

RAISON PHILOSOPHIQUE DES *LUMIÈRES* ET FOI RELIGIEUSE : ANALYSE CRITIQUE

PHILOSOPHICAL REASON OF THE ENLIGHTENMENT AND RELIGIOUS FAITH: A CRITICAL ANALYSIS

Marcel GUIGMA

Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

marcelguigma@yahoo.fr

Résumé : Raison philosophique des *Lumières* et foi religieuse : analyse critique est une réflexion qui met en exergue d'une part les caractéristiques de la raison des *Lumières* et celles de la foi religieuse pour en déterminer les paradigmes utilisés par chacune d'elles. Et d'autre part, elle tente la possibilité de conciliation entre les deux. Une telle symphonie, loin de rabaisser l'homme, présente des avantages dans la résolution des problèmes idéologico-politiques et existentiels. La raison, matrice paradigmatique des *Lumières* est une conception générale de la vie politique, économique, éthique fondée sur la croyance au salut de l'homme par ses seules forces. Elle s'enracine fortement dans l'idée, faisant de l'humain son propre régulateur, et surtout cherchant toujours à se surpasser, en se projetant constamment. Tout semble condamner la religion. Pourtant, la vie n'est pas seulement ouverte à l'expérience terrestre, mais aussi à celle de l'éternité. Elle ne se joue pas seulement devant la question éthique et séculière mais celle d'une destinée divine. La religion rappelle à l'homme qu'il porte une fonction qui le dépasse et qu'il ne peut pas se détacher de l'espérance de l'éternité, de la pensée d'un au-delà de l'action historique. Pour ce faire, il est appelé à se comporter vis-à-vis d'autrui et dans la cité selon les valeurs du droit, de la justice, de l'amour. La raison des *Lumières* n'est donc pas incompatible avec la foi religieuse car le même homme qui réfléchit est celui qui croit.

Mots-clés : raison, foi, éternité, religion, salut

Summary: Philosophical Reason of the Enlightenment and Religious Faith: Critical Analysis is a reflection that highlights on the one hand the characteristics of Enlightenment reason and those of religious faith to determine the paradigms used by each of them. And on the other hand, it attempts the possibility of reconciliation between both. Such a symphony, far from lowering human, has advantages in solving ideological-political and existential problems. Reason, paradigmatic matrix of the Enlightenment is a general conception of political, economic, ethical life based on the belief in the salvation of human by his own forces. It is firmly rooted in the idea, making humans its own regulator, and above all always seeking to surpass itself, by constantly projecting itself. Everything seems to condemn religion. Yet life is not only open to earthly experience, but also to that of eternity. It is not only played out in front of the ethical and secular question but that of a divine destiny. Religion reminds human that he carries a function that goes beyond him and that he cannot detach himself from the hope of eternity, from the thought of a beyond of historical action. To do this, he is called upon to behave towards others and in the city according to the values of law, justice and love. The reason of the Enlightenment is therefore not incompatible with religious faith because the same human who thinks is the one who believes.

Keywords: reason, faith, eternity, religion, salvation

Introduction

La cosmologie ancienne établissait le réel comme un ordre donné, créé par une entité supérieure, divine. Ce monde, il fallait le contempler pour en percer les secrets et comprendre ses mécanismes afin d'y trouver sa place. Pour les stoïciens, par exemple, le premier axe de la philosophie est celui de la *theoria* :

« elle désigne la recherche intellectuelle qui vise à nous élever jusqu'à la contemplation de cet ordre du monde que les grecs désignaient du nom de cosmos. Aux yeux des stoïciens, notamment, c'est cet ordre lui-même, en tant qu'il est non seulement transcendant par rapport aux hommes, mais en outre harmonieux, juste et bon, qui constitue le divin comme telle » L. Ferry (2006, p. 11).

