NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 2 1992

Le sentiment religieux selon Schleiermacher

Emilio BRITO (s.j.)

p. 186 - 211

https://www.nrt.be/en/articles/le-sentiment-religieux-selon-schleiermacher-47

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le sentiment religieux selon Schleiermacher

Les interprètes et les critiques de la philosophie schleiermachérienne de la religion se sont attardés tout particulièrement au concept de religion élaboré par notre auteur. La détermination de la piété comme « sentiment d'absolue dépendance » constitue non seulement la formule la plus connue et la plus discutée que Schleiermacher ait frappée, mais aussi l'une des définitions les plus célèbres de la religion. Pour saisir exactement le sens de cette formule, le meilleur moyen est sans doute de suivre le développement de la conception schleiermachérienne du sentiment religieux. Nous aborderons successivement les Discours sur la religion (I), la Dialectique (II) et la Glaubenslehre (III). Les résultats obtenus nous permettront, en fin de parcours, d'écarter plusieurs interprétations incorrectes (IV), ainsi que le sarcasme de Hegel contre la conception «canine» de la religion chez Schleiermacher (V) et la tentative de récupération athée de celle-ci agencée par Feuerbach (VI).

I. - Le sentiment religieux dans les « Reden » (1799)

Dans les *Discours sur la religion*, le sentiment conquiert son indépendance par rapport à l'intellect. Mais on ne saurait prétendre qu'une conception parfaitement homogène du *Gefühl* s'exprime dans cette œuvre de jeunesse[1]. Certaines formulations présentent le sentiment comme une réaction émotive.

> Vos organes sont les intermédiaires qui établissent la connexion entre l'objet et vous ; l'influence exercée par lui, qui vous révèle son existence, ne peut pas ne pas affecter (*erregen*) de diverses manières, et ne pas produire une modification de votre état de conscience interne. Ce sentiment (*Gefühl*), souvent il est vrai vous vous en rendez à peine compte, mais dans d'autres cas il peut atteindre à une telle violence que vous en oubliez et l'objet et vous-mêmes[2].

---

1. Cf. M. SIMON, *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974, p. 124.
2. F. SCHLEIERMACHER, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, édit. H.-J. ROTHERT, Hamburg, Meiner, 1970, p. 66 (nous citons la pagination de la première édition, 1799) ; cité désormais *UR* ; trad. I.J. ROUGÉ, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, **Aubier-Montaigne, 1944, p. 161.**

Ici, le sentiment est présenté comme une modification de la conscience consécutive à une excitation organique. Mais, d'autre part, les sentiments qui naissent de la religion « doivent nous posséder »[3] de façon ininterrompue.

Ajoutons que le terme *Gefühl* est employé tantôt au pluriel tantôt au singulier, désignant de la sorte aussi bien une pluralité qu'une unité. En son essence, la religion « est sentiment » (au singulier) ; elle veut, dans une passivité d'enfant, se laisser saisir par les influences directes de l'Univers[4]. Certes, le second discours établit une sorte de répertoire des sentiments qu'éveille en nous l'intuition de l'infinité de l'Univers : respect, humilité, amour d'autrui, reconnaissance, pitié, repentir[5]; mais ces sentiments ne sont religieux que par une certaine communauté de constitution et d'origine. Sous la pluralité des nuances affectives se retrouve une unité foncière. Schleiermacher peut ainsi parler du sentiment religieux. Ce sentiment est conscience de l'infini[6]. Dans cette optique, il est vain de vouloir composer une religiosité à partir d'une pluralité de sentiments; c'est au contraire de l'intérieur que la religion doit procéder[7].

Dans les *Reden*, sentiment et intuition sont présentés comme coordonnés. La religion est « contemplation intuitive et sentiment »[8]. On ne peut éprouver l'infinité de l'univers sans s'être fait de celui-ci une image, et on ne peut se faire une telle image sans avoir été impressionné par le monde. Au moment où nous contemplons intuitivement l'univers, nous devons « nécessairement être saisi de divers sentiments »[9]. Dans la religion, le rapport entre intuition et sentiment est tel que la première n'est jamais prépondérante au point que le second en soit presque effacé. L'intuition sans le sentiment n'est rien[10]. De même que la façon particulière dont l'Univers se présente dans nos intuitions détermine la particularité de notre religion individuelle, de même la force de ces sentiments détermine le degré de la religiosité[11]. Les *Reden* insistent sur l'identité originaire de l'intuition et du

3. *Ibid.*, p. 68 ; trad., p. 162.
4. *Ibid.*, p. 50 ; trad., p. 151. M. SIMON, *La philosophie...*, cité n. 1, p. 125, précise que le sentiment dans les *Reden* contient, par opposition à l'intuition, un élément d'activité, mais celui-ci disparaîtra par la suite ; cf. P. SEIFERT, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, Gütersloh, G. Mohn, 1960, p. 71 ss.
5. Cf. *UR* 108 ss. ; trad. p. 189 ss.
6. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 101 ss.
7. Cf. *UR* 74 s. ; trad., p. 166 s.
8. *Ibid.*, 50 ; trad., p. 151 ; cf. P. SEIFERT, *Die Theologie...*, cité n. 4, p. 72-74.
9. *UR* 67 ; trad., p. 162.
10. *Ibid.*, 73 ; trad., p. 165.
11. *Ibid.* 68 ; trad., p. 162.

sentiment : là où l'intuition se dissocie nettement du sentiment et prend le pas sur celui-ci, c'est que déjà s'amorce une réflexion qui est, par rapport à l'état religieux proprement dit, un moment second, caractérisé par une perte d'immédiateté[12]. Pourtant on ne peut nier que la première édition des *Discours* met l'accent sur l'intuition[13]. Par la suite, le terme d'intuition sera évincé.

Enfin, les *Reden* articulent le rapport du sentiment et de l'action. Les sentiments religieux doivent accompagner toutes les actions des hommes comme une sainte musique ; l'homme doit tout faire avec religion, mais rien par religion[14]. Les sentiments religieux, de par leur nature, paralysent l'énergie de l'homme et invitent celui-ci à la passivité de la jouissance[15]. Les *Discours* veulent manifestement dissocier affectivité et activité : quelle que soit la force avec laquelle le sentiment religieux nous pénètre, ce n'est pas de lui que nous devons faire dériver nos actions. Le sentiment religieux est défini comme relevant d'un autre ordre que l'action. Mais d'autre part, il n'est pas non plus connaissance, puisque, à cet égard, pour la religion des *Reden*, il y a l'intuition[16].

Les indications précédentes ne suffisent pas à constituer un exposé tout à fait cohérent du sentiment religieux. Mais la *Dialektik* offre déjà une théorie plus satisfaisante.

II. - La théorie du sentiment religieux dans la « Dialektik » (1814)

La *Dialektik* de Schleiermacher élabore sa théorie du sentiment religieux dans le cadre d'une recherche du fondement commun au vouloir et au penser[17]. Nous prenons conscience en même temps du savoir et du vouloir. Les caractères du savoir s'appliquent également au vouloir (il y a une production commune du vouloir et un être qui correspond au vouloir). Nous avons besoin pour notre certitude d'un fondement transcendantal (*eines transcendentalen Grundes*) aussi bien au niveau du vouloir qu'au niveau du savoir ; il ne peut

12. *Ibid.* 73 ss. ; trad., p. 165 ss.
13. *Ibid.* 55, 65 s., 126 ; trad., p. 154, 160 s., 200 s. ; cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 139-141.
14. Cf. *UR* 68 s. ; trad., p. 162 s.
15. *Ibid.* 69 ; trad., p. 163. Une certaine ambiguïté apparaît à ce propos ; car, d'un côté, Schleiermacher condamne des actions inspirées par des sentiments religieux trop violents (*ibid.*) et, d'autre part, « il exclut en quelque sorte la possibilité d'une telle inspiration, puisque selon lui les sentiments religieux paralysent l'action » (M. SIMON, *op. cit.*, p. 127).
16. Cf. *Ibid.*, p. 124-127.
17. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik*, dans *Sämtliche Werke*, 3/IV-2, édit. L. JONAS, Berlin, Reimer, 1839, p. 147-160 ; cité désormais *DK*.

s'agir que du même fondement dans les deux cas. L'identité du fondement est nécessaire, sinon il n'y aurait pas d'unité dans notre être[18]. Ce fondement, identité purement transcendantale de l'idéal et du réel, n'est pas autre que Dieu. Chez la plupart des hommes, la foi en Dieu repose sur la certitude de la conscience morale, plutôt que sur celle de l'entendement ; mais, d'après Schleiermacher, on doit reconnaître ces deux racines du point de vue philosophique[19].

