

Université de Montréal

**La théorie kantienne de l'interprétation
des phénomènes religieux**

par

Svetlana GRIGUEL

**Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)**

en Philosophie

Option Philosophie au Collège

Juin 2005

© Svetlana GRIGUEL, 2005



B

29

U54

2006

v. 001

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux

présenté par :

Svetlana GRIGUEL

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Daniel Dumouchel
directeur de recherche

Georges Héral
membre du jury

RÉSUMÉ

Nous traitons dans ce mémoire de la théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux : manifestations, récits, écrits religieux en tous genres, jusqu'au contenu entier des religions historiques, du christianisme en particulier. La présence d'une telle théorie dans les écrits kantien, aussi bien majeurs que mineurs, s'étendant sur au moins une vingtaine d'années (environ de 1775 à 1798), est indéniable : nous nous proposons donc de la retracer et de la reconstruire à travers une étude approfondie de ces écrits. La question par excellence à laquelle répond cette théorie est la suivante : étant donné qu'une interprétation littérale des phénomènes religieux, sans aucune distance critique, est proprement inacceptable, quelle est la bonne manière d'interpréter les phénomènes religieux ? La réponse de Kant à cette question est sans équivoque : la seule bonne manière d'interpréter ce genre de phénomènes, qui élimine tout risque d'erreur tout en permettant de distinguer « le bon grain de l'ivraie », consiste à les passer au crible de la *raison pratique*. En effet, cette raison, aux yeux de Kant, est dépositaire de la *pure foi morale* ; c'est à ce titre, essentiellement, que Kant la considère comme le seul interprète *authentique* de la parole de Dieu.

S'il semble possible, dans le cas de Kant, de parler d'une véritable *théorie* interprétative, c'est parce qu'elle s'appuie chez lui sur une foule d'arguments bien construits et développés. Nous nous employons donc, dans une large part de ce travail, à dégager ces arguments, à les identifier, à les expliciter et à les analyser. Cela nous conduit à aborder des théories connexes à la théorie de l'interprétation, dont la philosophie religieuse de Kant abonde et qui sont souvent d'une étonnante fraîcheur et d'une grande originalité, notamment la théorie du mal radical, celle du noyau et des *parerga*, celle de l'imputation et celle, enfin, des « véhicules » et du symbolisme religieux. Nous portons enfin une attention toute particulière au développement du problème du *souverain bien*, que nous croyons être le problème par excellence de la philosophie religieuse de Kant sinon de sa philosophie toute entière.

Mots-clés : Kant, religion, christianisme, interprétation, raison pratique, souverain bien, mal radical.

ABSTRACT

In this thesis, I discuss Kant's theory of interpretation of religious phenomena: manifestations, essays, religious scriptures of various kinds as well as the entire contents of historical religions, particularly Christianity. The existence of such a theory in Kant's major and minor writings, spreading over a period of at least twenty years (approximately from 1775 until 1798), is undisputable. In the present thesis, I attempt to retrace and reconstruct this theory by thorough examination of Kant's writings. The major question that the theory of interpretation of religious phenomena addresses is the following: what is the proper way to interpret the phenomena under consideration, provided that their literal interpretation, i.e. interpretation without any critical evaluation, is absolutely unacceptable. Kant's answer to this question is unambiguous: the only way to accurately interpret these sorts of phenomena, which excludes the risk of errors and permits to distinguish "the good grain from the bad one", is to subject them to scrupulous examination by *practical reason*. In fact, this reason, in Kant's eyes, is the depository of *pure moral belief*; that is precisely why Kant considers practical reason to be the only *authentic* interpreter of the word of God.

It seems possible, in Kant's case, to talk about a genuine interpretive theory, because he bases it on many well constructed and developed arguments. That is why the large part of this thesis is dedicated to collection and extraction of these arguments as well as to their identification, explanation and analysis. In doing so we are also required to consider theories that are related to the theory of interpretation, in which Kant's religious philosophy is abundant and which often have an exceptional freshness and an enormous originality, for instance, the theory of radical evil, the theory of the nucleus and of the *parerga*, the theory of imputation, and the theory of vehicles and religious symbolism. I give special consideration to the elaboration of the highest good problem that can be considered to be the central problem of Kant's religious philosophy or even Kant's entire philosophy.

Key words: Kant, religion, christianism, interpretation, practical reason, highest good, radical evil.

AVERTISSEMENT

Dans le texte de ce mémoire, les références aux œuvres de Kant sont présentées de la manière suivante : nous indiquons entre parenthèses, après l'année de la première publication, l'année de l'édition que nous utilisons et dont les références complètes apparaissent dans la bibliographie ; nous donnons enfin les références à l'édition des *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie des Wissenschaften zu Berlin, en 26 volumes, Berlin, W. de Gruyter, 1902. Par exemple, une référence à la *Religion dans les limites de la raison* se présente comme suit : « Kant 1793 (1952) p.72; Ak. VI, 103 ». Nous indiquons en outre, pour la *Critique de la faculté de juger* et pour la *Doctrine de la vertu*, les numéros des paragraphes cités. Quant à la *Critique de la raison pure*, nous renvoyons à la pagination de la deuxième édition (B) de cet ouvrage.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	III
Abstract	IV
Avertissement	V
Table des matières	VI
Introduction.....	1
<i>Chapitre 1 : Héritage et influences</i>	4
1.1 L'héritage piétiste	4
1.2 L'héritage rationaliste	11
1.3 L'influence des Lumières	15
1.4 Kant et Rousseau	19
<i>Chapitre 2 : Le critère de l'interprétation</i>	24
2.1 Les lettres de Kant à Lavater : les enseignements fondamental et auxiliaire des Écritures.....	24
2.1.1 L'argument de sincérité et l'argument didactique	27
2.2 « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » : le besoin de la raison pratique.....	32
2.2.1 L'argument de fermeté et l'argument critique	39
2.3 La déchéance de la raison : de l'exaltation religieuse à l'incroyance morale.....	42
<i>Chapitre 3 : De la morale à la religion. La critique de la « morale théologique</i>	49
3.1 L'argument génétique. La notion d'interprétation morale.....	49
3.2 Le souverain bien.....	54
3.2.1 Qu'est-ce qu'au juste le souverain bien ?	56
3.2.2 La nature du souverain bien : une fin positive à réaliser, prescrite et promise par la loi morale. La critique de la conception « idéale » de Friedman.....	60
3.2.3 La déduction de l'idée du souverain bien : comment la morale produit le bonheur « proportionné ».....	72
3.2.4 Le souverain bien général ou personnel : deux aspects complémentaires.....	75
3.3 La nature du bonheur du souverain bien.....	77
3.4 Le passage de la morale à la religion.....	80
3.5 La trajectoire de la raison : des paganismes à la religion	82
3.6 La théologie morale et la morale théologique. L'argument moral	88

<i>Chapitre 4 : Le problème de l'interprétation dans la Religion dans les limites de la simple raison et le Conflit des facultés</i>	100
4.1 La déduction de l'idée de l'Église universelle et l'argument d'universalité	100
4.1.1 Une seule religion versus multiples croyances historiques	109
4.2 La théorie de l'imputation et l'argument de l'impossibilité d'agir sur Dieu	114
4.3 La théorie des véhicules et du symbolisme religieux. Les rôles de la révélation	117
4.3.1 Le Christ, le christianisme et la Bible	122
4.4 Le principe d'interprétation	126
4.5 Les quatre sous-principes d'interprétation	132
4.6 Le <i>Pfaffentum</i> et le faux culte de Dieu	142
4.6.1 Religion ou idolâtrie ?	146
4.7 La conscience morale : le guide intérieur infallible	153
4.7.1 La maxime de garantie et le retour à l'argument de sincérité	157
Conclusion	162
Bibliographie	169

INTRODUCTION

Ma chère Sophie, répliqua Langdon en souriant, toutes les religions du monde sont fondées sur des thèses fabriquées. C'est la définition même du mot *foi* – l'adhésion à ce que l'on imagine être vrai, et que l'on ne peut pas prouver. Toutes les religions, depuis celle de l'Égypte ancienne jusqu'au catéchisme moderne, décrivent Dieu à travers des métaphores, des allégories, des hyperboles. Ce sont ces images qui permettent à l'esprit humain d'envisager ce qui est par définition inenvisageable. Les problèmes commencent lorsqu'on se met à croire à la lettre aux symboles qui ont été fabriqués pour illustrer des abstractions.

- Dan Brown, *Da Vinci code*

Ce mémoire porte sur l'interprétation que Kant donne des phénomènes religieux¹, en particulier du christianisme compris comme une religion positive ou révélée, ce qui suppose que l'on sera conduit à traiter de deux problèmes passablement distincts : le premier concerne la manière dont Kant interprète les phénomènes religieux, la méthode et les critères auxquels il obéit ; le deuxième a trait aux résultats auxquels arrive Kant au terme de cette recherche.

Or, au fil de notre recherche, nous nous sommes rendue compte que des deux problèmes en question le premier est de loin le plus important et que c'est à lui par conséquent que sera consacrée la plus grande partie de la recherche en question. Il en va ainsi du moins pour nous. Mais il existe aussi des raisons objectives pour lesquelles on peut considérer que le problème du critère d'interprétation des phénomènes religieux, notamment des religions positives, mérite une attention particulière. Ces raisons sont celles de la conjoncture politique actuelle. Car nous voyons,

¹ Par *phénomènes religieux*, nous entendons tout fait ressortissant au domaine des religions et de la religiosité qui serait parvenu, ou pourrait parvenir à l'homme par le biais de sa sensibilité, qu'il s'agisse des sens extérieurs ou du sens (ou sentiment) intérieur. Ainsi seront comptés parmi les phénomènes religieux, les apparitions, les récits, les textes, plus globalement, les contenus entiers des religions positives ; toute manifestation donc que l'homme pourrait capter par l'intermédiaire des sens et qu'il pourrait croire, à tort ou à raison, être d'origine divine. En sera donc exclu tout fait religieux purement

malheureusement pour nous, d'un côté, le chef de la plus puissante nation du monde brandir la Bible à tout bout de champ et en appeler à Dieu pour justifier ses actions et ses décisions les plus controversées. Et d'un autre côté, nous sommes confrontés, bien contre nous, à une bande d'illuminés qui sont prêts à faire pleuvoir des avions sur nos têtes et à réduire en miettes des trains bondés, se réclamant eux aussi de Dieu – qui est en passant le même Dieu – et brandissant énergiquement un autre livre saint. Il ne serait pas faux d'affirmer que nous sommes ici en présence, entre autres choses, d'un problème d'interprétation. Il est évidemment impossible, car parfaitement contradictoire, d'interpréter de saintes paroles du même être spirituel de façon diamétralement opposée. Il est par ailleurs consternant de constater que le fameux « arrêt souverain »² que Kant dénonce déjà dans son ouvrage sur la religion – « *C'est écrit* »³ – jouit encore trop souvent d'une considération inconditionnelle, même parmi les personnes réfléchies et instruites. Rares sont pourtant les arguments qui constituent une aussi grande offense à l'intelligence, qui sont proprement insultants et propres à provoquer un sentiment de rage et de dégoût impuissant.

La vérité, c'est que Kant nous offre une solution à ce problème d'interprétation, une solution qui, bien qu'elle soit enracinée dans son propre système philosophique, nous semble juste et définitive. Juste, parce qu'elle ne tombe pas du ciel, mais se trouve fondée sur des arguments que nous considérons plus que probants. Définitive, parce que tout compte fait, c'est la seule solution possible. Pour Kant en effet, le seul interprète autorisé des écritures et des faits religieux est la raison dans son aspect pratique. Et on est obligé de constater que même s'il semble possible à certains de remettre la raison en cause (au nom de toutes sortes d'idoles, toutes plus aberrantes les unes que les autres), la raison reste la dernière chose sur laquelle nous pouvons tous nous accorder.

La question que nous nous proposons de résoudre est donc la suivante : pourquoi précisément Kant considère-t-il que la raison dans son aspect pratique, ou encore sous sa forme de pure religion de la raison, est le seul interprète convenable de tout phénomène religieux ? Pour répondre à cette question, nous serons obligée de

rationnel, c'est-à-dire ayant sa source uniquement dans la raison.

² Kant 1793 (1952), p. 143 ; Ak. VI, 107.

³ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107.

mobiliser plusieurs écrits de Kant, essais, lettres, opuscules et « critiques » (même s'il est hors de notre portée de tirer profit de tout écrit où ce problème se trouve considéré), car il semble bien qu'il existe peu d'écrits de Kant où la question de la religion ne soit pas traitée d'une manière ou d'une autre.

CHAPITRE 1

HÉRITAGE ET INFLUENCES

Kant n'est évidemment pas arrivé à cette réponse quant à la meilleure façon d'interpréter les phénomènes religieux tout seul, comme par une espèce de révélation subite. Il a bien sûr hérité bien des choses de beaucoup de doctrines. Les trois mouvements principaux dont Kant est certainement tributaire, et qui avaient une grande influence dans l'Allemagne de son temps, sont le piétisme, le rationalisme et l'*Aufklärung*.

1.1 L'héritage piétiste

Kant a bien connu le *piétisme*, qui a été introduit en Allemagne par Spener, car il a grandi dans une famille piétiste et fréquenté le collège piétiste, dont il a gardé tant de bons que de mauvais souvenirs. Si les bons souvenirs de Kant se rapportent aux études en tant que telles et à ses maîtres, dont Schultz, directeur du collège Frédéric et proche de la famille de Kant, ses mauvais souvenirs, comme le fait remarquer Jansen, visent « le nombre excessif des exercices religieux au gymnase »⁴, dont Kant aurait avoué plus tard que « la terreur et l'angoisse le saisissaient quand par hasard il songeait à cet esclavage de jeunesse »⁵. Même si ce fait est certainement révélateur de l'attitude générale de Kant envers les observances religieuses extérieures, ainsi que de ses convictions intimes, loin de nous l'idée d'en faire une cause « psychologique » (un peu comme le fait Jansen) du traitement que Kant réservera à la religion plus tard. De même à l'université, Kant a étudié sous la direction de Martin Knutzen, un piétiste convaincu.

Voici comment Reboul présente la raison de l'avènement du piétisme en Allemagne :

⁴ Jansen 1934, p. 31.

⁵ Erdmann, *Martin Knutzen*, cité par Jansen 1934, p. 31.

« Luther, après avoir vécu dans l'angoisse et le désespoir devant le jugement de Dieu, a découvert que la seule foi peut nous justifier, comme abandon total et joyeux à la grâce de Dieu. Partant de là, les orthodoxes ont peu à peu sclérosé le salut par la foi en un salut par le dogme⁶, avec tout l'intellectualisme et le conformisme moral que cela entraîne. C'est ce à quoi, un siècle avant Kant, s'est opposé le *piétisme* de SPENER et de FRANKE.⁷ »

Ainsi, ce que le piétisme et le rationalisme combattaient ensemble, explique Delbos dans la même veine que Reboul, « c'était l'enseignement étroit, les vaines discussions et subtilités de la théologie, c'était l'abus de la foi et de la pratique littérale, suscités par le respect d'une autorité extérieure »⁸. On peut dire alors que le piétisme à ses débuts était une sorte de révolte contre une forme d'interprétation, devenue orthodoxe, des Écritures, forme d'interprétation d'aspect fondamentaliste et préconisant l'attachement à la lettre des textes religieux plutôt qu'à l'esprit. Ainsi, pour citer à nouveau Delbos, il est probable que le piétisme traduisait « en une forme appropriée aux caractères de l'époque l'aspiration vivace de certaines âmes de tous les temps à une religion plus intime et d'apparence plus pure »⁹.

Cette aspiration à une foi plus intérieure et plus pure du piétisme se concrétise dans les affirmations suivantes :

- La véritable foi est plus l'affaire de la volonté que de l'entendement et doit être comprise plus comme la confiance que Dieu suscite dans l'homme que comme une simple créance accordée au dogme révélé. La connaissance des dogmes, même si elle est d'un précieux secours pour un homme déjà converti en ce qui concerne la conduite de sa vie, ne saurait par elle-même ni fournir une impulsion à la conversion, ni constituer l'essentiel de la foi. Autrement dit, ce n'est pas de l'étude des dogmes que vient la foi, mais c'est plutôt qu'il faut déjà avoir la foi pour s'intéresser aux dogmes. Kant héritera de cette méfiance piétiste envers les dogmes, tout en la poussant beaucoup plus loin, lorsque, par exemple, il exigera une interprétation morale de la

⁶ Remarquons que ce mouvement de « sclérosisation » – le salut par la foi dégénérant en salut par le dogme – est caractéristique de toutes les fois positives de manière généralisée. Il s'agit en quelque sorte d'une erreur programmée affectant le développement de ces croyances, et le piétisme lui-même va finir par y sombrer. Nous reviendrons sur ce point plus loin, lorsque nous traiterons du mal radical dans l'Église. Voir *infra*, chap. 4, p. 142-153.

⁷ Reboul 1971, p. 186.

⁸ Delbos 1926, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 5.

totalité des dogmes révélés.

• Les piétistes partagent un « sens dramatique du péché, vécu comme une véritable angoisse »¹⁰. L'homme est un pécheur récalcitrant qui ne peut pas, par ses propres forces, être converti. Tout effort que l'homme peut tenter d'entreprendre par lui-même est irrémédiablement impuissant, et l'intervention directe de Dieu pour chacun des pécheurs en particulier se révèle rigoureusement nécessaire. Le salut de l'homme passe donc par une conversion subite, oeuvre de Dieu, vécue sur le mode d'un repentir qui se traduit par une souffrance et un déchirement. Cette conversion n'est pas une simple amélioration, mais une régénération : il en résulte littéralement un homme nouveau, changé dans son fond le plus intime. La conversion consiste donc en une prise de conscience de l'existence et de la profondeur du mal, ainsi qu'en une résolution ferme de mener une vie nouvelle, le tout accompagné de la confiance de l'homme en Dieu qui l'a ainsi secouru. En ouvrant son cœur, en lui révélant sa loi – ou, plutôt, en le rendant réceptif aux textes où cette loi est écrite – Dieu dans sa grâce fait don à l'homme d'une disposition morale. La foi qui en résulte est donc à la fois intérieure et morale, et doit nécessairement avoir une incidence directe sur la vie.

On verra que la plupart de ces propositions vont se retrouver – *mutatis mutandis*, évidemment – dans la philosophie propre de Kant. Mais on verra aussi à quel point leur place dans l'ensemble de la foi, leur sens, leur portée seront changés. Car les inconséquences du piétisme sont nombreuses, et Kant se fera fort, en adaptant les propositions piétistes à son propre système, de les corriger. Kant s'opposera, par exemple, à la dévalorisation de la vertu par le piétisme (ce qui est tout de même étonnant pour une foi prônant la moralité) que certains des successeurs de Spener ont fini par croire « orgueilleuse et païenne »¹¹, vu que, pour eux, le changement moral dans l'homme ne peut pas venir de l'homme, mais de Dieu seul. Il s'y rattache un autre problème, que Kant soulignera avec insistance : comment quelque chose qui nous vient de l'extérieur et dont par définition nous ne sommes pas responsables peut nous rendre bons ou moraux, entendu que la moralité n'est à proprement parler moralité que parce

¹⁰ Reboul 1971, p. 186.

¹¹ *Ibid.*, p. 188.

qu'elle peut nous être imputée. Comme le remarque justement Reboul, si on fait de la disposition morale « un don "surnaturel" elle n'est plus en notre pouvoir et ne concerne plus notre vie morale : elle n'est plus nôtre »¹². Mais il y a aussi un autre problème, expressément identifié par Kant lui-même¹³, celui d'un cercle vicieux. Car si Spener considère la vertu comme inefficace en matière de conversion, il n'en va pas de même pour la prière : la prière secondée par la foi, bien entendu, peut aider à obtenir une conversion. Or pour pouvoir prier avec la foi (qui est une grâce), il faut déjà être sous le coup de la grâce. Il faut donc de la grâce pour obtenir une grâce : « on est enfermé dans un cercle sans issue »¹⁴.

- Les rénovations religieuse et morale vont donc de pair, et si les oeuvres ne sont aucunement la condition du salut – le piétisme est une secte luthérienne, qui assume pleinement le dogme du salut par la foi –, elles sont cependant le témoin par excellence (bien que pas unique, l'autre témoin étant un certain sentiment religieux plus ou moins obscur) de la foi qui, elle, procure le salut aux pécheurs. C'est par là, dans le piétisme, que la morale se noue à la religion. Spener insiste sur la valeur d'une foi agissante, dont chacun est capable, et qui n'a que faire des discussions d'école et des intellectualisations excessives. Il va de soi par ailleurs que Spener, comme à peu près tout le monde à l'époque, à quelques rares exceptions près, dérive la norme de la vie morale de la révélation, d'où les nombreux problèmes concernant notamment l'universalité de la norme en question. On sait que Kant, lui, fera à peu près le contraire, et que tout en maintenant l'affirmation selon laquelle l'essentiel dans la religion est la morale, il dérivera la religion – rationnelle, évidemment, mais qui devra servir de norme à toute religion positive – de la norme morale.

- Cette foi est accessible à tous, même aux plus humbles, d'où le retour au principe du sacerdoce universel, sacerdoce qui ne peut plus être l'affaire des seuls

¹² *Ibid.*, p. 189.