En effet, l'univers dans la culture grecque était assimilé à un cosmos, à un ordre harmonieux et vivant. Tout ce qui existe dans le monde est ainsi d'ordre métaphysique et religieux. Contrairement à cette vision, la philosophie du siècle des *Lumières* va se référer à un autre paradigme orienté vers la déconstruction de la métaphysique à laquelle Kant ouvre la voie. La métaphysique désigne ce qui est au-delà du physique, c'est-à-dire ce qui n'est pas accessible à nos sens, ce qui est au-delà du monde sensible et qui échappe à toute expérience possible. En un monde où l'homme entend prendre son destin en main, où il pense devoir renoncer à l'illusion naïve d'un au-delà, la métaphysique semble relever d'une vision du monde tout à fait obsolète. Les valeurs que les hommes se donnent ne s'appuient pas sur une ontologie. L'homme est orienté plutôt sur lui-même quand il est à la recherche d'un sens ou d'une valeur dans le monde. Désormais, tout ce qui est divin, sacré, métaphysique doit disparaître pour laisser la place à l'imagination créatrice de l'homme. Connaître n'est plus une occupation méditative en circuit fermé. La connaissance passe de la *theoria* à la science. « Savoir, c'est fabriquer, produire, faire » J. Piaget (1992, p. 232). La raison des *Lumières*, tournée vers le monde n'a plus pour fin une réconciliation avec le cosmos ou avec Dieu, mais vers une compréhension factuelle du monde qu'habitent et transforment les hommes dont le seul horizon devient terrestre. Dès lors, la question relationnelle entre la philosophie et la théologie, la foi et la raison est posée légitimant pour ainsi dire notre réflexion intitulée : « Raison philosophique des *Lumières* et foi religieuse : analyse critique ». Pour aborder ce sujet, les questions suivantes nous serviront de repère : quelles sont les caractéristiques de la raison des *Lumières* ? Quelles sont les caractéristiques de la foi religieuse ? L'exercice de la raison est-il incompatible avec la foi religieuse ? Les vérités de la foi et celles de la raison ne peuvent-elles pas être intégrées dans un système synthétique harmonieux, sans se contredire dans la résolution de nos problèmes existentiels ? Telles sont les questions autour desquelles s'articulera le développement des leçons à dégager.

1. Les caractéristiques de la philosophie du siècle des *Lumières*

Depuis le projet des *Lumières* de promouvoir la raison et d'établir un monde sans mythes ni foi religieuse, le primat de la *theoria* fait place à la praxis. La pensée n'est plus orientée vers le cosmos, vers Dieu, mais se tourne vers le monde qu'habitent et transforment les hommes dont le seul horizon devient terrestre. Comme le souligne F. Alquié (2018, p.60),

« la philosophie n'est pas, comme souvent on l'imagine, un ensemble d'hypothèses arbitraires. Son projet est, au contraire, de distinguer avec

rigueur ce qui est objet de simple croyance et ce qui est objet de savoir : seule, une telle distinction lui a permis de se libérer de l'empire de la théologie, et de devenir autonome. Elle saurait à présent se mettre au service d'une nouvelle Église, ou d'un quelconque parti, sans cesser d'être elle-même ».

A ce titre, l'homme doit faire usage de sa capacité à lire le monde sans le secours de la religion et par les seuls moyens de sa raison. Il n'attend pas d'aide divine, ignore la grâce et se suffit à lui-même. Son univers est sans Dieu, sans Providence, sans destin, sans déterminismes, sans les contraintes du christianisme. Il s'agit d'extirper entièrement des affaires humaines toute forme de foi religieuse considérée comme relevant de l'irrationnel.

« Le thème fondamental de la philosophie est la raison. La philosophie s'efforce d'expliquer le monde dans son entier, la multiplicité des phénomènes dans leur unité. Elle recourt à des principes qui sont à découvrir dans la raison et non pas dans la communication avec une divinité par-delà le monde, pas même dans le retour strict au fondement d'un cosmos qui englobe nature et société » J. Habermas (1987, p.17).

Dans cette logique, les philosophes du siècle des *Lumières* recourent à la raison comme guide d'action et de compréhension de la réalité. L'homme doit être l'unique espoir de l'homme. Il doit se protéger de tout asservissement et de tout ce qui fait obstacle au développement de l'esprit, se construire indépendamment de toute référence surnaturelle et prendre de ce fait conscience de lui-même en tant qu'artisan du monde et de sa propre existence. La lumière naturelle est celle de l'esprit capable de connaître le monde au-delà des apparences, de le reconstruire selon un ordre qui est celui de la raison dans la mesure où

« la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison » (Kant (1994, p.191).