Cette unité transcendantale est-elle seulement affirmée par nous ou est-elle donnée de quelque façon ? Elle n'est donnée en tout cas ni au sein du savoir[20] ni au sein du vouloir ; il faudrait d'ailleurs qu'elle fasse l'unité du savoir et du vouloir. Nous « avons » le fondement transcendantal seulement dans l'identité relative de la pensée et du vouloir, c'est-à-dire dans le sentiment[21]. Cette autoconscience immédiate est le fondement de notre savoir et de notre vouloir. Elle accompagne notre savoir et notre vouloir de manière intemporelle[22]. Dernier extrême de la pensée, le sentiment est aussi le premier commencement du vouloir, mais il est toujours plus proche de l'un que de l'autre pôle[23]. Le sentiment est décrit ici comme la transition (*Uebergang*) entre le vouloir et le savoir[24]. Il tend à se situer, en quelque sorte, au point mort entre le mouvement de retour à soi (connaissance) et le mouvement de sortie de soi (action). Le *Gefühl* est ce qui n'est ni savoir ni action, et le lieu où cessent d'être ressenties les différences qui définissent et séparent savoir et action. Notre être subsiste en ce point zéro comme ce qui pose cette dualité, mais demeure lui-même dans l'indifférence des deux formes[25]. La conscience de soi immédiate est conscience du fondement transcendantal de la dualité dépassée du savoir et du

18. *Ibid.*, p. 426.
19. *Ibid.*, p. 150 s.
20. Cf. M. ECKERT, *Gott — Glauben und Wissen. F. Schleiermachers Philosophische Theologie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 102 ss.
21. Cf. *DK* 151. Par contre, personne ne dira de l'*Empfindung* (qui appartient à l'être organique) qu'elle constitue l'identité de la pensée et du vouloir (*ibid.* 429). Cf. H.R. REUTER. *Die Einheit der Dialektik F. Schleiermachers*, München, Chr. Kaiser, 1979, p. 216 ; M. ECKERT, *Gott — Glauben...*, cité n. 20, p. 75-77.
22. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 105.
23. Cf. H.-R. REUTER, *Die Einheit...*, cité n. 21, p. 212 ss.
24. Cf. *DK* 152, note, 429. Cf. M.E. MILLER, *Der Uebergang Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens*, Gütersloh, G. Mohn, 1970, p. 34 ss., 50 s. ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 104. D'après Eckert, il faudrait cependant maintenir, contre Miller, la différence entre *Gefühl* (comme unité de l'immédiateté, *ibid.*, p. 122) et *Uebergang*, et intégrer à partir de ce second concept schleiermachérien (contre F. Wagner), le problème de la médiation réflexive du *Gefühl* (*ibid.*, p. 123, n. 3).
25. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 128-131. Le terme d'« indifférence » (*Indifferenz*) appartient au langage de Schelling (*ibid.*, p. 130, n. 29).

vouloir, de l'idéal et du réel. Le fondement dernier du savoir et du vouloir est en même temps le terme auquel le sentiment religieux se réfère[26].

Cette théorie met bien en évidence la continuité du sentiment, déjà notée dans les *Reden*. Mieux que les *Discours*, cependant, elle distingue le sentiment et l'impression affective (cette dernière étant subjective au sens péjoratif du mot), tout en maintenant que le *Gefühl* n'est pas conscience de soi réfléchie, intellectuelle, mais autoconscience immédiate[27]. Positivement, le sentiment se définit par ce à quoi il se réfère. « En lui nous avons l'analogie avec le fondement transcendant[28]. » L'analogie signifie en même temps ressemblance et dissemblance. L'autoconscience immédiate et le fondement transcendant sont d'une part semblables ; comme l'autoconscience immédiate, le fondement transcendant est une unité indivise, l'identité de la pensée et de l'être[29]. Mais l'autoconscience immédiate et le fondement transcendant sont, d'autre part, dissemblables : à la différence de l'autoconscience immédiate, le fondement transcendant ne fonde pas seulement l'unité de la pensée et de l'être dans la conscience, mais l'identité de la pensée et de l'être *überhaupt*. À la différence de l'autoconscience immédiate, l'égalité à soi-même du fondement transcendant est une unité illimitée. Vu leur dissemblance et leur ressemblance, l'autoconscience immédiate et le fondement transcendant ne peuvent constituer une identité indifférenciée[30] ; nous n'« avons » le fondement transcendant — dans l'*Uebergang* (passage) du sentiment — qu'en un sens analogique[31].

Dans ce sens, la conscience de soi peut être saisie comme conscience de Dieu. En effet, le fondement transcendant — identité de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être — est Dieu[32]. Avec notre

---

26. Cf. *DK* 430. Cf. H.-J. REUTER, op. cit., p. 236 ss.; M. ECKERT, op. cit., p. 155 ss.
27. Cf. *DK* 429.
28. *Ibid.*
29. Remarquons aussi que l'autoconscience immédiate ne subsiste qu'ensemble avec la pensée qui veut devenir savoir et avec celle qui veut façonner l'être. De manière semblable, le fondement transcendant ne peut être représenté que dans sa solidarité avec la totalité de l'être fini (*ibid.*, 154, 167, 517). Cf. M.E. MILLER, *Der Uebergang...*, cité n. 24, p. 30 ss. ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 132.
30. Cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 37 s.
31. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 107 ss.
32. Cf. *DK* 87, 121. Cf. G. SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, 1984, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 109 ; M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 41 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 130-132.

conscience, la conscience de Dieu nous est aussi donnée ; dans la conscience de soi se trouve comprise la conscience de Dieu (*gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins*)[33]. Dans cette forme de vie qui est l'identité du savoir et du vouloir, comme conscience immédiate de soi, nous « avons » Dieu ; et nous ne l'« avons » qu'en elle. Schleiermacher pose de la sorte un moment de « repos », qui n'est pas sans évoquer la contemplation silencieuse des *Reden* ; mais cette expérience d'une « identité » est toute relative, car il n'y a jamais que passage d'une forme de la pensée à l'autre[34]. Nous sommes ici au confluent de la Dialectique de Schleiermacher et de sa Théologie philosophique ; car le fondement dernier du savoir et du vouloir est en même temps ce à quoi se réfère le sentiment religieux de dépendance[35]. Notre autoconscience est conscience de notre détermination fondamentale, de notre dépendance à l'égard de Dieu, fondement de notre être[36].

La netteté de cette théorie contraste avec le flou des développements des *Reden* sur le sentiment religieux. Loin de succomber à un quelconque débordement romantique, Schleiermacher présente désormais le sentiment religieux comme conscience sous sa forme suprême. La dissociation s'est opérée entre la diversité *des* sentiments religieux et *le* sentiment original, unique et fondamental qui devient l'« organe » propre de la vie religieuse. La confusion n'est plus possible entre ce que la *Glaubenslehre* appellera la piété et ce que la psychologie ordinaire nomme sentiment. Le sentiment religieux de dépendance a une signification ontologique et non simplement psychologique[37]. La théorie proposée par la *Dialektik* ne nie pas que le sentiment religieux présente certains aspects du sentiment en général[38]; mais elle souligne que le sentiment religieux comporte un élément de connaissance beaucoup plus marqué (une connaissance, bien sûr, qui n'est pas simple intellectualité)[39]. Sa subjectivité signifie, non pas subjectivisme, mais conscience de soi[40]. Surtout, ce sentiment se ramène toujours à une seule et même signification profonde : la conscience de notre dépendance à l'égard d'une unité infinie. Il ne correspond pas à telle réaction momentanée

33. Cf. *DK* 152.
34. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 132.
35. Cf. G. SCHOLTZ, *op. cit.*, p. 109 ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 139.
36. Cf. *DK* 429 s. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 128 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 133.
37. Cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 135.
38. La théorie schleiermachérienne du sentiment (diffuse dans les textes les plus divers) insiste sur le conditionnement extérieur du sentiment et sur sa subjectivité ; cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 134.
39. Cf. P. SEIFERT, *Die Theologie...*, cité n. 4, p. 18.
40. Cf. M.E. MILLER, *op. cit.*, p. 33 ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 93 s.

(dérivée de l'action de données singulières sur nous), mais exprime l'unité de notre être dans la profondeur de sa réalité ontologique. Il se retrouve ainsi au fond de toute conscience de soi[41].

L'intention de la théorie du sentiment religieux élaborée par la *Dialektik* est suffisamment claire. Mais on peut déplorer l'emploi que fait en ce sens Schleiermacher du mot *Gefühl*. En effet, il utilise par ailleurs ce même terme en un sens beaucoup plus banal, ce qui n'a pas manqué d'induire en erreur beaucoup de ses lecteurs[42].

III. - Le sentiment d'absolue dépendance dans la « Glaubenslehre » (1830)

Dans la *Glaubenslehre*, Schleiermacher se sert davantage du terme de piété. Mais cela ne modifie pas le sens de la théorie. Envisagée purement en elle-même, la piété « n'est ni un savoir ni un agir, mais une détermination du sentiment ou de la conscience de soi immédiate »[43]. Si Schleiermacher rapproche les expressions *Gefühl* et *Selbstbewußtsein*, ce n'est pas qu'il leur donne le même sens[44]. Le terme de sentiment est défini par le langage ordinaire ; mais pour l'usage scientifique, on a besoin d'un terme plus rigoureux. Schleiermacher choisit celui d'autoconscience[45]. Il indique par là qu'il n'a pas à s'occuper de sentiments inconscients. Il distingue cette autoconscience comme « immédiate » pour écarter l'idée d'une conscience objective, d'une représentation de soi médiatisée par la contemplation (*Betrachtung*) de soi-même[46]. Il ne parle ici que de la conscience de soi saisie à l'état de sentiment, ou du sentiment élevé

41. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 135.
42. *Ibid.* Signalons que le terme d'intuition n'intervient plus qu'accidentellement et dans un contexte tout différent dans la *Dialektik*. L'intuition devient fonction intellectuelle en général, unité de la spéculation et de l'empirie. Cf. *DK* 392 ; cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 114, n. 5, 141.
43. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 7e éd. (sur la base de la 2e éd. 1830), édit. M. REDEKER, 2 vols, Berlin, W. de Gruyter, 1960, I, p. 14 ; cité désormais *CG*. Sur la notion schleiermachérienne de *Frömmigkeit*, cf. G. EBELING, « Frömmigkeit und Bildung », dans *Wort und Glaube*, t. 3, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. 60-95, spéc. p. 90 ss. ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 148 ss., 157 ss.
44. Il précise d'ailleurs que son intention n'est pas d'introduire d'une façon générale un usage de langage qui rendrait les deux expressions équivalentes ; cf. *CG* I, 16.
45. En psychologie schleiermachérienne, la conscience de soi ne se réduit pas au sentiment. Cf. F. SIEGMUND-SCHULTZE, *Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1913, p. 110 ss. ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 137 ; G. SCHOLTZ, *Die Philosophie...*, cité n. 32, p. 164 ss.
46. Cf. *CG* I, 16. Cf. R. WILLIAMS, *Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness*, dans *The Journal of Religion* 53 (1973) 425-455, spéc. p. 431 ss.