¹³ Kant en parle dans le *Conflit des facultés*. Nous suivons l'exposé qu'en donne Delbos 1926, p. 38, note.

¹⁴ Delbos 1926, p. 38.

« “sages selon la chair” »¹⁵, prêtres et théologiens. Qu'on ne s'y trompe pas toutefois : même si ce sacerdoce est appelé universel, il n'est en fait réservé qu'aux seuls « convertis » ; le problème, c'est qu'en définitive, chez Spener comme chez Luther, c'est Dieu seul qui décide qui va être choisi pour être converti. Kant évitera cet écueil, en maintenant fermement qu'il est au pouvoir de chacun de faire ce que le devoir lui prescrit, le devoir qui se trouve de même inscrit dans le cœur de tout un chacun.

Nous nous sommes efforcée de résumer de la façon la plus cohérente possible cette doctrine piétiste (et les deux commentateurs dont nous nous sommes servi l'ont fait autant que nous). Constatons encore une fois que cette doctrine regorge de confusion et d'inconséquences que nous avons choisi de ne pas cacher. Il est important aussi de souligner que le piétisme n'a jamais été un mouvement homogène – ce qui explique peut-être en partie toutes ces confusions – mais qu'il a au contraire été composé de plusieurs petits mouvements hétéroclites où chaque nouveau prédicateur y allait de son innovation. D'ailleurs, comme le remarque Reboul, « quand on parle du “piétisme” de Kant, il faut bien préciser qu'il ne s'agit pas de celui de Spener, ni de celui, beaucoup plus optimiste et sentimental, des frères Moraves, mais de celui de ses maîtres de Königsberg : Schultz et Knützen, qui se défiaient de tout mysticisme et insistaient au contraire sur l'aspect pratique de la vie religieuse, tout en se passionnant pour la science et en s'accommodant fort bien de la philosophie de Wolff »¹⁶.

La pensée de Schultz est de fait, comme le remarque Delbos, une tentative de réconciliation du piétisme et du rationalisme. Schultz condamne le mysticisme et l'exaltation religieuses, tout sentiment religieux obscur de se trouver en commerce avec Dieu. Kant fera de même plus tard, et avec des accents encore plus prononcés. Toutefois, à la différence de Kant, qui prend appui sur tout son système critique, la position de Schultz n'est pas dépourvue d'inconséquence, car il accepte l'idée piétiste selon laquelle la conversion, la régénération de l'homme doivent être entièrement l'œuvre de Dieu. Or comment séparer cette idée du mysticisme et de l'exaltation ?

Kant lui-même le reprochera à Schultz dans son *Compte rendu de l'Essai d'une introduction à la doctrine des mœurs pour tous les hommes sans distinction de religion*

¹⁵ Kant 1793 (1952), p. 236 ; Ak. VI, 181.

¹⁶ Reboul 1971, p.187.

de Schultz :

« Le fatalisme, qui ne conçoit pas notre volonté comme libre, est impossible et absurde, mieux, il ne nous laisse rien d'autre à faire qu'à attendre et à observer la manière dont Dieu [...] agira en nous en matière de révolutions, et non pas ce que, en tant qu'auteur, nous pouvons et devons faire *par nous-mêmes* ; et de cela doit résulter la plus grande exaltation qui supprime toute influence de la saine raison dont l'auteur s'est cependant efforcé de maintenir, à juste titre, les droits [...]. »¹⁷

Du reste, les vues morales et religieuses de Schultz et de Knützen rappellent beaucoup celles de Kant. Ce qu'il y a de plus important chez les deux philosophes, c'est d'abord l'affirmation selon laquelle l'essentiel d'une religion (du christianisme en l'occurrence) consiste dans la pratique, non dans les pieuses observances ou mortifications, ni dans « l'exaltation visionnaire et fanatique »¹⁸ ou la pure contemplation sans action ; la théologie, pour sa part, a pour fonction d'abord et avant tout de promouvoir une conduite morale. Ensuite, l'originalité de Schultz et de Knützen tient dans le rôle qu'ils attribuent, face à la religion et à la théologie, à la raison. Contrairement à Lysius, Schultz maintient que la raison est loin d'être corrompue, que bien au contraire, elle est une « puissance naturelle d'atteindre le vrai »¹⁹. Aussi chez Schultz, « outre que la raison est capable de constituer une théologie naturelle, là même où par ses seuls moyens elle ne peut découvrir la vérité <non pas à cause de sa corruption intrinsèque, mais faute de puissance suffisante, S.G.>, dans les matières de la théologie révélée, elle définit souverainement les règles de l'exposition et de l'explication ; de plus, elle garde le droit d'interdire tout recours au surnaturel, là où les ressources de la nature suffisent »²⁰. Chez Knützen, qui va encore plus loin, « la raison est chargée d'établir la nécessité d'une révélation divine »²¹, ce qu'elle fait en confrontant sa propre incapacité de répondre aux questions qu'elle-même se pose – concernant le mal et l'expiation – avec les réponses qui lui sont fournies de l'extérieur, par l'intermédiaire de la révélation. C'est déjà dire que la

¹⁷ Kant, *Compte rendu de l'Essai d'une introduction à la doctrine des mœurs pour tous les hommes sans distinction de religion de Schultz* (1783), cité par Lequan 2001, p. 69.

¹⁸ Delbos 1926, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

raison doit, en quelque sorte, se porter garant de la vérité d'une révélation. Outre cela, pour Knützen, « le christianisme et les vérités morales qui en découlent <ont> pleinement compatibles avec les conclusions de la recherche spéculative »²².

Tout cela est déjà très proche de Kant. Toutefois, deux différences fondamentales séparent Kant de ses maîtres piétistes. La première, c'est qu'ils considèrent encore que c'est la religion qui procure son fondement à la morale, et non pas comme Kant plus tard – il s'agit d'un aspect de son principe d'autonomie – que c'est la morale qui fournit son principe à la religion. Comme l'explique Lequan :

« Pour Schultz, la religion reste la source des principes moraux, alors que pour Kant c'est dans les principes rationnels purs de la morale que se trouvent les conditions de possibilité de toute vraie religion. Schultz dérive la morale de la religion, alors que Kant dérive la religion de la morale. Leur point commun est de chercher dans la raison un point de convergence entre morale et religion ; leur différence est dans la priorité accordée à l'une ou à l'autre. »²³

Le deuxième écart n'est pas d'une importance moindre : il manque à la philosophie de Schultz et de Knützen cette fameuse distinction kantienne entre la *raison pratique* et la *raison théorique*, de sorte qu'on ne voit pas très bien ce qui au juste procure à la raison ses droits, si étendus par ailleurs, face à la révélation. Donc, d'un côté, on comprend mal comment la raison, tout en se subordonnant à la révélation quant au principe même de la moralité, puisse se porter garant et jouer le rôle de l'exégète suprême de la dite révélation, dont le contenu est par ailleurs essentiellement moral, et d'un autre côté, on ne comprend pas mieux en quoi consiste l'assise qui fait en sorte que la raison peut en quelque sorte surplomber la révélation. En plus, toutes ces incertitudes minent complètement la portée de la critique que Schultz et Knützen pouvaient adresser aux victimes des dérives superstitieuses. Bref, si Schultz et Knützen ont entrevu le problème, qui est celui de la conciliation possible entre la révélation et la raison, ils n'ont pu ni la cerner ni y fournir de solution adéquate – bien qu'ils s'en soient grandement approchés –, faute d'un système de pensée vraiment conséquent. Cet exploit, Kant va le réaliser.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ Lequan 2001, p. 68.

1.2 L'héritage rationaliste

Quant au *rationalisme* dans son état pur (et non amalgamé au piétisme), par rapport au problème qui nous intéresse, il l'influence plutôt par sa *forme* que par la *matière* de ses propositions – pour reprendre une distinction si chère à Kant. Car Kant n'a de cesse de combattre ce qu'il nomme le dogmatisme du rationalisme, qu'il juge en fin de compte plus destructeur que bienfaisant autant pour la morale que pour la religion. Les rationalistes, en effet, dans leur grande majorité, dérivent les devoirs moraux de l'essence de Dieu qu'ils prétendent pouvoir connaître par cette partie de la raison que Kant identifiera plus tard comme théorique. Ce faisant, vu l'incertitude de la démarche et la faiblesse des preuves – que Kant se fera une grande joie de démolir dans la *Critique de la raison pure* –, ils prêtent le flanc aux attaques du matérialisme, de l'athéisme et du scepticisme, qui visent d'abord la foi, que le rationalisme confond avec la connaissance, et puis, par voie de conséquence, la morale, pour autant que cette dernière a sa source dans la foi. Pour Leibniz, par exemple, l'essence de la morale se confond avec la piété et consiste dans l'amour éclairé de Dieu, amour qui présuppose la connaissance de l'existence de Dieu et de son essence. Wolff constitue une exception à cette règle, car on lui doit une tentative de séparer la morale de la religion – autant naturelle que révélée – en fondant la morale « dans la nature de l'âme humaine »²⁴, mais il ne va pas, comme le fera Kant, jusqu'à dériver la religion de la morale, cette dernière étant pour Kant certaine par elle-même et n'ayant aucun besoin d'être fondée. C'est pourtant, comme nous essayerons de le montrer, précisément cette démarche de Kant qui assurera pour l'essentiel les droits de la raison (pratique, bien entendu) face aux religions révélées et autres phénomènes religieux.

Kant reproche donc au rationalisme d'une part de s'aventurer sur un terrain où la raison – théorique, bien entendu – n'est pas nécessairement la bienvenue (étant donné les conséquences néfastes que ce genre d'excursions peuvent avoir pour la morale et pour la religion), d'autre part de rendre et la morale et la foi tributaires d'une connaissance, donc, par le fait même, difficilement accessibles aux simples mortels qui sont pourtant la majorité ; il lui reproche enfin de confondre les concepts de foi et de

²⁴ Delbos 1926, p. 17.

connaissance. À maintes reprises, Kant affirmera que l'essence de la foi n'est pas la connaissance, mais la *confiance*, un peu comme chez les piétistes, mais avec un sens nuancé. Nous reviendrons sur ce point dans le corps de notre travail, lorsque nous traiterons du concept de la croyance rationnelle chez Kant²⁵. Pour le moment, il suffit de remarquer que cette confusion entre les concepts de connaissance d'une part et de croyance de l'autre est extrêmement répandue, et se commet encore couramment de nos jours. Qui n'a pas entendu un jour quelqu'un, à la question : « Est-ce que tu crois en Dieu ? », répondre : « Je suis agnostique ». Cette réponse si courante frise pourtant le non-sens. Car agnostiques, dans le sens qu'on ne sait pas si Dieu existe, nous le sommes majoritairement, et lorsqu'on est kantien, nous pensons que nous le sommes forcément tous. Ce qui ne nous empêche pas par ailleurs de croire ou de ne pas croire, selon le cas.

Quant à la possible conciliation entre la raison et la révélation, le rationalisme n'ignore pas, évidemment, le problème, qui a même été considéré à l'époque comme le problème par excellence, celui qui, comme le fait remarquer Delbos, « naturellement tenait le plus en éveil les intelligences et les consciences »²⁶. Pour ce qui est de la solution toutefois, elle souffre des mêmes insuffisances que le corps même de la doctrine rationaliste, étant éminemment dogmatique dans le sens kantien du terme. Ici, c'est en effet à la raison dans son aspect théorique, à la raison en tant qu'elle connaît la nature et les attributs de Dieu, que la révélation est appelée à se conformer pour pouvoir être jugée comme vraie. Ainsi, Wolff, par exemple, énonce une série de clauses au crible desquelles la raison doit passer la révélation pour en extraire ce qui y correspond à elle-même en tant qu'elle est, encore une fois, dépositaire de la connaissance ultime, celle de l'essence de Dieu. Une de ces clauses énonce, par exemple : « Comme Dieu ne peut vouloir que ce qui est conforme à ses perfections, rien de ce qui leur est contraire ne peut être tenu pour révélé. »²⁷ On voit ce que cette solution comporte d'inacceptable : il suffit d'affirmer que l'on ne sait rien de l'essence de Dieu ou bien, comme c'est le plus souvent le cas, que les voies de Dieu sont insondables pour que toute cette construction s'écroule, en emportant avec elle tout

²⁵ Voir *infra*, chap. 2, p. 32-42 et chap. 3, p. 88-95.

²⁶ Delbos 1926, p. 14.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

espoir de trouver quelque chose de certain dans la révélation. Mais outre l'inconvénient de ne pas répondre adéquatement à la question *comment* accorder la révélation à la raison, cette solution présente encore cet autre inconvénient, tout à fait majeur, de ne pas montrer *pourquoi* il faut nécessairement qu'elle s'y accorde, pourquoi finalement le fameux « c'est écrit » ne peut aucunement prétendre au droit de cité parmi les êtres raisonnables. Par rapport au même problème, Kant empruntera une voie autrement plus sûre, celle de la raison pure pratique.

Ce que Kant retient surtout du rationalisme, c'est la confiance absolue en la raison ; c'est dans ce sens qu'il faut comprendre notre affirmation selon laquelle le rationalisme influence Kant plus par sa forme que par son contenu. Des commentateurs soulignent expressément ce trait de la personnalité de Kant : Jansen, par exemple, parle de son « rationalisme décidé », dont il faut tenir compte « pour comprendre à fond la position de Kant en matière de philosophie religieuse »²⁸. Jansen d'ailleurs en fait un grief à l'adresse de Kant, en essayant de montrer par le biais d'une de ses analyses psychologisantes que la façon même dont l'esprit de Kant fonctionnait, « cette pénétration dans la critique et l'analyse conceptuelle et ce besoin de poursuivre jusqu'au bout les données d'un problème »²⁹ en faisaient une proie facile pour le rationalisme. Ce qui, à son tour, le rendait absolument incapable d'apprécier le christianisme à sa juste valeur :

« Le christianisme exige l'entière soumission à la parole de Dieu, à des mystères qui surpassent la raison ; il se base sur des données historiques et positives qui ne se laissent réduire à aucun principe nécessaire et a priori. L'intelligence de Kant n'était donc pas prédisposée à accueillir le message chrétien. »³⁰

Nous avons senti le besoin de citer ces lignes non pas seulement parce qu'elles, pour reprendre la parole de Jansen, surpassent en effet la raison et qu'elles semblent appartenir, bien que les apparences en ces affaires-là soient trompeuses, à un âge heureusement révolu ; non plus uniquement parce qu'elles sont révélatrices de l'ampleur du travail que Kant se proposait d'accomplir. Surtout, et de façon très étonnante, ces lignes sont révélatrices de l'attitude de la grande majorité des

²⁸ Jansen 1934, p. 28.

²⁹ *Ibid.*, p. 28.

commentateurs, même parmi les plus récents, de la philosophie religieuse de Kant. Ainsi, nombreux sont ceux qui lui reprochent, étant lui-même dépourvu de tout sens de la transcendance, d'avoir occulté l'aspect transcendant du christianisme, au profit de son aspect pratique et moral. Mais c'est méconnaître tout l'effort de Kant, qui se déploie au travers de tout son oeuvre, les trois *Critiques* incluses, et qui consiste à séparer la vraie transcendance, celle de la raison pratique, de la loi morale, du devoir et des perspectives que, tous ensemble, ils ouvrent sur « l'au-delà », de la fausse transcendance des bigots, incompréhensible et incommunicable de surcroît, qui se complaît dans sa propre fumisterie, celle de la raison lâche et paresseuse, refusant de s'assumer en tant que raison. En ce qui concerne le sens du transcendant et du sacré chez Kant, des pages ont déjà été écrites là-dessus, et il semblerait que Kant n'en manquait point³¹. Toutefois Naar a entièrement raison de souligner aussi que « l'unique transcendance que l'auteur de la philosophie critique veut reconnaître est celle de la raison »³². Toute l'ambition de ce mémoire vise à montrer et à souligner le bien-fondé de cette position de Kant.

Du reste, c'est Delbos qui, à notre sens, a vu le plus juste, en suggérant qu'en tout ce qui a trait à cet aspect rationaliste de la pensée kantienne, il faut moins parler d'une influence quelconque que de la conviction la plus intime de Kant. Ainsi dit-il : « Et la raison de vivre, il la trouvait dans la raison elle-même. La raison, ce n'est pas seulement pour lui le concept d'une faculté à analyser : la raison, c'est la conviction, c'est la conviction absolue. »³³

Il y a ici un autre aspect qui mérite d'être souligné. Comme le remarque judicieusement Reboul, bien des philosophes avant et après Kant, en particulier ceux qui se rattachent au courant des Lumières, ont essayé de départager le bon grain de l'ivraie en passant le contenu de la révélation au crible de la raison. Le cas de Kant est pourtant différent :

³⁰ *Ibid.*, p. 29.

³¹ Jansen lui-même cite plusieurs études portant sur le sens de la transcendance chez Kant, notamment celle de H. Schmalenbach, *Kants Religion*, Berlin, 1929 ; Jansen refuse pourtant d'avaliser les conclusions de ces études, en prétextant l'absence de référence à l'Être suprême dans tout ce qui pourrait s'assimiler à l'expérience du sacré et du transcendant chez Kant. Voir Jansen 1934, p. 30-31, note.

³² Naar 2000, p. 54.

³³ Delbos 1926, p. 44.

« Ce qui le distingue pourtant de son siècle, c'est qu'il fonde ce droit ; la raison peut tout juger parce qu'elle a commencé par se juger elle-même, par passer devant son propre tribunal. La critique de la raison est d'abord une autocritique. Et c'est seulement parce qu'elle s'est mise en question, qu'elle a défini lucidement et courageusement ses propres limites que la raison est en droit de mettre en question toute la culture humaine, à commencer par le plus sacré et le moins rationnel en apparence, la religion. »³⁴

Ainsi, avant même de nous plonger pour de bon dans notre problématique, nous estimons avoir trouvé un élément de réponse à la question que nous nous posons : à supposer que la raison possède des droits face aux phénomènes religieux, qu'est-ce qui fonde ce droit, pourquoi doit-il nécessairement en être ainsi ? Encore une fois, il n'est ici question que d'un élément, plutôt secondaire, de la réponse : la légitimité du juge n'implique pas la nécessité pour une chose d'être jugée. Pourtant ce n'est pas rien, que d'établir en toute conséquence, que la plus grande puissance que les hommes ont en partage tant pour comprendre que pour modifier le monde est dorénavant, à la différence des autres puissances, à l'abri des erreurs les plus grossières.

1.3 L'influence des Lumières

C'est justement en exigeant, pour la raison, le droit du regard critique face à la religion, que Kant manifeste surtout son aspect d'homme des Lumières, d'*Aufklärer*. Les Lumières, ce puissant courant philosophique du XVIII^e siècle – qu'il est peut-être un peu réducteur mais certainement pas faux de définir comme une confluence du rationalisme et de l'humanisme des deux siècles précédents –, et surtout les Lumières anglaises et françaises, sont extrêmement méfiantes et critiques à l'endroit de tout ce qui ressemble à un fait religieux positif³⁵. Elles aussi, comme à peu près tout le monde à l'époque, sont à la recherche d'une religion plus pure, et elles la trouvent dans ce qu'elles appellent la religion naturelle, autrement dit la religion à laquelle l'homme peut parvenir par le seul moyen de ses puissances naturelles, telles que la raison et l'entendement. Là les Lumières tombent dans le même piège et rencontrent les mêmes

³⁴ Reboul 1971, p. 164.

³⁵ On sait que Voltaire, par exemple, n'a de cesse de combattre l'infâme, que Diderot s'affiche ouvertement matérialiste, et que même Hume a de fortes tentations athées.

difficultés que les rationalistes, car ce qu'elles appellent la religion naturelle finit en fin de compte par se confondre avec la connaissance, le savoir. Or la logique interne de ce mouvement, comme Kant l'a très bien compris, pour des raisons dont nous avons déjà fait mention, conduit à abolir purement et simplement toute croyance et toute religion. Si l'on peut parler, dans le cas de Kant, d'une certaine influence des Lumières, c'est dans la mesure où lui aussi part à la recherche d'une religion naturelle, mais il faut voir que sa religion naturelle, d'essence morale, n'a de commun avec celle des Lumières que le nom. Zac résume cette situation de façon particulièrement éclairante :

« [...] on voit que la philosophie kantienne de la religion naturelle n'a rien de commun avec l'idée de la religion naturelle telle qu'on la trouve par exemple chez un Voltaire ou un Diderot qui tendent à abolir la foi au profit du savoir. La philosophie religieuse de Kant, aboutissement du mouvement allemand de l'*Aufklärung*, mouvement profondément religieux, se propose non seulement de sauver ce qu'il y a de religieux dans toutes les religions révélées de source chrétienne, mais elle tâche encore de dégager en rupture même avec les philosophes allemands de l'*Aufklärung*, l'irréductibilité de la foi à tout savoir théorique et la nécessité même d'abolir le savoir pour céder la place à la foi. »³⁶

Le but étant le même, le clivage reste donc majeur entre les Lumières – « qui tendent à abolir la foi au profit du savoir » – et Kant, qui fait exactement le contraire. Par ailleurs, en ce qui concerne les relations de Kant avec les Lumières, il faudrait parler moins d'une influence univoque que d'une interaction. Car Kant est lui-même un *Aufklärer* éminent, dans la mesure où il formule et développe dans le petit essai *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, ce qui constitue, selon lui, la devise même des Lumières : « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! »³⁷ L'originalité profonde de Kant, qui définit les Lumières comme étant d'abord et avant tout « *la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable* »³⁸, est de tourner l'arme de la critique non seulement contre le clergé et d'autres gardiens de l'intégrité de la révélation, mais aussi, et même surtout contre le peuple lui-même qui, à cause de sa lâcheté et de sa paresse, en refusant de

³⁶ Zac 1968, p. 124-125. Zac propose aussi une analyse très éclairante de la façon dont il faut entendre cette appellation de « naturelle » dans le cas de la religion chez Kant. Voir *ibid.*, p. 113-117.

