

La raison est-elle une idée claire et distincte?

Autor(en): **Secretan, Philibert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **44 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760826>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PHILIBERT SECRETAN

La raison est-elle une idée claire et distincte?

Il ne serait guère sensé de s'interroger sur les relations entre foi et raison sans se demander si le concept de raison est aussi «clair et distinct» qu'on pourrait le souhaiter. Par ailleurs, l'allusion à Descartes – ce maître en matière de raison – veut indiquer que le concept de «raison» a subi de fortes variations et d'importantes dérives à travers l'histoire de la pensée – et des langues qui servent à l'exprimer; que c'est toujours à la raison comprise à un moment de l'histoire que l'on est amené à se référer.

C'est selon cette référence relative que l'on oppose foi et raison, qu'on les dit indifférentes l'une à l'autre, ou opposées, ou qu'on les dit s'accorder à merveille. On se demandera enfin s'il y a une «raison» établie une fois pour toute, donnée dans l'absolu; une Raison qui serait l'idée et l'archétype de toute raison possible.

Ceci impose de suivre un certain parcours historique, si l'on veut resaisir quelques situations typiques, porteuses de l'explication des crises, ou au contraire des harmoniques, marquant les relations entre foi et raison. On verra par ailleurs que certaines difficultés, et non des moindres, naissent de problèmes internes au champ de la raison; des problèmes que résume la question: dans quelle mesure est-ce la philosophie ou la science, ou la philosophie comme science, ou la philosophie comme critique de la métaphysique, etc., qui peut servir de paradigme accordé au contenu et au rayonnement à l'idée de raison?

I

La *ratio* latine, qui sert à traduire le *logos* grec, vise moins le «discours» et son organisation – donc la logique (dans ses rapports à la rhétorique et à la grammaire) – que le «calcul», ses prolongements sémantiques se faisant sentir jusque dans les sciences (mathématique, géométrie) qui en procèdent, et dans les démarches de pensée qui s'y rattachent. Par ce biais, la *ratio* se rapprocherait de la *dianoia* (et de ce que

Pascal appellera l'«esprit de géométrie»), faisant ainsi allusion au *noûs* (dia-noia): intelligence et esprit.

On le voit, *logos* et *ratio* ont en commun la grandeur de la pensée. Cette dernière s'exprime dans des démarches organisées, relatives aux deux manifestations fondamentales de l'«âge de raison» – précédemment citées – que sont la maîtrise de la grammaire et de la logique d'une part, du calcul et des mathématiques de l'autre. L'aménagement des études rudimentaires et générales ne pouvait pas ne pas suivre cette indication donnée par la nature même de l'intelligence humaine (*mens vel intellectus*).

D'autre part, on voit se dessiner un clivage, des plus importants, entre une raison qui «raisonne» (*ratiocinatio*) et une raison qui pense (*cogitatio*), plus proche de l'intuition que de la démonstration, plus préoccupée de son objet que d'elle-même et de ses lois. Donc plus proche de la «finesse» que de la «géométrie», pour reprendre la distinction de Pascal.

C'est là qu'il faut se demander si l'acte de foi ne comprend pas ce moment de la pensée; si la *cogitatio fidei* est aussi étrangère à la raison que l'évolution de l'idée de raison a semblé le manifester. Ne commence-t-elle pas avec le *logon didonai* de l'épître de Pierre, avec l'impératif de «rendre raison» de l'espérance qui habite le croyant?

II

Dans le contexte médiéval, c'est le couple *ratio-intellectus* qui appelle quelques commentaires. L'*intellectus*, par son côté «spirituel» – *geistig* dirait-on en allemand – point encore opposé à «rationnel», fait référence au *noûs*, donc à une puissance personnelle et suprapersonnelle, en même temps qu'il désigne une faculté majeure des êtres et des sujets spirituels: Dieu, anges et hommes. En revanche, la *ratio* a le caractère objectif des «raisons d'être» et des structures d'ordre dans lequel un être est situé (*ratio rerum*) et dont la «logique» objective va déboucher sur le sens plus moderne de la raison, non plus seulement des choses, mais des concepts et des méthodes mis en oeuvre pour leur saisie. Ainsi le «calcul» se déplace vers un «discours» dont l'organisation logique manifeste la fonction théorique. Les «longues chaînes de raison» (Descartes) garantissent à la fois la rigueur et la puissance de la démonstration scientifique.

On ne saurait oublier la question plus proprement métaphysico-théologique de la conformité de la raison à la «nature» – physique et humaine, monde et histoire – et de la conformité de la foi à la «grâce», par définition surnaturelle. Ce partage est relativement pertinent aussi longtemps que, reçu dans la foi, il n'est pas entièrement assimilé au partage platonicien entre monde sensible et monde intelligible. Leibniz l'a main-

tenu au plan philosophique, mais en a fragilisé le thème, au point de le soustraire bientôt à toute considération de savoir (Kant).

