

01/06/2026.

Antoine Auvé – « Dilthey et la critique de la religion : historicité et fin du religieux »

Textes

1. Modernité, rationalisme et critique.

a. L'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne.

1.1. « Les mouvements puissants selon lesquels, pour les hommes de ce siècle, le centre de gravité de leur existence passait de l'au-delà à cette réalité, dans la fondation d'États nationaux, dans l'intuition et l'analyse de la réalité, dans la transfiguration du monde d'ici-bas, paré de tout l'éclat de la beauté, dans la réalisation du cercle naturel de notre existence dans la famille, le métier et l'État [sont] le plus grand renversement de toutes les valeurs (*Umwertung aller Werte*) qu'aient accompli les peuples nouveaux. » (W. Dilthey, *Le panthéisme évolutionniste : son rapport historique avec les systèmes panthéistes anciens* (1900), in *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 317-318 ; *GS II*, 326).

1.2. « Nous aimerions saisir la manière dont l'humanité est passée de la métaphysique théologique du Moyen Âge à l'oeuvre du XVII^e siècle, à la fondation de la domination de l'homme sur la nature, à l'autonomie de l'homme connaissant et agissant, à la formation d'un système naturel dans le domaine du droit et de l'État, de l'art, de la morale et de la théologie. Il est ici particulièrement important de voir comment a triomphé dans l'Europe entière un théisme universaliste au début du XVI^e siècle [...]. De fait, l'élaboration de ce point de vue entretient, durant le XVII^e siècle, un rapport historique clairement perceptible avec ces sectes et l'esprit de la Réforme. Il n'est pas moins essentiel de voir comment les modifications qu'a connues la société ont engendré un nouvel idéal de vie : l'individu sent sa valeur interne, autonome, et cherche à la déployer avec bonne humeur en agissant dans les conditions concrètes de la vie. [...] Nous aimerions comprendre ensuite comment est apparue chez les hommes de cette époque de la Réforme, différents de ceux du Moyen Âge et de leur métaphysique théologique, une nouvelle manière de fortifier et de justifier les convictions majeures qu'ils avaient à propos du rapport qu'entretient l'homme avec l'invisible. Nous aimerions saisir à sa source la relation qu'ont ces idées avec la société, relation qui a déterminé pendant presque deux siècles toutes les transformations de la société européenne. On notera une dernière chose. On tient également ici les prémices d'une théologie d'un caractère nouveau, détachée des spéculations scolastiques, fondée sur l'expérience, sur le processus religieux vécu et sur la littérature chrétienne. Cette nouvelle théologie a en effet trouvé son fondement, jusqu'à notre époque, dans l'expérience intérieure et dans l'histoire critique du christianisme. » (*Appréhension et analyse de l'homme aux XV^e et XVI^e siècles* (1891-92), *ibid.*, p. 52 ; *GS II*, 41-42).

b. Naissance des critiques historique et rationaliste.

1.3. « Ce fut dans ces conditions que la théologie ecclésiastique, très curieusement, produisit alors, du fait de ses propres besoins, de grands progrès scientifiques. Ce ne fut plus jamais le cas par la suite. Les théologiens ecclésiastiques des différentes confessions qui se battaient entre eux suscitérent un grand progrès dans la conscience historique qui était un moyen de combat. Et ce fut à la même époque, en partie par les mêmes personnes, au cours des mêmes combats entre les confessions, que fut créée l'herméneutique, si importante pour la méthode des sciences de l'esprit. La critique historique du XVI^e siècle [...] était requise par les besoins de la vie historique. L'ébranlement des puissances établies en Europe, de la papauté et de l'empire, la naissance de nouvelles indépendances princières et des Églises protestantes exigeaient la critique historique et renfermaient les plus impulsions les plus fortes pour son développement. C'est à la même époque que naquit l'herméneutique. [...] on peut dire que la fondation moderne des sciences de l'esprit trouve dans l'herméneutique un point de départ d'une extrême valeur. [...] Dans cette littérature herméneutique, les hypothèses dogmatiques de la foi