³⁷ Kant 1784 (1991), p. 43 ; Ak. VIII, 35.

³⁸ *Ibid.*, p. 43 ; Ak. VIII, 35.

penser par lui-même, se complaît dans sa propre minorité. Cette critique de Kant est percutante et, à vrai dire, elle n'a rien perdu de son actualité. Car lorsqu'on voit, par exemple, dans une des méga-églises du sud des Etats-Unis, des milliers d'ouailles assister à un office qui a tout l'air d'un spectacle rock de piètre qualité et écouter des sermons qui « réduisent le contenu intellectuel de la religion au minimum et ne se concentrent que sur les émotions »³⁹, en prétextant leur amour des règles claires et du noir et blanc, on devine que ce qui se cache derrière ces manifestations débordantes de piété est la facilité, la plus proche voisine de la paresse et de la lâcheté, avec laquelle elles acceptent que les pasteurs bronzés et « guitare autour du cou »⁴⁰ leur fournissent un ennemi à abattre (terroristes, Irak, homosexuels et que sais-je encore), en les dispensant par le fait même, pour reprendre la parole de Voltaire, de la nécessité de cultiver leur propre jardin.

Cette critique repose sur une autre conviction intime de Kant, voisine de celle qui a trait à la valeur absolue de la raison, conviction que chaque homme a la « *vocation* » de « penser par soi-même »⁴¹, que lui interdire cela revient à commettre « un crime contre la nature humaine » dont la « *destination originelle* » consiste à « progresser dans les Lumières »⁴², que renoncer aux Lumières revient à « attenter aux *droits sacrés* de l'humanité et les fouler aux pieds »⁴³. Mais il serait plus juste, dans ce cas-ci, de parler non plus de la conviction, mais de la position philosophique de Kant, car au sein de son oeuvre, elle s'appuie sur une argumentation. Ainsi, selon l'argument central contre l'eudémonisme, que Kant développe dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la nature, lorsqu'elle a doté l'homme de la raison, ne pouvait avoir en vue pour lui d'autre fin que la production de la « *volonté bonne*, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même ; c'est par là qu'une raison était absolument nécessaire, du moment que partout ailleurs la nature,

³⁹ *Méga-églises, une sacrée business*, article de Pascal Riché paru dans *Libération* et repris dans *Le Devoir* du 5 avril 2004. Article d'une terrifiante lucidité, sur ces immenses entreprises proliférant dans de riches banlieues du Sud, abritant sous leur toit, outre toutes sortes de groupes d'entraide, des gymnases, des salles de musculation, des garderies, des MacDonalDs, et utilisant lors des offices toute une panoplie de moyens techniques ultra-modernes, tels que écrans géants, lumières multicolores, systèmes de son perfectionnés et même de la fumée !

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Kant 1784 (1991), p. 44 ; Ak. VIII, 36. C'est nous qui soulignons.

⁴² *Ibid.*, p. 47 ; Ak. VIII, 39. C'est nous qui soulignons.

⁴³ *Ibid.*, p. 48 ; Ak. VIII, 39. C'est nous qui soulignons.

dans la répartition de ses propriétés, a procédé suivant des fins »⁴⁴, car si cette fin était le bonheur, c'est l'instinct que la nature aurait choisi comme guide autrement plus sûr pour l'homme. Or, enchaîne Kant, « la culture de la raison <est> indispensable pour la première de ces fins »⁴⁵. On peut donc dire que tout se passe comme si la culture, la civilisation était une fin intermédiaire de la nature, sa fin ultime demeurant la moralité. On peut aussi retracer cet argument dans les écrits de Kant sur l'histoire, en particulier dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. Mais c'est dans la *Critique de la faculté de juger* que cet argument reçoit sa formulation la plus exhaustive. Il serait excessif, par rapport au but de ce travail, de résumer en détail le contenu des paragraphes 83 et 84, qui traitent respectivement de la fin dernière de la nature et du but final de la création. Insistons seulement sur deux points qui nous semblent importants : d'abord, même si la poursuite des fins de la nature est du ressort du jugement non déterminant mais réfléchissant, elle n'est ni irrationnelle ni illégitime, dans la mesure où certaines des productions de la nature, notamment les êtres organisés, nous invitent expressément, pour pouvoir en rendre compte, à faire usage de ce genre de jugement. En plus, il est impossible pour la raison, lorsqu'une fois elle s'est rendu compte que sa poursuite des fins a été en quelque sorte légitimée par la nature elle-même eu égard à certaines de ses productions, de s'arrêter là et de ne pas considérer toute la nature en tant que système téléologique complet. De sorte que, comme le dit Delbos, « dans l'ordre de ces concepts qui sont les fins, il est légitime de poursuivre l'inconditionné, c'est-à-dire de se représenter une fin dernière et de chercher pour cette idée une détermination immanente »⁴⁶.

Le second point est le suivant : il ressort de cette recherche de « la fin dernière de la nature en tant que système téléologique »⁴⁷ que l'homme seul peut prétendre à ce titre, et en tant que la nature n'a pas en vue son bonheur, mais sa culture, sous les aspects de l'habileté et de la discipline des penchants. En poussant l'homme à

⁴⁴ Kant 1785 (1991), p. 93 ; Ak. IV, 396.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93 ; Ak. IV, 396.

⁴⁶ Delbos 1926, p. 578.

⁴⁷ Kant 1790 (1985), § 83, p. 404 ; Ak. V, 429.

développer « l'aptitude à réaliser les fins en général »⁴⁸ (c'est-à-dire l'habileté) et à triompher, par le développement des beaux-arts et des sciences, de son animalité, la nature atteint sa fin dernière et, du même coup, prépare l'homme à assumer le rôle qui lui est imparti de toute éternité, celui de « but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même »⁴⁹, autrement dit celui de membre de la société des êtres raisonnables et d'artisan du souverain bien sur terre.

Pour revenir à notre problème, on comprend mieux maintenant pourquoi, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant taxait de criminels ceux qui empêchent la raison humaine, d'une manière ou d'une autre, de s'éclairer. Si ceci équivaut à ses yeux à une atteinte « aux droits sacrés de l'humanité » et à une tentative de rendre incertaine la progression de l'humanité vers sa « destination originelle », c'est parce que la culture de la raison et la civilisation constituent à ses yeux une étape nécessaire dans la marche de l'homme vers ce qui est, par décret de la nature elle-même – qui par ailleurs s'identifie ici à la Providence⁵⁰ –, son but ultime, à savoir la liberté, la société des personnes morales, le souverain bien sur terre.

Ainsi se dégage un autre élément de réponse, de taille cette fois-ci, à la question que nous nous sommes posée : pourquoi la raison a-t-elle nécessairement un rôle à jouer dans toute interprétation des phénomènes religieux ? Car, lorsqu'on ordonne à la raison de se taire sous prétexte que « c'est écrit », on enfreint son droit le plus sacré de s'éclairer elle-même, qu'elle doit pouvoir faire malgré tout et par tous les moyens à sa disposition, en mettant ainsi en jeu l'ultime destin de l'humanité.

1.4 Kant et Rousseau

Parmi les Lumières, il y a un philosophe qui se tient à vrai dire un peu à l'écart, mais dont l'influence sur Kant a été indéniable et même décisive par certains aspects de sa pensée. Ainsi il apparaît indispensable de glisser quelques mots sur l'ascendant

⁴⁸ *Ibid.*, § 83, p. 406 ; Ak. V, 431.

⁴⁹ *Ibid.*, § 84, p. 409 ; Ak. V, 434.

⁵⁰ Dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant parle expressément « de la nature ou mieux de la Providence » (Kant 1784 (1990), p. 88 ; Ak. VIII, 30). Du reste, cette identification est tout à fait légitime, puisqu'on se trouve sur le terrain du jugement réfléchissant et de la téléologie.

que Rousseau a pu exercer sur Kant.⁵¹

Ainsi Rousseau a permis à Kant de prendre conscience de ce qui a été probablement sa propre intime conviction, obscurcie seulement par l'enseignement rationaliste auquel Kant adhérait à une certaine époque de sa vie, selon laquelle les vérités morales résident directement dans le cœur de l'homme et non pas, du moins pas uniquement, dans la volonté de l'Être suprême qui pourrait être connu théoriquement et qui fournirait à ces vérités leur justification suprême. Du coup, c'est donc à Rousseau que Kant doit aussi un argument en faveur d'une foi morale qu'on pourrait appeler l'argument *d'égalité* ou *d'équité*, d'après lequel les vérités les plus importantes pour la conduite d'une vie, donc vérités morales et religieuses, doivent être accessibles à tout homme, peu importe son degré de simplicité, et non pas être réservées aux seuls « «sages selon la chair», les savants ou les raisonneurs »⁵². De même que Rousseau, qui stigmatise « toute religion dogmatique où l'on fait l'essentiel non de faire, mais de croire »⁵³, Kant affirme à plusieurs reprises que ce qui seul importe dans la religion, c'est le faire.⁵⁴ Qui plus est, chez Rousseau déjà, derrière les anathèmes lancés à l'endroit autant du clergé superstitieux que des métaphysiciens en proie à la ratiocination excessive, se profile une tentative de dériver la religion de la moralité, « qui est dans son essence le principe invisible de toute vie religieuse »⁵⁵ et donc, par voie de conséquence, « la pierre de touche de toute religion »⁵⁶. Zac remarque dans le même sens :

« C'est de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* que la religion naturelle, telle que Kant la conçoit, se rapproche le plus. Alors que selon la doctrine protestante orthodoxe, nul ne peut comprendre la parole de Dieu, s'il n'est pas guidé par Dieu, le Vicaire savoyard soutient que la vraie religion relève seulement du bon usage de nos facultés naturelles et que la raison guidée par la conscience est la seule autorité interprétative de la Bible. Kant, de son côté, soutient également que la raison pratique est le seul guide dans

⁵¹ D'après Delbos, l'essentiel de ce qu'on peut connaître sur l'influence de Rousseau sur Kant se dégage des « réflexions manuscrites que Kant a laissées sur son exemplaire des *Observations* » (il s'agit des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*). Delbos fait état de ses réflexions dans les pages 115-128 de son ouvrage.

⁵² Kant 1793 (1952), p. 236 ; Ak. VI, 181. Voir *infra*, p. 108-109.

⁵³ Rousseau, *Confessions*, cité par Reboul 1971, p. 35.

⁵⁴ Voir par exemple Kant 1798 (1935), p. 46 ; Ak. VII, 41-42.

⁵⁵ Delbos 1926, p. 125.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

l'interprétation de la Bible et dans le discernement des vraies valeurs religieuses. D'autre part, bien que les dogmes de la profession de foi du Vicaire relèvent de la « théologie naturelle », Rousseau soutient cependant que ceux-ci ne relèvent pas de la raison sophistiquée des raisonneurs, mais de la raison droite et commune à tous les hommes. Le Vicaire est lui aussi un *Aufklärer*, mais seulement en ce sens qu'il rejette l'autorité de l'Église et fonde la foi, d'une part, sur des vérités philosophiques et morales perceptibles par tous, et, d'autre part, sur un examen scrupuleux des exigences de la conscience. »⁵⁷

Ainsi, on trouve chez Rousseau presque tous les éléments qui s'intégreront plus tard à la théorie de l'interprétation des phénomènes religieux de Kant. La différence entre les deux tient plus à la forme qu'au contenu : Rousseau est un grand intuitif et un brillant écrivain, il est « tout sentiment dans tout son être »⁵⁸, et ne se préoccupe guère plus qu'à conférer la forme écrite la plus élégante possible aux données immédiates de son for intérieur. Si Kant reprend ces données à son compte – les données telles que le *sentiment*, en tant que fondement de la moralité⁵⁹, la *lumière intérieure*, qui est plus qu'une simple raison mais une raison, pour ainsi dire, rendue sensible à la moralité, la *conscience* finalement, dans son rôle de guide infallible dans les matières morales et religieuses – s'il les reconnaît comme étant aussi les siennes, il s'attache bien plus que Rousseau ne l'a jamais fait, à rationaliser ces données – dans le sens de les rendre perméables pour la raison commune – soit à les définir, les déduire, et les ordonner. Ce besoin tient, comme nous l'avons déjà dit, à l'héritage rationaliste et wolffien de Kant, de même qu'à sa confiance viscérale et immédiate dans la raison. Mais aussi, ce besoin tient à cette autre conviction intime de Kant, importante pour notre propos, d'après laquelle un savoir est *a priori* suspect et dépourvu de toute espèce d'utilité s'il n'est pas communicable, s'il ne peut pas être publicisé. « Quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs », écrit-il en effet dans *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*⁶⁰. C'est donc pour, à la fois, éprouver les intuitions de Rousseau et les siennes au critère de la

⁵⁷ Zac 1968, p. 125-126.

⁵⁸ Delbos 1926, p. 128.

⁵⁹ Subjectivement, la moralité a pour Kant son fondement dans un sentiment de *respect*, qui se distingue des autres sentiments par son caractère intellectuel et non pathologique.

⁶⁰ Kant 1786 (1991), p. 69 ; Ak. VIII, 144.

publicité et aussi pour les rendre pour ainsi dire *publicisables*, ou aptes à être communiquées, que Kant entreprend de les rationaliser.

Nous avons, dans ce chapitre, fait état des influences possibles ou presque certaines que les prédécesseurs de Kant ont eu sur la formation de sa théorie de l'interprétation des phénomènes religieux. Mais nous avons aussi voulu montrer que l'apport de Kant lui-même n'est pas moins important que ce qu'il prend, et que cet apport consiste principalement à fournir une justification rationnelle rigoureuse à toute pensée ou toute intuition qui lui semblent justes, y compris les siennes propres, et par le fait même à mettre sur pied, à partir de ces éléments épars dans sa disposition, une véritable théorie de l'interprétation des phénomènes religieux, avec tout ce qu'une théorie peut avoir de systématique. De cette manière, tout ce qui était confus chez les piétistes, démesuré chez les rationalistes et peu précis chez Rousseau, en s'intégrant au système de Kant, qui n'est pas autre chose qu'une partie d'un système plus global, celui de la raison pure, reçoit une justification et retrouve sa vraie place. Kant a compris de bonne heure et bien mieux que la plupart de ses contemporains qu'il devait nécessairement y avoir quelque chose de profond et de vrai sinon dans toute révélation, du moins dans la révélation chrétienne⁶¹, et que ce quelque chose méritait absolument d'être conservé. Mais d'autre part, les Écritures, et surtout la tradition, fourmillent de contradictions et présentent des aberrations qui ne sont que trop manifestes autant pour la raison que pour la sensibilité morale non prévenues. Il y a une chose au moins qui est évidente en partant : personne ne peut, s'il désire du moins satisfaire à cette condition minimale qui est l'accord avec soi-même – chose qu'on est en droit d'attendre de chaque personne le moins sainement d'esprit –, interpréter les Écritures *intégralement* de façon littérale. Même les plus purs *intégristes*, qui portent alors mal leur nom, doivent admettre, à moins d'être manifestement fous (malheureusement, il s'en trouve), que de cette manière, on n'aboutit jamais à rien, à aucune doctrine tant soit peu conséquente. Dès lors la question de l'interprétation se pose. Comment, à

⁶¹ Nous reviendrons sur le problème du rôle de la révélation dans le chapitre 4. Voir *infra*, p. 117-126.

l'aide de quel critère et pourquoi à l'aide de ce critère précisément, interpréter les Écritures, la tradition et de manière générale tout ce qu'on peut classer sous la rubrique des phénomènes religieux de façon à pouvoir en extraire l'essentiel et séparer, chemin faisant, le vrai du faux, l'important du secondaire et de l'accessoire ? C'est ce que nous aurons maintenant à développer.

CHAPITRE 2

LE CRITÈRE DE L'INTERPRÉTATION

2.1 Les lettres de Kant à Lavater : les enseignements fondamental et auxiliaire des Écritures

Il existe un document qui démontre clairement que la théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux a été dans ses grands lignes constituée aussi tôt qu'en 1775, c'est-à-dire bien avant la publication de tous ses principaux écrits, et environ vingt ans avant la publication de la *Religion dans les limites de la raison* (1793) et du *Conflit des facultés* (1798), où cette théorie se trouve exprimée avec sa plus grande force et enrichie de nouveaux arguments. Il s'agit de deux lettres que Kant a adressées à Lavater, celui-ci ayant sollicité l'avis de Kant sur son écrit *De la foi et de la prière*. Lavater combine en lui un scientifique, que Kant respecte, et un *Schwärmer*, dont Kant se méfie. Quant à ses convictions religieuses, il se réclame de l'orthodoxie luthérienne ; pour lui alors, la foi en Jésus-Christ, transmise par des personnes particulièrement douées pour les choses religieuses, ou encore remplies de dons du Saint-Esprit, est une condition nécessaire autant du salut que de l'accomplissement de bonnes œuvres. D'où l'importance qu'il accorde à la foi et à la prière qu'il conçoit comme « une demande à laquelle Dieu répond »⁶². Ce qu'il exige en fait de Kant, c'est que ce dernier lui dise si sa conception de la foi et de la prière correspond, à son avis, à celle que l'on trouve dans les Écritures. Kant lui répond en substance – et c'est en cela que ses deux lettres ont une importance pour notre propos – que cette conception correspond tout au plus à l'*enseignement secondaire, accessoire* des Écritures, mais nullement à l'enseignement que lui, Kant, juge comme *fondamental et essentiel*, et il profite de cette occasion pour présenter à Lavater sa méthode propre :

« Je distingue l'enseignement du Christ de l'information que nous avons de l'enseignement du Christ, et pour obtenir cet enseignement dans sa pureté, je cherche avant tout à extraire l'enseignement moral

⁶² Bruch 1969, p. 21.

en l'isolant de tous les préceptes néo-testamentaires. *C'est certainement l'enseignement fondamental de l'Évangile*⁶³ ; le reste ne peut être qu'un enseignement auxiliaire disant seulement ce que Dieu a fait pour venir en aide à notre *fragilité* en vue de notre justification à ses yeux, – tandis que l'enseignement fondamental nous dit ce qu'il nous faut faire pour nous rendre dignes de tout cela. »⁶⁴

On trouve donc, dans le Nouveau Testament et surtout dans les Évangiles, un enseignement fondamental, moral, celui qui interpelle directement le lecteur, et un enseignement auxiliaire, qui se rapporte pour l'essentiel à la personne de Jésus, et qui dit en substance que Jésus par sa vie et surtout par sa mort a expié les péchés des hommes et a ainsi rendu au moins possible la justification. La seule condition pour avoir droit à cette justification, c'est de croire en Jésus, en sa personne et en ses paroles. Cet enseignement auxiliaire est en réalité une doctrine hétéroclite constituée à partir de morceaux tirés de différents évangiles et autres écrits néo-testamentaires, surtout, à vrai dire, ceux de Jean et de Paul⁶⁵. Malgré les différences souvent énormes entre eux, chose certaine, les écrits néo-testamentaires se prêtent à la constitution d'une telle doctrine, même si c'est à un degré très varié selon les écrits, et c'est ce qui a permis à Kant, dans sa lettre, d'arriver à cette triste conclusion :

« Or cela saute aux yeux : les apôtres ont cette doctrine auxiliaire de l'Évangile pour sa doctrine fondamentale, et ils ont tenu ce qui est peut-être réellement du point de vue de Dieu le fondement de notre salut pour le fondement de notre croyance nécessaire à notre salut, *et au lieu de recommander comme l'essentiel la doctrine religieuse pratique du saint Maître, ils ont recommandé la vénération de ce Maître lui-même* et une sorte de recherche de la faveur du Maître par la flatterie et la louange, ce contre quoi celui-ci s'était pourtant élevé si sévèrement et si souvent. »⁶⁶

Dans sa deuxième lettre, Kant, conscient du fait qu'il ne s'est pas exprimé assez clairement « au sujet de la séparation de deux parties liées mais dissemblables de

⁶³ C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 25.

