

# Foi rationnelle ou foi historique : la critique de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* par Wizenmann

Amadou S. Barry\*

*Cet article se propose d'examiner la réponse de Wizenmann à l'article de Kant qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? et de montrer qu'il ne s'agit pas dans le débat Kant-Wizenmann de conflit entre foi et raison, mais de l'origine de la foi. Il s'agit, si l'on devait résumer en une question, de savoir à partir d'où et comment l'homme s'éveille à la foi. Kant défend l'argument selon lequel le principe d'orientation dans la pensée est subjectif et, donc, que c'est par un « besoin de la raison » que nous sommes conduits à la foi. Wizenmann remet en cause cet idéal rationnel en réaffirmant la dépendance du principe subjectif sur un principe objectif. Autrement dit, même si on a besoin de la raison pour s'orienter en ce qui concerne Dieu, c'est moins la raison que la révélation qui nous conduit à la foi.*

On peut sans exagérer dire que l'histoire de la philosophie est en grande partie l'histoire d'un questionnement incessant sur Dieu. De l'antiquité à nos jours, il est passablement difficile de trouver un philosophe qui a été indifférent à cette question. Tous ont, selon des perspectives différentes, réfléchi sur cette question philosophique fondamentale, tout en étant conscients de la difficulté que comportait une telle tâche.

La prise de conscience de cette difficulté s'est accentuée quand au Moyen-Âge, la religion, au nom des textes révélés, a contesté l'autorité du discours philosophique, purement rationnel et discursif, sur Dieu. Désormais tout discours sur Dieu devait soit soumettre la religion à la philosophie, soit soumettre la philosophie à la religion, ou encore tenter de concilier les deux. Au fond, il s'agissait au plus

---

\* Doctorant en philosophie, Université de Montréal.

haut point de savoir quelle est, entre la Raison et la Foi, la voie d'accès authentique à la divinité.

Cette même question sera au centre de la querelle du panthéisme (1785-1789), l'un des moments importants de l'histoire de cette question. Il s'agira également de savoir quelle est, entre la Raison et la Foi, la voie la plus apte à conduire à Dieu. Kant, impliqué malgré lui dans cette querelle en tant que défenseur ardent des Lumières, verra dans la raison la source du concept de Dieu. Dans *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), Kant, en réaffirmant contre le rationalisme dogmatique d'un Mendelssohn l'impossibilité de toute tentative de démonstration de l'existence de Dieu, soutiendra l'idée que le concept de Dieu correspond à un « besoin de la raison » tant au niveau théorique que pratique, et que, par conséquent, c'est ce « besoin de la raison », sentiment ou principe subjectif, qui nous sert d'orientation dans la pensée. C'est précisément cette primauté *exclusive* de la raison que Thomas Wizenmann tentera, dans sa réponse au texte de Kant<sup>1</sup>, d'ébranler au profit des faits historiques comme voie d'accès plus sûre à Dieu. L'enjeu principal de ce débat entre Kant et Wizenmann, on aura l'occasion de le constater, est le statut et la place qu'il faut accorder à la raison comme moyen permettant d'accéder à Dieu.

Le présent travail vise à examiner la réponse de Wizenmann au texte de Kant, écrite en février 1787. Mais cela ne peut se faire que si dans un premier moment nous rappelons brièvement les grands traits de l'argumentation kantienne dans le texte de 1786, pour mieux saisir, dans un second moment, la critique que lui adresse Wizenmann.

