

Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*

Paris, Cerf, 2002-2004 (coll. « Philosophie et Théologie ») Tome I : Héritages et héritiers du XIX^e siècle, 626 p. Tome II : Les approches phénoménologiques et analytiques, 555 p. Tome III : Vers un paradigme herméneutique, 1025 p.

Vincent Delecroix



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2296>

DOI : 10.4000/assr.2296

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 113-202

ISBN : 2-7132-2044-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Vincent Delecroix, « Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 130 | avril - juin 2005, document 130.11, mis en ligne le 02 décembre 2005, consulté le 20 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2296> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.2296>

Ce document a été généré automatiquement le 20 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*

Paris, Cerf, 2002-2004 (coll. « Philosophie et Théologie ») Tome I : Héritages et héritiers du XIX^e siècle, 626 p. Tome II : Les approches phénoménologiques et analytiques, 555 p. Tome III : Vers un paradigme herméneutique, 1025 p.

Vincent Delecroix

- ¹ On peut dire qu'en mettant le point final au troisième tome du *Buisson ardent...*, Jean Greisch a achevé ce qui pourrait bien être considéré comme un monument de la philosophie de la religion. Fruits d'un enseignement dispensé à l'Institut Catholique de Paris, les trois volumes de ce monumental ouvrage ont en réalité dépassé les ambitions apparemment modestes affichées lors de la publication du premier tome. Certes, il s'agit de fournir une introduction à la philosophie de la religion et plus précisément à « l'invention » de la philosophie de la religion à partir du XVIII^e siècle. À ce titre et compte tenu de la précision et de la richesse d'informations qu'il contient, il devient la somme incontournable et un des livres de référence pour qui prétend entrer dans le champ de la philosophie de la religion. Mais, et par la méthode et par le contenu, l'ouvrage ne se borne pas à une simple description doxographique, aussi ample et fouillée soit-elle (mais évidemment pas exhaustive). Constamment spéculatif, le livre, derrière la présentation successive des différentes doctrines, fait jouer et teste des hypothèses philosophiques. Et le souci de neutralité et de probité lié à cette présentation s'accompagne sans cesse, et de manière féconde, d'engagements philosophiques et de discussions serrées non seulement concernant telle ou telle hypothèse, mais le projet lui-même et la mise en œuvre de quelque chose comme une philosophie de la religion.
- ² L'idée de philosophie de la religion rencontre en effet sa difficulté principielle dans la tension constitutive entre « le buisson ardent », comme mode d'apparaître spécifique et irréductible de la vérité religieuse, et « les lumières de la raison », dans leur tâche

notamment critique, comme mode de construction de la vérité philosophique et dont la philosophie de la religion est l'héritière directe et immédiate. Une telle tension, si elle ne doit pas déboucher sur une impasse, fixe en quelque sorte la tâche de la philosophie de la religion, que l'auteur peut liminairement découper en plusieurs chantiers : le problème de l'essence de la religion, le problème du sens de la pluralité et de la succession historique des religions positives, le problème de la teneur de vérité des différentes religions, enfin « la quête d'une hypothétique "religion absolue" » (Tome I, p. 33). Telles sont les tâches qui donnent sa spécificité au discours philosophique sur la religion. Ces chantiers sont évidemment dynamiques et leur articulation est tributaire de l'histoire de la philosophie elle-même, en ce qu'elle imprime sur leur délimitation des cadres épistémologiques spécifiques et successifs (ou historiquement coexistants) : cette articulation et cette délimitation varient par exemple considérablement selon que l'on a affaire à une philosophie informée par la conscience critique ou informée par la conscience historique. Par ailleurs, dans l'organisation de ces chantiers, la philosophie rencontre également des interlocuteurs extérieurs avec lesquels elle a à dialoguer : c'est un des signes de la modernité propre à l'invention de la philosophie de la religion que cette « conversation triangulaire » qui lie philosophie de la religion, théologie et sciences du religieux sur laquelle l'auteur revient maintes fois. Enfin, c'est au devenir de la religion que sont liées l'invention comme l'évolution de la philosophie de la religion et notamment, comme le fait remarquer l'auteur dans son introduction générale, au phénomène de la sécularisation. Ce lien substantiel entre philosophie de la religion et devenir de la religion fait que l'ouvrage de J. Greisch ne se limite pas à une « simple » exposition des figures principales de cette histoire ; il se trouve constamment et heureusement sommé d'interroger le présent de la religion dans le cadre de chacune de ces figures. Ouvrage donc d'historien de la philosophie, mais également de philosophe et de philosophe de la religion qui pense la nature problématique de son objet – tâche qui se marque particulièrement dans le troisième et considérable volume de cette trilogie – et qui, à l'occasion, ne cache pas, ou mal, ses prises de position concernant l'intelligence du fait religieux dans la modernité.