⁶⁵ Jean et Paul recommandent expressément la foi en Jésus, fils de Dieu et sauveur de l'humanité, comme condition indispensable du salut, tandis que Mathieu, Marc et Luc insistent bien plus sur la nécessité d'observer les prescriptions de Jésus, parmi lesquelles les plus importantes sont : « Aime ton dieu par dessus tout » et « Aime ton prochain comme toi-même ». On voit que la querelle au sujet des deux sortes d'enseignements ne date pas d'hier. Voir, par exemple, Jn 6.29 et, pour comparer, Mc 11.28. En revanche, Mathieu, Marc et Luc insistent fortement sur les miracles et les mystères entourant la vie du Christ, ce qui implique, évidemment, sa divinisation et même, pour ainsi dire, son « idolisation ».

l'Écriture sainte »⁶⁷, ajoute la précision suivante :

« Étant donné qu'aucun livre, quelle que soit son autorité, que même une révélation parvenue à mes propres sens ne peut m'imposer pour la religion (en ce qui concerne mes convictions) quelque chose qui ne soit déjà devenu un devoir grâce à la loi sainte qui est en moi, selon laquelle il me faut rendre compte de tout, et que je ne peux pas risquer d'encombrer mon âme de témoignages de piété, de professions de foi, etc. [...] qui ne me soient pas dictées par les prescriptions sincères et infaillibles de cette loi intérieure (car les *statuts* peuvent être sources d'*observances*, mais non de *convictions* intimes), *ce n'est pas le fondement de ma foi mais sa consolidation que je cherche dans l'Évangile*,⁶⁸ dans l'esprit moral duquel je trouve ce qui établit une nette distinction entre l'information et son mode de diffusion, entre les moyens de l'introduire dans le siècle, bref ce qui m'incombe, et ce que Dieu fait à mon profit, en sorte qu'il ne m'impose rien de nouveau, mais (quelle que soit la nature des informations) qu'il est susceptible de donner aux saines convictions une force et une assurance nouvelles. »⁶⁹

Le point essentiel de cette remarque est le suivant : non seulement, comme le mentionnait déjà la première lettre, il y a deux sortes d'enseignements dans les Évangiles, étroitement liés mais parfaitement distincts par leur nature, mais aussi, ce qu'il y a de « fondamental » dans ces écrits, ce qui fonde leur vérité et ce qui fonde aussi la foi qu'il leur revient seulement de consolider, leur est en fait extérieur. En est témoin « l'esprit moral » des Évangiles qui correspond en tout point à ce qu'exige de moi « la loi sainte qui est en moi, selon laquelle il me faut rendre compte de tout »⁷⁰.

⁶⁶ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 29. C'est nous qui soulignons.

⁶⁷ Kant, *Deuxième lettre à Lavater* (après le 28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 31.

⁶⁸ C'est nous qui soulignons.

⁶⁹ Kant, *Deuxième lettre à Lavater* (après le 28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 31. C'est nous qui soulignons.

⁷⁰ Le reste de la phrase citée nous semble par ailleurs beaucoup moins obscur que Bruch ne le laisse entendre dans la note qui s'y rapporte. Voici ce qu'il dit : « Kant reprend ici les analyses du deuxième paragraphe de sa lettre précédente. On sent qu'il y a pour lui un point important et sur lequel il a conscience de s'être imparfaitement expliqué. L'explication de l'*Entwurf* – c'est-à-dire de cette seconde lettre dont Bruch n'avait à sa disposition qu'un brouillon, un projet – à vrai dire, est loin de nous éclairer davantage que celle de la lettre du 28 avril 1775. Dans l'esprit moral de l'Évangile, « son mode de diffusion » doit désigner « ce qui m'incombe », c'est-à-dire l'obéissance à la loi morale qui permettra d'introduire l'esprit de l'Évangile dans le monde, ce qui s'opposerait à « ce que Dieu fait à mon profit ». (Bruch 1969, p. 35-36). Le sens de la phrase est pourtant clair : l'esprit moral sert de critère discriminatoire qui permet de faire le tri entre l'*information*, qui me dit *ce qui m'incombe*, et d'autre part son *mode de diffusion*, autrement dit, les *moyens de l'introduire dans le monde*, qui est aussi *ce que Dieu fait à mon profit*. Le *moyen d'introduction* est Jésus, sa vie et sa mort sur la croix, mais le contenu, l'*information*, c'est l'enseignement pratique de Jésus en tant que tel, sans égards aux faits historiques

C'est donc ce *fondement intérieur de la foi*, d'une manière ou d'une autre lié à la loi morale intérieure, à la conscience du devoir, qui permet en dernier ressort de discriminer entre le fondamental et l'auxiliaire dans les Écritures, qui sert donc d'ultime pierre de touche pour ce qui est de la vérité dans les Écritures et donc, par le fait même, d'ultime critère de leur interprétation.

2.1.1 *L'argument de sincérité et l'argument didactique*

Dans ces deux lettres, Kant ébauche aussi un certain nombre d'arguments, que nous retrouverons aussi dans ses écrits postérieurs, et qui étayent cette dernière affirmation. On pourrait appeler le plus important de ces arguments l'argument *de sincérité* ; c'est d'ailleurs en invoquant la sincérité que Kant amorce sa réponse dans la première lettre :

« Vous me demandez mon jugement sur votre traité *De la foi et de la prière*. Savez-vous bien à qui vous vous adressez ? A quelqu'un qui ne connaît qu'un seul moyen qui reste valable au dernier instant de la vie : la plus pure sincérité en ce qui concerne les convictions les plus secrètes du cœur ; et qui avec *Job* considère comme un crime de flatter Dieu et de professer intérieurement des sentiments nés peut-être sous l'empire de la peur et en désaccord avec ceux que l'âme éprouve dans une libre croyance. »⁷¹

C'est autour de ce grand thème de la *sincérité* – à l'endroit de soi-même avant tout – que s'articulent tous les autres arguments des lettres. Ce thème traverse toute la philosophie kantienne de la religion et se trouve porté à son point culminant dans la quatrième partie de la *Religion dans les limites de la simple raison* (désormais *Religion*), où, comme le remarque Bruch⁷², sera développée la fameuse *maxime de garantie*, dont le passage que nous venons de citer présente une formulation plus récente. Nous reviendrons sur cette maxime en temps et lieu⁷³ ; ici, précisons encore que si la sincérité joue un rôle de toute première importance dans la philosophie morale

entourant sa vie. En revanche, Bruch a raison, dans la même note, d'attirer l'attention du lecteur sur le point suivant, important pour saisir les nuances de la doctrine kantienne de la justification : il en ressort que *ce que Dieu fait à mon profit*, est non seulement la grâce, dont l'essence m'échappe complètement, mais aussi la révélation elle-même, que je connais. Reste à savoir si, du point de vue de Kant, le fait historique de la révélation peut être considéré comme faisant partie de la grâce.

⁷¹ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 24-25.

⁷² Bruch 1969, p. 33, note 3.

⁷³ Voir *infra*, chap. 4, p. 157-161.

et religieuse de Kant (et aussi, si Job demeure son héros biblique préféré), c'est parce qu'elle constitue le pendant positif de ce que Kant appelle le mal radical dans l'homme, dont l'expression par excellence est justement l'absence de sincérité à l'endroit de soi-même, le mensonge intérieur, la mauvaise foi⁷⁴. La sincérité est donc la forme par laquelle, dans l'homme, s'exprime le bien : l'homme sincère est celui qui est en train de combattre le mal.

L'explication que Kant fournit dans les deux lettres revient donc à ceci : si je m'arrête un bref moment pour regarder en moi-même, je vois très bien que je ne peux absolument pas être sincère avec moi-même si je clame, comme le font inconsidérément tant d'autres et comme on l'exige aussi de moi, mon adhésion inconditionnée – et c'est bien cela que l'on appelle habituellement la foi – aux récits entourant la révélation. Car « ce sont des informations »⁷⁵, des données historiques, donc contingentes, où à la vérité peut bien se mêler sinon du faux, du moins de l'inexact. Et je me rends bien compte, que si j'affichais ce genre de foi, ce serait en réalité par « peur » de déplaire à la puissance supérieure, et aucunement parce que je m'y sens porté par un libre élan du cœur. Autrement dit, je ferais comme si je croyais, au cas où la puissance que je crains existe ; or ce subterfuge même démontrerait on ne peut plus clairement qu'en réalité, je ne crois pas du tout.

Il en découle que je ne peux absolument pas avoir foi en tel moyen particulier de réconciliation entre Dieu et les hommes, car la détermination de ce moyen relève justement des faits historiques contingents. Ce serait une foi fausse, une foi hypocrite, un consentement arraché par la peur, bref, ce ne serait même pas la foi. En plus, dit Kant, « je ne peux pas être assez téméraire <c'est-à-dire à la fois irréfléchi et présomptueux, S.G.> pour déterminer péremptoirement devant Dieu que tel est le réel moyen par lequel j'attends mon salut de lui, et en quelque sorte engager là-dessus le salut de mon âme »⁷⁶. En outre, cela heurte mon bon sens même qui m'est dévoilé par

⁷⁴ C'est, à notre avis, Delbos qui définit le mensonge intérieur le plus justement, comme une expression ou une manifestation du mal radical, et aussi comme une marque ou un signal du fait qu'il s'agit là d'un méfait accompli délibérément (Delbos 1926, p. 620). Reboul, lui, a l'indéniable mérite d'insister davantage sur tout cet aspect de mensonge intérieur et de mauvaise foi. Il a tort toutefois d'identifier carrément le mal à la mauvaise foi, en éludant l'aspect d'expression ou de manifestation. Voir Reboul 1971, chap. 3 *Le mal radical*, pour une analyse, par ailleurs, d'une très grande qualité.

⁷⁵ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 27.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 27.

mon effort de sincérité que de croire que confesser ce moyen de réconciliation, « l'affirmer, en emplir mon âme »⁷⁷, tout cela peut faire de moi un digne bénéficiaire de cette réconciliation, car tout cela « ne concerne que ce que Dieu fait »⁷⁸, et ne fait de moi « le moins du monde un homme meilleur »⁷⁹. Mais pourquoi faut-il tellement que je sois digne de l'assistance divine, pourquoi n'est-il pas légitime – ou peut-être est-ce trop simple – d'insister sans trop se compliquer la vie, comme on l'a si souvent fait dans la théologie chrétienne, sur la gratuité du pardon ? Ici Kant nous fournit une précision d'autant plus intrigante qu'elle n'apparaît pas beaucoup dans le reste de l'œuvre : « pour participer, écrit-il, à cette force divine coopérante, il ne me reste qu'à utiliser les forces naturelles que Dieu m'a imparties, de telle sorte que je ne sois pas indigne de son assistance, *ou si on préfère que je ne sois pas incapable d'en bénéficier* »⁸⁰.

On voit donc bien comment la sincérité, appelée en témoin, dévoile le caractère à la fois non fondé, hypocrite, téméraire et, disons, à la limite du non-sens de la prétendue foi de ceux qui la bâtissent exclusivement sur des informations historiques. Il n'y a rien qui justifie une foi aveugle à la fois *en* et *à partir* de faits positifs religieux. Tout ce qui, dans le christianisme par exemple, relève des mystères et des miracles, tout ce qui demeure opaque à la raison et ne s'est donc conservé que grâce à la transmission historique, peut bien être respectable⁸¹, mais demeurera à tout jamais accessoire, avec un sens qui par ailleurs exige d'être élucidé ; et c'est pour cela qu'il faut que le fondement de la vraie foi – si jamais le besoin s'en fait sentir – vienne d'ailleurs, fondement qui servira aussi à dégager la vraie signification des religions positives et historiques, dans l'hypothèse où l'on prouve et l'on accepte que ces religions possèdent une valeur intrinsèque qui les rend irremplaçables⁸².

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 27. C'est nous qui soulignons. Habituellement, lorsqu'il parle de l'aide de Dieu, par ailleurs indispensable, Kant insiste sur l'idée du *mérite*, nécessaire pour obtenir cette aide. Ici, il n'est pas question de *mériter* cette aide, mais plutôt de *se rendre réceptif* à son endroit, ce qui sous-entend que cette aide se trouve offerte par Dieu à tout pécheur d'ores et déjà, peu importe ses mérites. Kant, à l'époque, le croit-il vraiment ou bien désire-t-il tout simplement de mieux s'accommoder au point de vue de son interlocuteur protestant ? La question demeure ouverte.

⁸¹ Kant écrit en effet : « Je respecte les informations que donnent les Évangélistes et les Apôtres [...] » (Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 27).

⁸² Pour Kant, tel est effectivement le cas. Non seulement les religions positives *ont été*, mais elles *seront*

A cet argument-ci, Kant en ajoute un autre, d'allure *didactique* : il est possible, dit-il, « qu'en leur temps [i.e. des apôtres], en raison de la résistance opposée par le Judaïsme, des miracles et des mystères révélés aient été nécessaires pour introduire d'abord, puis divulguer largement une religion aussi pure, qui supprimait tous les préceptes existant dans le monde »⁸³. Cette méthode, explique-t-il dans la même veine, « convenait mieux à l'époque pour laquelle ils écrivaient [...] »⁸⁴, époque où il fallait « opposer de nouveaux miracles aux anciens, et des préceptes chrétiens aux préceptes juifs »⁸⁵. On peut donc au moins penser que c'est pour faciliter l'entrée en scène de la nouvelle religion que les apôtres se sont si abondamment servis des récits des mystères et des miracles.⁸⁶

Les lettres montrent donc clairement que la théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux est esquissée à grands traits dès 1775. L'inspiration surtout, les lignes directrices de cette théorie ne subiront pas le moindre changement dans les écrits postérieurs. Toutefois les lacunes sont nombreuses, dont Kant est déjà conscient – car il insiste, reformule, réexplique, revient sur le même détail en apportant tout à coup une lumière nouvelle – et qu'il s'emploiera à combler dans les écrits subséquents. Alors, ce qu'on retient des lettres, c'est d'abord la nécessité de tracer une ligne de partage entre l'essentiel et l'auxiliaire dans les Écritures, c'est aussi l'idée que l'essentiel est en fait à chercher en dehors même des Écritures, parmi les prescriptions infaillibles de la loi morale, présente à tous. On y trouve de même l'idée de la coïncidence entre « la foi morale » et certains aspects des Évangiles, et en filigrane, implicitement, cette autre idée fondamentale pour nous selon laquelle c'est précisément

toujours nécessaires pour véhiculer la pure foi religieuse. Pour la théorie kantienne des véhicules, voir *infra*, chap. 4, p. 117-126.

⁸³ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 25.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁶ Encore une fois, il faut faire attention : même si cette manière de voir les choses correspond du moins en partie à la vérité, ce n'est qu'en rapport aux Évangiles dits synoptiques, car chez Jean déjà, on sent le début de cette déviation qui conduira plus tard le christianisme à accorder plus d'importance à la personne même du Christ qu'aux paroles qu'il a prononcées, à la foi en Christ, dieu et fils de Dieu, qu'à l'observance des préceptes moraux que le Christ homme a laissés.

cette foi morale qui doit présider à toute interprétation des textes sacrés. Surtout, Kant nous fournit ici sa définition de la foi ou de la croyance morale : « par foi morale, écrit-il, j'entends la *confiance inconditionnée* en l'aide de Dieu en considération de tout le bien qui, en dépit de nos efforts les plus sincères n'est pas en notre pouvoir »⁸⁷. Finalement, Kant va ici jusqu'à esquisser sa théorie *des véhicules*, lorsqu'il écrit que « tout un chacun peut par lui-même, sans avoir recours à des moyens auxiliaires d'ordre historique, être convaincu de la rectitude et de la nécessité de la foi morale, une fois qu'il y a été ouvert, quoique sans une telle ouverture il n'eût pas eu cette idée de lui-même »⁸⁸. La version finale de cette théorie compte toutefois une différence par rapport à celle qui est ébauchée dans la première lettre : dans la *Religion*, Kant conclura à la nécessité, pour le véhicule, de perdurer quel que soit le degré de l'épanouissement de la pure foi morale, tandis qu'ici, il croit encore que « l'échafaudage doit disparaître <avec le temps, S.G.>, puisque le bâtiment est debout »⁸⁹.

Ce qu'on n'y trouve pas, en revanche, c'est l'articulation entre l'élément purement moral de la foi (c'est-à-dire l'obéissance aux prescriptions de la loi morale prônée dans la deuxième lettre, versus l'observance des statuts) et cette même foi, pure et morale, comprise comme une confiance inconditionnée en Dieu. Il s'agit là d'un très gros morceau, car une partie non négligeable de chacune des trois *Critiques* sera employée à mettre en lumière cette articulation⁹⁰. Mais surtout, même si dans ces deux lettres Kant juxtapose, oppose et compare entre eux ces deux types de croyances – historique et morale –, il n'arrive pas encore à formuler clairement le principe de cette autre articulation, à savoir de leur articulation mutuelle, ce qui lui permettrait de poser en principe que la pure foi morale – et elle seule – est en droit et en mesure de s'instituer en guide et interprète en ce qui concerne les phénomènes religieux. Et ce, non seulement pour discriminer entre l'essentiel et l'auxiliaire, mais aussi pour dégager la vraie signification de cet auxiliaire.

⁸⁷ Kant, *Première lettre à Lavater* (27 avril 1775), in Bruch 1969, p. 27. C'est nous qui soulignons.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁰ Il s'agit des extraits des *Méthodologies* de la première et de la troisième *Critiques*, et de la *Dialectique*

2.2 « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » : le besoin de la raison pratique

Une des tentatives particulièrement fructueuses de formuler cette dernière articulation, nous avons cru la trouver dans l'opuscule de 1786 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*. Il s'agit en fait d'un article que Kant a écrit pour la *Revue de Berlin* sur l'insistance de ses amis Biester et Herz qui l'ont prié de prendre parti dans le débat opposant le rationaliste Mendelssohn au philosophe du sentiment Jacobi, à propos du spinozisme que ce dernier a cru déceler chez Lessing (et même chez Kant lui-même), étant entendu que Kant devait intervenir en faveur de Mendelssohn et contre Jacobi. Or Kant profite de l'occasion pour se défendre de l'accusation de spinozisme, bien sûr, mais surtout pour développer sa position propre, inspirée par sa philosophie critique, concernant le rapport entre la raison et la foi. Car en fin de compte ni Mendelssohn ni Jacobi ne trouvent grâce à ses yeux, tous les deux étant pour lui coupables, bien que de façon très différente, de *Schwärmerei*, de divagation chimérique induite par la propension si humaine à vouloir dépasser les limites de la raison. Le premier, en tant qu'il prône, en bon rationaliste, la possibilité d'atteindre Dieu par la raison démonstrative, le deuxième, en tant qu'il préconise – pour des génies au moins – « “le saut périlleux” d'une intuition métaphysique irrationnelle »⁹¹, menant directement à Dieu. Pour ce qui est de Kant, Delbos résume ainsi sa position vis-à-vis des deux adversaires :

« Il se rangeait certes plutôt du côté de Mendelssohn que de celui de Jacobi ; mais s'il était rationaliste avec Mendelssohn, il ne souffrait pas cependant que la raison pût s'aventurer dans la connaissance des objets supra-sensibles ; si, d'un autre côté, il admettait avec Jacobi une place pour la croyance, il pouvait encore moins accepter que cette croyance pût ou s'imposer du dehors ou être livrée à l'inspiration du sentiment. La critique dans le rationalisme, la rationalité dans la foi : voilà ce qu'il opposait aux deux partis adverses. »⁹²

Kant accorde à Mendelssohn, dans ses *Morgenstunden* et sa *Lettre aux amis de*

de la seconde. Voir *infra*, chap. 3, p. 54-82.

⁹¹ Bruch 1969, p. 126, note 7 à la *Lettre de Kant à Jacobi* du 30 août 1789. Bruch cite ici même les paroles de Jacobi, extrêmement révélatrices : « Que ne suis-je assez fort et assez rapide, écrivait Jacobi, pour franchir en courant le chemin unique, le chemin splendide de l'amour de Dieu, de la béatitude de Dieu ! ».

Lessing, le mérite d'avoir esquissé une maxime « selon laquelle il est nécessaire de s'*orienter* dans l'usage spéculatif de la raison [...] à l'aide d'un moyen de se diriger qu'il nommait parfois le *sens commun*, parfois la *saine raison*, parfois le simple *entendement humain* »⁹³. Son mérite consistant surtout dans l'affirmation du rôle primordial de la raison lors des incursions dans le champ du suprasensible, Mendelssohn, au vu de Kant, n'en prête pas moins le flanc au double reproche que voici : il est inconséquent avec lui-même, car s'il était conséquent, il se serait aperçu que le fait même qu'il se voit obligé d'introduire cette notion de la saine raison commune porte atteinte aux droits de la raison démonstrative, qu'il ne cesse pas de défendre pour autant. Le deuxième reproche que Kant adresse à Mendelssohn est celui d'avoir en fait, malgré son intention première, jeté la raison en pâture, pour ainsi dire, à l'illuminisme de Jacobi, en laissant planer l'équivoque sur la formulation de sa maxime. Kant, tout en assurant que pour ce qui est de la nécessité d'une telle maxime Mendelssohn a vu juste, se propose dans son article d'en préciser le sens et la portée, en montrant, d'abord et avant tout, que le seul guide sûr pour la raison lors de ses aventures dans le suprasensible est la raison elle-même, « la pure raison humaine proprement dite »⁹⁴, et absolument pas « un prétendu et mystérieux sens de la vérité, ou une intuition transcendante prenant le nom de croyance sur lesquels tradition et révélation peuvent être greffés sans l'accord de la raison »⁹⁵.

Kant aborde son problème en s'attaquant d'abord au concept de s'*orienter*, dont il précise et développe le sens. Au sens géographique du terme, s'*orienter* signifie trouver l'orient à partir d'une région donnée du ciel ; au sens mathématique du terme, s'*orienter* signifie se retrouver dans un espace donné. Kant démontre, par une série d'exemples, que pour s'*orienter* aussi bien géographiquement que mathématiquement,

⁹² Delbos, 1929, p. 398.