## 1. Kant et le besoin de la raison : la foi rationnelle

La *Critique de la raison pure* (1781) avait déjà condamné toute tentative rationnelle de prouver l'existence de Dieu. La connaissance qui échoit à la raison, justement parce qu'elle est finie, se limite à l'expérience du monde phénoménal. Quant au monde intelligible ainsi qu'aux objets qui s'y rattachent, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté, la raison ne peut en aucune façon nous en instruire, bien qu'il

---

<sup>1</sup> Pierre-Henri TAVOILLOT, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*. Paris, Cerf, 1995, p. 281-307.

lui soit possible dans l'ordre de la pensée de s'en faire une Idée ; car si aucune connaissance de Dieu n'est possible, il n'est pas interdit à la raison, selon Kant, de s'en faire une Idée, si tant est qu'elle sache que cette Idée n'est pas une connaissance de Dieu, mais une *Idée régulatrice*<sup>2</sup>, ou encore selon *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?*, un besoin de la raison pour rendre compte de l'intelligibilité, de l'ordre et de la finalité inhérentes au monde. C'est ce besoin de la raison, qui lui sert de principe d'orientation tant dans le champ théorique que dans le champ pratique, que le texte de 1786 vise à expliciter.

Nous ne rappellerons pas ici toute l'argumentation de Kant. Il suffit de dire, pour mieux saisir le désaccord avec Wizenmann, que le texte de 1786 entend montrer que la raison est l'ultime source de la vérité, et même de la foi. Dans le monde suprasensible donc, la raison est notre seul guide. Pour justifier une telle thèse, Kant envisage sa réponse en deux moments<sup>3</sup>. Le premier moment consiste en une analyse de l'orientation dans l'espace ; tandis que le second moment tente de répondre à la question posée par le texte « Que signifie s'orienter dans la pensée ? ». Ces deux moments, en effet, sont interdépendants. C'est que l'analyse de l'orientation dans l'espace est déployée en vue de préparer la réponse à ce que cela peut bien vouloir dire de s'orienter dans la pensée, le second moment. Au fond, l'analyse de l'orientation dans l'espace n'est pas faite pour elle-même, « elle n'a été introduite qu'à titre de paradigme, sa fonction propre étant uniquement de préparer le lecteur à une compréhension plus facile du principe d'orientation dans la pensée<sup>4</sup> ».

Illustrons ce premier moment de la réponse kantienne par l'exemple qu'il donne de l'orientation géographique puisque c'est sur elle que porteront, en partie, les critiques de Wizenmann.

Pour m'orienter dans l'obscurité en une pièce que je connais, il me suffit d'être en mesure de saisir un seul objet dont j'ai la place en mémoire. Or rien ici, à l'évidence, ne

---

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, Paris, GF, 2001, p. 82-85.

<sup>3</sup> Pour une analyse détaillée du principe d'orientation chez Kant, voir l'introduction savante qu'a fournie Alexis Philonenko à sa traduction du texte *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, 1972, p. 61-75.

<sup>4</sup> Alexis PHILONENKO, *Op. cit.*, p. 65.

me sert en dehors de la faculté de déterminer toute position selon *un principe subjectif de différenciation* ; car, les objets dont j'ai à trouver la place, je ne les vois pas ; et si quelqu'un, pour s'amuser, avait tout en laissant l'ensemble des objets dans le même ordre respectif, placé à gauche ce qui auparavant était à droite, je serais incapable de me retrouver dans une pièce dont les murs, d'autre part, seraient tout à fait identiques. Or, dans cette situation, je ne tarderai pas à m'orienter grâce au seul *sentiment d'une différence* entre mes deux côtés, la droite et la gauche<sup>5</sup>