à l'état de conscience[47]. Schleiermacher propose lui-même un rapprochement avec la terminologie de son ami H. Steffens : ce qu'il nomme ici sentiment, « c'est la présence immédiate de l'existence entière, indivise, tant sensible que spirituelle, de l'unité de la personne et de son monde sensible et spirituel » [48].

La piété relève du sentiment. L'affirmer n'est pas affirmer que la piété soit isolée, sans rapport avec le savoir ou avec l'agir[49]. La conscience immédiate ménage partout la transition entre les moments où le savoir prédomine et ceux où l'agir prévaut. Il revient aussi à la piété d'émouvoir le savoir et l'agir ; et tout instant où le sentiment domine peut être considéré comme renfermant en germe les deux autres moments (ou l'un des deux). Mais constater ces relations n'est point affaiblir l'assertion fondamentale. L'agir et le savoir peuvent faire partie de la piété, mais ni l'un ni l'autre n'en constituent l'essence[50]. Le sentiment peut certes se fixer dans une pensée et s'exprimer dans l'action ; mais il y a des états du sentiment que nous attribuons à la piété — le repentir ou la confiance en Dieu, par exemple — sans nous inquiéter s'ils produisent ou non une action ou une connaissance[51]. La pensée pourra accueillir ce sentiment, mais elle ne le fera que dans la mesure de l'inclination et de la formation de chacun à la réflexion. De la même façon, suivant le penchant et l'entraînement, cette détermination intérieure s'exposera dans une action vivante. Il ressort de ce qui précède que le sentiment ne signifie point quelque chose de confus ni d'impuissant ; car, d'une part, il montre toute sa force dans les instants les plus vivants et se trouve, médiatement ou immédiatement, à la base de toutes les expressions de la volonté ; et, d'autre part, la pensée est parfaitement capable de saisir la nature du sentiment[52].

---

47. Cf. F. BEISSER, *Schleiermachers Lehre von Gott*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 57-61 ; D. OFFERMANN, *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*, Berlin, W. de Gruyter, 1969, p. 40 ss.

48. *CG* I, 17, note.

49. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 91.

50. Dira-t-on que la piété consiste dans un savoir ? Alors, la science de la foi servira de mesure et le plus savant sera le chrétien le plus fidèle ; or l'expérience montre qu'à un même degré de science s'allie plus ou moins de piété et vice versa. Avancera-t-on que la piété consiste dans l'action ? Personne ne dira que la piété d'une action consiste dans le degré de réussite. L'agir sera religieux dans la mesure où le sentiment, qui se traduit en mobile, est pieux. Cf. *CG* I, 19-21.

51. Cf. G. EBELING, « Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein », dans *op. cit.*, t. 3, p. 116-136, spéc. p. 124 s.

52. *Ibid.*, p. 21-23. Cf. D. OFFERMANN, *op. cit.*, p. 45-47 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 138 s.

On perçoit ici la distance parcourue par rapport aux *Reden*. Certes, Schleiermacher n'a jamais abandonné la distinction entre agir-savoir et sentiment[53]; mais initialement il n'y avait guère de contact entre les deux ordres. À présent, le sentiment n'apparaît plus comme cette passivité qui va jusqu'à ôter le goût de l'action. Toute tendance quiétiste est surmontée[54]. D'autre part, le sentiment religieux perd ses caractéristiques émotives ou affectives pour devenir avant tout conscience de soi. Sa fonction est de permettre une appréhension de l'Infini. Dans ce sens, il tend à assumer finalement le rôle joué au début par l'intuition (et par là même il évince celle-ci)[55].

La notion de dépendance absolue constitue l'essentiel du concept de religion dans la *Glaubenslehre*[56].

> Le caractère commun de toutes les manifestations, si différentes soient-elles, de la piété, par lesquelles celle-ci se distingue en même temps de tous les autres sentiments, donc l'essence semblable à elle-même de la piété, est que nous ayons conscience de nous-même comme absolument dépendant ou, ce qui veut dire la même chose, comme en rapport avec Dieu[57].

Le sujet se reconnaît d'une part comme « se-posant-lui-même » et d'autre part comme « ne-s'étant-pas-posé-lui-même-dans-sa-détermination ». Là où les modifications de la conscience de soi comportent une prédominance de la réceptivité, nous éprouvons un sentiment de dépendance, car nous ne pouvons devenir ce que nous devenons autrement que par un autre. Si l'activité prévaut, nous éprouvons un sentiment de liberté dans la mesure où, par notre agir, quelque chose acquiert telle détermination[58]. Notre autoconscience en tant que conscience de notre être dans le monde ou de notre coexistence avec le monde constitue une série partagée entre le sentiment de liberté et le sentiment de dépendance. Il ne peut y avoir pour nous un sentiment de liberté absolue, car notre action spontanée elle-même s'adresse toujours à un objet qui, de quelque façon, nous est donné et agit sur notre réceptivité, limitant par là même

---

53. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 124.
54. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 139.
55. *Ibid.*, p. 145 s.
56. On peut en trouver l'amorce dans certains passages des *Discours* (cf., par exemple, *UR* 52). La notion de dépendance est mentionnée, nous l'avons vu, dans la *Dialektik*. Mais c'est dans la *Glaubenslehre* que cette conception s'affirme pleinement.
57. *CG* I, 23.
58. *Ibid.*, 24-26. Cf. D. OFFERMANN, *Schleiermachers Einleitung...*, cité n. 47, p. 53-57.

notre liberté ; le sentiment de liberté absolue — que nous ne possédons pas — impliquerait une autonomie totale. En revanche, il y a un sentiment de dépendance absolue. Assurément, celui-ci ne peut procéder en aucune façon de l'influence d'un objet donné, car une réaction (*Gegenwirkung*) ne manquera jamais de se produire à l'égard de celui-ci (et même le fait d'y renoncer volontairement impliquerait un sentiment de liberté). Aussi le sentiment de dépendance absolue ne peut-il résider, au sens strict, dans un moment particulier, car celui-ci, d'après son contenu total, est toujours déterminé par quelque chose de donné, sur quoi notre sentiment de liberté doit s'exercer. Cependant, notre auto-conscience — qui accompagne toute notre activité et toute notre existence — de ne pas posséder une liberté absolue constitue déjà en soi et pour soi une conscience de dépendance absolue : la conscience que toute notre activité est excitée par ce qui est en dehors de nous. La conscience de soi est ainsi conscience du fait que toute notre spontanéité a sa source ailleurs qu'en nous-même. Mais sans le sentiment d'une liberté relative, celui de dépendance absolue serait impossible[59].

Cette conscience de dépendance absolue est conscience de Dieu, en ce sens que Dieu est cela d'où provient notre dépendance, l'origine (*das Woher*) de notre existence réceptive et active[60]. Cette source ne peut être le monde comme l'ensemble des choses temporelles (et encore moins une des parties de cet ensemble), car le sentiment de liberté, limité mais réel, que nous éprouvons à l'égard de ces réalités, est compatible seulement avec un sentiment de dépendance limité, et non pas absolu, à l'égard du monde[61]. Certains, croyant posséder un concept originaire de Dieu parfaitement compris et indépendant de tout sentiment[62], excluent de cette conscience supérieure (qui alors se rapproche fort d'un sentiment de liberté absolue), comme quelque chose de presque infrahumain, le sentiment qui, pour Schleiermacher, constitue précisément la forme fondamentale de toute piété. Notre auteur n'entend pas réfuter un tel savoir originaire ; il le laisse simplement de côté, comme quelque chose qui n'a aucun rapport direct avec la piété et dont une théologie

59. Cf. *CG* I, 27 s. Cf. D. OFFERMANN, *op. cit.*, p. 57 ss., 63 ss. ; R. WILLIAMS, *Schleiermacher and Feuerbach...*, cité n. 46, p. 436-439.
60. Cf. *CG* I, 28 s. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 116-136, spéc. 118 ss.
61. Cf. G. EBELING, *ibid.*, p. 120 ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 163 s.
62. Cf. *CG* I, 29. Hegel semble visé. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 122 s. ; F. BEISSER, *Schleiermachers Lehre von Gott*, cité n. 47, p. 66, n. 47.

chrétienne n'a donc aucunement à s'occuper. La représentation véhiculée toujours par ce mot « Dieu » exprime simplement, d'après Schleiermacher, la réflexion la plus immédiate sur le sentiment de dépendance absolue ; elle n'a rien à voir avec un prétendu savoir originaire. Par conséquent, le mot « Dieu » signifie d'abord seulement ce qui, dans le sentiment de dépendance absolue, apparaît en même temps comme ce qui détermine, ce sur quoi nous repoussons (*zurückschieben*) notre manière d'être (*unser Sosein*). Tout autre contenu de cette représentation se développe à partir de ce contenu fondamental[63]. La formule d'après laquelle le sentiment de dépendance absolue et la conscience d'être en relation avec Dieu veulent dire la même chose[64] exprime précisément cela. Elle indique que le sentiment de dépendance absolue constitue le rapport fondamental qui renferme en soi tous les autres. Par conséquent, la conscience de Dieu est incluse dans la conscience de soi de telle façon qu'on ne saurait les séparer. Le sentiment de dépendance absolue devient une autoconscience claire en accédant à la représentation[65]. Dans cette mesure, on peut dire que Dieu nous est donné dans le sentiment d'une façon originaire[66]. Lorsqu'on parle d'une révélation originaire de Dieu à l'homme ou dans l'homme, on signifie précisément que l'homme, avec la dépendance absolue qui affecte tout être fini non moins que lui, reçoit aussi l'autoconscience immédiate d'une telle dépendance, qui devient éventuellement conscience de Dieu[67].