protestante se trouvent donc en conflit avec les débuts prometteurs d'une théorie scientifique de l'interprétation. Le point décisif fut pourtant que les opérations fondamentales de toutes les sciences de l'esprit furent soumises ici, pour la première fois, à l'examen. Ainsi naquit, au sein de la théologie ecclésiastique elle-même, chez les catholiques et les protestants, un mouvement scientifique d'une grande portée pour l'avenir. Cependant, à la même époque, où cela se produisait au sein de la théologie ecclésiastique, une critique approfondie des dogmes a été mise en œuvre par la deuxième orientation théologique de ce siècle : le rationalisme. » (*Le système naturel des sciences de l'esprit au XVII^e siècle* (1892-93), *ibid.*, pp. 122-124 et p. 139 ; *GS II*, 112-115 et 129).

1.4. « La critique des dogmes opérée par les arminiens et les sociniens est l'expression de la maturité à laquelle est parvenue la raison humaine, qui se prépare à soumettre à l'examen la tradition. Cette critique a été à juste titre exposée à de sévères reproches. Elle n'atteint pas le cœur mais s'en tient à l'écorce. Elle travaille avec des concepts qui font éclater la cohésion vivante. Elle est capable de former une école théologique, mais non de mettre en œuvre une réalité ecclésiastique. D'un autre côté, cette critique marque pourtant une époque dans la théologie. Ces sociniens et ces arminiens se sont livrés à une bataille rangée, après que la dogmatique se fut exprimée, béliers des temps nouveaux, premiers destructeurs du dogme, contrairement à nous. [...] De même qu'il existe un dictionnaire de ces signes religieux dans la langue, de même il existe aussi une grammaire de ces signes : les règles de leur déclinaison et de leur liaison. Ces signes linguistiques et ces règles appartiennent à une tout autre région que celle de l'entendement. Cependant ces symboles ou images vont plus loin dans l'ensemble du monde extérieur. Les lois historiques et naturelles, le système conceptuel, la connaissance causale les rencontrent ici. Il est inévitable qu'apparaissent désormais des dogmes d'un second ordre, des concepts qui entrent dans un ensemble intellectuel universel [...]. C'est ici que l'intériorité de la religion est vouée à un destin tragique. [...] Le grand exploit de cette critique a été de ruiner l'outrecuidante prétention de ces dogmes à une validité une fois pour toutes absolue. Ce fut, malgré toutes ses limites, malgré la platitude de la conception du religieux, un phénomène de la plus grande importance pour son honnêteté, sa clarté intellectuelle et son inflexible sincérité. Ce que l'entendement a formé, il peut aussi le détruire. » (*Le système naturel...*, *ibid.*, p. 146 ; *GS II*, 136-137).

1.5. « C'est justement ce développement de la conscience historique qui, après avoir pratiqué sur les grands systèmes métaphysiques une œuvre dévastatrice, sera obligé de nous aider à lever la contradiction terrible qui oppose d'une part les prétentions de chaque système à une valeur générale, et d'autres part l'anarchie que nous révèle l'histoire de ces systèmes. Mais une telle entreprise exige, comme condition préliminaire, que l'histoire de la philosophie soit élevée au rang de science. C'est l'œuvre du XIX^e siècle. Elle s'accomplit grâce à la rencontre de la philosophie transcendante allemande avec une conscience historique qui se développait et une critique littéraire qui se perfectionnait. [...] La philologie, telle qu'on l'a pratiquée chez nous, a ensuite perfectionné les méthodes de cette critique ancienne au point qu'elles suffisent pour résoudre les problèmes de l'histoire de la philosophie. Ce fut vraiment l'œuvre créatrice de la critique allemande au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, que de fouiller tous les domaines du savoir et d'y trouver, dans certains rapports objectifs qu'on peut appeler des lois, et qui régissent chacune une certaine partie de notre civilisation, la norme qui permet de faire la critique des sources [...]. La critique est le grand travail qui nous permet de remonter de la lettre à la vie, d'un tas d'œuvres à l'évolution vivante d'un esprit créateur. [...] Ce que nous venons de dire montre déjà combien sont étroits les liens qui, dans notre siècle, ont réuni critique et compréhension de l'histoire [...]. Cette critique et cette compréhension se conditionnent réciproquement. » (*Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, tr. L. Sauzin, Paris, Puf, 1946, pp. 154-157 ; *GS VIII*, 121-124)

c. La recherche empirique sur les religions.