Le scénario envisagé, en apparence trivial, fait ressortir ce qu'est le principe de toute orientation pour Kant. L'orientation est ultimement un principe subjectif *a priori*. C'est que les objets, ou disons les faits objectifs, ne contiennent pas, bien que la raison les détermine, le sentiment de différenciation qui me sert d'orientation dans la pièce obscure. Le sentiment de droite et de gauche ne relève pas de l'objet, mais du sujet. Le sujet certes fait référence à l'objet (Kant le dit : il me suffit de « saisir un seul objet dont j'ai la place en mémoire »), mais ce qui détermine son orientation dans l'espace, c'est-à-dire par rapport à cet objet même, ne se trouve pas dans l'objet. L'objet ne contient pas ce qui permet au sujet de s'orienter, même s'il (l'objet) est nécessaire comment point de départ pour s'orienter. C'est un sentiment propre au sujet, celui d'une différenciation entre la gauche et la droite, qui détermine l'orientation. Ce qui veut dire que « 1) ce sentiment trouve sa source dans la sensibilité et non pas dans l'objet ; 2) cette distinction de la gauche et de la droite n'est pas 'logique' ; en d'autres termes elle n'est pas fondée sur des relations simplement conceptuelles<sup>6</sup> ». C'est donc vraiment un besoin inhérent de la raison. Tel est le résultat obtenu par Kant après l'examen de l'orientation dans l'espace. Mais puisque l'analyse de l'orientation dans l'espace n'est pas faite pour elle-même, ces résultats seront utilisés pour mieux déterminer le principe de l'orientation dans la pensée<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? p. 532. (c'est nous qui soulignons)

<sup>6</sup> Alexis PHILONENKO, *Op. cit.*, p. 66.

<sup>7</sup> Malgré l'analogie, rappelons toutefois avec Philonenko que « le principe d'orientation dans l'espace possède une valeur constitutive et que le principe

156

Le principe de l'orientation dans la pensée est aussi envisagé comme propre au sujet et hors de toute conceptualisation logique. C'est-à-dire qu'il sera pensé, cela est évident, comme un besoin de la raison. La raison humaine, en effet, est une raison finie. La seule connaissance qu'elle puisse revendiquer est celle de l'expérience du monde phénoménal. Quant au monde suprasensible, il nous est impossible d'en avoir une connaissance. Non seulement, nous n'avons aucune intuition du suprasensible, mais même les concepts purs de l'entendement ne peuvent pas nous orienter dans l'espace suprasensible. Il faut bien, pourtant, pouvoir nous orienter dans cet espace car la raison, dans son usage théorique et pratique, exprime vivement ce besoin à la faveur d'un sentiment, analogue à celui qui permet de distinguer la gauche de la droite.

En effet, l'incapacité de la raison à expliquer le fondement ultime de la contingence, son incapacité à rendre compte de la finalité et de l'ordre que présente le monde suscitent en elle un besoin. Pour assouvir ce besoin, dit Kant, la raison est conduite à poser une intelligence supérieure, Dieu, afin de rendre compte de l'intelligibilité du monde. Mais elle ne se limite pas à supposer une intelligence supérieure, « ce besoin la porte même à supposer l'existence de cet illimité<sup>8</sup> », car, sans cette existence, la raison « ne saurait se donner de fondement satisfaisant de la contingence et de l'existence des choses en ce monde<sup>9</sup> ». Ce n'est pas que la raison, en posant une intelligence supérieure, acquière une connaissance de celle-ci. Limitée à l'expérience du monde sensible, elle ne fait que répondre à un besoin qu'elle ressent elle-même, besoin sans lequel « elle ne saurait juger des causes premières de toute contingence et en particulier, dans l'ordre des fins réellement déposées dans le monde<sup>10</sup> ». Ainsi, au plan théorique, la raison est conduite par ses propres exigences à admettre l'existence d'une intelligence supérieure : Dieu. Mais admettre l'existence de Dieu n'est pas une preuve, c'est une *hypothèse* rationnelle de son existence.

---

d'orientation dans la pensée possède une valeur régulatrice ». Alexis Philonenko, *Op. cit.*, p. 67.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 536.