Le discours philosophique du siècle des *Lumières* dans sa totalité est l'expression d'un anthropocentrisme fondamental. Il présente l'homme comme source et fin des valeurs, l'homme comme artisan du devenir et donateur de tout sens. Toute valeur part de l'homme et vise l'homme en tant qu'essence alors que « la religion s'offre à l'homme comme une mystique, c'est-à-dire comme une communication verticale, directe, immédiate où l'homme s'absorbe, se perd dans le Toi Suprême » Ricœur (1957, p.209). Du point de vue moral, selon Kant dont la philosophie se meut dans l'humanisme des *Lumières*, ce n'est pas la prière qui sauvera l'homme ; elle n'est qu'un moyen de ranimer en nous l'intention morale et nullement un moyen de grâce. Dans la même lancée, la fréquentation de l'église, simple moyen d'édification pour chacun en particulier, et devoir des fidèles en tant que membres d'une Eglise visible ne saurait y parvenir. La consécration par le baptême ou la communion n'est nullement aussi un moyen par lequel l'homme peut l'atteindre. « Il faut que la raison humaine universelle, l'élément de la religion naturelle, soit reconnue et honorée dans la dogmatique chrétienne comme le suprême principe souverain » Kant (1947, p.127). La vocation émancipatrice de la raison pratique pousse le sujet moral à ne reconnaître d'autre autorité que celle de la loi tout en faisant disparaître Dieu comme instance extérieure

de la morale. Les Leçons ne laissent aucun doute sur l'inutilité morale de la pratique religieuse : « les pratiques du culte n'ont aucune valeur » Kant (1987, p. 54) . D'où la nécessité d'un transfert de sacralité de l'institution cléricale aux institutions du savoir porteuses de sens. Il est nécessaire que les hommes se groupent dans une société établie selon les lois de la vertu. Une telle société mérite le nom de société éthique. L'homme est seul avec sa conscience et il n'y a pas de favoris du ciel. Il n'a plus recours à Dieu pour comprendre qu'il faut respecter autrui, le traiter comme une fin et non seulement comme un moyen. C'est dans le rapport à autrui fondé sur le respect seul, donc dans un rapport épuré que l'individu va trouver dans la religion la figuration de son aptitude à la conversion.

2. Les caractéristiques de la foi religieuse

Aujourd'hui pour tant d'hommes, Dieu est devenu objet de soupçon : grandeur de l'homme sans Dieu, misère de l'homme avec Dieu. L'homme redoute de perdre son être et son identité dans la croyance en Dieu, surtout en un Dieu qu'il aura besoin pour être. Mon existence est menacée par une existence menaçante. Pourtant, il faut donc que Dieu vive pour que l'homme vive.

« L'homme est un être qui a toujours frappé à la porte des Dieux pour se comprendre et s'éclairer sur son mystère, un mystère qu'il ne comprenait pas uniquement dans le partage de la destinée commune comme s'il avait l'obscur sentiment qu'il fallait un Dieu pour l'attester et une transcendance pour le sauver d'un enlèvement sur lui-même » A. Gesché (1995, p. 41).

La pensée humaniste a tendance à penser l'homme par lui-même comme s'il n'était suspendu qu'à lui-même. Pourtant, il ne peut pas se considérer comme un centre de décision absolu. Ce serait oublier qu'il se reçoit d'une source transcendante, qui donne l'être et le mouvement. En clair, il existe dans l'ordre de l'être, un Être premier, un Acte pur, d'où procèdent toute existence et toute liberté. A ce titre, A. Gesché (1995, p. 44) souligne :

« l'homme n'est pas un être qui peut se passer des autres. Il est un être qui meurt au contact de la solitude. Enfermé en lui-même, il perd son être. L'altérité est un facteur constitutif de l'identité. L'autre est celui qui par l'altérité me convoque, me fait sortir de l'enfermement en moi-même et me permet d'accéder à moi-même. L'autre devient pour moi grâce et salut ».

