

Séance du 27 mars 2023

Séminaire interne « La défiance vis-à-vis de la raison : conséquences scientifiques au XXI^{ème} siècle »

Raison et religion

André GOUNELLE

Académie des Sciences et Lettres de Montpellier

MOTS CLÉS

SEM2023, Pascal, Spinoza, Bultmann, Benoît XVI, philosophe, révélation, connaissance, science objectivation, technicité, raison moderne raison ontologique.

RÉSUMÉ

Quelles relations entre raison et religion ? Cette communication examine quatre réponses, parmi bien d'autres, données à cette question : celles de Pascal, de Spinoza, de Bultmann et de Benoit XVI. Elles sont très différentes et incompatibles entre elles, mais elles ont un point commun : dans les quatre cas, la religion vient au secours et à l'appui d'une raison qui rencontre diverses difficultés.

Pour retrouver les autres conférences de ce séminaire : dans la page d'accueil (<https://www.ac-sciences-lettres-montpellier.fr>), cliquer sur "Rechercher un document", et dans la fenêtre qui s'affiche, entrez le mot-clé : SEM2023.

Les rapports entre raison et religion constituent un champ d'étude vaste et complexe. Je ne vais pas essayer de le parcourir dans son ensemble. Je m'en tiendrai à quatre positions singulières et j'exposerai chacune d'elles à partir d'un texte assez bref où elle s'exprime : deux datent du 17^{ème} siècle, *l'Entretien de Pascal avec M. de Sacy* et les chapitres 12 à 15 du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza ; les deux autres sont plus récents : un article du théologien protestant Rudolf Bultmann et la conférence de Ratisbonne du pape Benoit XVI. En présentant ces textes, j'émonderai une pensée riche, diverse et subtile pour n'en retenir que le schéma de base ou la structure élémentaire ; je me référerai le moins possible à d'autres écrits de leurs auteurs et je les lirai dans la seule perspective du statut de la raison, ce qui entrainera inévitablement un appauvrissement et une simplification, mais, par contre, aidera à mettre en lumière la logique sous-jacente qui commande et ordonne leur réflexion.

Dans la ligne des textes que j'ai retenus, raison désigne les « lumières naturelles » (expression courante à l'époque classique) rigoureusement utilisées ; ainsi la raison cartésienne implique, d'une part, l'évidence intellectuelle de la vérité et, d'autre part, une méthode bien établie et strictement suivie. Quant au terme de religion, toujours dans le même cadre, il ne se rapporte ni aux institutions religieuses avec leurs appareils ecclésiastiques et doctrinaux, ni à la religion personnelle, celle de la vie intérieure, ce

que Maine de Biran appelle le « sentiment de l'âme » ; « religion » se réfère ici à l'enseignement ou au message de la Bible. Dans mon exposé, « raison » et « religion » auront donc une acception plus restreinte, mais aussi plus précise que celle qu'on leur donne habituellement.

L'entretien de Pascal avec M. de Sacy

Il commence par l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*. Il a lieu en janvier 1655. Quelques semaines auparavant, le 23 novembre 1654, Pascal a vécu une expérience spirituelle intense qu'évoque le texte dit du *Mémorial*. Il s'agit d'une conversion au sens de passage d'une piété sincère mais tiède, modérée, tempérée à une foi vive, fervente, exigeante, ce qui entraîne un bouleversement de l'existence. Pascal a fait jusque là de la philosophie (terme qui, à l'époque, englobe les sciences) et ses travaux lui ont valu une notoriété certaine. Que va-t-il faire maintenant ?

Il se rend à l'abbaye de Port Royal des Champs pour en parler avec Sacy, un des directeurs de conscience du jansénisme. Sacy est un prêtre austère, préoccupé de vie intérieure et de spiritualité. Il passe son temps à méditer la Bible et à lire saint Augustin ; le reste lui semble sans grand intérêt. Il a une piètre estime de la philosophie, ce qu'une anecdote illustre bien. Il passe un jour devant une pendule en panne dont les deux aiguilles étaient arrêtées sur le 12. Il était précisément midi. Sacy commente : comme à cette pendule, il arrive à la philosophie de dire vrai, mais c'est par hasard. Elle ne rencontre pas la vérité, la vérité la rencontre. On pourrait multiplier les citations où il exprime sa très grande défiance envers la raison : la vérité de l'existence humaine, la seule qui compte, lui échappe.