⁹³ Kant 1786 (1991), p. 56 ; Ak. VIII, 133.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 57 ; Ak. VIII, 134.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 56-57 ; Ak. VIII, 134. C'est probablement cette manière de Mendelssohn de désigner ce principe comme « sens commun » qui a permis à Jacobi de le récupérer à ses propres fins en le transformant en un « mystérieux sens de la vérité ». D'où l'insistance de Kant sur sa propre formulation : ce principe est bien « la pure raison humaine proprement dite ». Voir aussi *ibid.*, p. 64 ; Ak. VIII, 140, pour l'expression mendelssohnienne « sentence de la saine raison » que Jacobi, selon Kant, a tôt fait de transformer insidieusement en une sentence ou un « jugement inspiré<s> par la raison », au lieu de la prendre comme Mendelssohn l'aurait voulu, dans le sens d'une sentence « provenant d'un discernement de la raison ».

l'homme a besoin du « sentiment d'une différence subjective »⁹⁶, à savoir entre sa gauche et sa droite, et qu'à vrai dire, il n'a besoin que de cela. À supposer qu'un jour, toutes les constellations changeaient de direction et, tout en conservant leurs positions respectives, se trouvaient dirigées non pas de gauche à droite mais de droite à gauche ou vice versa, l'homme serait encore en mesure de s'orienter, pourvu qu'il soit capable de distinguer entre les deux parties de son corps et malgré tout ce chambardement dans les « *data* objectifs du ciel »⁹⁷. On peut donc supposer, par analogie, qu'il puisse en aller de même pour l'orientation de la pensée, et que lorsqu'il manque à la pensée certains « *data* objectifs », comme par exemple l'intuition sensible, elle puisse néanmoins s'exercer correctement grâce à « un principe de différenciation subjectif »⁹⁸.

Kant arrive donc à la définition suivante : « *s'orienter* de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci »⁹⁹. Mais quel est donc ce principe subjectif, ce principe « *pour soi seulement* »¹⁰⁰, bref, une maxime, dans la terminologie kantienne une maxime étant justement un principe subjectif par opposition aux principes objectifs, principes « de discernement »¹⁰¹, lois objectives de la pensée par lesquelles une vérité se trouve ou bien démontrée ou bien prescrite indubitablement ?¹⁰² Le voici : « Ce moyen subjectif, le seul qui nous reste encore,

⁹⁶ *Ibid.*, p. 57 ; Ak. VIII, 134.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 57 ; Ak. VIII, 135.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 59 ; Ak. VIII, 136.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59, note ; Ak. VIII, 136.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 63 ; Ak. VIII, 140.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 63 ; Ak. VIII, 140.

¹⁰² Il est à remarquer en effet que, bien que l'expression *principe valable* « *pour soi seulement* » soit passablement ambiguë, on ne doit pas croire que ce genre de principes s'oppose à d'autres principes, qui seraient des principes *pour tous*. Ainsi un principe subjectif peut très bien être valable universellement, et c'est précisément le cas du principe dont Kant traite ici, car il émane de la raison. Principe *pour soi* signifie alors principe *pour la raison*, ou bien *pour soi* en tant que ce soi est un sujet doté de la raison, bref, *principe visant à la satisfaction de la raison elle-même*, mais impropre à nous faire discerner quelque existence en tant qu'objet. Ce que Kant reproche ici à Mendelssohn, c'est précisément de confondre ces deux types de principes, et de se servir d'un principe subjectif à des fins objectives ou plutôt objectivantes. Il reste à ajouter que si ce principe est uniquement *pour soi*, cela n'a rien à voir avec l'insuffisance quelconque des objets transcendants (Dieu et l'immortalité) qu'il a dans sa mire, mais que c'est dû, bien au contraire, aux bornes inhérentes à la raison humaine elle-même (voir *ibid.*, p. 63 ; Ak. VIII, 140). Il en va de ce principe (cette maxime) comme des maximes pratiques : « On entend par *maxime* le principe subjectif du vouloir ; le principe objectif (c'est-à-dire le principe qui servirait aussi subjectivement de principe pratique à tous les êtres raisonnables, si la raison avait plein pouvoir sur la faculté de désirer) est la loi pratique » (Kant 1785 (1991), p. 101, note de Kant ; Ak. IV, 402). Bref, si l'homme était parfait, il n'aurait pas besoin de maximes, dont l'office serait rempli par la

n'est autre que le sentiment du propre *besoin* de la raison. »¹⁰³ La maxime de la raison quant aux objets suprasensibles se formulerait donc à peu près ainsi : la raison peut émettre un jugement concernant ces objets lorsqu'elle s'y sent poussée par un besoin réel, émanant d'elle-même, et l'émettre dans le sens correspondant à ce besoin. Dans ces conditions, on saisit mal le pourquoi de ce commentaire de Proust au sujet de l'article que nous sommes en train d'analyser : « La *publicité* est le seul orient de la pensée. »¹⁰⁴ Il ne serait certes pas faux d'affirmer, comme nous venons de le souligner, que ce besoin est en quelque sorte public, en ce sens qu'il doit être partagé par le commun des mortels dotés de la raison ; quant à dire toutefois que c'est ce caractère public de la nécessité en question et non la nécessité elle-même qui constitue l'orient de la pensée, ceci revient, nous semble-t-il, non seulement à commettre une inexactitude, mais à manquer carrément le vrai sens du problème en question.

La raison a donc son propre besoin qui doit impérativement être satisfait. Mais pourquoi ? Et quel est donc ce besoin ? Ce besoin est double, explique Kant, en tant qu'il est théorique et pratique à la fois, et la raison pour laquelle il exige d'être satisfait est de nature et de degré différents dans les deux cas. Du point de vue théorique, la raison, qui « est par nature architectonique »¹⁰⁵ et qui, en tant que telle, vise à ramener tout donné à sa plus grande systémativité et à sa plus grande intelligibilité, ressent un besoin de supposer l'existence d'un Être suprême pour se rendre compte autant de la contingence des êtres du monde que de la finalité qui se rencontre dans certains d'entre eux. Or ce besoin, quelque grand qu'il puisse être, est conditionnel, ce qui veut dire que si l'on veut se rendre le monde intelligible jusqu'au bout, on est obligé de supposer à sa source une entité non bornée et intelligente. Du point de vue pratique toutefois ce besoin « est bien plus important parce qu'il est inconditionné et qu'il nous sera nécessaire de supposer l'existence de Dieu non seulement lorsque nous *voulons* juger, mais parce que nous *sommes dans l'obligation de juger*. Car le pur usage pratique de la raison consiste dans la prescription des lois morales »¹⁰⁶.

loi. De même ici : si la raison humaine était sans bornes, elle discernerait au lieu de supposer, et se passerait ainsi de maximes, quelles qu'elles soient.

¹⁰³ Kant 1786 (1991), p. 59 ; Ak. VIII, 136.

¹⁰⁴ Proust 1991, p. 10.

¹⁰⁵ Kant 1781 (1980), p. 555, note 1 du traducteur.

¹⁰⁶ Kant 1786 (1991), p. 62 ; Ak. VIII, 139.

Dans ce qui suit, Kant esquisse la démarche par laquelle la raison, à partir de son usage pratique, aboutit à l'affirmation de l'existence de Dieu. Il s'agit du fameux passage de la moralité à la religion, la première des deux articulations dont nous avons relevé le manque dans les lettres à Lavater, mais qui entre-temps a déjà trouvé sa formulation presque définitive dans le *Canon de la raison pure* et qui sera encore reprise et approfondie dans la *Dialectique de la raison pratique* et dans certains chapitres de la *Méthodologie de la faculté de juger*¹⁰⁷. Ici, Kant se fait bref et se contente d'un simple schème : les lois morales « conduisent toutes à l'idée du souverain bien possible en ce monde »¹⁰⁸ ; elles commandent donc la moralité, qui dépend de nous, mais impliquent aussi la promesse de la félicité en proportion exacte à la moralité, qu'on ne peut attendre que d'un auteur à la fois intelligent et sage de la nature, non de la nature elle-même telle que nous la connaissons. La raison se voit donc obligée d'admettre l'existence d'un tel auteur, sous peine d'ôter aux lois morales – avec l'idée du souverain bien qui leur est liée inaliénablement – toute force et toute consistance.

Mendelssohn a donc cru s'être orienté dans ses démarches spéculatives grâce à ce qu'il appelait « la sentence de la saine raison »¹⁰⁹ qu'il prenait à tort pour un « discernement de la raison »¹¹⁰. Kant, lui, croit avoir montré que tout ce que la raison discerne en fait, c'est sa propre insuffisance, ce discernement produisant « par la pulsion de connaissance le sentiment de besoin »¹¹¹. Ce besoin étant inscrit dans son essence même, la raison – du moins la raison moralement saine et non dévoyée – se voit obligée de juger, c'est-à-dire de répondre à ce besoin, et de répondre favorablement. D'où sa sentence, à laquelle Kant, pour justement éviter le danger de la confondre, à l'instar de Mendelssohn, avec le discernement, donne le nom de « croyance de la raison »¹¹². La croyance de la raison est donc cet assentiment serein

¹⁰⁷ Nous reviendrons sur ces passages dans le prochain chapitre.

¹⁰⁸ Kant 1786 (1991), p. 62 ; Ak. VIII, 139.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 64 ; Ak. VIII, 140.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 64 ; Ak. VIII, 140.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 63 ; Ak. VIII, 140.

¹¹² *Ibid.*, p. 64 ; Ak. VIII, 140. Kant précise ici même que qu'une *croyance de la raison* ne doit pas être confondue avec une *croyance rationnelle*, car, explique-t-il, « Toute croyance, même historique, doit certes être *rationnelle* (car l'ultime pierre de touche de la vérité est toujours la raison) ». Cette affirmation n'est pas une pétition de principe, même si elle en a un peu l'air, mais une simple précision dans les termes. Car c'est précisément ce que toute la démarche kantienne mise en œuvre dans cet essai

de la raison à l'égard de son propre besoin, ou, pour reprendre l'expression des lettres à Lavater, cette confiance inconditionnée (autrement dit, confiance sereine, tranquille, sans curiosité inquiète et déplacée par rapport à un certain « comment ça va se faire ? ») dans le fait qu'il existe quelqu'un qui pourvoira à ce que mon effort moral ne soit pas vain, ni pour moi ni pour les autres ; c'est donc en fin de compte cette croyance qui oriente la raison dans ses rapports avec le suprasensible :

« Une pure croyance de la raison est donc le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles, mais aussi à l'homme doué de raison commune mais (morale) saine de tracer son chemin, dans une intention, tant pratique que théorique, entièrement appropriée à toute la finalité de sa détermination ; *et c'est également cette croyance de la raison qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation.* »¹¹³.

Ce qui permet donc à Kant d'articuler ainsi les rapports de la foi de la raison avec les faits historiques (la deuxième articulation manquante dans les lettres à Lavater, plus essentielle encore à sa théorie de l'interprétation que la première, soit entre la morale et la religion), c'est la profonde pénétration de son esprit jusqu'aux sources mêmes de la croyance ou de la foi, c'est l'examen extrêmement attentif et minutieux de tous les aspects de ce concept. Kant l'affirme d'ailleurs en le comparant à d'autres concepts apparentés : la croyance n'est pas le *savoir*, car ce dernier repose sur des règles objectives, et non sur un principe d'assentiment subjectif ; ce n'est pas non plus une *opinion*, qui est en fait un savoir insuffisant, non complété ; ce n'est pas non plus une *hypothèse*, qui est un assentiment reposant certes sur des raisons subjectives, ce qui la rapproche de la croyance de la raison, mais qui vise à satisfaire la partie théorique, et non pas la partie pratique de la raison ; surtout, la croyance de la raison n'a pas grand'chose à voir avec la *croyance historique*, car cette dernière peut, moyennant certaines conditions, se transformer en savoir, alors que la croyance de la raison, de par son essence même, ne le peut pas. Kant donne en exemple l'existence de

visé à démontrer : si la raison est bel et bien le dernier critère de vérité dans les affaires religieuses, c'est parce qu'en réalité toutes les croyances – qui se sont maintenues dans l'histoire, bien entendu – sont rationnelles (et doivent le demeurer) dans leur noyau. Par ailleurs, Kant, infidèle à sa propre terminologie, emploie indistinctement dans les œuvres subséquentes les expressions *croyance rationnelle* et *croyance de la raison* pour désigner la pure foi de la raison.

¹¹³ *Ibid.*, p. 66 ; Ak. VIII, 142. C'est nous qui soulignons.

la ville de Rome : la croyance que je peux avoir de son existence, étant donné l'abondance de témoignages, est en fait identique au savoir. Ajoutons, pour rendre cet exemple-limite de Kant un peu plus clair, que si l'on remplaçait la ville de Rome par la ville de Troie, on se retrouverait à la frontière du savoir et de la croyance historiques. Bref, l'adhésion à une de ces deux opinions est toujours fonction de l'abondance et de la qualité des témoignages. « En revanche, dit Kant, la pure *croyance de la raison* ne pourra jamais être métamorphosée par les *data* naturels de la raison et de l'expérience en un *savoir* parce que le fondement de l'assentiment est simplement subjectif, c'est-à-dire un besoin nécessaire de la raison (et il le restera aussi longtemps que nous serons des hommes) de seulement *supposer* et non de démontrer l'existence d'un être suprême. »¹¹⁴ Il est à remarquer que ce qui semble faire la force des croyances historiques – parmi lesquelles il faut compter les révélations et aussi, des illuminations subies par soi ou par autrui –, c'est-à-dire cette tentation de savoir, est en fait leur faiblesse. Qu'une croyance historique puisse se métamorphoser en savoir implique qu'elle peut être changée, qu'elle peut varier au gré des témoignages, tandis que la « *fermeté* de la croyance requiert la conscience de son *invariabilité* »¹¹⁵. Qui peut prétendre être à l'abri du doute au sujet de l'existence historique et surtout au sujet des extravagantes aventures des prophètes de l'Ancien Testament ? L'historicité du Christ lui-même n'a pas manqué, à une certaine époque, d'être vigoureusement contestée. Comment peut-on alors exiger une foi ferme et inébranlable en quelque chose qui ne s'est peut-être jamais passé, ou bien, s'est passé autrement que de la façon dont cela a été rapporté ? Or le concept de la foi implique bien celui de la fermeté, et le mérite de Kant est précisément de souligner et d'expliquer pourquoi il en va ainsi. C'est que ce concept résulte de la foi de la raison elle-même, et cette foi, et elle seule, a tout pour pouvoir revendiquer cette invariabilité et donc, cette fermeté : « Ainsi je peux être entièrement certain que personne ne pourra réfuter la proposition : *il y a un Dieu* ; car d'où pourrait-il tirer cette réflexion ? »¹¹⁶

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 65 ; Ak. VIII, 141. Pour toute cette classification de concepts apparentés au concept de croyance, voir aussi *Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la méthode*, III^{ème} section : *De l'opinion, du savoir et de la foi*, et *Critique de la faculté de juger, Méthodologie du jugement téléologique*, § 91 : *De la manière de tenir quelque chose pour vrai au moyen d'une croyance pratique*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 65, note de Kant ; Ak. VIII, 141.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 65-66, note de Kant ; Ak. VIII, 141-142.

2.2.1 *L'argument de fermeté et l'argument critique*

Il est aussi à remarquer que cet argument, disons, *de fermeté* rejoint celui de sincérité des lettres à Lavater. Rien ne m'empêche d'être sincère lorsque je proclame ma foi ferme et inébranlable en un créateur sage du monde en me fondant sur les exigences de la raison ; en revanche, si je fais la même chose sur la base des témoignages historiques uniquement, ma conscience me fait immédiatement sentir mon manque de sincérité. Delbos, lui aussi, s'est aperçu de la confluence des deux arguments. En parlant du caractère de fermeté de la foi de la raison, il ajoute : « Ailleurs Kant insistera sur le caractère de sincérité avec soi-même que comporte la foi dans son expression et son extension ; pour tout ce qui ne peut être exprimé comme vérité théorique objective il faut cette condition formelle essentielle, la véracité. »¹¹⁷ Bref, la sincérité avec soi-même, pierre de touche de la consistance et du sérieux de la foi, découle de la conscience de sa *fermeté* et donc de son *invariabilité* ; ainsi, seule la foi de la raison peut être absolument sincère, et, pour tout dire, elle seule peut à proprement parler s'appeler foi.

En dernier ressort, donc, c'est parce que cet état d'esprit particulier et irréductible à aucun autre état, qu'on appelle *foi*, ne peut être induit que par la raison elle-même et aucunement par quelque témoignage historique que « cette croyance de la raison [...] doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation. » Autrement dit, si le fait d'avoir la foi n'était pas en quelque sorte naturel à l'homme, si, comme Kant le dira ailleurs, le concept de la religion ne se trouvait pas *a priori* dans la raison de l'homme¹¹⁸, l'homme ne pourrait jamais, à proprement parler, avoir la foi, car il ne pourrait jamais saisir l'essence de la foi, ni même comprendre tout simplement, ce qu'est la foi. En réalité, on est là en présence d'une variante du fameux

¹¹⁷ Delbos 1926, p. 404, note 1.

¹¹⁸ Kant parle de la religion comme d'un concept *a priori* dans la deuxième préface de la *Religion dans les limites de la simple raison*. Remarquons que les termes *croyance*, *foi*, *religion*, sont à peu près équivalents chez Kant, du moins jusque là. Dans la *Religion*, en revanche, Kant proposera de réserver le terme de *croyance* aux croyances historiques, en lui opposant celui de *religion* ou de *pure foi religieuse*, qui désignent une réalité unique pour tout le monde. On pourrait aussi ajouter, pour en préciser davantage le sens, que les termes *pure foi religieuse*, ou *foi* tout simplement, renvoient justement à un état d'esprit, tandis que *religion* désigne plutôt tout le système de rapports qui unit l'homme à Dieu. C'est dans cette optique-là que Kant définit la religion de manière presque invariable comme connaissance de nos devoirs comme commandements divins.

argument kantien à la base de toute la philosophie critique. La raison, prise au sens large, dans son élan de conquête et de connaissance vis-à-vis du monde, y apporte au moins autant qu'elle reçoit, et s'il n'en était pas ainsi, le monde serait resté pour nous un chaos incompréhensible. Il en va ainsi en théorie, en ce qui a trait aux règles universelles et nécessaires de l'entendement dans son rapport à la nature ; il en va de même en pratique : si l'on veut se rendre compte, explique Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*¹¹⁹, du fait de l'obligation dont la vérité est attestée par la présence de cette idée dans la conscience commune, il faut nécessairement supposer que les lois morales ont leur origine *a priori* dans la raison humaine. Et si l'on descend au niveau des exemples, on voit que « <m>ême le Saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel ; aussi dit-il de lui-même : Pourquoi m'appellez-vous bon, moi (que vous voyez ?) Nul n'est bon (le type du bien) que Dieu seul (que vous ne voyez pas) »¹²⁰. En passant, on voit à partir de cet exemple que la finesse – plus que de la finesse, en vérité, on a presque envie de dire : un certain machiavélisme – dont Kant fait preuve lorsqu'il choisit et interprète les textes sacrés est absolument remarquable. Cet exemple n'est pas unique, et on en verra bien d'autres du même genre dans la *Religion* : Kant en appelle systématiquement à l'autorité des textes sacrés pour étayer sa propre théorie de l'interprétation qui, par ailleurs, dépouille justement cette autorité de son caractère absolu pour en revêtir cette autre autorité, la raison.

Ainsi, sous la plume de Kant, « la révolution copernicienne » se poursuit favorablement et, après la science et la morale, elle envahit le champ des choses religieuses :

« Le *concept* de Dieu, et même la conviction de son *existence*, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, *ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité*¹²¹. Si je reçois une intuition immédiate d'un genre tel que la nature, pour autant que je la connaisse, ne pourrait en fournir, *il faudra qu'un concept de Dieu me serve de norme pour que je sache si ce phénomène concorde avec tout ce qui est indispensable pour*

¹¹⁹ Voir Kant 1785 (1991), p. 77-78 ; Ak. IV, 389.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 115-116 ; Ak. IV, 408.

¹²¹ C'est nous qui soulignons.