1.6. « Cette configuration rationnelle du monde [suivant Hegel] s'est avérée être une illusion dans la nature comme dans l'histoire. [...] Qui voudrait encore aujourd'hui concevoir l'histoire des religions comme le développement d'une série unique ? À la place du concept se déployant à travers les nations s'est substituée toute l'ampleur de la vie nationale. Devant notre regard historique se tient désormais seulement une multiplicité de nations, dont l'origine est enveloppée dans de profondes

ténèbres ; la langue et la forme (*Gestalt*) tracent entre elles des lignes d'unité ; conformément à leur nature, déterminée par leur souche et leur situation géographique, elles se développent selon des lois semblables dans la langue, la religion, la mythologie et la pensée première. Qui voudrait encore placer la religion germanique comme un moment avant ou après la religion bouddhique ? » (*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1960, journal du 26 mars 1859, p. 82*)

1.7. « Les systèmes philosophiques varient tout comme les mœurs, la religion, les constitutions politiques. Ils apparaissent donc comme des produits déterminés historiquement. Mais tout ce qui est déterminé par des rapports historiques ne peut posséder qu'une valeur relative. [...] Vie économique, mœurs, art, littérature, sciences : c'est à l'intérieur de cet ensemble que s'accomplissent également les changements qui touchent aux religions. » (*Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie, tr. L. Sauzin (modifiée), Paris, Puf, 1946, p. 5 et 36 ; GS VIII, 6 et 28*)

1.8. « Nous possédons les rudiments d'une histoire de l'art comparative, qui cherche avant tout dans l'art décoratif une sorte de grammaire du langage des formes ; on pourrait, grâce à une science de la religion comparative, opérer quelque chose d'analogue pour le langage imagé en usage dans la religion ; l'histoire de la religion, tout comme l'histoire, qui lui est indissociablement liée, de la métaphysique et du langage figuratif le plus ancien que l'art ait utilisé, nous apprendraient alors seulement à comprendre plus profondément la grammaire des symboles figuratifs et conceptuels ainsi que celle de leurs rapports. » (*Appréhension et analyse..., op.cit., p. 16 ; GS II, 4*).

2. L'éloignement historique de la religion chrétienne.

2.1. « Ce sont concrètement de véritables supplices de Tantale qu'endure l'historien du christianisme. Celui qui se sent saisi par son objet avec une telle affinité élective, à tel point que s'élèvent une seconde fois dans son âme tous les mouvements, tous les états affectifs, toutes les aspirations par lesquels ces rapports prirent jadis forme — combien il est heureux ! Combien Winckelmann est heureux ! Mais moi, je lutte en vain pour arracher une vie intérieure à cette matière étrangère ; je ne sais si je serai jamais capable de ranimer en moi l'âme de cette époque. Cette défiance envers la nature humaine dans son repos sain, qui fut toujours pour moi l'objet de la plus haute admiration ; cette hâte, qui m'est si profondément odieuse, vers l'au-delà et vers un savoir suprasensible ; cette vie de secte, qui m'est tout simplement incompréhensible » (*Der junge Dilthey, op.cit., journal du 16 avril 1861, p. 152*).

2.2. « Depuis la grande époque où le christianisme surgit de la fermentation indescriptible de la société et prononça la parole salvatrice pour les besoins de celle-ci, peut-être n'y eut-il encore jamais une telle inquiétude dans la société, une telle incertitude [que celle que nous connaissons aujourd'hui. Peut-être les présupposés ultimes de la vie et de l'action humaines n'ont-ils encore jamais été exposés à un tel degré au risque de leur décomposition. [...] Lorsque l'on se revendique de la validité éternelle du christianisme, celui-ci doit dans tous les cas être compris d'une manière neuve par chaque époque. [...] Actuellement il n'est encore personne qui ait saisi de manière si neuve et profonde la vérité chrétienne qu'il puisse parvenir à déterminer sérieusement l'époque. » (*System der Ethik (1890), GS X, 14 et 17*).