Pascal va tenter de lui faire admettre la possibilité d'un bon usage de la philosophie d'un point de vue religieux. Il part du constat, qu'un janséniste ne peut que partager, de l'échec de la raison à comprendre l'être humain. D'un côté, elle voit bien avec Epictète sa force ; de l'autre, elle perçoit justement avec Montaigne ses faiblesses. Il est à la fois merveilleux et affreux, génial et monstrueux, angélique et bestial. Ce mélange d'éléments incompatibles constitue une énigme et enferme la raison dans une impasse, un « embrouillement » écrit Pascal. Avec la doctrine de la chute, la religion va fournir la pièce manquante qui permet d'assembler un puzzle autrement impossible à ajuster. Elle apprend à voir dans l'être humain un grand blessé, qui a des beaux restes de son état antérieur, celui de sa création, alors même que sa situation actuelle, détériorée par le péché, contredit cet état. D'où les discordances, Pascal dit les « contrariétés », qui l'habitent et le déchirent.

La raison voit en partie juste. Elle discerne bien des pièces séparées, sans arriver à les joindre dans un ensemble cohérent. Elle n'atteint que des contradictoires, l'intelligibilité est hors de sa prise. Elle a bien des lumières, mais ces lumières, « imparfaites » précise Pascal, la laissent dans l'obscurité. La religion l'arrache à ses aveuglements et la rend clairvoyante. Ainsi éclairée, la raison ne prouve ni ne suscite la foi ; seule la grâce la fait naître ; le Dieu des philosophes et des savants n'est pas celui d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ. Néanmoins la raison conforte voire confirme l'enseignement de la religion parce qu'en se servant de son apport elle parvient à une meilleure compréhension de l'être humain. La raison a besoin du secours de la religion sans laquelle elle s'enlise ; quand elle l'a reçue elle peut avancer et résoudre l'énigme qui la bloquait. En elle-même, elle est insuffisante, voire nuisible ; la religion la rend utile ; en quelque sorte, elle la féconde. Lorsque la raison est réduite à ses seuls moyens, il faut s'en défier ; si la religion lui vient en aide, on peut lui faire confiance et l'utiliser.

Cette argumentation surprend Sacy ; il dit que Pascal a l'art de tirer des perles d'un fumier et il le compare à un habile médecin qui se sert de poisons pour fabriquer des

remèdes. S'il ne semble pas vraiment convaincu, il ne pense pas devoir condamner les vues de Pascal. Dans le cas contraire, aurions-nous eu les *Pensées* ? Nul ne le sait, mais on peut en douter.

Le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza

Je passe au deuxième texte que j'ai retenu, à savoir le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza qui paraît en 1670 sans nom d'auteur. Depuis ses premiers écrits jusqu'à aujourd'hui, un conflit d'interprétation oppose d'une part ceux qui voient en Spinoza un « homme ivre de Dieu », décelant sa présence et son action partout et tout le temps et, d'autre part, ceux qui le considèrent comme un athée dissimulé, masqué, dont les propos apparents sur Dieu en cacheraient une négation profonde. Je ne vais pas essayer de trancher ce conflit et sans doute ne le sera-t-il jamais. Il me paraît plus important de souligner le caractère foncièrement religieux de la philosophie de Spinoza ; elle a pour but d'indiquer le chemin du salut (il emploie le mot), par quoi il entend, je cite, « la béatitude et la vraie vie ». La béatitude, la vie véritable, voilà ce qu'apporte la raison et Spinoza lui fait confiance sans aucune réserve ; elle est, écrit-il, un « don magnifique », « une lumière divine ». Il y a certes des choses qu'elle ignore, mais ce qu'elle sait, elle le sait solidement et à fond. Dans le *Tractatus*, Spinoza affirme qu'en pensant et écrivant cela, il se trouve en plein accord avec les prophètes et les évangiles ; il ne fait que reprendre le message biblique. On peut donc qualifier sa philosophie de religion rationnelle ou de rationalisme religieux.