- 3 C'est donc un panorama de l'histoire de la philosophie de la religion qui nous est offert ici, dont les trois volumes épousent tant soit peu un développement chronologique, partant des « héritages et héritiers du XIX^e siècle » (Tome I), passant par la constitution des « approches phénoménologique et analytique » (Tome II), pour parvenir à l'élaboration, pour partie programmatique, d'un « paradigme herméneutique » (Tome III). Mais si la méthode historique est acquise, elle évite cependant méthodiquement d'une part une simple exposition chronologique de ses différentes figures et d'autre part la tentation d'un historicisme qui véhiculerait subrepticement une hiérarchisation par moments ou par étapes censée mener à une « vraie » philosophie de la religion. Certes, une sélection est bien opérée dans ce matériau considérable, avec cette injonction de se limiter « aux auteurs dont la pensée continue à influencer, directement ou indirectement, les débats philosophiques et théologiques contemporains » (Tome I, p. 60). Certes, une autre limitation, qui n'est en réalité pas si stricte, intervient, qui consiste à privilégier « dans une certaine mesure les questions qui se rapportent à l'interprétation de la foi chrétienne, comprise comme attitude du sujet (*fides qua*) ou d'après ses contenus doctrinaux (*fides quae*) » – ce qui n'empêche nullement de consacrer évidemment des chapitres essentiels aux philosophies dont l'objet principal n'est certes pas la foi chrétienne, comme celle d'Hermann Cohen, de Franz Rosenzweig, de Mircea Éliade ou d'Emmanuel Lévinas. Un choix est bien opéré, qui peut se justifier

partiellement (mais pas intégralement) par le lieu et le contexte historique qui président à la formation de la philosophie de la religion dans la modernité occidentale. Le point de vue christiano-centré est apparent, il limite le champ mais n'en invalide en rien l'exploration. Par ailleurs, le champ étudié de la philosophie de la religion, se voit lui-même limité à l'aire décrite par les philosophies française, allemande et anglo-saxonne. Mais, nonobstant ces limitations qu'il faut garder en mémoire, le refus d'un historicisme plat se traduit surtout par le choix d'une méthode « idéaltypique » (Tome I, p. 60) qui, à l'étude et à la présentation partiellement stérile des grands philosophes de la religion, préfère une approche par paradigme « dont chacun présuppose un concept spécifique de la raison elle-même » (Tome I, p. 61). J. Greisch en énonce cinq qui donneront leur structure à l'ensemble des trois volumes : spéculatif, critique (Tome I), phénoménologique, analytique (Tome II) et enfin herméneutique qui forme à lui seul le contenu du tome III.