2.3. « Vous avez raison, et les catastrophes fondent sur nous avec une rapidité effrayante. L'incroyance (*Glaubenlosigkeit*) de notre époque, c'est-à-dire son incapacité à maintenir vivantes, ou, ce qui revient au même, à faire renaître des convictions capables d'arracher l'homme à la médiocre foule sociale qui l'assiège de ses bavardages, de ses désirs, de ses offres et de son assistance, pour le replacer devant le lien (*Zusammenhang*) véritable, enraciné dans l'invisible — nous mène droit à ces catastrophes. Je vous rejoins également sur ceci : il n'existe aujourd'hui aucune foi véritablement agissante et rigoureusement exposée qui ait encore la force de maintenir les hommes ensemble ; car s'il en existait une, elle les unirait effectivement. Vous avez enfin raison : mon livre [i.e. *Le système naturel des sciences de l'esprit au XVII^e siècle*] pourrait tout aussi bien ne pas être écrit, s'il ne devait que reprendre l'une de ces anciennes positions désormais épuisées, comme le rationalisme moral. Elles ont toutes produit ce qu'elles pouvaient produire. Elles ont toutes fait leur temps. » (*Briefwechsel zwischen*

Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897, hrsg. von der Gräfin S. von der Schulenburg, Halle, Niemeyer, 1923, lettre au comte de Yorck d'avant Noël 1892, p. 156).

2.4. « La compréhension ouvre alors [à l'individu] un vaste champ de possibilités, qui ne sont pas données dans la détermination de sa vie effective. La possibilité de vivre, dans mon existence personnelle, des états religieux est pour moi, comme pour la plupart de mes contemporains, étroitement limitée. Mais, en parcourant les lettres et les écrits de Luther, les récits de ses contemporains, les documents relatifs aux discussions religieuses et des conciles de même que tous les rapports officiels, je vis un événement religieux d'une puissance si volcanique, d'une telle énergie, où il y va de la vie et de la mort, qu'elle est au-delà de toute expérience vécue possible pour un homme actuel. Mais je peux la revivre. Je me transpose dans les circonstances : tout en elles pousse à un tel développement exceptionnel de la vie religieuse de l'esprit. [...] Dans la mesure où Luther a été à la pointe de ce mouvement, nous faisons, en raison d'une configuration qui pénètre de l'universel humain à la sphère religieuse et de cette dernière à travers ses déterminations historiques jusqu'à l'individualité de Luther, l'expérience vécue du développement de ce dernier. Ainsi, ce processus nous ouvre, en lui et dans les compagnons des premiers temps de la Réforme, un monde religieux qui élargit notre horizon de possibilités de vie humaine, qui ne nous sont accessibles que de cette manière. [...] L'homme lié et déterminé par la réalité de la vie n'est pas simplement libéré par l'art – ce qui a été souvent développé – mais également par la compréhension de l'historique. » (*La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, tr. Ch. Berner et J.-Cl. Gens, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, pp. 44-45 ; *GS VII*, 215-216).