Le sentiment d'absolue dépendance, tel qu'il s'exprime comme conscience de Dieu, forme le plus haut degré de la conscience que nous avons immédiatement de nous-même[68]. Mais la conscience de la dépendance absolue n'est jamais séparée de la conscience sensible[69]. En tant que déterminé d'une certaine façon dans le

63. Cf. *CG* I, 30.
64. *Ibid.* 23.
65. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 123.
66. *Ibid.*, p. 121. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 105-107.
67. Par contre, toute donation extérieure de Dieu doit être pleinement exclue, selon Schleiermacher, parce que tout ce qui est extérieurement donné devient toujours l'objet d'une réaction, aussi minime soit-elle. Cf. *CG* I, 30. « L'homme pieux ne peut ni ne veut rien savoir de Dieu 'en soi et pour soi'. Il n'a un 'savoir' de Dieu que dans la mesure où il s''éprouve' (ensemble avec tout être fini) comme absolument conditionné par lui ; mais de cette 'manière originaire', il possède un 'savoir' de lui » (D. OFFERMANN, *op. cit.*, p. 63). Cf. les pages éclairantes de Th. H. JØRGENSEN, *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späten Schleiermacher*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, p. 235-246, sur la révélation originaire de Dieu dans l'autoconscience immédiate.
68. Cf. *CG* I, 41. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 126.
69. Cf. *CG* I, 31 ss. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 172 ss.

domaine de l'opposition, on est conscient de sa dépendance absolue. Le rapport de la conscience sensible à l'autoconscience supérieure, dans l'unité du moment, est le plus haut point que la conscience de soi atteint[70]. La « mystique » de Schleiermacher se distingue ici de toutes les tendances vers l'extase[71]. La prédominance exclusive de l'absolue dépendance ne serait pas dépourvue d'imperfection : elle ne procurerait pas la clarté, la délimitation précise, qui résultent du rapport à la détermination de la conscience sensible[72].

IV. - Critique des critiques adressées au concept schleiermachérien de religion

La détermination schleiermachérienne de la piété comme sentiment d'absolue dépendance a été souvent mal comprise. Certains, comme W. Bender, n'ont vu dans cette notion de religion qu'un concept « psychologique »[73]. Bientôt, on s'est habitué à adresser à notre auteur le reproche de psychologisme. Schleiermacher a sans doute prêté le flanc à cette critique, du fait qu'il déclare « emprunter à la discipline psychologique »[74] les développements qui servent à introduire le concept religieux de sentiment. Cependant, il ne faut pas oublier que par « psychologie » Schleiermacher n'entend pas la science des facultés et des sentiments, mais celle de « l'unité de la vie », qui se manifeste dans le moi[75]. Tout en accentuant d'abord l'autonomie du sentiment[76], Schleiermacher lui attribue aussi, nous l'avons vu, un rôle fondamental dans la détermination de l'autoconscience immédiate, celui de servir de médiateur entre le savoir et l'agir, qu'il sous-tend[77]. Aussi le sentiment signifie-t-il

70. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 129 ss.
71. Cf. F. BEISSER, *op. cit.*, p. 72.
72. Cf. *CG* I, 35 Le sentiment d'absolue dépendance, toujours semblable à lui-même, n'engendre pas une série de moments différenciables. Aussi la diversité de notre conscience pieuse résulte-t-elle seulement de la connexion du même sentiment de dépendance absolue avec les déterminations changeantes de la conscience sensible. L'autoconscience suprême n'opère qu'une égalité immuable de la vie. Mais dans son lien avec une autoconscience déterminée sensiblement, le sentiment d'absolue dépendance peut être éprouvé de manière plus ou moins intense (*ibid.* 37 ss.). Cf. D. OFFERMANN, *op. cit.*, p. 102.
73. Cf. W. BENDER, *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt*, t. 1, Nördlingen, Beck, 1876, p. 243.
74. Cf. *CG* I, 18.
75. Cf. F. SIEGMUND-SCHULTZE, *Schleiermachers Psychologie...*, cité n. 45, p. 1-8.
76. Cf. D. OFFERMANN, *op. cit.*, p. 38-47.
77. Cf. F. FLÜCKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, p. 25 s., 29.

(selon l'expression que notre auteur emprunte à son ami H. Steffens) la « présence immédiate de l'existence entière »[78]. Dans une missive à Lücke, Schleiermacher explique que son concept du sentiment religieux désigne « un rapport existential immédiat » (*ein unmittelbares Existentialverhältnis*)[79]. *En conséquence, R. Odeb*recht interprète le sentiment de dépendance, à juste titre, non pas comme un sentiment empirique, mais comme un être-situé fondamental de l'existence (*eine existentielle Grundbefindlichkeit*)[80]. La définition de la piété comme « sentiment d'absolue dépendance »[81] se rattache à une sorte d'ontologie existentiale (avant la lettre), plutôt qu'à la psychologie au sens actuel[82]. Le sentiment dont s'occupe la théorie schleiermachérienne de la religion naît de la relation de l'existence à l'être pris absolument[83].

D'autres critiques ont prétendu que le sentiment d'absolue dépendance contredisait la conscience de la liberté : puisque dans le sentiment aucun objet ne se détache du sentiment, le sentiment de dépendance ne pourrait être en même temps conscience de Dieu, mais seulement sentiment de contrainte[84]. F. Wagner a cependant bien montré la compatibilité de la liberté et de la dépendance dans la théorie schleiermachérienne : le sentiment de dépendance renvoie au fait que l'autoconscience spontanée doit se présupposer comme ne s'étant pas constituée elle-même en tant qu'auto-activité à l'ori-

78. Cf. *CG* I, 17, note. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 160 s.; G. EBELING, « Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis », dans *op. cit.*, t. 3, p. 96-115, spéc. p. 105.

79. Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Sämtliche Werke*, 1/II, Berlin, Reimer, 1836, p. 586. Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 160.

80. Cf. R. ODEBRECHT, *Das Gefüge des religiösen Bewußtseins bei F. Schleiermacher*, dans *Blätter für Deutsche Philosophie* 8 (1934/35) 284-301, spéc. p. 285, 290.

81. Cf. J. ROHLS, « Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der 'Glaubenslehre' », dans *Internationaler Schleiermacher-Kongress. Berlin 1984*, édit. K.-V. SELGE, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1985, p. 221-252.

82. Cf. J. NEUMANN, *Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie*, Berlin, 1936; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 161 s. Le terme psychologique de « subconscience », dont se sert l'Encyclique *Pascendi* pour caractériser le lieu du sentiment religieux (cf. DZ-SCH [1965] 3477 ss.), ne saurait s'appliquer à Schleiermacher, mais à Sabatier. Cf. P. DEMANGE, *Schleiermacher et l'imputation de modernisme*, dans *Internationaler... Kongress*, cité n. 81, p. 1171-1184, spéc. p. 1181.

83. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 134.

84. Cf. Ch.J. BRANISS, *Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, ein kritischer* ***Versuch*, Berlin, 1824, p. 83 ss., 133 ss.**

gine ; aussi ce sentiment exprime-t-il l'être donné à soi de la libre spontanéité de l'autoconscience[85].

G. Ebeling s'est efforcé de dissiper la crainte, certainement non fondée, que l'approche schleiermachérienne n'aboutisse à une piété du sentiment inarticulé, en précisant que la détermination fondamentale immédiate de l'homme ne prend conscience d'elle-même et ne reçoit son interprétation que grâce à la tradition : le sentiment d'absolue dépendance ne peut être éprouvé comme religieux qu'au sein d'une tradition religieuse déterminée[86]. L'avantage de la méthode de Schleiermacher, observe M. Eckert dans une ligne semblable, est de partir précisément de la médiation, déjà survenue historiquement, de la foi par la communauté ecclésiale et la tradition (c'est-à-dire de l'effectivité de la foi dans l'existence humaine)[87].

E. Brunner a dénoncé le sentiment schleiermachérien de dépendance comme une forme de « mystique »[88]. Mais même un auteur comme K. Barth a jugé la notion de « mysticisme » insuffisante pour désigner ce que visait Schleiermacher[89]. Il est vrai que certains aspects de la conception schleiermachérienne de la religion autoriseraient un rapprochement avec la mystique[90]. Mais notre auteur n'est pas le partisan d'un mysticisme quiétiste ou irrationnel. Il lui arrive d'exprimer sa méfiance à l'égard des errements auxquels le

85. Cf. F. WAGNER, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh, G. Mohn, 1974, p. 202-209 ; ID., « Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins » ; dans *Internationaler... Kongress*, cité n. 81, p. 923-944, spéc. p. 935 ss. ; cf. aussi R. WILLIAMS, *art. cit.*, p. 441 ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 186, n. 102. On peut cependant regretter que Wagner ne marque pas assez la différence entre l'approche de Schleiermacher et celle de Fichte. Cf. G. SCHOLTZ, *Die Philosophie...*, cité n. 32, p. 138-139.

86. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 122 ss., 132 s. ; M. ECKERT, *op. cit.*, p. 178-179. Sur le lien de la conscience de soi pieuse (au sens de Schleiermacher) et du langage, cf. aussi R. LEUZE, « Sprache und frommes Selbstbewußtsein. Bemerkungen zu Schleiermachers Glaubenslehre », dans *Internationaler... Kongress*, p. 917-922.

87. Mais la limite de l'exposé schleiermachérien, ajoute le même auteur, serait de ne pas thématiser suffisamment le lien du moment cognitif du savoir de Dieu avec le sentiment de Dieu (c'est-à-dire avec la vie de la foi). Cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 98, 119 ss., 122 s., 125, n. 101, 127 ss., 172, n. 49, 190-192.

88. Cf. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsfassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, spéc. p. 6-9.

89. Cf. K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 450. Cf. F. FLÜCKIGER, *op. cit.*, p. 40 s., 94-98 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 318.

90. Dans les *Reden*, Schleiermacher insiste notamment sur ce qu'il y a de proprement indescriptible dans le vécu immédiat, antérieurement au dédoublement en intuition et sentiment. Cf. *UR* 40 ss. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, t. 3, **p. 315-317 ; P. SEIFERT, *Die Theologie...*, cité n. 4, p. 74 s.**

mysticisme peut donner lieu. La religion schleiermachérienne, rappelons-le, est affaire de sentiment, mais non de sentimentalité ; elle n'est pas spéculation, mais elle est capable d'engendrer une doctrine ; elle n'est pas réductible à la pratique, mais elle donne sa couleur particulière à nos actions morales. Bref, le sentiment de dépendance schleiermachérien évite l'écueil d'un mysticisme passivement contemplatif, hostile à la pensée rationnelle et à l'agir moral[91].

Bien qu'il reconnaisse dans le thème du recueillement du sujet en soi-même une certaine affinité entre Schleiermacher et Maître Eckhart, R. Odebrecht souligne, contre Brunner, qu'il est tout à fait erroné de désigner le sentiment d'absolue dépendance comme une passivité absolue, de réduire la notion schleiermachérienne de religion à un subjectivisme sans objet[92]. En réalité, le sentiment de dépendance implique une sorte d'intentionnalité (distincte, certes, de l'intentionnalité cognitive), une « direction » de la conscience religieuse[93]. K.E. Welker insiste également sur l'*Objektbezogenheit* des énoncés de Schleiermacher sur le sentiment de dépendance[94]. Dans un sens semblable, R.R. Williams rapproche la démarche de Schleiermacher de la méthode phénoménologique : la conscience religieuse a un corrélat intentionnel prédonné, à savoir Dieu[95].

Les énoncés schleiermachériens sur le sentiment d'absolue dépendance résistent, on le voit, à la plupart des critiques qu'on leur adresse habituellement. Du côté catholique notamment, on s'était contenté pendant longtemps de considérer lesdits énoncés comme une sorte d'apologie de l'irrationnel. Mais on tend aujourd'hui à corriger cette appréciation simpliste. Comme signe d'une réception catholique plus équitable de la théorie schleiermachérienne de la religion, on peut citer, non seulement les recherches du pionnier R. Stalder[96], mais aussi la récente réhabilitation du sentiment d'absolue

---

91. Au surplus, Schleiermacher lui-même n'a rien d'un pur contemplatif. Il est un esprit spéculatif et un homme qui se voue à de multiples activités. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 125 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 318.
92. Cf. R. ODEBRECHT, *Das Gefüge...*, cité n. 80, p. 267, 289, 291-293, 298.
93. *Ibid.*, p. 292, 295, 299.
94. Cf. K.E. WELKER, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1965, p. 49.
95. Cf. R.R. WILLIAMS, *Schleiermacher the Theologian*, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p. X, 5, 23. Sur les affinités entre Schleiermacher et Husserl, cf. *ibid.*, p. 26-34. Voir aussi du même auteur, *Some Uses of Phenomenology in Schleiermacher's Theology*, dans *Philosophy Today* 26 (1982) 171-191.
96. Cf. R. STALDER, *Grundlinien der Theologie Schleiermachers*, Wiesbaden, Steiner, 1969.

dépendance par W. Brügger (qui rétracte ainsi son opinion plus ancienne)[97].

Tout en admettant que Schleiermacher fournit une détermination éclairante de la nature et de l'originalité de la religion, on peut cependant signaler certaines limites. Par exemple, Schleiermacher distingue beaucoup moins clairement que Hegel entre religion et religiosité. Sans nier la seconde, Hegel, on le sait, la fonde sur la première : la religion précède en quelque sorte l'individu religieux. Chez Schleiermacher, on a l'impression que c'est le contraire qui a lieu : la religion procède de la religiosité[98]. La définition schleiermachérienne de la religion est primairement et fondamentalement subjective. On comprend que certains, et Hegel notamment (cf. *infra*, V), aient cru Schleiermacher incapable de se dégager de la subjectivité. Le reproche d'un pur subjectivisme est certes excessif, car, par une autre voie que celle de Hegel, Schleiermacher retrouve une visée objective à l'intérieur de la subjectivité[99]. Mais il n'est pas interdit de remarquer une certaine unilatéralité dans la perspective schleiermachérienne : c'est au sein de la subjectivité et par elle qu'une objectivité se découvre ; la perspective inverse ne trouve pas assez son compte[100]. D'autre part, il serait sans doute préférable de cerner la dimension (subjective) de la religiosité par d'autres vocables que celui de sentiment. Ce dernier, utilisé par Schleiermacher dans des contextes fort différents, est à l'origine de tant de méprises qu'il vaudrait sans doute mieux éviter de définir par lui la religion. Rappelons que, pour la philosophie hégélienne de la religion, la religiosité n'est pas seulement *Gefühl* (interprété par Hegel en un sens étroitement anthropologique, qui ne coïncide guère avec la signification du terme dans la théorie schleiermachérienne de la religion [cf. *infra*, V])[101], mais surtout *Glauben* et *Andacht*[102]. Certes, Hegel ne voyait dans le « recueillement

97. Cf. W. BRÜGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München, p. 217, 219. Cf. aussi B. WEIßMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, 1983, p. 20 ss., 72. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 197 ; et déjà G. SÖHNGEN, *F. Schleiermacher in unserer Zeit*, dans *Germania* 41 (1934) 40-43.

98. Cf. P. SEIFERT, *op. cit.*, p. 87-90.

99. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 160 s.

100. D'où la critique formulée par M. ECKERT, *op. cit.*, p. 159, n. 16, à la suite de T.H. JØRGENSEN, *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis...*, cité n. 67, p. 352 : Schleiermacher ne distingue pas de façon suffisamment nette la foi et la révélation religieuse ; il faudrait accentuer plus fortement que lui la médiation historique de la foi par la révélation de Dieu.

101. Cf. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, p. 248.

102. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), édit. F. NICOLIN & O. PÖGGELER, Hamburg, Meiner, 1969, § 571.

croyant », en définitive, qu'une ébauche de la pensée conceptuelle[103]. Mais rien n'empêche d'utiliser ces expressions dans leur sens authentiquement religieux. Pour ce faire, on pourrait chercher quelque lumière dans les développements de la *Glaubenslehre* sur la foi[104] et sur la prière[105]. Mais il conviendrait surtout de se laisser instruire par les sources religieuses, et notamment par la compréhension biblique et patristique de ces thèmes[106]; elles ne manqueront pas d'enrichir, et au besoin de corriger[107], la présentation schleiermachérienne de la subjectivité religieuse[108]. Malgré les limites que nous venons de signaler, une chose est claire : d'après Schleiermacher, la religion se définit, certes, comme conscience de soi ; mais ce concept ontologique signifie l'union avec la subjectivité de l'Esprit absolu, plutôt qu'une réduction du rapport religieux à la subjectivité finie individuelle[109]. Ce qui nous conduit à examiner critiquement la façon dont Hegel a compris la conception schleiermachérienne de la religion.

V. - Le débat avec Hegel

Dans sa Préface à la *Religionsphilosophie* de H.F. Hinrichs, Hegel adresse une critique virulente à la notion schleiermachérienne de

---

103. Cf. A. LÉONARD, *La foi...*, cité n. 101, p. 357 ss.

104. Cf. *CG* §§ 3, 4, 10, 11, 14, 61, 108, 109, 112, 120, 126, 128, 129, 131. Un auteur comme P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 130 s., signale la coïncidence entre la thématique schleiermachérienne du sentiment de dépendance absolue et celle de la foi. Cf. aussi M. ECKERT, *op. cit.*, p. 145, 149, 165. D'après F. CHRIST, *Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei Schleiermacher*, Zürich-Köln, 1982, p. 188, 190, le terme « foi » (*Glaube*) dans la terminologie de Schleiermacher exprime, vis-à-vis de celui de « piété » (*Frömmigkeit*), la tendance vers la conscience objective.

