1984.
5. HEIDEGGER (M.). – *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1985.
6. HEIDEGGER (M.). – *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1939.
7. HORKHEIMER (M.) et ADORNO (T.). – *La dialectique de la raison*, traduit de l'Allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.
8. HUME (D.). – *Enquête sur l'entendement humain*, Poitiers, éd. Fernand Nathan, Coll. Les Intégrales de Philo, 1982.
9. JANKÉLÉVITCH (V.). – *La mort*, Tours, Champs Flammarion, 1985.
10. *La Bible*, trad. Louis Segond révisé.
11. *Le Patriote*, 16^e Année- N° 2490- du Samedi 26 au Dimanche 27 Janvier 2008.

12. LEIBNIZ (G. W.). – *Principes de la nature et de la grâce fondée en raison* in *Œuvres*, édité par L. Prenant, Paris, Aubier Montaigne.
13. MARX (K.). – *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales/La Dispute.
14. MARX (K.). – *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit de l'Allemand par Simon-Aubier, Paris, Aubier, 1971.
15. MARX (K.) et ENGELS (F.). – *Le manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1980.
16. MARX (K.) et ENGELS (F.). – *L'Idéologie allemande*, traduit de l'Allemand par Cartelle et Badia, Paris, Éd. Sociales, 1968.
17. *Nuit & Jour*, N° 116, du samedi 26 au dimanche 27 janvier 2008.
18. NIETZSCHE (F.). – *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'Allemand par Marthe Robert, Paris, 10/18, 1977.
19. PLATON. – *Phédon*, traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
20. PASCAL (B.). – *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1978.