3. Historicité et religiosité.

3.1. « Au beau milieu d'une époque violemment agitée par les questions sociales et politiques, les recherches sur le christianisme primitif ont, à l'étonnement de tous, puissamment saisi les esprits en France, en Allemagne et en Italie. La circonstance que les écrits de Renan et de Strauß sont parus dans un moment d'accalmie de la politique intérieure en Allemagne et en France n'explique pas suffisamment ce phénomène ; c'est bien plutôt que tant qu'elle ne sera pas résolue, la question religieuse frappera toujours aux portes de la société, en dépit de toutes les tempêtes des mouvements politiques. Les besoins éternels de l'âme humaine, aussi bien que l'accomplissement ultime de la liberté personnelle de l'homme face aux puissances contraignantes de la tradition historique, exigent dans une égale mesure sa solution. [...] Plus profondément que les mouvements pratiques dans tous ces pays, l'esprit d'investigation scientifique pénètre en Allemagne — conformément au caractère essentiellement théorique de notre tournure d'esprit — jusque dans ce que le christianisme et l'Église ont de plus intérieur, avec sa sonde aiguë et impitoyable ; lui seul est capable de distinguer définitivement, dans les formes actuelles du christianisme, ce qui est périssable et ce qui demeure. Pour l'ensemble du monde cultivé, de ce côté-ci comme de l'autre côté de l'océan, l'Allemagne a porté presque seule sur ses épaules, jusqu'à il y a deux ans [1863 : publication de la *Vie de Jésus* de Renan], l'étude du christianisme comme du phénomène historique le plus puissant et le plus agissant (*wirksamsten*) de tous les siècles [...]. » (« *Ferdinand Christian Baur* » (1865), in *GS IV*, 403).

3.2. « Aujourd'hui ma vie m'est apparue comme une série de prémisses, à la fois obscure et claire, dont le résultat est que ma vocation est de saisir dans l'histoire (Histoire) ce que la vie religieuse a de plus intérieur et d'en donner une présentation stimulante dans notre époque agitée exclusivement par l'État et la science. J'ose parler de l'élaboration et de l'efficacité d'une vision du monde religieuse-philosophique, qui est en apparence enterrée sous les ruines de notre théologie et de notre philosophie. » (*Der junge Dilthey...*, *op.cit.*, journal du 14 novembre 1860, p. 140).

3.3. « Vous savez bien que je ne suis pas un chrétien au sens spécifique du terme ; mais du point de vue de ma religiosité pour ainsi dire historico-comparative (*vergleichend geschichtlichen Religiosität*) je ne peux lire le deuxième volume de [Adolf von] Harnack [*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. Band, 1888] qu'avec une profonde répugnance. Cette tentative de détacher le christianisme de ses énigmes et convictions ultimes pour en faire un donné particulier, qui ne se rattacherait plus à la nature humaine mais seulement à un Dieu nominaliste [...] ne peut que partout

percer, trancher, sectionner les racines profondes du christianisme. Elle découle du contrat passé avec l'athéisme de la pensée scientifique. C'est un accord politique. Ne peut-on pas dire qu'une appréhension dépourvue de préjugés, mieux, que l'expérience vécue (*Erleben*), même la nécessité de faire l'expérience (*Erfahrenmüssen*) des faits intérieurs conduit à une appréhension de la connexion des choses qui s'accorde avec la religion, non au moyen d'une preuve mathématique, mais sur le sol de la factualité et surtout de raisonnements plausibles, et qui ne peut que se confirmer davantage dans la vie au moyen de cet accord avec la nature des choses, – n'est-ce pas là ce que dans mon livre [la formule se trouve dès *L'introduction aux sciences de l'esprit*] j'ai appelé la conscience métaphysique, par distinction d'avec toute métaphysique scientifique : une expérience intérieure de processus qui n'ont aucune analogie avec les processus naturels : autrement ce donné particulier de la religion ne peut que se flétrir et mourir. » (*Briefwechsel...*, *op.cit.*, lettre au comte de Yorck, été 1891, pp. 125-126).

3.4. « Tous les dogmes doivent être ramenés à leur valeur vitale universelle pour toute vie humaine. Ils furent jadis esquissés au sein d'une limitation historiquement fondée. Mais s'ils sont libérés de celle-ci, ils sont alors bien, si vous voulez, la conscience de la nature suprasensible et incompréhensible de l'historicité même. Par cette proposition, je me rattache à la tendance universelle de ce que j'ai désigné [dans le *Système naturel...*] comme théisme universel, théologie transcendantale. Je rejette toutefois dans ce dernier sa conception intellectuelle du dogme. [...] Si par après les dogmes de premier ordre, qui sont contenus dans les symboles du fils de Dieu, du rachat, du sacrifice, sont intenables dans leur restriction aux faits de l'histoire chrétienne, dans leur sens universel ils désignent la plus haute teneur vivante de l'histoire. Mais dans une telle acception ces concepts perdent leur relation rigide et exclusive, qui transforme tout en facticité particulière, à la personne de Jésus, qui exclut expressément toutes les autres relations possibles. » (*Briefwechsel...*, *op.cit.*, lettre au comte de Yorck, avant Noël 1892, pp. 157-158).