105. Cf. *CG* §§ 47, 104, 127, 136, 143, 146, 147, 157.

106. Assez souple pour subir le passage d'un système de rites à l'intimité avec Dieu, le concept païen de *religio* a été transfiguré par les Pères de l'Église en l'idée néo-testamentaire du christianisme. Augustin notamment a bien montré que, loin de se réduire à un ensemble d'observances, le cœur de la religion est la vie théologale, l'union à Dieu (avec la sagesse qui l'accompagne et la bonté qui en résulte). Cf. H. BOUILLARD, « La formation du concept de religion en Occident », dans *Humanisme et foi chrétienne*, édit. Ch. KANNENGIEßER et Y. MARCHASSON, Paris, Beauchesne, 1976, p. 451-461, spéc. p. 457-459.

107. Sur les limites de la conception schleiermachérienne de la prière et de la foi, on peut consulter F. FLÜCKIGER, *Philosophie...*, cité n. 77, p. 168, 179.

108. Le plan d'une philosophie de la religion qui s'inspirerait des remarques précédentes ressemblerait d'assez près à qui est celui suivi par B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1985 ; on exposerait d'abord la dimension objective (Dieu comme principe de la religion) et on étudierait ensuite la religiosité du sujet humain (sa foi et sa prière).

109. Cf. F. FLÜCKIGER, *op. cit.*, p. 127 s.

sentiment[110]. À ce propos, Hegel précise qu'il fait référence seulement à ce qu'il y a de plus général, sans pouvoir, dans le présent contexte, pénétrer plus loin dans la nature du sentiment[111]. Il renvoie en même temps à sa critique de Kant. La philosophie kantienne, observe-t-il, se trouve en une opposition monstrueuse avec la religion (car celle-ci situe l'homme et le salut de l'homme en la connaissance de Dieu) : l'esprit y est déchu jusqu'à prendre la modestie de l'animal comme sa destination la plus haute (avec cette seule différence qu'il possède malheureusement l'avantage d'avoir encore conscience de ce non-savoir)[112]. Pour l'approche kantienne, l'esprit, en tant qu'il connaît bien sûr, mais que la vérité lui est refusée, ne peut avoir affaire qu'à des phénomènes, à des finités[113]. Or, si ce qui a présence pour l'esprit n'est que le vain royaume des phénomènes, tandis que ce qui est en et pour soi est enlevé à l'esprit et est pour lui un au-delà vide, où l'esprit peut-il encore trouver un lieu, demande Hegel, où le substantiel le rencontrerait et où il pourrait parvenir à la certitude et à la jouissance dans son rapport avec l'éternel ? « L'élan vers la vérité ne peut s'enfuir que dans la région du sentiment[114]. » Mais alors la conscience ne peut plus supporter (*ertragen*) la vérité riche de contenu que sous le mode enveloppé de la sensation (*Empfindung*)[115]. Remarquons déjà que Hegel tend à confondre ici le sentiment (*Gefühl*) et la sensation (*Empfindung*), tandis que la *Dialektik* de Schleiermacher distingue nettement les deux : le *Gefühl*, à la différence de l'*Empfindung*, ne se réduit pas à une impression subjective[116], à un sentiment momentané, mais exprime, dans sa profondeur ontologique, l'unité de notre être[117]. En conséquence, Schleiermacher ne pouvait guère se reconnaître dans la description hégélienne de la religiosité du

110. Sans nommer explicitement Schleiermacher. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, t. XI, p. 42-68, trad. F. GUIBAL et G. PETITDEMANGE, dans *Archives de Philosophie* 33 (1970) 885-916. Cf. H. DEMBOWSKI, « Schleiermacher und Hegel », dans *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1973, p. 115-141, spéc. p. 124 ss. ; W. JAESCHKE, « Paralipomena hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers », dans *Internationaler... Kongress*, cité n. 81, p. 1157-1169, spéc. p. 1157-1161.

111. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke...*, cité n. 110, t. XI, p. 57 ; trad. p. 907.

112. *Ibid.*, p. 53 s. ; trad., p. 904 s.

113. *Ibid.*, p. 54 s. ; trad., p. 905 s.

114. *Ibid.*, p. 56 ; trad., p. 906.

115. *Ibid.*

116. Cf. *DK*, édit. R. ODEBRECHT, Leipzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1942, p. 287. Cf. F. SCHROFNER, *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Lang, 1980, p. 85.

117. Cf. F. FLÜCKIGER, *op. cit.*, p. 30 ; M. SIMON, *op. cit.*, p. 134-135.

sentiment. Cette forme, écrit Hegel, « manque de l'objectivité et de la déterminité que réclament le savoir et la foi consciente d'elle-même... ; la religiosité ne fait que craindre, se réfugiant dès lors dans le voilement qui semble n'offrir à la pensée aucune prise pour la saisie dialectique [118]. » En exigeant, au nom de l'esprit, que la vivacité de l'Empfindung ait affaire en même temps à des vérités objectives et qu'elle se déploie dans des actions, Hegel pouvait difficilement atteindre le Gefühl schleiermachérien, conçu précisément comme la médiation du savoir et du vouloir [119].

Hegel souligne la « subjectivité naturelle » [120] du *Gefühl*, considéré comme *Empfindung*, pour s'opposer à ce que la contingence du sentiment soit érigée en principe absolu [121]; il récuse que ce qui doit valoir comme vérité « objective » — le contenu absolu de la religion — soit fondé sur l'indétermination du sentiment [122]. L'homme naturel — l'homme dans ses sentiments naturels — « ne perçoit rien de l'Esprit de Dieu... ; autre chose est le sentiment naturel du divin, autre chose l'Esprit de Dieu » [123]. Le sentiment, insiste Hegel, est une simple forme pour soi indéterminée, et peut avoir en soi tout contenu. Il n'est rien qui ne puisse être senti et ne le soit. La diversité et l'opposition des sentiments montrent que le *Gefühl* ne peut être un principe pour une détermination véritable. En faisant du sentiment le principe, il ne reste plus alors qu'à laisser au sujet le soin de décider *quels* sentiments il veut avoir. C'est la possibilité arbitraire d'être et de faire ce qui lui plaît, que le sujet se donne comme critère [124].

Hegel se base sur cette compréhension du *Gefühl* pour attaquer l'approche théologique qui considère, d'après lui, le sentiment subjectif comme la détermination essentielle de l'homme et le lieu de la rencontre entre le divin et l'humain. « Si la religion ne se fonde dans l'homme que dans un sentiment, celui-ci n'a pas de détermination plus large que d'être le sentiment de dépendance [125]. » La philosophie kantienne ne dépassait pas la modestie du « non-savoir animal de Dieu » [126]. À sa façon, la théologie de Schleiermacher

118. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, t. XI, p. 56 ; trad., p. 906.
119. Cf. M. SIMON, *op. cit.*, p. 132 ; R.R. WILLIAMS, *Schleiermacher the Theologian*, cité n. 95, p. 26.
120. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, t. XI, p. 57 ; trad., p. 907.
121. *Ibid.*, p. 61 ; trad., p. 911.
122. *Ibid.*, p. 57 ; trad., p. 907-908.
123. *Ibid.*, p. 57 s. ; trad., p. 908.
124. *Ibid.*, p. 59 s. ; trad., p. 909-910.
125. *Ibid.*, p. 58 ; trad., p. 908.
126. *Ibid.*, p. 65 ; trad., p. 915 ; cf. *ibid.*, p. 54 ; trad., p. 905.

se situe, selon Hegel, au même niveau : « Car c'est le propre de l'animal d'avoir dans le sentiment sa détermination et de vivre conformément au sentiment... Ce serait alors le chien qui serait le meilleur chrétien... Le chien a même des sentiments de rédemption quand un os vient apaiser sa faim »[127]. En réalité, objecte Hegel, dans la religion, l'esprit a plutôt sa libération ; « c'est seulement l'esprit libre qui est religieux et peut l'être[128]. » Jusque dans les religions les plus mauvaises, l'élévation à Dieu constitue pour l'homme le lieu où il « goûte sa liberté, son infinité, son universalité »[129].

Sans mentionner Hegel, Schleiermacher a formulé une réponse à son adresse (dans la seconde édition de la *Glaubenslehre*), qui ne se tourne pas d'abord contre la critique du sentiment de dépendance — jugée sans doute trop grossière[130] —, mais contre l'affirmation hégélienne d'un Savoir absolu de la vérité de Dieu en soi. Notre

---

127. *Ibid.*, p. 58 ; trad., p. 908 s.

128. *Ibid.* ; trad., p. 909.