Ne serait-il pas alors erroné de considérer que la présence de Dieu, de cet-autre de l'homme constitue en soi un obstacle à mon autonomie personnelle et à mon salut ? L'autre des hommes est la définition de Dieu, la voie vers le sacré. Le sens éveillé par la face de l'autre m'interroge, exige ma présence, m'invite. Je ne dois pas voir dans l'autre un adversaire, mais un appel qui m'aide à mieux être homme sous le regard du Tout-puissant. L'homme ne retrouve son moi qu'en attirant à soi l'infinité de l'être en élargissant son être jusqu'à l'infini. Il ne souhaite plus que sa liberté et son action se révèlent être une liberté pour rien ou une passion inutile. En effet l'homme est guidé par une invincible et constitutive espérance. C'est justement à la foi que sera confié le salut. L'idée de salut qui relève d'une réalité positive est constitutive de l'homme et fondée sur une haute idée de celui-ci dont on voit le destin mis en péril et dont il s'agit pour cela qu'il se délivre ou soit délivré de ce qui fait obstacle afin qu'il puisse reprendre et poursuivre le destin d'accomplissement. Dans l'hypothèse du salut par

La foi religieuse est comme une ouverture à l'au-delà, au transcendant, un élément constitutif dynamique de l'homme qui, continuellement, désire, cherche, questionne. La dimension religieuse fait partie intégrante de sa structure métaphysique.

« L'homme est un être qui a besoin de savoir qu'il n'est pas fait lui-même (Création), d'être révélé à lui-même (Révélation), d'entrevoir que la signification de sa vie est arrimée à ce qu'il ne sait pas encore (Rédemption) » A. Gesché (1995, p. 13).

Par elle, l'être humain peut découvrir ses limites, sa contingence, son indigence, et aussi son désir naturel de perfection. Comme on peut le constater, la foi ne craint pas la raison, mais la recherche et s'y fie. Il n'y a donc pas de concurrence entre la raison et la foi, et la foi n'intervient pas pour réduire l'autonomie de la raison. Elle intervient en affinant le regard intérieur qui permet à l'Homme de discerner la présence de Dieu dans les événements ou dans la nature. L'Homme atteint la vérité par la raison parce qu'éclairé par la foi, il découvre le sens profond de toute chose. Il y a donc nécessité d'unité, de conjugaison entre les deux.

3. L'unité et la symphonie entre la foi religieuse et la raison philosophique

L'histoire de la pensée philosophique nous a souvent fait croire que la foi fait de l'ombre à la raison et que l'homme ne retrouvera ses lettres de noblesse qu'en s'affranchissant d'une vaine espérance d'éternité et de salut. Pourtant, il est difficile de philosopher sans rien croire, comme nous le montre le concept de la foi philosophique chez Karl Jaspers. Les trois catégories typiquement religieuses que sont la création, la révélation et la rédemption ne sont pas seulement des questions théologiques mais elles sont des notions appartenant à la philosophie générale. Elles concourent à dire l'homme et l'éclairer sur lui-même et sur son destin. « Toute philosophie authentiquement rationaliste est amenée, par une voie ou par une autre, à utiliser l'argument ontologique » J. Lacroix (1995, p. 59). La plus grande démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la dépassent. Elle n'est que faible si elle ne va pas jusqu'à reconnaître cela. Il n'y a rien de plus conforme à la raison que ce désaveu de la raison.

Le philosophe ne peut s'empêcher de s'interroger comme Kant l'a fait au soir de sa vie : « Que m'est-il permis d'espérer »? M. Youcenar (1989, p.175) espérait que « ce voyage dans le temps aboutisse à l'extrême bord de l'éternel ». Ce qui revient à dire que la philosophie et la théologie occupent toutes deux un royaume propre, ce qui est déjà reconnaître que la foi garde aux yeux du philosophe son mot à dire, notamment pour établir ces dogmes pieux qui conduisent l'homme au salut. La foi trouve intelligibilité auprès de la raison philosophique. La philosophie gagne donc à s'inspirer des représentations religieuses. Pour P. Ricœur (1957, p.208),

« la proximité de la question existentielle et de la question religieuse est telle que le refus de la religion est un acte grave, une décision centrale de la philosophie de l'existence qui la force à retrouver, seule, difficilement, le chemin d'une transcendance sans religion ».