*caractériser une divinité*¹²². Bien que je ne discerne pas du tout comment il serait possible qu'un phénomène quelconque puisse présenter, ne serait-ce que qualitativement, ce qui ne peut être saisi que par la pensée mais jamais par l'intuition, il n'en est pas moins clair que pour juger seulement si Dieu est le phénomène qui m'apparaît, et agit intérieurement ou extérieurement sur mon sentiment, je dois le confronter avec mon concept de la raison que j'ai de Dieu et puis examiner non pas si ce concept lui est adéquat mais simplement s'il ne le contredit pas. Pareillement, même s'il ne se rencontrait rien qui contredise ce concept dans tout ce par quoi il se découvrirait immédiatement à moi, néanmoins ce phénomène, cette intuition, cette révélation immédiate, quel que soit le nom qu'on veuille encore donner à une telle présentation, ne prouverait jamais l'*existence* d'un être dont le concept (s'il ne doit pas être déterminé de manière incertaine et de ce fait exposé à la possibilité que s'y mêle une illusion quelconque) exige l'*infinité* en grandeur pour se distinguer de toute autre créature : aucune expérience ni aucune intuition ne peut être adéquate à ce concept ni, par suite, jamais prouver sans équivoque l'existence d'un tel être. Personne ne peut par conséquent être convaincu d'emblée de l'existence de l'être suprême par quelque intuition ; *la croyance de la raison doit précéder*¹²³ et alors certains phénomènes ou manifestations donneraient, si besoin est, l'occasion d'examiner si nous sommes bien en droit de tenir pour une divinité ce qui nous parle ou se présente à nous et, le cas échéant, de confirmer cette croyance. »¹²⁴

Ce qui importe d'abord ici, c'est l'idée de *normativité*. Qu'il s'agisse d'un buisson ardent en face de moi ou d'un livre réputé saint entre mes mains, il faut d'abord que je puisse constater, à l'aide d'un critère tout intérieur, qu'il est au moins possible que c'est bien Dieu qui s'adresse à moi. Sinon, comment être certain que cette apparition ou ces paroles consignées ne sont pas une illusion, une chimère, ou bien une fable à l'intention des simples d'esprit ? Mais même en sachant que Dieu, tel que je me le représente, aurait pu prononcer ces paroles, comment être certain qu'il les a vraiment prononcées ? Le fait que rien dans ce phénomène ou dans ces écrits ne contredit mon concept de divinité ne confère nullement à ce concept une réalité objective. Et c'est pourquoi « la croyance de la raison doit précéder » – précéder, il est clair, même si les formules de Kant laissent à désirer¹²⁵ – toute adhésion à une doctrine ou à un groupe

¹²² C'est nous qui soulignons.

¹²³ C'est nous qui soulignons.

¹²⁴ Kant 1786 (1991), p. 66-67 ; Ak. VIII, 142-143.

¹²⁵ Voir par exemple notre précédente citation. Littéralement parlant, la phrase « cette croyance de la

religieux, voire toute approche et, à plus forte raison, toute tentative d'interprétation des textes sacrés. Ce que Kant veut faire comprendre, c'est qu'il est parfaitement impossible de dégager une norme de conduite « pieuse », ni à plus forte raison, de *tirer une foi* – un peu comme saint Paul sur le chemin de Damas, ou bien comme Georges Bush dans son cercle d'études bibliques (bien que Kant, lui, pense plutôt à Jacobi) – à partir de zéro, rien qu'à la suite de quelque apparition ou de quelque lecture de la Bible (lecture, qui plus est, de qualité plus que douteuse, dans la plupart des cas). Parce qu'en fait, lorsqu'on y pense bien, on voit que cette norme et cette foi *précèdent nécessairement* la simple reconnaissance même de ces données comme étant de nature divine ou possédant un caractère sacré. Dans ces conditions, il est proprement aberrant d'essayer d'interpréter ces données comme si leur contenu venait uniquement de l'extérieur et n'avait rien ou peu de choses à voir avec la raison. Bref, il est bien temps, dans les choses religieuses, de se rendre à cette vérité pourtant évidente dont l'ignorance a coûté cher tant à la science qu'à la métaphysique et à la morale : que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »¹²⁶, parce que c'est seulement ainsi que nous pourrons y installer sens et ordre, leur attribuer, ou bien en dégager, leur véritable signification. C'est de cette manière, grâce à cet argument *critique* que nous considérons comme principal, que, chez Kant, la croyance de la raison s'institue en interprète suprême quant à tout phénomène religieux, apparition, illumination ou Écritures : s'il en est ainsi, c'est parce que ce qu'il y a de proprement religieux dans tous ces faits – à savoir l'existence de Dieu en lien à notre propre destinée suprasensible – ne procède que d'elle.

2.3 La déchéance de la raison : de l'exaltation religieuse à l'incroyance morale

Il est proprement aberrant, avons-nous dit, en ce qui concerne les données extérieures d'ordre religieux, de ne jurer que par leur interprétation littérale en mettant de côté les exigences de la raison. Mais non seulement cela est aberrant en soi, pour les raisons précédemment indiquées, mais cela conduit aussi, comme à ses conséquences,

raison doit être posée au fondement de [...] toute révélation » est un peu nébuleuse. Toutefois, son sens général est clair : la croyance de la raison doit être mise au fondement de tout traitement, quel qu'il soit, d'une révélation.

aux pires aberrations. Prenons le cas particulier de Jacobi, tenté par un « saut périlleux » en direction de la transcendance à l'usage des génies, auquel Kant reproche de vouloir renverser la croyance de la raison et « tendre à l'établissement d'une autre croyance que chacun peut fabriquer à son gré »¹²⁷ : « Si donc est contesté à la raison le droit qui lui revient de parler *la première* dans les choses qui concernent les objets suprasensibles, comme l'existence de Dieu ou le monde à venir, c'est la porte grande ouverte à toutes les exaltations, les superstitions et même à l'athéisme. »¹²⁸ Kant retrace ainsi les trois grandes étapes que parcourt la raison sur le chemin de sa propre déchéance, chemin qui débute par un accès d'exaltation que subit un génie – un illuminé ou bien un prophète, ou celui qui se prend pour tel –, exaltation que Kant définit comme « maxime [...] de l'invalidité d'une raison légiférante suprême »¹²⁹ ou encore comme « absence *déclarée* de la loi dans la pensée »¹³⁰, mais qui prétend être une illumination. Or toutes ces effusions géniales vont nécessairement finir par se figer en une tradition toute neuve – ou bien s'adapter à une tradition déjà existante – avec tous ses ornements factuels habituels, à savoir témoignages, rituels et pratiques, qui sont en fait le moyen par excellence de ramener des effusions à une certaine forme de rationalité, qui leur est indispensable, si elles veulent le moins pouvoir être partagées. C'est ainsi que la raison s'emprisonne dans la *superstition*, qui est « la complète soumission de la raison aux faits »¹³¹, car la superstition, en elle-même parfaitement détestable, a cet avantage sur les produits d'une exaltation qu'elle « se laisse du moins ramener à une forme légale et ainsi à un état d'équilibre »¹³².

L'étape qui suit la superstition est celle d'une *incroyance de la raison*, qui est « un fâcheux état de l'esprit humain qui commence par retirer aux lois morales toute leur force comme mobiles du cœur et même, toute leur autorité »¹³³ et qui dégénère peu à peu en *licence de pensée*, « c'est-à-dire le principe selon lequel on n'a plus à

¹²⁶ Kant 1781 (1980), p. 47 ; B XVIII ; Ak. III, 13.

¹²⁷ Kant 1786 (1991), p. 67 ; Ak. VIII, 143.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 67 ; Ak. VIII, 143.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 70 ; Ak. VIII, 145.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 69 ; Ak. VIII, 145.

¹³¹ *Ibid.*, p. 70 ; Ak. VIII, 145.

¹³² *Ibid.*, p. 70 ; Ak. VIII, 145.

¹³³ *Ibid.*, p. 71 ; Ak. VIII, 146.

reconnaître aucun devoir »¹³⁴. Les choses se passent de la manière suivante : comme la raison est par nature un pouvoir synthétique, donc créateur, auquel la liberté est tout aussi (sinon plus) nécessaire que la loi, pour qu'il puisse s'exercer moindrement, elle finit tôt ou tard par briser la cage de la superstition. Mais, emportée par son propre élan de puissance, elle verse alors dans la témérité et refuse d'accorder son assentiment à tout ce qui ne peut être objet d'une certitude scientifique, fondée sur des principes *objectifs* de la raison. D'où cette incroyance de la raison, dont la définition précise est la suivante : la « maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son *propre besoin* »¹³⁵. L'incroyance de la raison diffère totalement par nature de l'incroyance historique, et les raisons de cette différence sont les mêmes que dans le cas de la croyance de la raison et de la croyance historique¹³⁶. Ainsi, même si cette affirmation encore aujourd'hui paraît paradoxale à plusieurs, on peut très bien ne pas croire en la nature particulière des relations qu'un Jésus ou un Mahomet entretenait avec Dieu ni même en leur existence historique, mais être en même temps profondément croyant. Car – et c'est ce que Kant ne cesse de marteler¹³⁷, vu qu'il s'agit là pour lui d'une confusion non seulement grossière, mais aussi coupable des pires atrocités dont fourmille l'histoire des religions – ces deux types d'incroyances (ou de croyances) n'ont tout simplement rien en commun : l'incroyance historique n'est pas une question de choix mais de faits, « chacun devant, qu'il le veuille ou non, nécessairement croire à un fait suffisamment avéré tout autant qu'à une démonstration mathématique »¹³⁸ ; dans le cas de l'incroyance de la raison, au contraire, la raison choisit librement, bien qu'en partie pour des raisons opaques et inavouables à elle-même (mais qui ont certainement quelque chose à voir avec la vanité, l'orgueil et une espèce de volonté de puissance à la Nietzsche), de ne pas croire en ce qui, tout compte fait, est seul à même de donner sens à son caractère pratique.

Cet état d'incroyance de la raison dégénéralant en licence de pensée est en fait

¹³⁴ *Ibid.*, p. 71 ; Ak. VIII, 146.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 70 ; Ak. VIII, 146.

¹³⁶ Voir *supra*, p. 37-38.

¹³⁷ Ici et ailleurs. Voir par exemple la *Religion*, p. 144 ; Ak. VI, 107 : « Il n'existe qu'une religion (vraie) ; mais il peut exister beaucoup d'espèces de croyances. » Nous reviendrons encore sur cette question qui est en fait à la base de toute la philosophie religieuse de Kant. Voir *infra*, chap. 4, p. 109-111.

¹³⁸ Kant 1786 (1991), p. 71 ; Ak. VIII, 146.

pire que l'athéisme mentionné quelques lignes plus tôt, car cet état est *coupable*, tandis que l'athéisme ne l'est pas ou l'est beaucoup moins. Il y a dans cette analyse de l'incroyance morale quelque chose de tellement intéressant, que cela mérite qu'on s'y attarde un instant. On trouve certainement, chez Kant, quelque tension entourant le rapport de cette notion de croyance au système des devoirs, bien qu'il nous semble nettement exagéré, comme le font certains commentateurs, de parler ici d'« une antinomie, à propos de laquelle Kant ne s'est jamais clairement expliqué »¹³⁹, et d'en parler comme si elle risquait d'hypothéquer toute la philosophie religieuse de Kant. Cette prétendue antinomie s'énoncerait dans les termes suivants : « la foi est et n'est pas un devoir »¹⁴⁰. Il est vrai que, dans la seconde *Critique*, Kant affirme qu'« une croyance qui est ordonnée est un non sens »¹⁴¹, qu'une croyance de la raison ne peut pas être commandée, mais il faut voir que c'est uniquement parce qu'il voit dans l'affirmation contraire une contradiction dans les termes et qu'il vise à assigner à chaque fait intérieur sa signification précise. De manière très générale, une croyance, quelle qu'elle soit, n'est pas un état d'esprit – et de ce point de vue, on peut la comparer à l'amour (pathologique) qui, lui non plus, ne peut pas être commandé – qui est à même de surgir comme par enchantement suite à un ordre quelconque. Quant à la *croyance de la raison*, il s'agit là très précisément d'une croyance en la *possibilité de la réalisation du souverain bien dans le monde*, et, par voie de conséquence, en *Dieu, liberté et immortalité de l'âme* comme garants de cette possibilité. Or, étant donné que cette réalisation elle-même, dans les limites du pouvoir de l'homme, est déjà commandée, et que, du point de vue de la raison théorique, rien ne s'oppose de façon absolument insurmontable à la possibilité de cette réalisation, pourquoi faudrait-il en plus qu'il soit commandé d'y croire ? Bref, une chose impliquant nécessairement l'autre, un seul commandement – celui de réaliser le souverain bien – suffit et pour la réalisation et pour la croyance, et c'est seulement dans ce sens précis qu'il faut comprendre Kant lorsqu'il dit qu'une croyance n'est pas un commandement et non pas dans le sens qu'elle ne soit pas nécessaire. Et c'est pour cela que rien n'empêche Kant, dans la *Doctrine de la vertu*, de faire du fait d'avoir une religion un devoir envers soi-

¹³⁹ Ortigues 1995, p. 205.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴¹ Kant 1788 (1971), p. 154 ; Ak. V, 144.

même, « celui de reconnaître tous nos devoirs *comme* des commandements divins »¹⁴². Dans un certain sens donc, et c'est bien le dernier mot de Kant, la croyance est un commandement, même si ce commandement ne s'énonce évidemment pas à la manière de tous les autres commandements, quelque chose comme : « Tu dois croire que Dieu existe, etc. », ce qui constituerait bien sûr un non sens. Mais par ailleurs, comme Kant nous autorise un certain espace de jeu en ce qui concerne notre conception de la cause dernière de la réalisation du souverain bien, étant donné que « la raison ne peut décider objectivement <même si subjectivement, ça ne lui fait aucun doute, S.G.> de quelle manière nous devons nous représenter cette possibilité, si c'est d'après des lois universelles de la nature sans un sage auteur qui y préside ou uniquement en supposant un tel auteur »¹⁴³, bref précisément parce qu'une croyance n'est pas un savoir, il peut nous arriver – probablement sous l'impact d'événements indésirables ou carrément tragiques – que notre foi chancelle, comme le dit Kant, ou bien qu'on manque par moment de foi. Cet athéisme-là – celui qui remet Dieu en cause, mais laisse intact la possibilité de réalisation du souverain bien – n'est pas intrinsèquement coupable, même si, tout compte fait, il est inconséquent. Pensons, à titre d'exemple pour ce genre d'athéisme, à l'utilitarisme athée et agressif des communistes qui, tout en étant coupables de démesure quant à l'estimation de leurs propres forces (erreur inhérente à l'utilitarisme en général, même si ce n'est pas la plus néfaste dans toute sa panoplie d'erreurs), avec toutes les conséquences malheureuses que cela a pu entraîner, avaient quand même pour but, ni plus ni moins, que la réalisation du souverain bien sur terre, dont ils admettaient la possibilité pour leurs descendants seulement et qu'ils entendaient comme l'état de choses où tous ceux qui ont agi pour le bien dans la mesure de leurs capacités recevront tout ce dont ils ont besoin. Est déjà un peu plus coupable cet autre genre d'athéisme – dont Kant parle dans la troisième *Critique* en évoquant le cas de Spinoza – qui est en fait un fatalisme athée niant en bloc Dieu, immortalité, liberté et, par conséquent, la possibilité de réaliser le souverain bien sur terre. Kant admet toutefois que Spinoza était un homme honnête, mais c'est pour ajouter aussitôt que cette honnêteté-là est toujours à la limite de verser dans son

¹⁴² Kant 1797 (1994), § 18, p. 303 ; Ak. VI, 443.

¹⁴³ Kant 1788 (1971), p. 155 ; Ak. V, 145.

contraire. Dans des lignes qui témoignent d'un pathos justifié mais toutefois rare chez lui, et qui fait transparaître la mesure de son aspiration à la transcendance, Kant décrit ainsi les déboires d'un athée vertueux :

« Il ne demande aucun avantage résultant de l'obéissance à cette loi, ni en ce monde ni encore moins dans un autre ; désintéressé, il se contente plutôt de faire le bien vers lequel cette sainte loi oriente toutes ses forces. Mais son effort est limité ; et il ne peut en vérité attendre de la nature qu'une contribution contingente de temps à autre, mais jamais un accord légal, se réalisant selon les règles constantes (comme ses maximes le sont et doivent l'être intérieurement), avec la fin qu'il se sent cependant obligé et poussé à réaliser. Le mensonge, la violence et la jalousie l'accompagneront toujours, même s'il est lui-même loyal, pacifique et bienveillant ; et les gens honnêtes qu'il rencontre, malgré toute leur dignité à être heureux, seraient cependant soumis comme les autres animaux sur terre, par la nature qui n'y fait pas attention, à tous les maux de la misère, des maladies et des morts prématurées et le resteraient toujours, jusqu'à ce qu'une vaste tombe les engloutisse tous (honnêtes ou malhonnêtes, peu importe) et les rejette, eux qui pouvaient croire être le but final de la création, dans le gouffre du chaos dépourvu de fin de la matière, dont ils furent tirés. »¹⁴⁴

De ce genre d'athéisme à l'incroyance de la raison il n'y a qu'un pas à faire, si bien que cet honnête homme se retrouve inévitablement devant l'alternative suivante : ou bien il abandonne tout effort moral, ou bien il croit. Mais s'il choisit d'abandonner, il tombe alors dans l'incroyance de la raison qui est d'abord et avant tout l'incroyance morale, donc une faute, qui « ne peut coexister avec une maxime morale qui règne sur le mode de penser (car la raison ne peut commander de poursuivre une fin reconnue comme une chimère) »¹⁴⁵. Ce genre d'incroyance peut être favorisé par l'attitude irresponsable de gens comme Jacobi, comme nous l'avons montré, mais aussi par l'attitude dogmatique de gens comme Mendelssohn, comme lorsque la raison, s'étant aperçue de « la faiblesse de tous les arguments spéculatifs si vantés »¹⁴⁶, verse dans le même dogmatisme que lorsqu'elle se libère de la superstition, le dogmatisme scientifique. Le dogmatisme en général signifie l'absence totale d'attitude critique face à une affirmation quelconque ; il peut donc y avoir différentes sortes de dogmatismes,

¹⁴⁴ Kant 1790 (1985), § 87, p. 430-431 ; Ak. V, 452.

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 91, p. 455 ; Ak. V, 471.

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 87, p. 430 ; Ak. V, 451.

dont un dogmatisme religieux, superstitieux ou à essence rationaliste, mais aussi un dogmatisme scientifique (aujourd'hui régnant). Mais ce qui est intéressant, c'est que Kant laisse entendre, dans *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*¹⁴⁷, qu'il ne suffit pas d'un simple retour de balancier pour passer du dogmatisme religieux au dogmatisme scientifique à la base de l'incroyance morale, ni de la simple habitude, due aux abus de la métaphysique, de dépasser les bornes de la raison. L'incroyance morale est un « état fâcheux » de l'esprit humain, intentionnel et responsable, qui peut être seulement favorisé par des causes occasionnelles, mais non induit par elles, et qui tire sa source de la libre décision de la raison de s'affranchir de son propre besoin pour aller au rebours de sa propre tendance naturelle, en quelque sorte à l'encontre d'elle-même. Comment ne pas mettre cette décision de la raison en parallèle avec cette autre décision de la raison, que Kant qualifie d'absurde et d'insondable et qui préside au surgissement du mal radical dans l'homme, décision suite à laquelle l'amour de soi se trouve propulsé au sommet des principes de l'action de l'homme au détriment d'une des lois de la raison, la loi morale ?

Quoi qu'il en soit, à tous ceux qui se sentent tentés par la facilité de l'interprétation non critique des phénomènes religieux quels qu'ils soient – qu'il s'agisse de l'interprétation littérale des Écritures, de l'abandon complet à son propre sentiment religieux ou bien, en combinant les deux, de l'interprétation arbitraire des Écritures à partir de son propre sentiment religieux (ce dernier cas de figure constituant un véritable problème au sein du protestantisme et étant à l'origine de la progressive « sectarisation » de ce dernier) –, Kant oppose la seule attitude saine, selon lui, face à ces faits, l'attitude critique, et fondée sur la conscience de l'autonomie de la raison en matière religieuse comme partout ailleurs :

« Amis du genre humain et de ce qui lui est le plus sacré ! admettez ce qui, après un examen minutieux et sincère, vous paraît le plus digne d'être cru, qu'il s'agisse *de facta* ou de principes de la raison ; mais ne déniez pas à la raison ce qui en fait le souverain bien sur terre, à savoir le privilège d'être l'ultime pierre de touche de la vérité. »¹⁴⁸

¹⁴⁷ Voir Kant 1786 (1991), p. 70-71 ; Ak. VIII, 146.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 71 ; Ak. VIII, 146.

CHAPITRE 3

DE LA MORALE À LA RELIGION. LA CRITIQUE DE LA « MORALE THÉOLOGIQUE »

3.1 L'argument génétique. La notion d'interprétation morale

En vérité, l'argument central de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, que nous avons appelé argument *critique* et qui de fait se présente dans l'opuscule en question comme un seul et même argument, conjugue en lui deux parties passablement distinctes. La partie proprement *critique* démontre que la croyance de la raison précède en fait toute interprétation (au sens large du terme) d'un fait religieux quelconque, car si ce n'était pas le cas, nous ne serions jamais capables ni de croire en l'existence objective de ce qui se présente – directement ou par l'intermédiaire des écrits sacrés –, ni même de le reconnaître comme étant un phénomène divin ; elle montre aussi que si nous persistons à vouloir aller au rebours de cette démarche naturelle de l'esprit, nous serons nécessairement la proie des pires illusions avec toutes les conséquences que cet état entraîne. Mais la partie pour ainsi dire *génétique* de cet argument fait voir comment on accède à la croyance de la raison et donc, aussi, quelle est cette croyance qui doit impérativement nous servir de « boussole » lorsque nous désirons, que ce soit par curiosité ou bien pour la conduite de la vie, en savoir plus sur ce qui se trouve au delà de toute expérience possible. Nous voudrions maintenant approfondir cette partie *génétique*, qui constitue en fait un argument en soi, en nous servant des textes que Kant a consacrés au problème de la religion dans ses trois *Critiques*. Par ailleurs, cela nous permettra de préciser le sens du concept de *foi* et aussi, celui de *religion*.