3.4. « L'expression « philosophie transcendantale » englobe toutes les orientations qui reviennent à la nature créatrice de l'homme prise comme fondement de la connaissance et de toutes les autres réalisations spirituelles. On peut alors désigner de manière appropriée comme théologie transcendantale toutes les écoles qui, après les formules, les histoires et les dogmes existants, cherchent à revenir à quelque chose d'humainement divin dans l'âme, qui agit toujours et partout et produit toutes ces formes de la vie religieuse. [...] L'histoire tout entière est son domaine. [...] Elle considère le christianisme, à partir de Kant, Goethe, Schleiermacher, Carlyle, comme l'accomplissement de l'aspiration et de la lutte religieuses qui agissent dans l'humanité de manière universelle, en tous lieux et de tous temps. Ainsi peut être remplie grâce à elle, et seulement grâce à elle, l'ultime mission du christianisme, qui consiste à devenir la religion de l'humanité tout entière et à donner ainsi à l'humanité une unité spirituelle définitive. » (*Le système naturel...*, *op.cit.*, pp. 119 ; *GS II*, 109-110).

3.5. « Une conviction ferme, qui se prononce pour une certaine conception du monde et de la vie, serait une conquête, due à l'effort de quelques rares esprit privilégiés, capables de tirer des résultats de la pensée scientifiques des conclusions raisonnées, ou qui, réfléchissant profondément à leur expérience de la vie en synthétiseraient et en élaboreraient les résultats [...] si nous ne trouvions devant nous un fait d'une portée énorme, qui régit et domine l'ensemble de l'histoire de l'esprit humain : la religion. C'est elle qui a produit les premières grandes théories du monde ; c'est elle seule qui donne aux conceptions du monde leur prérogative sur toute l'étendue de la société, et même dans la métaphysique populaire (*Volksmetaphysik*), [...] l'historien peut noter encore la puissance des dogmes religieux, la vigueur de leur persistance historique, l'influence que garde la religiosité même dépouillé de toute pratique culturelle. Cette influence de la religion sur le développement de la pensée humaine est tellement énorme qu'il est très possible au chercheur mû par une pensée véritablement historique (*geschichtlich*) de considérer les motifs qui poussaient à rationaliser la religiosité, ou qui poussaient à résister à cette rationalisation comme les facteurs capitaux qui ont joué dans l'élaboration de la plupart des systèmes philosophiques ou encore dans les attitudes vitales qu'a prises en face d'elle la civilisation moderne. On exprimait bien une vérité quand on considérait le XVIII^e siècle en se plaçant au point de vue de la philosophie des Lumières. » (*Théorie des conceptions du monde*, *op.cit.*, tr. modifiée, p. 212 ; *GS VIII*, 163-164)

3.6. « Nous devons amener avec nous les anciens dieux dans chaque nouveau foyer. [...] En vain Nietzsche chercha-t-il, dans une contemplation de soi solitaire, la nature originelle, son essence anhistorique. Il retira une peau après l'autre. Et que resta-t-il ? Seulement quelque chose d'historiquement conditionné : les traits de l'homme de pouvoir de la Renaissance. Ce qu'est l'homme, seule son histoire le lui dit. En vain d'autres rejettent-ils tout le passé derrière eux, afin de recommencer leur vie pour ainsi dire, sans préjugé. Ils ne peuvent pas écarter ce qui a été, et les dieux du passé deviennent pour eux des fantômes. [...] L'homme se libère du tourment de l'instant et de l'évanescence de tout plaisir seulement par l'abandon aux grandes puissances objectives que l'histoire a produites. C'est l'abandon à celles-ci, non à la subjectivité de l'arbitraire et de la jouissance, qui est la réconciliation de la personnalité souveraine avec le cours du monde. » (« *Le rêve. Esquisse du discours pour son soixante-dixième anniversaire* » (1903), tr. E. Patard, in *Revue de métaphysique et de morale*, n°118, 2023/2, pp. 247-257, ici pp. 256-257 ; GS VIII, 224)