En ce sens, l'opposition radicale entre modernité et religion est dépassée dans la mesure où l'homme avance en raisonnant, mais il avance aussi en croyant. C'est à juste titre que pour certains interprètes comme J. L. Bruch (1968, p. 31), « la contradiction soulignée par la raison critique entre le révélé et le rationnel est levée, et la raison s'installe au cœur de la révélation, qui en devient le moniteur ». Pratiquement, la liberté

de la raison et la liberté de la foi s'excluent mutuellement. La tension de l'homme vers sa fin ne l'empêche pas d'adopter une attitude de foi dans la quête de cette perfection.

« L'homme développe toujours son humanité en fonction de la manière dont il comprend la divinité de son Dieu. Une telle herméneutique pratique et authentique a tout à fait sa place dans l'intelligence du discours de l'homme sur Dieu, à côté de l'herméneutique exégétique de la philosophie » A. Gesché (1995, p. 161).

Il y a donc un désir divin en l'homme comme d'un élément contribuant fondamentalement à sa définition. Là où l'action personnelle n'est pas suffisante pour justifier l'homme devant sa propre conscience, la raison est autorisée à admettre, à la rigueur, en un acte de foi, un complément surnaturel pour combler les déficiences de sa justification. C'est dans cette perspective que Thomas d'Aquin soutient en effet que « la foi chrétienne n'est ni incompatible, ni contradictoire avec un exercice de la raison conforme à ses principes » M. Nodé-Langlois (1999, p.60). Il est donc possible de défendre l'idéal humaniste sans renoncer à la foi d'où le concept d'un humanisme de la foi raisonnable qui est une manière de fonder en raison la nécessaire complémentarité entre promotion de l'homme et foi religieuse.

« Comme la lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu, elles ne peuvent se contredire. Mieux encore, la foi se sert de la raison tout comme la grâce se sert de la nature, c'est-à-dire que les vérités de la raison naturelle (*ratio naturalis*) servent à éclairer les articles de foi, parce qu'elles donnent des raisons de croire » M. Nodé-Langlois (Op., Cit., p.34).

L'humanisme de la foi raisonnable est celui du triomphe de la foi et de la raison en l'homme. Car le même homme qui pense est le même qui croit. S'il est vrai que le divin et l'humain ne peuvent pas demeurer étrangers l'un à l'autre, on comprendra pourquoi la question de la foi doit préoccuper tout homme de bonne volonté. L'homme qui articule judicieusement foi et raison est constamment appelé à mettre sa raison au service de l'intelligence de sa destinée particulière d'animal politique et métaphysique. La foi exprime un choix, un engagement et ne saurait être une source d'aliénation pour l'homme. Au contraire, elle invite l'homme à se considérer comme étant de la race des dieux. Il n'est jamais offensant pour un homme de se considérer comme le fini de l'infini. Ce qui serait plutôt humiliant, c'est de penser que l'homme s'épuiserait dans sa réalité temporelle. L'homme est ainsi fait pour le partage de la vie divine autant que pour le partage de la vie humaine. C'est déjà sur terre que l'homme est appelé à la vie théologique et inversement, en cet au-delà l'homme restera cet être moral et de relations humaines qu'il fut sur terre.

4. Les manifestations de l'unité entre la foi religieuse et la raison dans la réalité concrète

Depuis le XIX^{ème} siècle, on pensait que la science allait irrémédiablement remplacer les superstitions, la technique supplanter la magie, la médecine détrôner les prières. Les religions étaient perçues comme des forces allergiques au changement dont il fallait exclure l'expression publique en vue de pacifier l'espace social. La raison était censée pouvoir et devoir se libérer de tout présupposé. Ainsi, le religieux a été invitée à quitter la scène politique et publique et à se retrouver dans la sphère des

croyances privées. Mais loin d'être enterrées et oubliées dans un monde dominé par le progrès, les religions ont montré leur capacité de résilience et même prolifèrent.

« En nous se trouve une dimension cachée que j'aimerais appeler une carte du ciel, comme on dit qu'en ont les oiseaux migrateurs en quête de leur route. L'homme a besoin d'un ciel, il lui faut la voûte d'une longue phrase au-dessus de l'existence » A. Gesché (1995, p. 55).