129. *Ibid.* Cf. A. ARNDT, *Schleiermachers Philosophie im Kontext idealistischer Systemprogramme*, dans *Archivio di Filosofia* 52 (1984) 103-121, spéc. p. 116 s. Les remarques du jeune Hegel sur les *Discours* de Schleiermacher étaient tout de même plus nuancées. À la fin de l'Avant-propos de son écrit sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* (1801), Hegel reconnaît le succès des *Reden* et il l'attribue à leur réhabilitation de la Nature. Certes, pour Hegel, ces *Discours* ne répondent pas immédiatement aux exigences de la spéculation ; mais ils manifestent le besoin d'une philosophie qui dédommage la Nature des mauvais traitements subis dans les systèmes de Kant et de Fichte. La raison ne doit pas renoncer à elle-même ; mais elle doit se modeler elle-même en nature par une force intérieure ; cf. G.W.F. HEGEL, *Premières publications*, trad. M. MÉRY, Paris, Ophrys, 1952, p. 82. Un an plus tard, Hegel se réfère de manière plus détaillée aux *Discours* dans son opuscule *Foi et Savoir*. Il reconnaît chez Schleiermacher une inspiration proche de celle de Jacobi, mais plus élevée, dans la mesure où elle veut résorber l'au-delà nostalgique de la foi jacobienne dans une contemplation intuitive et totalisante de l'Univers. Chez Jacobi, la raison est entendue seulement comme instinct et sentiment (*Gefühl*) ; le savoir est compris seulement comme une conscience de particularités. Chez Schleiermacher, par contre, la Nature est reconnue comme Univers, et l'aspiration est rappelée de l'évasion qui l'entraînait vers un perpétuel au-delà ; la cloison entre le sujet et l'objet inaccessible est abattue, la douleur est apaisée dans la jouissance, et l'effort infini est comblé dans l'intuition. Chez Schleiermacher, l'individu dépasse, dans une certaine mesure, sa subjectivité. L'écartèlement de l'aspiration résout son opposition en idéalisme. Cependant, l'intuition schleiermachérienne de l'Univers reste, d'après le jeune Hegel, du particulier. La seule extériorisation que cette intériorité connaît est l'expression immédiate d'un enthousiasme singulier (*ibid.*, p. 268-270) ; cf. H. DEMBOWSKI, *op. cit.*, p. 120 s. L'accusation de subjectivisme que le jeune Hegel adresse aux *Discours* paraît trop sévère, si on la confronte aux textes où Schleiermacher demande à l'intuition de faire équilibre à l'idéalisme par le pressentiment d'un réalisme supérieur ; cf. G.M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, ^{2}1969, p. 128 s.

130. Cf. la lettre de SCHLEIERMACHER à K.H. Sack (28.12.1822) : « Dans sa préface à la *Philosophie de la religion* de Hinrichs, Monsieur Hegel m'affuble de l'idée que

auteur souligne que Dieu ne peut se manifester à nous et en nous, de manière efficace, que dans les bornes de son rapport à nous; «il ne s'agit pas ici d'un non-savoir sur Dieu indigne de l'homme, mais de l'essence de la limitation humaine dans son rapport à Dieu[131].» Le rapport d'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu préserve la consistance irréductible de la piété face à l'emprise d'un prétendu Savoir absolu[132]. La Glaubenslehre montre assez, contre les insinuations de Hegel, que Schleiermacher n'est pas le partisan d'une pure subjectivité de la foi, privée des médiations objectives de la doctrine et du culte. Mais notre auteur n'a pas tort de s'opposer en même temps à la suppression hégélienne de la foi dans l'absoluité du savoir. Il s'inscrit expressément en faux contre l'idée hégélienne que la vérité de Dieu dans l'homme se trouve en définitive seulement dans la connaissance rationnelle que l'esprit peut atteindre («par quoi peut être satisfait, selon Hegel, son besoin éternel de penser et d'ajouter ainsi la forme infinie au contenu infini de la religion»)[133].

Il ne s'agit pas, pour Schleiermacher, d'isoler le rapport existentiel de la piété loin de la responsabilité intellectuelle de la foi ; mais il reconnaît à juste titre que le rapport de l'homme à Dieu ne se laisse pas réduire, de façon intellectualiste, à l'impatience du concept infini. Pour Hegel, la forme infinie de la vérité réside dans le concept. D'après Schleiermacher, en revanche, c'est le sentiment qui constitue la forme de la vérité, dans la mesure où il rappelle que l'unité de la pensée et de l'être ne peut être conçue comme l'absorption sans reste de l'être par la pensée. Dieu, contenu infini de l'être, ne peut se réduire à la totalité accomplie de la pensée. *A fortiori*, ce que Dieu est en soi ne peut jamais être saisi, enserré, dans la forme conditionnée de la pensée. La pensée est conditionnée par quelque chose qui n'est pas simplement du ressort de la pensée :

---

le chien, à cause de sa dépendance absolue, serait le meilleur des chrétiens et m'impute un non-savoir animal de Dieu. Qu'en dites-vous ? Je crois qu'on doit passer des choses semblables sous silence » (*Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, édit. L. JONAS & W. DILTHEY, Berlin, 1860-1863, t. 4, p. 306). Et SCHLEIERMACHER à W. de Wette : « De son côté Hegel continue (comme il l'a déjà fait) à invectiver contre moi dans ses leçons, à cause de mon prétendu non-savoir animal de Dieu, et il recommande exclusivement la théologie de Marheineke. Je n'en tiens aucun compte. Mais ce n'est certainement pas agréable » (*ibid.*, p. 309). Cf. cependant *CG* I, 41, qui contient peut-être une réplique à Hegel sur ce point : ce sont ceux qui méconnaissent la plénitude du sentiment et le lien réciproque des degrés supérieurs de la conscience de soi qui devraient se borner au degré inférieur (proche de l'animalité) ; cf. F. CHRIST, *op. cit.*, p. 213.

131. Cf. *CG* I, 74 ; cf. 29.

132. Cf. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 122 s.

133. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, t. XI, p. 63, trad., p. 913.

cette thèse, qui constitue pour Hegel le point faible de la conception schleiermachérienne, exprime en réalité sa force. Aucune réflexion ne peut dissoudre, en effet, la dépendance de la pensée à l'égard de l'être, que l'homme éprouve sans cesse dans l'historicité de son existence[134]. Aux yeux de Schleiermacher, cette réceptivité n'est pas une simple passivité, mais la condition même de la liberté ; à travers elle, l'être est prédonné. Puisqu'il ne comprend pas la liberté, à la manière idéaliste, comme autoposition absolue, Schleiermacher peut reconnaître la réceptivité à l'égard de Dieu comme le plus haut degré de la liberté[135]. La critique hégélienne ne rend pas justice à la théorie schleiermachérienne de la religion. Seul celui qui confond le sentiment religieux, au sens de Schleiermacher, avec une simple *Empfindung* arbitraire peut prétendre que « l'égoïsme absolu » constitue la règle de la religiosité schleiermachérienne[136]. Les critiques que Hegel adresse à notre auteur « ne valent que du sentiment au sens ordinaire et en quelque sorte psychologique du mot, non du sentiment identifié par Schleiermacher à la conscience de soi »[137]. À sa manière, Schleiermacher entend mettre en première place — comme Hegel l'exige à juste titre — la vérité de Dieu, « déposée dans notre autoconscience sous la forme du sentiment religieux »[138].

VI. - Le voisinage compromettant de Feuerbach

D'après certains, la conception schleiermachérienne du sentiment religieux est particulièrement vulnérable à l'interprétation athée proposée par L. Feuerbach. Dans son article, *À propos du jugement porté sur « L'essence du christianisme »*, Feuerbach nie toute valeur à la critique que Hegel adressait à Schleiermacher. L'accès à la religion reste interdit à Hegel « parce que, en tant que penseur abstrait, il n'a

134. Cf. H. KIMMERLE, *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus*, dans *Kant-Studien* 51 (1959/60) 410-426, spéc. 423 s. ; R. STALDER, *Grundlinien...*, cité n. 96, p. 311, 314, 316. Pour notre auteur, la raison est irréductiblement médiatisée par l'histoire. Cf. T.H. JØRGENSEN, *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis...*, cité n. 67, p. 289.

135. Cf. *CG* I, 33. Sur la notion schleiermachérienne de liberté, on peut consulter G. EBELING, « Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis », dans *op. cit.*, t. 3, p. 96-115, spéc. p. 109-113 ; R.R. WILLIAMS, *Schleiermacher the Theologian*, cité n. 95, p. 35-36.

136. Cf. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, t. XI, p. 60 ; trad., p. 910 ; cf. M. ECKERT, *op. cit.*, p. 192-197.

137. M. SIMON, *op. cit.*, p. 145, n. 17.

138. *DK*, édit. R. ODEBRECHT, p. 310.

pas pénétré dans l'essence du sentiment »[139]. Il est notable, en revanche, que Feuerbach prétend rejoindre partiellement les vues de Schleiermacher ; il prend à son compte la prédominance que notre auteur accorde au sentiment ; ce qu'il lui reproche, c'est de n'avoir pas voulu voir que Dieu lui-même n'est qu'une création du sentiment, l'objet que le sentiment crée afin de pouvoir s'extérioriser.

> Je ne blâme pas Schleiermacher, comme le fait Hegel, précise-t-il, d'avoir réduit la religion à une affaire de sentiment, mais à cause de ses préjugés théologiques, de n'avoir pas réussi et de n'avoir pas pu réussir à tirer les conséquences nécessaires de son point de vue, de n'avoir pas eu le courage de voir et de s'avouer qu'*objectivement* Dieu n'est rien que *l'essence du sentiment*, du moment que subjectivement le sentiment est l'essentiel de la religion[140].

La concordance entre celui que Feuerbach appelle « le dernier théologien du christianisme »[141] et lui-même semble aller en s'accentuant. Dans *L'essence de la religion*, Feuerbach estimera que c'est essentiellement le sentiment de la dépendance que l'homme éprouve à l'égard d'une puissance supérieure qui fait naître la religion[142].