III

C'est par rapport à l'intelligence – soit intuitive soit pratique – que la raison «théorique» va s'opposer et être opposée à toute autre forme de pensée, et c'est par rapport à la raison «objective» que la croyance et la foi vont être situées du côté de l'expérience «subjective». Avec toutefois une différence décisive entre croyance et foi: à savoir que la foi – contrairement à la croyance (pris dans son sens non religieux) – comporte des dogmes; et alors même que le dogme peut apparaître comme une intellectualisation, voire une rationalisation de la foi – récusée par une certaine mystique –, le dogme est jugé contraire à la raison lorsque celle-ci vient à contenir un élément nouveau, de caractère finalement idéologique: la liberté critique qui accompagne l'exercice de la raison. Dogmatisme contre esprit critique: cette reformulation du problème des rapports entre la raison et la foi est typique d'une évolution hautement significative de l'idée de raison.

Au delà de l'idée d'ordre, c'est l'autonomie de la raison par rapport à tout ce qui n'est pas elle, qui va devenir le motif dominant du rationalisme militant. Or, le dogme étant ressenti comme un impératif autoritaire, il n'est plus conforme à la définition libérale de la raison; et avec le dogme, c'est la foi elle-même qui apparaît comme une soumission incompatible avec la «libre pensée». Est-ce le début de la raison déraisonnable – de la *unvernünftige Vernunft* (Jaspers¹)?

IV

Avec les Lumières, c'est la Raison hypostasiée – la *Vernunft* kantienne – qui se profile comme le symbole de l'émancipation de l'humanité, ce qui situe la Raison à ce niveau transcendantal où elle est distinguée de l'entendement – du *Verstand* – soumis à la législation de la logique ou examinée selon ses affinités psychologiques (Hume). Et alors que l'entendement continue à signifier la capacité de l'homme ordinaire de raisonner sur les données de la vie, et du «bourgeois» de prévoir en calculant échéances et intérêts, c'est à la Raison que la philosophie idéaliste (de Kant à Hegel), continuée dans le matérialisme dialectique (Marx) confie le progrès de l'Humanité. Jusqu'au moment où les deux raisons – celle des sciences positives et celle des philosophes – vont confluer dans la vision

¹ JASPERS, K., *La foi philosophique*, Introduction à la philosophie, Paris 1980.

positiviste du progrès de l'Humanité dû à la science, où se manifeste tout le «pouvoir» de la raison.

V

Le courant général de la civilisation occidentale, qui au XIXe siècle assimile Raison et Progrès (scientifique et social), risquait fort de mettre «hors raison» tout ce qui n'était pas conforme aux normes de la scientificité positive. Bien évidemment, les sciences dites humaines, et en premier lieu la philosophie, s'en trouvent prises entre deux feux. Pour la philosophie, ou bien elle s'émancipe des conceptions étroitement positivistes et reconquiert un champ d'investigation «imprenable» (comme le voulut Husserl et la phénoménologie); ou bien, renonçant à la maîtrise du sens de l'Histoire (Hegel, Marx), elle se fait «servante de la science», se réservant le privilège d'une vigilance formelle (aujourd'hui brillamment exercée par la philosophie analytique) sur tout énoncé théorique.

Gardienne de la raison que les rationalités scientifiques mettent en oeuvre selon leurs méthodes toujours plus spécifiques et raffinées, la philosophie peut encore se souvenir de la raison et de ses harmoniques avec la foi; mais pour ce faire, elle doit retraverser cette longue histoire d'un destin tourmenté.

VI

Dans cette histoire ici brièvement esquissée, le passage par le rationalisme est un moment capital. D'une part, la Raison y est élevée immédiatement au rang – transcendantal – d'une lumière supérieure éclairant le chemin de l'Humanité, saluée comme du lieu par excellence de la Vérité; d'autre part qu'elle exerce son rôle libérateur au travers de la Science, du Droit ou de la Révolution qui en assurent le définitif avènement. C'est face à ce double versant d'une même idéologie, riche en harmoniques métaphysiques et «religieuses», que la foi est appelée à prendre position. Le croyant doit «rendre raison de son espérance» et de sa foi; la foi – qui n'est pas un cri (Duméry²) – doit trouver à s'articuler dans le corpus de la théologie; la théologie doit se mesurer dans l'analyse de son *épistèmè* (au pluriel) à d'autres sciences comparables (déductives, critiques, historiques, herméneutiques). Mais tant l'identification de Dieu et de la Raison universelle (Hegel) qu'un affect hypercritique – et finalement sceptique – de la raison instrumentale doivent susciter le refus du croyant. Durcies l'une contre l'autre, la foi et la raison sont aussi perdantes que si l'on

² La foi n'est pas un cri, Paris 1957.

tente de les confondre. C'est l'une par l'autre que la raison et la foi peuvent gagner sur elles-mêmes le regard le plus juste.

Pascal dit admirablement ces choses: «Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison» (Br. 253). Nous le savons bien: entre le culte de la rationalité (et de la scientificité) et le risque du fondamentalisme, il faut raison garder. Car c'est cette «raison» qui dans son «équilibre vertueux» nous rend méfiants tant à l'endroit d'une Raison dont l'excès n'est pas simplement épistémique, mais idéologique, que devant le refus nihiliste de toute raison, qui préside aujourd'hui au terrorisme religieux. Et là, la critique impérieuse de l'idéologie du Tout et Rien est tout ensemble affaire de raison et de foi.