La place de la religion est donc reconnue. On ne saurait la réduire à un simple besoin de croire ou à une réponse illusoire à l'angoisse de la mort, les religions servent davantage à affronter la vie qu'à supporter la mort. Ses aspirations sont de plusieurs ordres : idéologico-politiques, morales, sociales, identitaires, communautaires, existentielles, matérielles et même thérapeutiques. L'homme est fait pour la vie qui,

« dans son rapport terrestre que l'on peut exprimer par le mot grec *bios* dans toutes les composantes d'une vie humaine qui est faite d'affectivité, de travail, de bonheur, de passion d'action et culture, de justice et d'amour. En un mot, tout ce qui fait de l'homme un être vivant, le *zôon logikon* et le *politikon* » A. Gesché (Op., Cit., p. 81).

L'écriture emprunte au grec un autre mot celui de *Zôè* pour désigner la vie de l'homme dans son rapport avec Dieu vivant, avec celui qui est vie. Ces deux aspects, *bios* et *Zôè* appartiennent à la définition de l'homme. Si les religions renaissent et se renouvellent sans cesse de nos jours c'est sans doute qu'elles répondent à des attentes individuelles et à des besoins collectifs dont aucune société n'a su, à ce jour, s'affranchir. Malgré le mouvement de sécularisation des sociétés, la religion reste un élément fondamental dans la vie des hommes et des sociétés. Dans un article du *Globe* (3 mars 1831) cité par H. De Lubac, on pouvait lire ceci : « les prophètes n'ont pas manqué à l'avènement qui se prépare : Kant, Lessing, Hegel et Goethe, De Maistre, Chateaubriand, Lamennais et Ballanche ont prédit comme prochaine, une nouvelle ère religieuse » H. De Lubac (1981, p.33). L'idée de salut fait passer la question du sens dans l'ordre existentiel. La religion, avec ce mot de salut ne s'intéresse pas seulement à ce que l'homme peut savoir ou penser, mais à ce qui l'intéresse concernant la réalisation de son être, l'accomplissement effectif de son existence. Quel serait le sens d'une science aveugle, muette devant son impitoyable tyrannie ayant tourné dos au drame humain si la religion reste sourde ? Comment, par exemple, l'Etat pourrait-il légiférer en matière d'euthanasie ou de clonage sans se référer à une réflexion de type anthropologique, éthique ou religieuse ?

Par ailleurs, l'idée de démocratie doit l'essentiel de son contenu et de sa légitimité à l'héritage politique du siècle des *Lumières* qui a permis de la déterminer par l'idéal d'émancipation à l'égard de toute transcendance religieuse, condition qui doit rendre possible l'avènement d'une société instituant librement les lois qui régissent le vivre-ensemble. Or, cette construction de l'idée démocratique autour de l'auto-institution laïque se trouve remise en question dans certains Etats démocratiques contemporains. La démocratie américaine par exemple semble trouver dans le religieux un facteur fondamental de démocratisation. Dès 1835, Tocqueville n'a pas manqué de mettre en exergue le fait que beaucoup de disciples des *Lumières* n'établissent pas un lien nécessaire entre le progrès des institutions et de l'esprit démocratique et le retrait de vie sociale de la religion chrétienne :

« Le philosophe du XVIII^{ème} siècle expliquait d'une façon toute simple l'affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux disaient-ils, doit s'éteindre à mesure que la liberté et les *Lumières* augmentaient. Il est très fâcheux que les faits ne s'accordent point avec la théorie. J'avais

vu parmi nous l'esprit de religion et de liberté marcher presque en sens contraire. Ici, je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre, ils régnaient ensemble sur le même sol » Tocqueville (1981, p.401).