L'argument *génétique* en faveur de l'interprétation morale, tant décriée, que Kant donne des religions, peut se résumer comme suit : étant donné que c'est uniquement à partir des lois morales, originairement présentes dans l'homme, que l'homme arrive au concept et à la conviction de l'Être suprême (et aussi à celle de l'immortalité de l'âme), faire comme si ce concept et cette conviction nous

venaient d'ailleurs, du reste peu importe l'endroit, pour en dériver les lois morales mêmes, serait une volte-face parfaitement injustifiée.

Avant de pénétrer au cœur de l'argument, quelques remarques s'imposent. On voit d'abord que l'argument tel que nous l'avons formulé nous conduit, sans nous en éloigner, à aborder notre problème sous un angle nouveau : celui de la confrontation de la *théologie morale* (qui est précisément, pour Kant, la science du divin et de tout ce qui s'y rattache, science dérivée de la morale) avec la *morale théologique* (morale dérivée d'une religion, quelle qu'elle soit). Il s'agit tout simplement d'une autre façon d'aborder le problème de l'interprétation, de faire valoir les droits de la raison – et très précisément de la raison *pratique* – face à toute tentative d'exégèse à partir d'autorités autres que celle-ci, qu'il s'agisse de la raison spéculative, du mystérieux sentiment religieux ou bien des phénomènes eux-mêmes, manifestations ou Écritures, auquel cas il faut parler de l'interprétation littérale ou de l'interprétation au premier degré.

En effet, si la religion dans son sens le plus général dérive des lois morales et ne dérive que d'elles, il est clair que les préceptes pratiques contenus dans les religions, qu'il s'agisse des religions positives ou de la religion de la raison spéculative¹⁴⁹, doivent être sinon exactement les mêmes, du moins en accord avec les lois morales de la raison ; et c'est précisément pour cela que toute exégèse autre que celle de la raison pratique ne peut que dénaturer le véritable sens des phénomènes religieux. Remarquons que cette situation peut à première vue paraître paradoxale : l'interprétation littérale n'est-elle pas la plus exacte, celle qui manifeste le plus grand respect pour le texte à interpréter ? Il est déjà presque inutile d'ajouter que pour Kant cette situation n'a de paradoxal que son aspect superficiel et extérieur.

Il est vrai que dans les trois *Critiques*, dans la première notamment, Kant s'attaque surtout aux rationalistes dogmatiques, tels Mendelssohn, qui déduisent les lois morales de la volonté d'un Dieu dont l'existence et les attributs sont connus, d'après eux, grâce aux pouvoirs spectaculaires de la raison spéculative. Quant aux Écritures et autres phénomènes religieux, la position rationaliste est la suivante : est

¹⁴⁹ Reboul a tout à fait raison de souligner que, « dans les oeuvres critiques, ce que la raison met en question n'est pas seulement la religion "des autres", la foi prétendue révélée, avec ce qu'elle comporte de traditionnel et de sentimental, c'est sa propre religion : le dogmatisme rationaliste qui prétend démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté pour en déduire nos devoirs

vrai ce qui concorde avec les conclusions de la raison spéculative, est faux ce qui les contredit. Il demeure que cette critique du rationalisme peut être aisément adaptée à notre propos : s'il ne peut y avoir qu'un interprète autorisé de la volonté divine, la raison pratique – et c'est précisément ce que démontre l'argument génétique – alors tous les autres prétendants à ce titre sont des imposteurs, et ils le sont au même degré.

Notre seconde remarque concerne la notion même d'*interprétation morale* des textes religieux. Cette notion peut se comprendre dans les deux sens suivants : ou bien il s'agit là d'une interprétation qui met tout l'accent sur tout ce qui, dans une religion, concerne uniquement la morale, autrement dit il s'agit de tentatives d'interpréter les textes dans l'unique but d'en dégager les préceptes moraux ; ou bien on peut entendre par là une exégèse entreprise à partir de lois morales intérieures. Évidemment, ces deux sens peuvent s'enchevêtrer et se recouper ; il nous a paru néanmoins utile de les distinguer. En fait, les deux, c'est-à-dire ces deux sortes d'interprétations morales, ont été reprochées à Kant. Quant au deuxième sens, nous discuterons dans le présent chapitre le contenu et la justification de cette interprétation morale. Quant à l'interprétation morale comprise dans le premier sens, c'est là un sujet apparemment inépuisable, fréquemment abordé par les commentateurs, la plupart (mais pas tous) se plaisant à affirmer, avec un soupçon de blâme, que Kant a complètement réduit la religion à la morale en faisant ainsi preuve d'un manque étonnant de sens du sacré¹⁵⁰. Que peut-on dire à la défense de Kant ? Il est vrai qu'il n'affirme que trop souvent que ce qui importe dans une religion est le faire¹⁵¹. Il est vrai aussi que dans le *Conflit des facultés*, Kant explique ainsi sa conception de la relation entre la morale et la religion :

essentiels » (Reboul 1971, p. 164).

¹⁵⁰ Naar dit, par exemple : « [...] Kant semble ne pas posséder *le sens du religieux*. Il est très rare qu'il reconnaisse la transcendance du "fait" religieux. *Le sens du religieux* ne doit pas nécessairement être confondu avec le *sentiment du religieux* : mais il n'est que trop vrai que Kant passe à côté du sens du mot *heilig* en sa double dimension : sacré et saint. De ce point de vue, la doctrine peut paraître un échec au moins partiel, et que n'explique pas seulement le manque de familiarité avec la dogmatique théologique » (Naar 2000, p. 65-66). En guise de réponse à cette position, citons Reboul : « D'autres au contraire reprochent à Kant de n'avoir aucun sens du sacré. Ici encore, il faut s'entendre ; ce fils de l'*Aufklärung* et de la Réforme ne pouvait que se défier du sacré, du *numineux* dans ce qu'il a d'obscur et d'irrationnel. Du terme *Heilig*, il ne retient que le sens de "saint" ; et encore la sainteté, comme accomplissement définitif et total de tous nos devoirs, est un concept qui n'a pas sa place dans cette morale de l'effort et du progrès, sinon à titre de concept-limite, de paradigme. Et pourtant, on peut trouver chez Kant le sens du sacré, à condition de le chercher là où il est : non pas dans un au-delà de la morale et de la raison, mais dans la raison pratique elle-même. » (Reboul 1970, p. 147).

¹⁵¹ Voir, par exemple, le *Conflit des facultés* (Kant 1798 (1935), p. 46) ; Ak. VII, 41-42.

« La religion ne se distingue pas en quelque point de la morale par sa matière, c'est-à-dire son objet, car elle porte d'une façon générale sur les devoirs ; mais elle n'en diffère que par la forme, c'est-à-dire que c'est une législation de la raison pour donner à la morale, grâce à l'idée de Dieu, produite par cette morale même, une influence sur la volonté humaine pour l'accomplissement de tous ses devoirs. »¹⁵² Mais il est tout aussi vrai que, déjà par le fait même que Kant réserve à la religion une des trois questions qui décrivent, selon lui, le champ de la philosophie critique, à savoir « Que puis-je espérer ? », il lui attribue un rôle distinct, irréductible à la science ou à la morale. Il est aussi tout à fait exact que lorsque, dans la première préface à la *Religion*, Kant affirme que la morale « n'a aucunement besoin de la religion ; mais <qu'elle> se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique »¹⁵³, il atteste par le fait même que la religion, à ses yeux, possède une fonction qui lui est exclusive. Peut-on, pour défendre Kant de ce reproche hâtif, alléguer le fait que selon tous les témoignages disponibles, Kant était un homme profondément religieux¹⁵⁴ ? Ou bien peut-on évoquer le fait que selon Jésus lui-même, la religion n'est pratiquement en rien « la conversation de l'homme, individuel et social, avec son Dieu »¹⁵⁵, mais que l'essentiel de la religion – du moins, c'est ainsi que se présente la religion telle qu'il l'a laissée – se compose de préceptes pratiques ? De même, on pourrait aussi faire valoir le fait que, loin d'éliminer la religion au profit de la morale, Kant va jusqu'à inclure dans son système critique le contenu d'une des religions positives, le christianisme, avec tous ses dogmes et mystères – quitte à l'épurer, il est vrai, à l'aide des principes d'interprétation méticuleusement élaborés. Ajoutons qu'épurer une religion n'équivaut en rien, comme

¹⁵² Kant 1798 (1935), p. 39 ; Ak. VII, 36.

¹⁵³ Kant 1793 (1952), p. 21 ; Ak. VI, 3.

¹⁵⁴ Jachmann écrit, par exemple : « Kant était pénétré de la croyance à un être suprême. Il reconnaissait bien qu'il n'était pas en état de comprendre et de connaître l'Incompréhensible, et que sa croyance en Dieu ne se fondait pas sur une vue de la raison, mais sur la tendance à la sainteté qui lui était commandée par la raison ; il n'en était pas moins fermement enraciné dans cette *foi de la raison*. Kant n'était ni athée, ni matérialiste. Combien de fois s'exprima-t-il avec de véritables transports, en parlant de la sagesse, de la bonté et de la puissance de Dieu. Un tel langage ne devait pas seulement persuader tout le monde que Kant croyait en Dieu, il aurait dû transformer l'athée en croyant. » Ou Borowski : « Nous devons à Kant notre reconnaissance la plus profonde, pour nous avoir, dès cette vie, par la foi morale, attachés si fortement à Dieu. » (Jachmann et Borowski, cités par Jansen 1934, p. 120).

¹⁵⁵ Définition tirée du *Manuel d'histoire des religions* de Christus à laquelle souscrit Jansen (cité par Jansen 1934, p. 131). Il serait peut-être pertinent de rappeler que la seule et unique prière léguée par le Christ, et encore là, du bout des lèvres pour ainsi dire, est « Notre Père ».

certaines l'ont prétendu¹⁵⁶, à l'anéantir au profit de la raison pratique. Tout au contraire, comme le montre, par exemple, Reboul, la philosophie proprement religieuse de Kant, s'articulant autour du thème de la grâce, va paradoxalement jusqu'à « introduire dans la morale une donnée qui en détruit l'exigence première : celle d'être nous-même l'auteur de notre salut »¹⁵⁷. On pourrait aussi remarquer – pour nous aider à déterminer plus justement les poids respectifs de l'élément pratique et de l'élément « spirituel » d'une religion (prétendument indépendant de l'élément pratique), ou pour s'entendre sur le degré d'importance à accorder à chacun de ses éléments – que la majorité des controverses à propos des religions portent, même actuellement, non pas sur les modalités de la conversation de l'homme avec son Dieu, mais sur la manière de vivre sa vie et sur les règles de conduite. Il n'est pas vrai que Kant réduit purement et simplement la religion à la morale. Ce qui est vrai, c'est que lorsqu'il envisage la religion, il tente d'abord et avant tout de déterminer quelle est la part, dans les relations que l'homme peut avoir avec Dieu, qui échoit à l'homme, toutes les autres questions et réponses possibles, pour passionnantes qu'elles soient, étant destinées à demeurer dans le flou. Ce qui est vrai aussi, c'est que Kant tient en une sainte horreur tout ce qui, dans son langage, s'appelle la *Schwärmerei*, le dépassement des limites de la raison, l'exaltation visionnaire, le sentiment insaisissable d'entrer en commerce direct avec Dieu, et qu'il montre comment, inexorablement, la *Schwärmerei* conduit droit à la superstition, état de mort pour l'esprit. Dans ces conditions, reprocher à Kant de s'intéresser surtout à l'élément pratique de la religion revient à lui reprocher d'être un grand philosophe critique, d'être, en un mot, Kant. Kant ne réduit pas, du moins pas complètement, la religion à la morale, il assure à la religion un statut et un rôle particuliers, tout en essayant d'éviter à la religion les dangers qui, malheureusement, la guettent continuellement, et qui se nomment la *superstition*, l'*idolâtrie*, le *sectarisme* et finalement, ce qui constitue la négation même de la religion, l'*incroyance* ou l'*athéisme*.

¹⁵⁶ Selon Jansen, Kant « a en toute bonne foi et sans hésitation interprété toute *foi chrétienne* à la lumière de la *foi rationnelle* et ramené toute *loi statutaire* et tout précepte à l'*impératif catégorique* » (Jansen 1934, p. 144). Les analyses pénétrantes de Bruch (1968) et de Reboul (1970) suffisent amplement à montrer à quel point cette affirmation est dépourvue de fondement.

3.2 Le souverain bien

On a donc dit que c'est uniquement en partant de la loi morale que l'homme peut parvenir à une croyance en l'existence de l'Être suprême dont la puissance de même que la sagesse sont illimitées, qui est le créateur de tout ce qui existe et auquel le destin de l'homme se trouve d'une manière ou d'une autre lié. Il reste à savoir de quelle manière cette connexion se produit. La réponse de Kant, bien connue et à laquelle nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion est la suivante : la loi morale nous commande de travailler à la réalisation du souverain bien dans le monde ; or il nous est impossible de nous représenter la possibilité de cette réalisation sans faire entrer en ligne de compte l'Être suprême ; nous sommes donc d'une certaine manière obligés de postuler l'existence d'un tel Être et d'y croire fermement, sans quoi la loi morale elle-même, vu le caractère illusoire de son objet, ne manquera pas de nous apparaître comme illusoire et donc, comme fausse.

Cela nous conduit en toute logique à traiter de l'épineuse question du *souverain bien*, ce que nous tâcherons de faire, pour ne pas trop nous éloigner du cadre de ce travail, avec le plus de brièveté possible. D'abord et avant tout : qu'est-ce que le souverain bien ? D'après Kant, il s'agit de « la totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pure pratique »¹⁵⁸, autrement dit d'un bien qui seul puisse être recherché pour lui-même, au-dessus duquel il n'y a aucun autre bien. Ce bien est composé de deux parties : la vertu et le bonheur, en tant que ce dernier est en proportion exacte avec la vertu. La vertu a beau être le seul bien suprême, dans le sens du bien inconditionné, « elle n'est pas encore pour cela le bien complet et parfait [...], comme objet de la faculté de désirer d'êtres raisonnables et finis, car pour être telle, elle devrait être accompagnée du *bonheur* et cela non seulement aux yeux intéressés de la personne qui se prend elle-même pour but, mais même au jugement d'une raison impartiale, qui considère la vertu en général dans le monde comme une fin en soi »¹⁵⁹. Quelle est donc la seule manière possible de se représenter la liaison entre la vertu et le bonheur qui lui

¹⁵⁷ Reboul 1970, p. 149.

¹⁵⁸ Kant 1788 (1971), p. 116 ; Ak. V, 108.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 119 ; Ak. V, 110. Cette position est éminemment problématique. Nous y reviendrons sous peu.

est proportionné dans un seul concept, celui du souverain bien ? Quoi qu'en pensaient les Anciens, stoïciens et épicuriens, cette liaison n'est pas analytique, mais synthétique ; autrement dit, la vertu et le bonheur ne sont pas deux aspects du même phénomène vu sous des angles différents, mais ils sont réellement distincts, ce qui implique, étant donné que « <d>eux déterminations *nécessairement* unies dans un concept doivent être enchaînées comme principe et conséquence »¹⁶⁰, que c'est soit la vertu qui découle du bonheur, soit l'inverse, le bonheur qui découle de la vertu. Or l'*Analytique de la raison pratique* a suffisamment bien prouvé que l'état de choses où la conduite vertueuse sera déterminée par la recherche du bonheur est absolument impossible : la vertu n'est pas vertueuse parce qu'elle aspire à produire le bonheur, mais elle est telle inconditionnellement. Il ne reste donc que la deuxième branche de l'alternative : il faut conclure que dans le souverain bien, dont la réalisation, encore une fois, est commandée par la loi morale même, c'est « la maxime de la vertu <qui est> la cause efficiente du bonheur »¹⁶¹. Mais comme le monde de la nature est régi par la stricte loi de la nécessité naturelle qui n'a que faire des intentions vertueuses, et comme, d'autre part, les noirs desseins toujours envisageables des autres hommes peuvent contrecarrer mes desseins les plus vertueux, il n'est aucunement possible de se représenter le bonheur couronnant proportionnellement la vertu sans qu'intervienne une Entité dont la sagesse et la puissance illimitée suppléeront en quelque sorte à toutes les déficiences du monde sensible et rendront ainsi possible la réalisation du souverain bien.

Telle est, en gros, la doctrine. Comme l'a judicieusement remarqué un commentateur :

« The connection between the highest good and the existence of God is not much in dispute. If it is necessary to accept the connection between virtue and happiness which is the highest good, then it is necessary to accept that condition which makes it possible – the existence of an Author of Nature who operates in accordance with moral considerations. The contentious connection is that between the moral law and the highest good. Does the moral law require the

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 120 ; Ak. V, 111.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 122 ; Ak. V, 113.

highest good ? »¹⁶²

En effet, si ce qu'il y a de meilleur sur terre est la volonté bonne en soi, celle qui agit uniquement par devoir et en faisant abstraction de toutes les fins possibles, si la loi morale est uniquement formelle, si l'homme, comme Kant n'a de cesse de le répéter, n'a pas besoin « d'un autre mobile que la loi pour qu'il l'observe »¹⁶³, pourquoi faut-il en plus que, dans la représentation de l'homme, le bonheur se lie à son effort vertueux et qu'il s'y lie proportionnellement, et qu'en outre cet amalgame se conçoive de façon absolument nécessaire, de sorte qu'il acquiert un statut de commandement ?

3.2.1 *Qu'est-ce au juste que le souverain bien ?*

Essayons d'abord de démêler ce qui semble être le plus grand nœud dans tout cet écheveau de difficultés, à savoir donc, de répondre à la question suivante : lorsqu'on dit que la loi morale nous commande de réaliser le souverain bien sur terre, qu'est-ce qui au juste se trouve commandé ? Porter au jour le meilleur des mondes, c'est-à-dire le monde moral, le paradis sur terre, le règne des justes, là où de façon toute naturelle (ou presque) la vertu de tous se récompenserait elle-même par le bonheur de tous ou bien, réaliser le souverain bien uniquement dans sa personne même, où le bonheur personnel serait un prix bien mérité de son propre effort vertueux ? On voit bien que selon la manière dont on pose la question, son sens change du tout au tout, de sorte que si l'on optait pour la première branche de l'alternative, à savoir le monde moral, ce qui semble ici tenir lieu d'une pierre d'achoppement pour un commentateur bien intentionné, soit le problème du désintéressement de l'agir moral, s'évanouit. En effet, dire que l'on doit agir vertueusement en vue du bonheur général, ou dire que l'on doit faire cela en vue de son propre bonheur change considérablement les choses. Opter pour le premier cas de figure semble préserver le caractère

¹⁶² Friedman 1984, p. 326. Van Riet exprime le même genre d'étonnement : « Pourquoi l'homme, en tant qu'il dispose d'une volonté pure, ou d'une faculté supérieure de désirer, déterminée uniquement par la loi morale, doit-il nécessairement vouloir le bonheur comme objet, c'est-à-dire comme effet de son agir moral ? » (Van Riet 1980, p. 207) On est décidément aux prises avec une question qui intrigue au plus haut point les commentateurs.

¹⁶³ Kant 1793 (1952), p. 21 ; Ak. VI. 3.

désintéressé d'une action, mais il n'en va pas tout à fait de même pour le second cas, ce qui risque en effet de poser quelques problèmes, entendu que pour Kant, règle générale, l'absolu désintéressement constitue la condition *sine qua non* pour que l'acte en question puisse être qualifié de moral ou de vertueux. Le problème, et c'est ce qui explique en grande partie l'embarras des commentateurs, c'est que l'on trouve chez Kant des textes allant dans le sens des deux options discutées. Par exemple, la proposition qui clôt *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* enjoint de travailler « de manière finale en vue du bien du monde »¹⁶⁴. La première *Critique* semble de prime abord confirmer cette option, dans la mesure où le souverain bien qui nous intéresse y est d'abord défini comme le souverain bien dérivé, soit « un monde intelligible ou moral »¹⁶⁵. Ici, Kant affirme clairement que nous devons, en nous réglant dans nos actions à cette idée, construire ce monde ici-bas même ou, plus précisément, rendre visible ce qui, pour le moment, n'existe qu'en idée : ce monde moral, dit-il, « est donc une simple idée, mais cependant une idée pratique qui peut et doit avoir réellement son influence sur le monde sensible, afin de le rendre autant que possible conforme à cette idée »¹⁶⁶.

Par ailleurs, la façon dont Friedman interprète la notion de souverain bien, tranche de manière patente avec cette dernière affirmation de Kant. En s'attaquant à l'interprétation proposée par Zeldin¹⁶⁷, Friedman écrit :

« To argue, as Zeldin does, that the highest good involves the command to bring into existence a concrete situation in which all men experience happiness to the degree to which they are morally worthy, to bring into existence a "good world" or to construe the highest good itself as the moral world, a world identical to the kingdom of ends, is, I believe, mistaken. *The highest good is not an idea to be realized in the world as a transformation of or a replacement for the "existing world"*¹⁶⁸. The notion of a perfect or

¹⁶⁴ Kant 1786 (1991), p. 72 ; Ak. VIII, 147.