L'exigence qu'a la raison d'admettre l'existence d'un Dieu n'est pas seulement d'ordre théorique, elle se manifeste avec acuité dans l'ordre pratique. Au niveau pratique, soutient Kant, ce besoin de la raison est encore plus important. Ce n'est pas que la raison veuille arbitrairement supposer Dieu. Elle est obligée d'admettre Dieu, sans quoi le souverain bien ne serait qu'un simple idéal ne bénéficiant d'aucune réalité objective. La raison pratique consiste dans la prescription des lois morales dont la finalité ultime est le souverain bien, c'est-à-dire l'accord entre la vertu et le bonheur. Si tout le monde aspire au bonheur, pour Kant, le bonheur doit être proportionnel à une conduite vertueuse. Or, seule une intelligence supérieure capable de scruter le cœur humain est à même de réaliser par sa toute-puissance ce lien entre vertu et bonheur. En conséquence, le souverain Bien n'est possible que si on postule l'existence de Dieu et un monde futur. La raison, pour ne pas rendre insignifiante la morale, éprouve un besoin de *postuler* l'existence de Dieu<sup>11</sup>. Ici non plus, il ne s'agit pas d'une connaissance théorique de Dieu, mais d'un *postulat*.

Autant dans son usage théorique que pratique, la raison trouve en elle-même le principe de son orientation. Ce principe, croit Kant, ne se trouve ni dans des faits empiriques, ni dans une révélation historique, moins encore relève-t-il d'une inspiration. C'est la raison qui provoque ce besoin se manifestant sous la forme d'un sentiment. Ainsi, Dieu n'est que, si l'on veut, l'*effet* de la raison et non des faits objectifs. D'où l'idée kantienne de foi rationnelle, laquelle n'est pas la résultante d'un savoir, mais d'un besoin pratique de la raison d'admettre l'existence d'un être suprême. Cette foi rationnelle, estime Kant, précède la révélation sans pour autant la nier. Ce n'est pas la révélation qui conduit l'homme à la foi, mais bien l'exigence de la raison. En définitive, s'orienter dans la pensée, c'est se laisser déterminer selon un principe subjectif de la raison qui est « ressenti » tout comme, au plan de l'espace, le sentiment de la gauche et de la droite. Les principes objectifs étant indisponibles, la raison cherche

---

<sup>11</sup> Mais ici il faut être précis : Dieu ne fonde pas la morale chez Kant. Le fondement de la détermination de la volonté reste malgré tout l'autonomie de la volonté qui légifère et se soumet librement à cette législation. Disons, toutefois, que la morale, pour Kant, conduit à Dieu, pour la raison que nul homme ne peut réaliser par ses propres forces le souverain Bien.

en elle-même le principe de son orientation. La raison est son propre guide. N'est-ce pas l'idéal promu par le Siècle des Lumières : *sapere aude*. C'est cet idéal rationnel, qui pousse à trouver dans la raison le principe de sa propre orientation, que Wizenmann entend remettre en cause.

Dans les pages qui suivent, nous exposerons les critiques de Wizenmann. Et nous reviendrons dans la conclusion sur le bien-fondé de ces critiques.

## 2. Wizenmann et la primauté de la foi historique

### 2.1 Critique du principe subjectif d'orientation

Un simple besoin de la raison, estime l'auteur des *Résultats*, ne peut fonder une orientation purement subjective dans la pensée<sup>12</sup>. Un tel principe subjectif, en effet, ne renvoie qu'à l'aspect formel de mon existence. C'est-à-dire qu'il n'est que ce que je suis au plan formel, pure subjectivité, indépendamment de la matière. C'est en d'autres termes la simple forme de la raison. Or, s'en tenir au formalisme rationnel, c'est rendre impossible toute forme d'affirmation ou de négation et, partant, même le jugement, s'il est vrai que juger suppose ce sur quoi porte le jugement, sa matière. Et même la vérité, dont la raison serait la pierre de touche, suppose ce sur quoi porte cette vérité. L'aspect formel de la raison, pour Wizenmann, ne s'exerce jamais sans un principe objectif, une matière. La forme de la raison, donc le principe subjectif, ne suffit pas à déterminer la raison, sinon ce serait admettre la possibilité d'un jugement sans faits. Donc, « de même qu'il est impossible que de la simple forme de ma raison, quand je la considère hors de toute liaison avec sa matière, puisse naître un jugement quelconque, de même est-il tout autant impossible que de purs principes subjectifs de la raison puissent être pensés sans lien avec des principes objectifs<sup>13</sup> ». C'est dire qu'on ne peut faire valoir l'idée d'un principe subjectif indépendamment d'un principe objectif.