En renonçant à son pouvoir politique, la religion a gagné une puissance morale sur la société civile à laquelle elle fait partager les mêmes valeurs. De ce point de vue, « on ne peut dire qu'aux Etats-Unis la religion exerce une influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les mœurs et c'est en réglant la famille qu'elle travaille à régler l'Etat » Tocqueville (1981, p.403). La religion favorise l'unité dans la liberté, elle est beaucoup plus nécessaire dans la république. L'Eglise ne pose pas d'obstacle à la recherche du bien commun dans l'ordre terrestre. Bien au contraire et puisqu'elle implique la destinée supra temporelle de l'homme, elle ne peut que favoriser l'épanouissement de ce dernier dans un régime démocratique.

« Une théologie consciente de sa responsabilité est obligée de réfléchir de manière critique aux implications psychologiques et politiques de ses paroles, de ses images, de ses symboles. Chaque fois qu'elle parle de Dieu, elle doit se demander si elle est bien occupée à offrir un authentique ferment de liberté » A. Gesché (1995, p. 158).

Conclusion

Notre enquête sur le sujet de recherche « raison philosophique des *Lumières* et foi religieuse : analyse critique » nous a conduit d'une part à nous plonger sur la raison philosophique des *Lumières* qui véhicule l'idée que les êtres humains sont autonomes parce qu'ils sont rationnels et que la raison seule peut guider les actions des humains sans s'appuyer sur une religion ou sur la croyance en Dieu. L'atmosphère des *Lumières* est donc caractérisé par l'inversion des rapports entre humanité et divinité .

Certes l'homme est un être moral qui décide de ses choix, de ses comportements, de ses rapports avec autrui. Mais l'homme n'est pas seulement un être moral, il est aussi un être destinal. A ce titre,

« la protestation athée de Feuerbach et de Sartre fut sous forme d'une protestation contre Dieu, une protestation en faveur de l'homme. Il faut supprimer Dieu pour que l'homme soit. La question peut-être aujourd'hui s'inverse : il faut que vive Dieu, le vrai Dieu pour que vive l'homme » A. Gesché (1995, p. 163).

Concilier foi religieuse et raison philosophique, voilà le travail que s'était donné notre réflexion. La raison des *Lumières* et la foi religieuse ne sont pas des attitudes nécessairement opposables tout comme le perfectionnement de la raison et la foi en Dieu ne sont pas a priori antithétiques. L'intérêt d'une telle réflexion est que malgré le mouvement de sécularisation des sociétés, la religion, définissant le rapport de l'homme avec le sacré, reste un élément fondamental dans la vie des hommes et des sociétés.

Références bibliographiques

- Alquié Ferdinand, 2018, *Solitude de la raison*, Edition électronique du livre, Éditions de La Table Ronde.
- Aron Raymond, 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard.
- Bianciotti Hector, 1992, *Ce que la nuit raconte au jour*, Paris, Gallimard.
- Bruch Jean-Louis, 1968, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne.
- Claval Paul, 1980, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF.
- De Lubac Henri, 1981, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, T.2 : De Saint-Simon à nos jours*, Sycomore.
- De Tocqueville Alexis, 1981, *De la démocratie en Amérique, G-F, T.1*.
- Ferry Luc, 2006, *Kant, une lecture des trois « critiques »*, Paris, Editions Bernard Grasset.
- Gesché Adolphe, 1995, *Dieu pour penser, V, La destinée*, Paris, Cerf.
- Guardini Romano, 1955, *La vie de la foi* Paris, Editions du Cerf.
- Guyard FrançoisMarie, 1992, *D'un romantisme à l'autre*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne.
- Habermas Jürgen, 1987, « Vers la problématique de la rationalité » in *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I., Paris, Fayard .
- Kant Emmanuel, 1983, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin.
- Kant Emmanuel, 1994, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. Gibelin, Paris, Vrin,(réédition).
- Kant Emmanuel, 1997, *Leçons d'éthique*, Livre de poche.
- Kant Emmanuel, 1994, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Réponse à la question « qu'est-ce que les Lumières ? »* Paris, Editions Nathan.
- La croix Jean, 1995, *Kant et le kantisme*, Paris, PUF.
- Nodé-Langlois Michel, 1999, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses.
- Piaget Jean, 1992, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF.
- Ricoeur Paul. *Philosophie et Religion chez Karl Jaspers*. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 37e année n°3,1957.
- Youcenar Marguerite, *En pèlerin et en étranger*, Paris, 1989.