4. Un bilan historique et un programme scientifique inachevés

4.1. « On ne comprend tout à fait le destin de la religion qu'en partant de l'opposition entre la prétention des grandes religions révélées et rédemptrices à régner sur l'âme entière et la différenciation progressive de la civilisation en domaines vitaux autonomes : travail profane, art, littérature, science, philosophie. Voilà l'énorme conflit qui contraignit la religion à limiter son empire sur les âmes et mobilisa contre elle toutes les forces autonomes de l'homme et de la société ; le conflit qui, précisément par là, obligea les adversaires de la religion comme elle-même à faire de la religion un objet de la réflexion, à rechercher la force intime inattaquable qui est en elle, formant en quelque sorte l'âme de ce corps constitué par le culte, l'organisation et le dogme, et à en prendre la défense. » (*Le problème de la religion* (1911), in *Le monde de l'esprit*, t. II, tr. M. Rémy (modifiée), Paris, Aubier, 1947, pp. 291 ; GS VI, 289).

4.2. « Comment ce point de vue des Lumières (*Aufklärung*) aurait-il permis de découvrir le mysticisme (*die Mystik*) qui est dans la nature des faits (*Verhältnisse*) religieux, de sonder ses obscures profondeurs irrationnelles ? [...] Éliminant et combattant ce facteur, les Lumières devaient nécessairement se montrer incapables d'une étude approfondie des religions. Elles ont détruit beaucoup de choses qu'il est à jamais impossible de restaurer dans l'âme de quiconque a assimilé les résultats de la science. Elles ont inventé pour cette œuvre de désagrégation qui est la sienne les méthodes de critique et d'interprétation qui sont devenues la base de l'étude des religions. Seules, ces méthodes nous permettent d'atteindre la réalité historique à travers les brumes de la légende. Les Lumières ont de plus fourni, avec leur explication causale historique, un procédé, à vrai dire encore imparfait, pour découvrir le lien des phénomènes historiques. Mais elles étaient incapables de saisir l'importance des religions dans leur grand processus de développement. » (*Ibid.*, tr. modifiée, p. 294 ; 292).

4.3. « Dans ses *Discours [sur la religion (1799)]* Schleiermacher n'est pas un spécialiste des questions religieuses ; on ne peut même pas le qualifier de théologien : il est l'annonciateur d'une religiosité nouvelle. Mais à l'énergie de cette religiosité nouvelle s'allie dans les *Discours* de Schleiermacher la tendance à réfléchir (*die Richtung der Besinnung*) sur l'essence générale de la religion. [...] Schleiermacher sent (*erlebt*) la religion telle que l'impulsion de son époque la faisait naître dans son génie et telle qu'elle était accessible alors à la plus haute couche de la culture. On trouve en lui une alliance unique d'expérience vécue prophétique et de vigueur scientifique qui prend cette expérience pour objet de ses études. C'est pourquoi sa science religieuse n'est pas née de l'intelligence objective des religions objectivées, mais de la productivité religieuse elle-même. [...] Elle ne peut, certes, en tant que productivité, manquer d'être historiquement, humainement et individuellement déterminée ; mais de même qu'elle porte en elle tout le passé de la piété européenne et le dépasse pour en atteindre une forme propre et nouvelle, elle porte aussi en elle la force d'acquérir une intelligence plus profonde de ce qui lui est étranger et d'entrevoir les formes futures de la vie religieuse ; sa forme prophétique se situe à une hauteur du développement religieux d'où l'on aperçoit une grande partie du long chemin parcouru par celui-ci. [...] Il sonda du regard des profondeurs nouvelles de la vie religieuse et accueillit dans le domaine de la religion des formes nouvelles qui ont élargi le concept de religion et