---

<sup>12</sup> Pierre-Henri TAVOILLOT, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la querelle du panthéisme*. 1780-1789. Paris, Cerf, 1995, p. 289-280.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 290.

C'est là un renversement radical de la perspective kantienne, estime Wizenmann. Rappelons que pour Kant, c'est l'insuffisance des principes objectifs qui autorisait à ce que les principes subjectifs servent d'orientation à la raison. La pensée, pour s'orienter dans la sphère du suprasensible, ne peut recourir qu'à la forme de la raison. Il ne s'agit aucunement ici de complémentarité, mais d'une primauté de la forme sur la matière. Or, ce vers quoi tend la critique de Wizenmann, c'est qu'on ne peut établir un tel rapport de « qualité » entre la forme et la matière, ou entre un principe subjectif et un principe objectif. La raison, quel que soit son besoin, ne peut s'orienter selon un principe subjectif au détriment du principe objectif. L'orientation, estime Wizenmann, nécessite les deux, selon un rapport de complémentarité excluant toute primauté : « une raison sans principe objectif serait vide et une raison sans principe subjectif serait aveugle<sup>14</sup> ». Ceci est d'autant plus vrai pour Wizenmann que même les exemples d'orientation (orientation géographique, mathématique et logique) que donne Kant au début de son texte attestent que l'orientation nécessite en même temps un principe subjectif et objectif.

## 2.2 *La Schwärmerei de Kant*

Outre cette primauté de la raison, Kant développe un principe d'orientation qui conduit droit à une chimère. Wizenmann en veut pour exemple l'orientation quant à l'existence de Dieu. S'orienter quant à l'existence de Dieu pour Kant, c'est poser Dieu comme une hypothèse rationnelle ou un postulat. Pourquoi ? Ce n'est pas parce que la raison y trouverait un salut, ni encore qu'elle aurait par là une connaissance de Dieu. Non. « Nous admettons l'existence de Dieu, pour la simple raison qu'il serait absurde de ne pas vouloir utiliser un concept utilisable, *que ce concept corresponde ou non à un objet.*<sup>15</sup> » Ainsi pour Kant, selon Wizenmann, la raison a un intérêt à admettre l'existence de Dieu, sans que cela influence sa conviction quant à

---

<sup>14</sup> La même chose peut être dite, jusqu'à un certain point, s'agissant de l'orientation chez Kant.

<sup>15</sup> Pierre-Henri TAVOILLOT, *Op. cit.*, p. 294. Texte de Kant, cité par Wizenmann.

l'existence effective de Dieu. Les raisons qui permettent de m'orienter ne changent rien à la crédibilité de ce en fonction de quoi je m'oriente ; les raisons de l'orientation en vérité n'attestent pas, ne prouvent pas l'existence de Dieu. La raison n'y prend part que parce qu'elle trouve un intérêt pour son usage théorique et pratique : je peux donc rationnellement croire en un Dieu dont rien ne prouve l'existence<sup>16</sup>. Cela pour Wizenmann revient à établir un principe de chimérisme (*Schwärmerei*). Car il s'agit d'« affirmer que l'on puisse être conduit à croire en une chose par des raisons qui n'ont en fait sur votre capacité de croire absolument aucune influence<sup>17</sup> ». Dans cette perspective, il m'est impossible de *rendre raison* de ma foi : les raisons qui me conduisent à admettre Dieu n'ont aucune influence sur ma croyance. Je ne crois pas à cause de ces raisons. Il est manifeste que dans ce cas, ma croyance est une chimère, parce que je crois sans pouvoir dire d'où je tiens les raisons de ma croyance, laisse entendre Wizenmann. Il en découle que l'orientation qui consiste à se déterminer selon un principe subjectif de la raison est un principe « fondamental du chimérisme ». Wizenmann retourne à Kant l'accusation qu'il lui avait faite dans son texte de 1786.