- 4 Chacun de ces paradigmes est exposé à partir d'une présentation générale et surtout de l'étude fouillée de quelques philosophies dont J. Greisch estime qu'elles sont les plus représentatives de ces formes spécifiques de raison. Une telle exposition ne néglige pas d'ailleurs d'annexer des philosophes ou des penseurs bien antérieurs à la constitution historique de ces paradigmes et de la philosophie de la religion comme discipline spécifique, mais dont on peut regretter, par exemple pour Spinoza (Tome III) ou pour Hume, malheureusement très succinctement évoqués dans le Tome I, qu'ils ne fassent pas l'objet d'une étude pour eux-mêmes. Mais l'ampleur d'une telle étude explique et atténue considérablement ces inconvénients.
- 5 L'avantage d'une telle méthode est précisément qu'elle permet de briser la tentation d'une histoire spéculative (au sens hégélien) de la philosophie de la religion, puisque non seulement ces paradigmes peuvent coexister dans la modernité la plus récente (par exemple dans leur expression phénoménologique et analytique et même critique), mais qu'ils peuvent s'articuler sur plus de deux siècles (ainsi pour le paradigme critique par exemple). Là aussi cependant se dévoilent certaines limites de la méthode, car il y a parfois quelque artificialité à faire entrer presque de force dans l'un ou l'autre paradigme tel ou tel philosophe. Le cas du paradigme critique, de ce point de vue, est significatif : on comprend évidemment la filiation qui unit la critique kantienne, fondatrice, à l'idée d'un *a priori* religieux chez Troeltsch ou à la métamorphose du kantisme dans la philosophie d'Hermann Cohen ; il paraît plus difficile en revanche de faire coexister dans le même paradigme la philosophie d'un Kant et celle d'un Feuerbach, qui pourrait aussi bien ressortir, par son imprégnation hégélienne, au paradigme spéculatif (quitte à le pousser jusqu'à son exténuation et son renversement) ou d'un Nietzsche plus fortement marqué par la naissance de la conscience historique que par le développement du criticisme – à moins de jouer, comme le fait l'auteur, sur un concept très large du mot « critique », mais dans ce cas, ce qu'il gagne en extension, il le perd en pertinence. L'enjeu n'est pas ici simplement taxinomique ou classificatoire, mais consiste bien à rendre raison de la spécificité irréductible de ces philosophies : d'autres filiations feraient saillir d'autres traits. Le choix de cette paradigmatique conduit par ailleurs irrémédiablement à marginaliser certains auteurs qui y rentreraient avec difficulté.
- 6 Il paraît également que, en raison du critère constitué par le concept herméneutique d'« histoire de l'effcience » invoqué dans l'introduction générale, ces paradigmes ne revêtent pas pour l'auteur la même importance ou la même fécondité. C'est d'ailleurs le

mérite d'une telle présentation de clore la plupart de ces larges aperçus par une série de questions qui en interrogent à la fois les difficultés, les limites et la fécondité au regard des débats contemporains et de leurs propres prémisses. Même s'ils ne sont pas jugés uniquement en fonction d'une « histoire de la réception » ou plus simplement d'un progrès éventuel des sciences du religieux, ils ne manquent pas d'être pris dans une histoire qui les juge. La notion d'héritage attachée à la présentation des paradigmes spéculatif ou critique, par exemple, laisse bien apercevoir à la fois leur caractère fondateur et leurs limites historiques. On voit aussi dans le développement très important consacré au paradigme phénoménologique (Tome II) et à ses ramifications dans la phénoménologie française contemporaine l'orientation souterraine qui guide ce panorama général et que confirme nettement le troisième tome consacré au paradigme herméneutique. C'est un choix qui se manifeste également dans le traitement nettement plus critique, par exemple, du paradigme analytique (en particulier du pragmatisme anglo-saxon), dont la fécondité actuelle est pourtant, dans le champ de la philosophie de la religion, largement avérée. Même si Husserl, Wittgenstein et Heidegger, constituent pour l'auteur les trois phares qui éclairent le champ de la philosophie contemporaine, il semble finalement qu'ils ne brillent pas avec la même intensité dans l'esprit de l'auteur.