À la différence de Pascal, Spinoza estime la raison pleinement capable d'expliquer, d'éclairer et de rendre heureuse l'existence humaine. Il lui reconnaît cependant une faiblesse : elle peine à convaincre et à guider les gens. Comme Molière le fait dire à Henriette dans *Les Femmes savantes* : « Tout esprit n'est pas composé d'une étoffe qui se trouve taillée à faire un philosophe ». La voie du salut par la raison n'est pas à la portée de la « masse », c'est-à-dire de l'immense majorité des humains. Spinoza en a conscience. Très élitiste, il souligne souvent que le *vulgum*, l'homme ordinaire, a de minces facultés intellectuelles ; de plus l'aveuglent et l'égarent quantité de passions et de préjugés. Seules quelques rares personnes arrivent à pratiquer la vérité philosophique ; la multitude manque des aptitudes qui lui permettraient d'y entrer et d'y persévérer. Pour être largement entendue et suivie, il importe que cette vérité se manifeste autrement que dans son langage propre, celui de la rationalité, et qu'elle cherche des manières moins rigoureuses mais plus populaires de s'exprimer et de s'imposer. Ce que fait la Bible. Elle inculque des vérités par des récits, des contes et des visions qui ne sont pas de l'ordre de la raison. Elle adapte la révélation qu'elle véhicule à « l'esprit » [*ingenium*] de ceux à qui elle s'adresse pour qu'ils puissent la recevoir. Si le philosophe n'en a pas besoin, par contre elle est nécessaire à la foule. Sans la Bible, écrit Spinoza, « nous douterions du salut de la majorité des hommes ».

Pour Spinoza, raison et religion enseignent la même vérité éthique ou existentielle, mais y conduisent différemment, la raison directement par des démonstrations, tandis que la religion utilise le détour de figurations. Parce qu'elle révèle le sens de l'existence au travers d'images et non en le fondant sur le savoir, la religion convient beaucoup mieux à la plupart des gens alors que la raison, malgré son universalité de principe, ne peut que rester exceptionnelle. Par contre, la religion comporte un danger que ne court pas la raison, celui de se dévoyer en revendiquant une pertinence cognitive qu'elle n'a pas et de tomber dans la superstition qui fait du récit non pas le véhicule d'un message, mais le message lui-même. La religion offre donc une alternative périlleuse, risquée mais nécessaire. Chez Spinoza il y a donc une défiance non pas de la capacité de la raison à atteindre la vérité, mais de son aptitude à convaincre et à guider l'humanité.

Science et existence

Je fais un bond de plusieurs siècles avec le troisième texte, un article intitulé « Science et existence », publié en 1955 par Rudolf Bultmann, professeur à la Faculté de Théologie de Marbourg, qui est alors un des meilleurs spécialistes du Nouveau Testament. Ses travaux font autorité tant par leur rigueur historique que par leur profondeur théologique. Ils suscitent aussi des controverses en particulier autour de la question compliquée et souvent mal comprise de la démythologisation. Bultmann se situe dans une ligne de pensée résolument existentialiste ; il se réclame de Luther et de Kierkegaard. Il est proche d'Heidegger tout en ayant des options politiques diamétralement opposées ; il a manifesté publiquement et courageusement son hostilité envers le nazisme.

Dans les deux textes dont j'ai précédemment parlé, le terme qui correspond à « raison » est « philosophie » ; pour Bultmann, c'est « science ». Ce qui selon lui caractérise la raison scientifique c'est qu'elle calcule ; elle compte, mesure et pèse. Bultmann qualifie sa démarche d'objectivante, ce qui signifie d'une part qu'elle transforme et traite ce à quoi elle a affaire en pur objet et ne tient compte que de ce qui en lui est quantifiable ; d'autre part, qu'elle établit entre le sujet connaissant et l'objet connu sinon une séparation stricte, du moins une assez grande distance ; elle fait le plus possible abstraction du sujet connaissant ; la personnalité du savant, ce qu'il est et ressent, n'interfère pas en principe dans son savoir. Sa subjectivité se met en retrait. Cette objectivation se distingue de l'attitude existentielle, centrée sur la relation et la participation, où le sujet tient une place décisive. Pour s'en expliquer, Bultmann prend l'exemple d'une statue antique. La démarche objectivante la décrit, établit ses mensurations et son poids, se demande dans quelle sorte de marbre et selon quelle technique elle a été taillée, s'interroge sur son contexte historique ; bref elle établit une fiche technique. L'attitude existentielle ne chiffre ni ne déchiffre, elle se laisse toucher et émouvoir ; elle ne se concentre pas sur ce qu'est la statue en elle-même, mais sur ce qu'elle éveille en moi quand je la regarde. Elle se situe dans le registre du sens esthétique et non du savoir scientifique. La neutralité objective du savoir fait contraste avec l'engagement subjectif du sens. Il n'y a évidemment nulle incompatibilité, souvent l'archéologue est aussi un esthète, la différence n'en demeure pas moins.