En outre, la présupposition d'un Dieu ne suffit pas à satisfaire le besoin de la raison, voire ne satisfait pas du tout son besoin. Comme nous l'avons souligné précédemment, la raison recherche l'existence de Dieu. Ainsi, pour Wizenmann, la raison cherche à s'en *convaincre* et non à se *contenter* d'une hypothèse ou d'un postulat. Or, justement, le besoin de la raison dans son usage théorique et pratique n'admet Dieu que parce qu'il est un concept utilisable pour rendre compte de l'ordre et de la finalité des contingences, ou encore, concernant l'usage pratique de la raison, pour rendre possible le souverain Bien. Puisque, croit Wizenmann, la présupposition de Dieu n'autorise pas à attester son existence effective, de telle manière qu'elle puisse correspondre à une réelle intuition par exemple, le besoin de la raison demeure sans cesse, dans cette logique, insatisfait. Car elle ne *sait* toujours pas si le Dieu qu'elle présuppose est Dieu lui-même, ou si elle n'a affaire qu'à une pure chimère.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>17</sup> *Id.*

### 2.3 Dieu est-il un besoin de la raison ?

De même, l'on peut se demander si on peut déduire du besoin de la raison l'existence de Dieu. Le simple fait que la raison éprouve le sentiment d'une cause première du monde ou d'un être supérieur qui réalise le souverain Bien peut-il vraiment poser l'existence de Dieu. Non, estime Wizenmann.

Au plan théorique, selon lui, Kant « déduirait » du simple besoin de la raison l'existence d'un être supérieur. Or une telle déduction dépasserait les limites de la raison et, partant, Kant irait à l'encontre de sa propre philosophie qui entend rappeler les limites de la raison. Le besoin qu'éprouve la raison, en effet, ne porte que sur l'ordre et la certitude des concepts à travers lesquels elle s'exerce. Quant à l'existence d'un être suprême, elle est ce que la raison recherche. L'existence de Dieu n'est pas un besoin de la raison, «son besoin se rapporte simplement à l'ordre et à la certitude des concepts : l'existence est ce qu'elle cherche<sup>18</sup> ». Fidèle à ses conclusions dans les *Résultats*, Wizenmann croit que c'est par des raisons objectives qu'on peut décider de l'existence de Dieu. Si l'on échoue objectivement à admettre l'existence de Dieu, « c'est un devoir d'admettre que l'on ne sait pas<sup>19</sup> », par où l'on voit que Wizenmann disqualifie le principe subjectif comme candidat en vue d'admettre l'existence de Dieu.

Dès lors, l'origine même du concept de Dieu ne se situe pas dans la raison, mais dans les phénomènes. La nature et l'histoire humaine prouvent que les premiers hommes n'ont pas eu accès à Dieu par un principe subjectif de la raison. Au temps de l'homme naturel, c'est l'émerveillement devant les phénomènes (le tonnerre, un orage, les éclairs) qui conduisirent l'homme *soudainement* au concept de dieu, qui était vu comme la cause de ces phénomènes. Incapable de saisir les lois naturelles de ces phénomènes, l'homme naturel y a vu l'effet d'un Dieu. Ainsi, par les phénomènes naturels, l'homme fut conduit à admettre l'existence d'un dieu, comme intelligence première du monde. On le comprend bien : l'histoire montre que le principe d'orientation quant à l'existence de Dieu fut d'abord provoqué par des faits, la beauté, l'ordre que présente la nature, et non un besoin de

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 297.