l'horizon du spécialiste des religions (*Religionsforscher*). La position de Schleiermacher dans l'histoire des études religieuses est unique parce que son génie religieux dégage de ses profondeurs l'expérience vécue de la religion par une réflexion consciente et scientifique sur lui-même. [...] [Les] fondateurs de l'exégèse biblique et de l'histoire du christianisme, Bauer, Strauss et Zeller, sont autant déterminés par lui que par Hegel. » (*Ibid.*, tr. modifiée, pp. 298-300 ; 297)

4.4. « Et dans la mesure où, en fin de compte, les problèmes de la valeur de la religion en général, de la valeur relative des différentes religions, de la vérité de leurs affirmations, de l'avenir de l'évolution religieuse entourent le spécialiste des études religieuses et où il faut voir en eux la fin dernière de ses recherches, elle ne peut pas abandonner ces problèmes à la théologie ou à une philosophie spéculative de la religion ou de l'histoire ; sinon elle abdiquerait volontairement, elle renoncerait à l'unité naturelle du savoir qui, dans les sciences de l'esprit également, tend à diriger la vie, et elle laisserait le champ libre à des pseudo-sciences. Comme ce grand problème est rendu urgent par la conséquence apparente de la recherche historique qui fait que la contradiction des thèses religieuses des diverses religions et l'histoire de leur genèse confère à la vérité de ces affirmations un caractère extrêmement problématique, il faut que la science de la religion (*Religionswissenschaft*) guérisse en fin de compte la blessure qu'elle a faite elle-même. » (*Ibid.*, tr. modifiée, pp. 304-305 ; 303).

*

5. Annexe : les philosophies de l'histoire comme sécularisation de la théologie chrétienne.

5.1. « Il n'est pas, dans la métaphysique, d'autre élément dont on puisse, avec autant de clarté que lorsqu'il s'agit de philosophie de l'histoire, démontrer que ses racines poussent dans l'expérience vécue religieuse, et que, si on l'isole de ce contexte, il se dessèche et se décompose. L'idée d'un plan d'ensemble de l'histoire humaine, l'idée que dans cette histoire Dieu accomplit notre éducation, a été produite par la théologie. [...] C'est ainsi qu'apparut cette tâche véritablement insurmontable qui consiste à suivre, dans le cours de l'histoire, les fins qui relient la chute originelle au Jugement dernier. [...] La littérature qui persévère dans la voie fondamentale tracée par saint Augustin s'étend jusqu'au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, et dans la mesure où l'évêque de Meaux forge une représentation plus rigoureuse de l'ensemble causal, et où il introduit également le concept d'un esprit collectif national, il constitue le chaînon intermédiaire entre cette philosophie théologique de l'histoire et les tentatives du XVIII^e siècle. [...] Au XVIII^e siècle, elle ne survit qu'en se détachant des solides prémisses qu'elle trouvait dans le système théologique : elle perd sa réalité massive pour devenir une fantasmagorie métaphysique. [...] Du point de vue de saint Augustin, tout cela est facile à comprendre, mais du point de vue XVIII^e siècle, c'est une énigme pour la solution de laquelle tout point d'ancrage solide fait défaut. Par conséquent, chaque tentative du XVIII^e siècle pour dévoiler le plan et le sens de l'histoire humaine est simplement une transformation du système antérieur : l'éducation du genre humain chez Lessing, l'autodéploiement de Dieu chez Hegel, la transformation de l'organisation hiérarchique chez Comte, ne sont rien d'autre. Puisque le corps mystique qui, au Moyen-Âge, contenait en lui l'ensemble de l'histoire du monde, s'est, dans le mode de pensée du XVIII^e siècle, dissous en des individus, un substitut doit être trouvé dans une représentation qui sauvegarde cette unité de l'humanité. » (*Introduction aux sciences de l'esprit*, in *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, tr. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992, pp. 258-260 ; GS I, 98-100)