- 7 En réalité, le véritable tournant de cette étude est pris dans le troisième et considérable volume consacré au paradigme herméneutique, domaine propre de la philosophie de J. Greisch depuis de nombreuses années. Il s'agit alors pour lui d'appliquer à la philosophie de la religion les principes de cette orientation herméneutique de la philosophie au développement de laquelle il a personnellement, avec Paul Ricœur, largement contribué en France. On a bien affaire alors à un changement de cap et l'enquête revêt un tour nettement programmatique, ouverture que l'auteur rappelle encore dans sa présentation finale de la philosophie de Paul Ricœur : « C'est en pratiquant à mon tour une “dialectique à synthèse ajournée” que j'achèverai mon enquête, qui, elle aussi, ne débouchera pas sur un “mot de la fin” » (Tome III, p. 735). C'est que la constitution du paradigme herméneutique oblige l'auteur à une « reprise » générale de l'histoire de la philosophie de la religion parcourue jusque-là pour la comprendre et l'ouvrir à un horizon nouveau. L'auteur est conscient du risque encouru : « Elle pourrait induire le malentendu d'après lequel le paradigme herméneutique se présenterait comme la “relève” (*Aufhebung*) des autres paradigmes » (Tome III, p. 161). Le risque d'une telle perspective hégélienne est-il tout à fait écarté par ces déclarations d'intention ? C'est la question que l'on peut se poser au regard même de la méthode pratiquée qui consiste alors à reconsidérer chaque paradigme pour y « sonder les potentialités herméneutiques ». Et l'irréductibilité reconnue de ces autres paradigmes à l'égard de leur inscription dans le champ herméneutique n'éloigne pas davantage ce risque.
- 8 Reprenant l'histoire de l'herméneutique depuis ses origines techniques dans l'herméneutique biblique et même en deçà, dans le signalement présocratique et platonicien du problème de l'interprétation, pour déboucher sur la constitution historique d'une herméneutique philosophique universelle avec W. Dilthey et H.-G. Gadamer, J. Greisch parcourt alors à nouveaux frais quelques-unes des grandes figures étudiées dans les tomes précédents à la recherche « d'indices ». Dans une telle relecture, les paradigmes spéculatif, critique, mais plus encore phénoménologique (qui pratique la « greffe » définitive) se voient, dans leurs limites propres, offrir leurs services pour la constitution de cet ultime paradigme. Or il ne s'agit pas

d'herméneutique en général, mais bien d'un modèle herméneutique pour la *philosophie de la religion*, raison pour laquelle d'autres orientations ou d'autres « passeurs » sont requis, dont certains sont paradoxalement aussi éloignés qu'on peut l'être de la philosophie herméneutique, comme l'est Bergson (malgré tout réinvesti par le biais de cette approche phénoménologique qui occupe tant, depuis un certain temps, les études bergsoniennes). Mais c'est essentiellement avec M. Heidegger d'une part et P. Ricœur d'autre part que le paradigme herméneutique en philosophie de la religion trouve sa pleine expansion, alors même qu'on ne trouve ni chez l'un, ni chez l'autre, la constitution spécifique d'une philosophie de la religion. C'est d'ailleurs ce qui permet à l'auteur de considérer la philosophie herméneutique de la religion comme une Terre promise au bord de laquelle il est contraint de s'arrêter sans y pénétrer (« L'avenir seul nous dira si [elle] (...) portera fruit, ou non »), Terre promise qui n'est pas elle-même sans limite, puisqu'elle participe d'une philosophie de la religion qui, selon l'auteur, se tient sur « l'autre rive », contemplant avec les yeux de la raison critique l'embrasement mystérieux du buisson ardent.

- 9 Il reste que, dans de telles déclarations, se laisse voir le risque d'une philosophie de la religion dont la frontière avec la philosophie religieuse n'est pas toujours très nette, quels que soient les avertissements liminaires que l'auteur a pu prononcer à ce sujet. Or la philosophie herméneutique de la religion n'est peut-être pas effectivement *le* mot de la fin. Le fait, par exemple, que l'auteur ait intentionnellement négligé un autre paradigme possible que constituerait la raison communicationnelle, au motif que celle-ci n'aurait pas pour le moment produit de fruits en ce domaine, ce qui est bien discutable et ce qui d'ailleurs ne permet pas, comme pour l'herméneutique, d'en ignorer l'éventuelle fécondité à venir, pourrait être interprété comme un refus présenté à toute philosophie qui se tiendrait résolument à couvert de toute tentation religieuse. Mais c'est toujours le mérite d'un grand livre que de susciter des interrogations, ce qui démontre une fois de plus que derrière cet historique de la philosophie de la religion qui fera date s'exerce une puissante réflexion philosophique.