<sup>19</sup>*Id.*

la raison. L'idée d'un Dieu n'est pas venue de la raison, mais de l'étonnement, pourrait-on dire, suscité par la nature. Avant même que la raison puisse abstraire le concept d'un être supérieur ; bien avant qu'elle épure ses concepts frustes, fragmentaires et indignes de Dieu, l'homme s'était déjà éveillé à l'idée de Dieu par l'énigme que représentait la nature.

Mais de ces phénomènes, estime Wizenmann, l'homme ne pouvait déduire qu'un concept parfait d'un être supérieur et un concept imparfait de Dieu, car Dieu « ne peut jamais faire l'objet d'une intuition, contrairement au concept d'un être simplement supérieur ayant pouvoir sur la nature qui peut être lui facilement déduit de phénomènes, pour autant que l'homme raisonne sur eux<sup>20</sup> ». Tel est ce que Wizenmann, pour se démarquer du concept philosophique de Dieu, appelle le « le concept initial imparfait d'une divinité<sup>21</sup> ». Au fond, le concept philosophique de Dieu n'a pas été le concept initial qu'a connu l'homme. Ce qui laisse entendre que l'idée kantienne d'un concept de Dieu qui trouverait sa source ultime dans la raison se trouve démentie par l'histoire humaine. Ce n'est pas la raison qui a fourni pour la première fois à l'homme le besoin de Dieu, bien que la raison fût nécessaire pour améliorer et présenter avec plus de dignité le concept de Dieu<sup>22</sup>.

Si le concept de Dieu peut, toutefois, être dit un concept de la raison, c'est au nom d'une autre définition de la raison. La raison « comme faculté de percevoir des relations aussi bien entre des choses qu'entre des concepts et de les mettre en liaison » est bel et bien la source des concepts, selon Wizenmann. Mais on le voit bien : ces concepts sont une abstraction à partir des phénomènes ; ils ne sont pas indépendants des phénomènes ; au contraire, la raison « transforme ces phénomènes en concepts et dégage leurs rapports nécessaires universels et nécessaires.<sup>23</sup> » Le concept, donc, ne peut exister sans une matière, bien qu'il dépasse cette matière et ne soit pas contenu en elle. Le concept n'est pas dans le phénomène, il est, véritablement, une loi de la pensée ; il est du ressort de la raison, mais

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 307.

sans phénomène, depuis lequel il s'élève, le concept reste vide. C'est ce que Kant, apparemment, n'aurait pas vu, laissent entendre les dernières pages de la critique de Wizenmann<sup>24</sup>. Kant, dit Wizenmann, définit la raison comme une forme pure de pensée, sans aucun lien avec le monde phénoménal. Fort de cette définition, Kant prétend que les concepts de la raison sont indépendants des phénomènes, comme si, dans leur détermination, ils se suffisaient à eux-mêmes. Or, estime Wizenmann, cette indépendance des concepts rend impossible tout jugement, toute affirmation, car les concepts, sans liens à des phénomènes, ne portent sur rien. C'est comme si pour Wizenmann, il était de la nature des concepts de renvoyer à un phénomène, sans lequel on voit mal comment le concept pourrait revêtir ne serait-ce qu'un sens. C'est dans cette perspective qu'un concept de Dieu qui ne serait que dans la raison, indépendant des phénomènes, ne renvoyant à aucune réalité objective, serait l'aboutissement du chimérisme et, par conséquent, l'idée d'une foi rationnelle serait totalement dépourvue de sens. Au contraire, au lieu d'une foi rationnelle, Wizenmann conseille de parler d'une « croyance par besoin<sup>25</sup> ».

### 3. Conclusion

Il est à relever qu'il ne s'agit pas ici, à strictement parler, d'une opposition entre foi et raison. C'est même quelque chose de tout à fait inouï qui se déploie ici : c'est une opposition entre la foi rationnelle et la foi historique.