La raison est de l'ordre de l'objectivation, la religion de l'existential. Chacune a sa légitimité et sa spécificité propres. Elles peuvent se juxtaposer, il importe cependant de ne pas les confondre ni entremêler. Le savoir objectivant ne dévoile pas le sens existentiel, à l'inverse le sens existentiel ne fournit pas un savoir objectif. Ainsi, le récit de la création dans la Genèse indique le sens que le monde a pour le croyant et n'apprend rien sur ses débuts. Les théories scientifiques sur les origines de l'univers déploient un savoir, elles ne dévoilent pas une signification existentielle. Bultmann met en garde contre la dérive religieuse qui érige le sens en savoir, par exemple avec le fondamentalisme ; vouloir soumettre la science à la religion est une aberration religieuse. Il met tout autant en garde contre la déviation scientiste qui érige le savoir en sens, ce qui est une aberration scientifique. Pour Bultmann, proche de la critique de la technique formulée par Heidegger et développée par Ellul, une tentation totalitaire habite la raison, celle d'« arraisonner » le monde en transformant tout en objet et en particulier de chosifier l'être humain en éliminant son intériorité, sa subjectivité ou son existentialité et en le réduisant à la fonctionnalité d'un pion ou d'un rouage. Il importe de lutter contre l'impérialisme déshumanisant de la raison, en la cantonnant strictement dans son champ propre, mais de lutter aussi pour que dans son domaine sa maîtrise et sa pertinence soient pleinement reconnues. Cette séparation stricte du savoir et du sens n'est pas sans analogies avec la séparation de l'État et des Églises dans le domaine politique.

La conférence de Ratisbonne

J'en arrive au quatrième texte que j'ai choisi. Le 12 septembre 2006, Benoît XVI, qui avait été élu pape l'année précédente, donne une conférence à l'Université de Ratisbonne où il avait enseigné trente ans auparavant. Cette conférence a fait beaucoup de bruit à cause d'un bref passage où il est question de l'Islam qui a suscité des remous dans le monde musulman. Il s'agit en fait d'une incidente marginale, qu'on peut juger maladroite ou judicieuse, peu importe pour notre propos ; le tumulte qu'elle a provoquée a occulté le thème principal traité par Benoît XVI, à savoir la juste relation entre raison et religion, son but étant de mettre l'accent sur la rationalité de la religion afin de justifier la place discutée de la théologie au sein de l'Université allemande.

Ce discours comporte une défense de la raison contre elle-même. Benoît XVI s'en prend à ce qu'il appelle la « raison moderne » qu'amorce la Réforme et qui se développe à la suite des Lumières du 18^{ème} siècle. Le pape n'entend nullement la disqualifier et se défend de vouloir en nier ou amoindrir la valeur ; elle a obtenu des résultats considérables et amené des progrès réels. Toutefois, il lui reproche d'avoir développé une critique qui l'entraîne sinon à s'autodétruire, du moins à se rétrécir, à se rabougrir et à abandonner sa vocation à l'universalité. Elle réduit fâcheusement son empire et son emprise par une autolimitation, « une limitation auto-décrite » précise Benoît XVI, qui prend trois formes, d'abord épistémologique, ensuite historique, enfin culturelle.

Les grandes *Critiques* de Kant illustrent la première autolimitation, l'épistémologique. Kant, en analysant le processus de la connaissance, aboutit à la conclusion que la vérité métaphysique - celle de l'être en soi - se situe hors de sa portée et lui échappe nécessairement. La raison n'a pas « accès à la totalité de la réalité », elle doit accepter d'être fragmentaire, bornée et se cantonner à son domaine propre. Elle perd l'impérialisme que lui attribuait Spinoza et son champ de compétence subit un amoindrissement considérable.