Plus d'un commentateur n'a pas assez perçu que Feuerbach dénature la doctrine de Schleiermacher, lorsqu'il croit y trouver une « confirmation »[143] de sa propre conception[144]. « Le plus souvent, écrit G. Cottier par exemple, Feuerbach n'aura qu'à muter en signe négatif le signe positif que Schleiermacher avait opposé aux descriptions du sentiment religieux[145]. » Cottier souligne la parenté des deux démarches : Schleiermacher juxtapose à l'idéalisme de la raison le réalisme du sentiment ; Feuerbach rejette l'idéalisme de la raison au nom d'un réalisme de l'intuition et des sens[146]. Feuerbach

---

139. Cf. L. FEUERBACH, « Zur Beurtheilung der Schrift : 'Das Wesen des Christentums' », dans *Sämtliche Werke*, t. I, Leipzig, Wigand, 1846, p. 248-258, spéc. p. 249.
140. *Ibid.*
141. *Ibid.*
142. Cf. L. FEUERBACH, « Das Wesen der Religion », dans *Sämtliche Werke*, cité n. 139, p. 410-486, spéc. p. 411. Cf. H. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957, p. 56.
143. *Bestätigung* (L. FEUERBACH, *op. cit.*, t. I, p. 249).
144. « Est-il besoin de dire que Feuerbach simplifie et systématise la doctrine de Schleiermacher lorsqu'il croit la compléter ? » (H. ARVON, *L. Feuerbach...*, cité n. 142, p. 56 s.).
145. G.M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, ²1969, p. 138.
146. *Ibid.*, p. 129.

critiquant Hegel nous donnerait comme un écho de la critique de Kant par Schleiermacher[147]. La divergence entre Feuerbach et Schleiermacher porterait sur l'estimation de la valeur du phénomène religieux, analysé ici et là de manière semblable[148]. Cottier a l'honnêteté de reconnaître que le sentiment schleiermachérien n'est pas le sens feuerbachien ; mais il estime que le passage de l'un à l'autre est aisé[149]. D'autant plus aisé que Cottier estompe les différences en traduisant l'*Empfindung* de Feuerbach et le *Gefühl* de Schleiermacher par le même mot : sentiment[150]. Certes, il reconnaît que les sens que Feuerbach oppose à la pensée spéculative de Hegel sont d'abord ceux qu'envisage l'empirisme; mais il observe que cet empirisme «n'est nullement positiviste»[151], tout en ajoutant, un peu plus loin, que l'orientation de la philosophie feuerbachienne est «en définitive matérialiste»[152]; ce qu'on ne saurait nullement affirmer — Cottier le reconnaît expressément — du réalisme de Schleiermacher[153]. Cottier prétend cependant que la première partie de l'Essence du christianisme de Feuerbach «ne nous éloigne pas beaucoup de Schleiermacher»[154], en effet, dit-il, de même que dans la Glaubenslehre «Schleiermacher partait d'une anthropologie du sentiment pour en déduire l'ensemble des dogmes, et, notamment, ceux qui concernent les attributs, Feuerbach déduit de l'Homme spécifique, l'ensemble des attributs divins »[155]. Mais ce rapprochement hâtif ne tient aucun compte des déclarations où Schleiermacher reconnaît explicitement que les affirmations de la foi chrétienne ne se laissent point déduire à partir de principes généraux[156].

Feuerbach propose une théorie psychologisante du sentiment religieux, selon laquelle celui-ci, ne sortant jamais de lui-même, ne peut signifier rien d'autre que l'être du sujet. Comme R. Williams l'a montré, Schleiermacher élabore une phénoménologie du sentiment radicalement différente ; pour celle-ci, le problème n'est pas de sortir du sentiment, en inférant l'existence de quelque chose d'absent de l'expérience, mais de décrire et d'interpréter la présence divine à travers son mode spécifique de donation[157]. Ce sentiment

147. *Ibid.*, p. 128, 133.
148. *Ibid.*, p. 137.
149. *Ibid.*, p. 129.
150. *Ibid.*, p. 132.
151. *Ibid.*, p. 130.
152. *Ibid.*, p. 153 ; cf. p. 131.
153. *Ibid.*, p. 133.
154. *Ibid.*, p. 135.
155. *Ibid.*, p. 135 s. ; cf. p. 121.
156. Cf. *CG* I, 11 s.
157. Cf. R. WILLIAMS, ***Schleiermacher and Feuerbach...***, cité n. 46, p. 442. Williams

d'absolue dépendance présente une structure intentionnelle propre, irréductible au simple contraste entre l'individu et l'espèce humaine; le trait caractéristique de cette structure réside dans la relation non réciproque entre le Soi humain et l'«Origine»[158]. La réciprocité supposerait que le sujet libre peut contre-influencer l'«Origine» de la dépendance absolue; mais, pour cela, il devrait être relativement indépendant par rapport à celle-ci. Or le sentiment d'absolue dépendance exclut précisément une telle transcendance de la conscience immédiate à l'égard de l'Origine[159]. Le Transcendant, au sens de Schleiermacher, ne saurait être identifié purement et simplement avec l'homme. En tant qu'origine du sentiment d'absolue dépendance, Dieu ne peut donc être réduit à la conscience générique de l'homme; la présence originaire exprimée par la dépendance absolue, loin d'impliquer une réduction de la théologie à l'anthropologie, signifie justement que Dieu existe indépendamment de la conscience religieuse. Dieu n'est pas le prisonnier des projections de la conscience, car il ne dépend point de l'homme. Sur la base du sentiment religieux, Dieu doit être posé comme l'Origine absolument indépassable[160], dont toute spontanéité finie dépend inconditionnellement. L'interprétation psychologisante doit donc être rejetée. L'expérience religieuse, qui a le droit d'être entendue sans préjugé, résiste à la «transformation» feuerbachienne. Feuerbach n'est pas l'aboutissement, et encore moins l'accomplissement, de Schleiermacher. L'interprétation «psychologique» de la conscience religieuse ne peut être, tout au plus, qu'un principe thérapeutique pour une religiosité malade ou pervertie. Mais une telle religiosité tomberait aussi sous la critique de Schleiermacher. La propension humaine, trop humaine, à projeter des divinités illusoires doit être corrigée, selon notre auteur, par un sens vigoureux de la liberté

---

remarque, non sans raison, que Feuerbach semble accorder à l'essence générique — un concept atteint à travers bien des médiations — plus d'évidence qu'à l'autoconscience immédiate. Ce faisant, la théorie feuerbachienne tend à se détruire elle-même, dans la mesure où elle se soustrait au mode primaire de vérification. Pour Schleiermacher, au contraire, celui-ci réside dans la conscience comme telle, en tant que *medium* général d'appréhension de toutes choses (sans exclure les théories, cf. *ibid.*, p. 435, n. 39). D'après Williams, Schleiermacher se situe dans la tradition augustinienne ; sa position serait particulièrement proche de celle de Bonaventure, pour qui le sens de la présence de Dieu est antérieur à tous les essais de représenter la nature divine par des concepts et à tous les jugements sur cette nature (*ibid.*, p. 447, note).

158. *Ibid.*, p. 445.

159. *Ibid.*, p. 444.

160. Williams insiste sur la proximité entre Schleiermacher et Anselme (*ibid.*, p. 447 ss.).

authentique; mais celle-ci, loin de s'opposer à la dépendance absolue, trouve en Dieu sa fondation ontologique[161].

Il faut cependant reconnaître qu'un certain aspect de la doctrine schleiermachérienne de Dieu pourrait prêter le flanc à une critique d'inspiration feuerbachienne. Comme l'a remarqué F. Wagner, les attributs divins sont certes dérivés par Schleiermacher du sentiment de dépendance via causalitatis, de sorte que la causalité divine fonde, de son côté, le sentiment de dépendance; mais, dans la mesure où les énoncés sur Dieu sont conçus par Schleiermacher uniquement comme des expressions phénoménales du sentiment de dépendance, ils semblent «conditionnés», à leur tour, par ce dernier. Aussi le sentiment de dépendance exprimerait-il la dépendance à l'égard d'un Dieu qui, de son côté, «dépendrait» de la conscience de la dépendance et serait conditionné par elle. Pour échapper à toute réduction anthropologique, et demeurer cohérent avec l'idée de non-réciprocité impliquée par le sentiment d'absolue dépendance, Schleiermacher aurait dû mieux reconnaître que, si Dieu est seulement représenté comme fondement pour le monde et la conscience de soi, au lieu d'être pensé comme le Principe abyssal, le Fondement sans fond (der grundlose Grund), on n'évite pas le cercle[162].

B-1348 Louvain-la-Neuve
Rue de la Houe, 1

Emilio BRITO, S.J.
Faculté de théologie
Université Catholique de Louvain

Sommaire. — L'étude génétique des énoncés schleiermachériens sur le sentiment religieux montre que ceux-ci résistent à la plupart des reproches qu'on leur adresse habituellement et notamment à la critique hégélienne du « non-savoir animal de Dieu » et à la « transformation » athée du *Gefühl* tentée par Feuerbach.

161. *Ibid.*, p. 454 s. Cf. R.R. WILLIAMS, *Schleiermacher the Theologian*, cité n. 95, p. 166 s., 187, n. 6; P. DEMANGE, *Anthropologie et théologie*, dans *Les Études philosophiques* (1977) 191-202, spéc. 197 ss. G. EBELING, *op. cit.*, t. 3, p. 119 s., a souligné que l'objet que vise la conscience religieuse analysée par Schleiermacher est un être nécessaire, qui transcende donc la contingence de l'espèce humaine. De son côté, W. JAESCHKE, « Paralipomena hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers », dans *Internationaler... Kongress*, cité n. 81, p. 1157-1169, spéc. p. 1167 ss., observe que la conversion feuerbachienne du sujet divin en prédicat de l'homme ne peut guère être utilisée contre un auteur qui récuse, comme Schleiermacher, le principe d'identité absolue sous-jacent à la méthode de Feuerbach.

162. Cf. F. WAGNER, « Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins », dans *Internationaler... Kongress*, cité n. 81, p. 923-944, spéc. p. 937 s., 942.