Les deux penseurs s'accordent sur l'impossibilité radicale de toute preuve rationnelle de l'existence de Dieu. Une fois cette mise au point faite, reste à savoir quel est, désormais, le rôle de la raison dans l'ordre de la croyance. Faut-il renoncer à la raison comme moyen d'accès à Dieu, une fois établie son impuissance à prouver l'existence de Dieu ? La perspective kantienne répond négativement, tout en insistant sur l'idée que l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu

---

<sup>24</sup> Il est étonnant de voir combien de fois cette position de Wizenmann est celle même que Kant entend défendre. Voir *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?* p. 531-535. Tous les exemples d'orientation que donne Kant montrent que le principe objectif n'est pas mis de côté par Kant.

<sup>25</sup> Pierre-Henri TAVOILLOT, *Op. cit.*, p. 298.

ne signifie pas que la raison n'éprouve plus le besoin de l'admettre pour au moins satisfaire à certaines exigences d'ordre théorique et pratique. C'est que si la possibilité de prouver l'existence ou la non-existence de Dieu n'est pas à la portée de la raison, elle peut tout de même l'utiliser comme hypothèse ou postulat, afin de mieux s'orienter dans la pensée, d'autant plus que les faits objectifs sont absents pour servir de principe d'orientation. Ce besoin est donc ressenti par la raison. C'est par un besoin de la raison que le concept de Dieu reçoit un sens. On peut se demander, sans exagérer, si chez Kant la raison ne précède pas la foi. C'est que la foi n'est que la conscience des limites de la raison et de l'insuffisance des principes objectifs à nous servir d'orientation quant à l'existence de Dieu. Quant à Wizenmann, il ne rejette pas la raison, contrairement à ce qu'affirme Alexis Philonenko<sup>26</sup>. Ceci est d'autant plus vrai qu'un des objectifs des *Résultats* est de « déterminer avec précision le concept de raison et montrer que, à partir de la détermination de ce concept, une croyance en une révélation était immédiatement conforme à la raison, dès lors que cette révélation a pour elle des attestations historiques valables.<sup>27</sup> » Il veut poser *a priori* ce que Kant a considéré comme *a posteriori*, la révélation. Pour lui, c'est la révélation, attestée par des faits historiques valables, qui nous conduit à Dieu, à la foi, sans pour autant que cela soit en désaccord avec la raison, pour autant qu'on veuille « déterminer avec précision le concept de raison ». Au fond, la foi historique n'est pas en contradiction avec la raison envisagée dans sa dépendance radicale face aux faits, aux phénomènes historiques. Mais la raison telle que Kant l'envisage, dit Wizenmann, c'est-à-dire comme forme et règle de la pensée, est non seulement en contradiction avec la foi historique – pour la simple raison qu'elle dénie toute légitimité à la révélation – mais aussi, elle rend le concept de foi illusoire, parce que ne reposant sur aucune réalité objective. Si chez Kant, la raison est *a priori*, chez Wizenmann, c'est la révélation qui est *a priori*.

C'est justement la différence entre les manières de concevoir la raison qui entraîne différentes façons d'envisager la foi. Cela est tout à fait compréhensible à partir de nos analyses précédentes. Il ne s'agit

---

<sup>26</sup> Alexis PHILONENKO, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>27</sup> Pierre-Henri TAVOILLOT, *Op. cit.*, p. 285.

pas, répétons-le encore, de conflit entre foi et raison, mais de l'origine de la foi. Il s'agit, si l'on devrait résumer en une question, de savoir à partir d'où et comment l'homme s'est éveillé à la foi.

### **Bibliographie**

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, Paris, GF, 2001, p. 82-85.

KANT, Emmanuel, *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?*. tr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1972, p. 61-75.

TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la querelle du panthéisme.1780-1789*. Paris, Cerf, 1995, p. 281-307.