Pour l'autolimitation historique, Benoît XVI se réfère à Adolf Harnack, qui au début du 20^{ème} siècle passe pour un des plus grands historiens du christianisme antique. Harnack soutient que les Conciles des 4 et 5^{ème} siècles formulent le message évangélique en utilisant des catégories et des conceptions qui lui sont étrangères, celles de l'hellénisme tardif, et qui ne correspondent plus du tout à celles de notre culture. Les dogmes autrefois rationnels ne le sont plus aujourd'hui parce que la rationalité a changé. Ce qui implique que la raison dépend d'un contexte historique donné et qu'elle se modifie au fur et à mesure que les périodes se succèdent. Elle est temporelle, donc temporaire ; elle varie d'une époque à l'autre.

Benoît XVI ne cite aucun nom pour l'autolimitation culturelle ; il mentionne un thème, celui de l'inculturation assez à la mode dans le troisième tiers du 20^{ème} siècle. L'accent porte ici sur l'espace et non sur le temps : la raison n'est pas la même partout. Un africain, un asiatique, un sud-américain ne raisonne pas de la même manière qu'un européen ou un nord-américain. La rationalité est régionale ; elle diffère d'un lieu à l'autre. Les occidentaux en voulant imposer leur logique au monde entier se conduisent en impérialistes et ne respectent pas la diversité culturelle de l'humanité.

La raison moderne n'accorde qu'une pertinence parcellaire à la raison, et du coup l'ampute et l'ébranle. Benoît XVI plaide pour une reprise de la notion à la fois grecque et biblique de logos. Logos, un mot difficile à traduire et à comprendre, désigne à la fois la structure de l'esprit humain et la structure de la réalité. Ces deux structures s'accordent et leur « correspondance » ou « corrélation » fonde, établit, constitue la rationalité. En les dissociant, la raison perd sa souveraineté et son envergure. En retrouvant l'amplitude

du logos grec et biblique, elle s'ouvrirait de nouveau « à de vastes horizons ». Benoit XVI entend défendre la raison contre elle-même et l'invite à résister au nom de son universalité aux tentatives modernes de délégitimation métaphysique, de relativisation temporelle ou de sectorisation spatiale. Symétriquement, il appelle la religion à ne pas renoncer à la rationalité et donc à ne pas découpler, par exemple à la manière de Bultmann, l'existential de l'objectivant, à ne pas disjoindre le savoir d'avec le sens.

Conclusion

J'aurais pu choisir d'autres écrits, par exemple *La confession de foi du Vicaire Savoyard* de Rousseau ou *La religion dans les limites de la raison* de Kant, ou encore *Religion biblique et ontologie* de Tillich, ce qui aurait donné d'autres configurations. Les textes que j'ai retenus divergent ; on ne peut pas plus concilier Pascal avec Spinoza que Bultmann avec Benoit XVI. Ils ont cependant une caractéristique commune : chez chacun d'eux, par des voies différentes, voire opposées, la religion vient au secours de la raison. Pour Pascal, la raison souffre d'une déficience cognitive et la religion en lui fournissant la clé qui lui manque lui donne les moyens de s'exercer pleinement. La religion permet à la raison de surmonter un échec autrement inévitable. Selon Spinoza, en désaccord avec Pascal, aucune déficience cognitive n'affecte la raison, elle a par contre une insuffisance sociale : elle n'arrive pas à s'imposer au *vulgum* et la religion y supplée en inculquant à la foule par des images les vérités pratiques (pas les savoirs réservés à la raison). La religion permet à la raison de surmonter une impuissance concrète autrement invincible. Chez Bultmann, la raison, pleinement légitime dans la sphère des objets, ne régit pas celle de l'existence ; quand elle veut la prendre en charge, la raison devient totalitaire et inhumaine. Faire droit à l'existential permet de préserver la légitimité du rationnel. Enfin, Benoit XVI reproche à la raison moderne de limiter ses ambitions en rejetant l'universalité que lui attribue le rationalisme ; par sa bouche, la religion invite la raison à refuser de réduire son amplitude. Pour chacun de ces auteurs, il importe tout autant de reconnaître et d'honorer la pertinence de la raison que d'avoir conscience de ses faiblesses et limites. Comme l'écrit l'encyclique *Fides et ratio* de 1998, « la raison est valorisée, mais non surestimée ». Une défiance judicieuse envers elle se justifie, mais seulement si cette défiance fonctionne comme la condition de son juste exercice ; la religion bien comprise, loin de miner la raison, renforce et précise la confiance qu'elle mérite.