¹⁶⁵ Kant 1781 (1980), p. 675 ; B 839 ; Ak. III, 526.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 673 ; B 836 ; Ak. III, 525.

¹⁶⁷ Zeldin, *The summum Bonum, the moral law and the existence of God* (1971), cité par Friedman 1984, p. 327. Selon Friedman, Zeldin exprime un point de vue selon lequel « the Kantian "kingdom of ends" described in the *Groundwork of the Metaphysics of morals* is "identical with the idea of moral world as described in the *Critique of Pure Reason* and the latter, in turn, is the summum bonum" ». Friedman n'en croit rien. Pour nous, au contraire, cette interprétation est la bonne, du moins partiellement. Nous nous expliquerons dans ce qui suit.

¹⁶⁸ C'est nous qui soulignons. Cette affirmation nous paraît évidemment fausse.

moral world is a construct of reason ; in this sense it is an ideal. This is to say that it is an object which owes its existence to the needs of reason as those needs make themselves apparent to the human mind independently of empirical considerations. But this does not mean that the moral world does not exist, that it is merely a goal to be aimed at, a target for our moral activity. It is an already existent world which we discover in the awareness of ourselves as agents subject to the moral law. »¹⁶⁹

Attardons-nous encore un instant sur la première *Critique*. Les choses se compliquent singulièrement lorsqu'il s'agit de tenir compte du fait que dans le *Canon*, avant même d'exposer toutes ces considérations au sujet du monde moral, Kant, lorsqu'il écrit que « la réponse à la première des deux questions de la raison pure qui concernent l'intérêt pratique <est> : *Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux* »¹⁷⁰, fait d'emblée de la qualité d'être digne du bonheur le mobile par lequel opère la loi morale. C'est dire que je dois agir de manière à mériter le bonheur ou encore, à produire le souverain bien non pas dans le monde, mais dans ma personne même. La deuxième *Critique* nous met aux prises avec exactement le même problème. Dès sa première page, la *Dialectique* insiste expressément sur cet aspect, pour ainsi dire « personnel », du souverain bien :

« En tant donc que la vertu et le bonheur constituent ensemble la possession du souverain bien dans une personne et qu'en outre le bonheur est tout à fait exactement *proportionné* à la moralité (ce qui est la valeur de la personne et la rend digne d'être heureuse), ils constituent le *souverain bien* d'un monde possible, ce qui veut dire le bien entier et complet, dans lequel cependant la vertu est toujours, comme condition, le bien suprême, parce qu'il n'y a pas de condition au-dessus d'elle, parce que le bonheur est toujours une chose à la vérité agréable pour celui qui la possède, qui toutefois par elle seule n'est pas bonne absolument et à leurs égards, mais suppose en tout temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi

¹⁶⁹ Friedman 1984, p. 329. Friedman semble ne pas tenir compte de cette idée essentielle à tout le système kantien d'après laquelle l'homme appartient réellement aux deux mondes, sensible et intelligible, à la fois. Il n'est donc aucunement contradictoire d'affirmer que ce monde en effet existe déjà en idée et qu'en même temps, il est un but que nous devons porter à l'existence dans le monde sensible.

¹⁷⁰ Kant 1781 (1980), p. 674 ; B 836-837 ; Ak. III, 525. Voir aussi *Ibid.*, p. 672 ; B 834 ; Ak. III, 523 : « J'appelle loi pragmatique (règle de prudence) la loi pratique qui a pour mobile le *bonheur* ; mais celle qui n'a d'autre mobile que la *qualité d'être digne du bonheur*, je l'appelle, si jamais il en est une, loi morale (loi des mœurs). » Quant aux deux questions dont Kant parle ici, ce sont : 1) Que dois-je faire ? 2) Que m'est-il permis d'espérer ?

Qui plus est, toute la dynamique de l'approche et de l'analyse de l'antinomie de la raison pratique est entièrement fondée sur la supposition du caractère « personnel » du souverain bien. Or, voilà qu'une fois l'antinomie résolue, l'aspect plutôt général du souverain bien refait surface : « La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale.¹⁷² » Ou encore :

« [...] le postulat de la possibilité *du souverain bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un souverain *bien primitif*, à savoir de l'existence de Dieu. Or, c'était un devoir pour nous de réaliser [...] le souverain bien, partant non seulement un droit [...] mais aussi une nécessité liée comme besoin avec le devoir, de supposer la possibilité de ce souverain bien qui, puisqu'il n'est possible que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement la supposition de cette existence avec le devoir, c'est-à-dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. »¹⁷³

Nous retrouvons la même ambivalence dans la *Critique de la faculté de juger*. Car à côté d'affirmations du genre : « Nous sommes déterminés *a priori* par la raison à promouvoir de toutes nos forces le bien du monde, qui consiste dans la liaison de la plus grande prospérité des êtres raisonnables du monde avec la condition suprême du Bien moral en lui, c'est-à-dire dans la liaison du bonheur universel avec la moralité la plus conforme à la loi »¹⁷⁴, l'idée du bonheur individuel accordé en récompense à l'effort moral individuel se trouve réintroduite avec force :

« Dès que les hommes commencèrent à réfléchir sur le juste et l'injuste à une époque où ils détournaient encore avec indifférence les yeux de la finalité de la nature et en usaient sans concevoir autre chose que le cours habituel de la nature, ils devaient inévitablement en venir à ce jugement : que le résultat ne pouvait être le même selon qu'un homme se conduisait honnêtement ou malhonnêtement, qu'il était juste ou violent, même si, du moins en apparence, il n'avait rencontré jusqu'à la fin de sa vie aucun bonheur pour ses vertus ou aucune punition pour ses crimes. C'est comme s'ils percevaient en eux-mêmes une voix leur disant qu'il devait en être autrement ; donc

¹⁷² *Ibid.*, p. 131 ; Ak. V, 122.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 135 ; Ak. V, 125. Par ailleurs, ce passage confirme on ne peut plus clairement ce que nous avons affirmé plus haut: que la croyance morale, tout en n'étant pas, à proprement parler, commandée, est nécessaire, car étroitement liée à la conscience du devoir. Voir *supra*, chap. 2, p. 45-48.

¹⁷⁴ Kant 1790 (1985), § 88, p. 432 ; Ak. V, 453.

il fallait qu'il y eût, cachée en eux, la représentation, certes obscure, de quelque chose vers quoi ils se sentaient obligés de tendre, et avec quoi une telle issue ne pouvaient absolument pas se concilier, ou avec quoi ils ne savaient à leur tour accorder la destination finale intérieure de leur âme, lorsqu'ils considéraient le cours du monde comme l'unique ordre des choses. »¹⁷⁵

3.2.2 *La nature du souverain bien : une fin positive à réaliser, prescrite et promise par la loi morale. Critique de la conception « idéale » de Friedman*

Friedman s'attache précisément à cet extrait et à cette idée de récompense pour pousser de l'avant son interprétation de la nature, de la fonction et de l'importance de la notion du souverain bien chez Kant. Contre Silber, qui croit « that the highest good obligates one to strive for the realization of happiness in proportion to virtue in the lives of all men »¹⁷⁶, contre Wood qui pense que le souverain bien nous oblige « to [...] establish a good world »¹⁷⁷, et contre Zeldin¹⁷⁸, bref, contre tous ceux qui estiment que le souverain bien « represent an attempt on Kant's part to enlarge the sphere of moral obligation by providing a content to complement the formal character of the moral law »¹⁷⁹, Friedman argumente en faveur d'une conception purement idéale du souverain bien dont la seule fonction – c'est ce qu'il conclut – consiste à garantir la possibilité même de la loi morale¹⁸⁰. Or la conclusion de Kant lui-même est toute différente : c'est au contraire la loi morale, absolument certaine en soi, qui garantit la possibilité du souverain bien et, avec elle, l'existence de Dieu et d'une vie future¹⁸¹. Et si Friedman arrive à cette conclusion proprement aberrante, à l'allure eudémoniste

¹⁷⁵ *Ibid.*, § 88, p. 438 ; Ak. V, 458.

¹⁷⁶ Silber, *The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics* (1962-63), cité par Friedman 1984, p. 325.

¹⁷⁷ Wood, *Kant's Moral Religion* (1970), cité par Friedman 1984, p. 325.

¹⁷⁸ Voir *supra*, p. 57.

¹⁷⁹ Friedman, p. 326.

¹⁸⁰ « I have sought to argue that the highest good is an important concept in Kant's interpretation of morality. I have not argued, however, that the highest good provides a content to complement the formal character of the moral law. Rather I believe that the highest good functions in Kant's analysis as a necessary condition of the possibility of the moral law. » (Friedman 1984, p. 342).

¹⁸¹ « Cette même loi doit aussi conduire, d'une façon aussi désintéressée qu'auparavant, par la simple raison impartiale [...], à la possibilité du deuxième élément du souverain bien, ou du *bonheur* proportionné à cette moralité, à savoir à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet, c'est-à-dire postuler l'*existence de Dieu*, comme ayant nécessairement rapport à la possibilité du souverain bien (objet de notre volonté qui est nécessairement lié à la législation morale de la raison pure). » (Kant 1788 (1971), p. 133-134 ; Ak. V, 124).

(bien que Friedman s'en défend) et en plus, qui ne nous renseigne en vérité en rien sur la question qui nous intéresse¹⁸², c'est précisément parce qu'il court-circuite cette notion de *commandement*, celui de réaliser le souverain bien, sans laquelle toute la démarche kantienne entourant le concept du souverain bien demeure incompréhensible. Selon Friedman, si nous n'étions pas intérieurement certains qu'un jour le bonheur récompensera la vertu, nous n'aurions jamais pu nous représenter comme moralement obligés. Selon Kant, si la loi morale n'existait pas, nous ne serions jamais arrivés à penser seulement qu'*il faut* qu'un jour le bonheur récompense la vertu : « se proposer cette fin <le souverain bien, dans le contexte, S.G.> suppose déjà des principes moraux »¹⁸³. Or la loi morale existe (et c'est la certitude la plus certaine qui soit), elle me commande « de travailler à produire et à favoriser dans le monde le souverain bien, dont la possibilité peut alors être postulée »¹⁸⁴, et, ajoutons, en la possibilité duquel je me dois dès lors de croire, car si je tenais ce but pour quelque chose de fantastique, je ne pourrais faire autrement que de tenir la loi elle-même qui me commande de la réaliser pour fantastique, ce à quoi je me dois de refuser absolument, sous peine de renoncer à tous mes principes moraux.

Il est entièrement certain, quoi qu'en pense Friedman, que le souverain bien, quoi qu'il faille comprendre par là, est l'objet nécessaire de la loi morale, objet que cette dernière nous commande de réaliser : on pourrait faire état de dizaines de citations de Kant allant dans ce sens. Il y a toutefois au moins un point où Friedman a raison : il est absolument impossible de croire, à l'instar par exemple de Silber cité par Friedman, que réaliser le souverain bien signifie réaliser la proportion même entre la vertu et le bonheur – ainsi, pour Silber, dès que « the highest good is recognized by an individual as his obligation, he recognizes that an integral part of his attainment of virtue consists in his striving after the attainment of a proportion between his virtue

¹⁸² Notre question initiale (et celle de Friedman) était : pourquoi, en plus de la loi morale, le souverain bien ? La loi morale l'implique-t-elle vraiment ? Comment comprendre l'affirmation de Kant selon laquelle si le souverain bien était impossible, la loi morale elle-même serait « fantastique », chimérique, « fausse en soi » ? (Kant 1788 (1971), p. 123 ; Ak. V, 114). En réalité, Friedman ne fait rien d'autre, dans sa conclusion, que répéter cette dernière affirmation de Kant en ses propres termes, en en travestissant, au passage, le sens.

¹⁸³ Kant 1793 (1952), p. 23 ; Ak. VI, 5.

¹⁸⁴ Kant 1788 (1971), p. 135 ; Ak. V, 126.

and his happiness »¹⁸⁵ – dans sa propre vie, et aussi dans la vie de tous les gens. Voilà une façon vraiment étonnante de voir les choses ! Friedman consacre deux pages entières à réfuter ce point de vue, selon lequel « the highest good obligates one to apportion happiness [...] to virtue »¹⁸⁶ ; effort inutile, tellement il saute aux yeux que cette position est intenable. Selon cette perspective, la vertu ne sera pas autre chose que l'aptitude à distribuer le bonheur en proportion de la vertu même ; je serai d'autant plus vertueux que j'excellerai à offrir le bonheur en récompense de la vertu (mais qu'est-ce donc, dans cette perspective, que la vertu ?). Exprimée ainsi, cette position, qui n'est en fait qu'un cercle vicieux, se passe, ou presque, de commentaires. Et il suffirait de dire, pour y répondre, que la morale de Kant n'est ni distributive ni punitive ou bien auto-punitive. Kant dit clairement, en appuyant son propos sur des arguments puisés dans son système moral, que nous n'avons à nous occuper ni de notre bonheur (dans quelque proportion que ce soit) ni de la perfection d'autrui ; or c'est précisément ce que nous enjoins de faire le point de vue que nous venons d'exposer. Lorsque Kant dit, par exemple, dans la *Critique de la faculté de juger*, que « l'intention de réaliser le but final de tout être raisonnable (le bonheur dans la mesure où il peut s'accorder avec le devoir) est cependant imposée, précisément par la loi du devoir »¹⁸⁷, il parle justement du but final et global se dégageant de la morale, de l'horizon, pourrait-on dire, en quelque sorte dessiné par la loi, et non pas d'un but précis pouvant servir ponctuellement de principe déterminant à chacune de nos actions.

En vérité, en définissant notre position à partir de celle de Friedman, et contre elle, nous sommes déjà presque parvenue à résoudre notre problème concernant la nature du lien unissant la loi morale au souverain bien. La solution n'a rien de très sorcier : si Kant croit que, à supposer que le souverain bien n'était qu'une chimère, la loi morale serait elle-même chimérique, pure invention de l'esprit, c'est parce que, *d'une certaine manière*, le commandement de réaliser le souverain bien est aux yeux de Kant identique à la loi morale elle-même. Dire : « agis de manière telle que tu puisses vouloir que tes maximes deviennent des lois universelles », et dire : « réalise le souverain bien dans le monde » revient à dire, aux yeux de Kant, *d'une certaine*

¹⁸⁵ Silber, cité par Friedman, p. 327.

¹⁸⁶ Friedman 1984, p. 328.

¹⁸⁷ Kant 1790 (1985), § 91, p. 454, note ; Ak. V, 471.

manière, une seule et même chose. Cela découle tout simplement de l'argument kantien en faveur de la possibilité du souverain bien, lequel, rappelons-le encore une fois, postule que *la loi qui me commande de réaliser une chimère* doit être chimérique elle aussi (Or la loi n'est pas une chimère, le souverain bien doit donc être possible et avec lui, toutes les conditions que sa réalisation requiert, à savoir Dieu, l'immortalité et la liberté). La loi morale est donc bien celle qui me commande la réalisation du souverain bien. Mais, dans ces conditions, peut-on aller jusqu'à faire du commandement « agis de manière à réaliser le souverain bien dans le monde », la quatrième formulation de l'impératif catégorique en progressant de cette manière, à l'instar de la démarche kantienne mise en oeuvre dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, encore un peu plus sur la voie de la « sensibilisation » dudit impératif? Eh bien non, et cela parce que, selon les paroles de Kant lui-même, l'addition du souverain bien élargit de fait, quoi qu'en pense Friedman, le contenu de la loi morale, puisque de cette manière il s'y ajoute une fin, et, précisons-le, une fin « à réaliser ». Car on peut considérer, comme Kant l'explique dans les *Fondements*, que d'une façon la loi morale comporte déjà « <u>ne *matière*, c'est-à-dire une fin, et voici alors ce qu'énonce la formule : l'être raisonnable, étant par sa nature une fin, étant par suite une fin en soi, doit être pour toute maxime une condition qui serve à restreindre toutes les fins simplement relatives et arbitraires »¹⁸⁸. L'être raisonnable fin en soi est donc bel et bien une fin prévue par la loi morale, à cette réserve près qu'« il faut que la fin soit conçue ici, non pas comme une fin à réaliser, *mais* comme une fin *existant par soi*, qu'elle soit par suite conçue d'une façon seulement négative, c'est-à-dire comme une fin contre laquelle on ne doit jamais agir, qui ne doit donc jamais être estimée simplement comme moyen, qui doit être toujours estimée en même temps dans tout acte de vouloir comme une fin »¹⁸⁹. Par opposition à cette fin simplement négative, le souverain bien, lui, est une fin positive que la loi morale prescrit de réaliser. Que ce soit là la bonne manière de concevoir la nature du souverain bien (fin positive à réaliser), tous les textes de Kant le confirment, et c'est aussi la position qui se trouve exprimée on ne peut plus clairement dans la préface à la première édition de la

¹⁸⁸ Kant 1785 (1991), p. 163 ; Ak. IV, 436.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 165 ; Ak. IV, 437.

Religion, texte que l'on peut bien considérer comme le dernier mot de Kant en matière de souverain bien. Kant y explique que même si la morale « se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique »¹⁹⁰ et que, en tant que telle, elle « n'a aucunement besoin de la religion »¹⁹¹, et même si aucune considération matérielle et finale ne peut ni ne doit influencer sur le libre arbitre en délibération au point même que l'on doit,

¹⁹⁰ Kant 1793 (1952), p. 21 ; Ak. VI, 3. Nous croyons que le système pratique de Kant est parfaitement conséquent. Il faut toutefois avouer, étant donné l'ampleur des divergences dans les opinions des commentateurs entourant tout ce problème du souverain bien, que tout n'y est pas lisse et qu'il doit y avoir une espèce de nœud sur lequel buttent les commentateurs et qui est la principale cause de toute cette abondante controverse. Nous pensons que la difficulté en question est due au fait que, désireux avant tout de préserver le caractère absolument désintéressé de la morale, Kant insiste un peu trop sur cette autosuffisance du système de la moralité. Pourtant, dans le *Canon*, Kant dit clairement que « dans l'idée de la raison pure », « le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur », ou encore que « la moralité en soi constitue un système ; mais il n'en est pas de même du bonheur à moins que (c'est nous qui soulignons) la répartition n'en soit exactement proportionnée à la moralité » (Kant 1781 (1980), p. 674 ; B 837 ; Ak. III, 525 et p. 675-676 ; B 839 ; Ak. III, 526). Le bonheur « proportionné », qu'il s'agisse là du bonheur individuel ou du bien-être général (nous reviendrons encore sur cette question que nous avons laissée en suspens), fait donc bien partie du système de la moralité telle qu'elle est conçue par Kant, et pas seulement dans le *Canon*, qui a essuyé bien des accusations d'eudémonisme parfaitement injustifiées, mais aussi partout ailleurs. (Nous n'ignorons pas l'étude de Guérout à propos de l'eudémonisme du *Canon* (Guérout, *Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique* (1954)), où il soutient une thèse en vérité absolument impossible à soutenir, selon nous, concernant l'indépendance complète des deux textes en question, mais cette discussion excède largement le cadre de ce travail). Il suffit pour s'en convaincre de considérer le fait que Kant définit la vertu invariablement d'un texte à l'autre comme la dignité ou le mérite d'être heureux (Kant 1781 (1980), p. 672 = B 834 = Ak. III, 523 ; Kant 1788 (1971), p. 119 = Ak. V, 110 ; Kant 1790 (1985), § 87, p. 428 = Ak. V, 450 ; Kant 1793 (1952), p. 27, note 1 = Ak. VI, 8.). Van Riet a le mérite d'avoir identifié et circonscrit le problème : « Dans le *Canon de la raison pure*, le lien nécessaire entre la moralité et le bonheur s'imposait, du fait que la loi elle-même nous obligeait à agir d'une manière telle que nous soyons dignes du bonheur, et l'on pouvait dénoncer dans cette affirmation un hédonisme subtil. Ici (i.e. dans la deuxième *Critique*), la loi est pure de tout élément empirique et son observation se fait au préjudice des penchants. Et pourtant c'est la formulation du *Canon* qui se trouve tout à coup reprise ici ; la vertu est caractérisée, sinon définie, "comme nous rendant dignes d'être heureux" [...]. En réalité, nous déclarer dignes du bonheur n'est qu'une manière moins élaborée d'affirmer, mais non de prouver, que le bonheur est requis pour que l'objet de notre volonté pure soit entier est complet. Sur quoi Kant fonde-t-il cette affirmation ? » (Van Riet 1980, p. 207). Van Riet, lui, croit que « le fondement se trouve sans doute dans la notion même du bonheur » (*ibid.*, p. 207). C'est là que nous ne le suivons plus, car nous avons déjà montré en partie – et nous sommes en train de poursuivre cette démonstration – que ce fondement se trouve dans la loi morale elle-même. Le texte de la *Religion* que nous sommes en train d'analyser fournit, eu égard à ce problème – qui est notre problème de départ –, des détails particulièrement éclairants. Mais avant d'y revenir nous voudrions encore insister sur ce point que, selon nous, la controverse autour du souverain bien a pour cause cette maladresse avec laquelle Kant affirme, d'un côté, que « la morale se suffit à elle-même » et, de l'autre, que « la morale conduit inmanquablement à la religion » (Kant 1793 (1952), p. 27, note 1 ; Ak. VI, 8.) et ce, justement, parce que le bonheur proportionné à la moralité fait partie intégrante du système de la moralité. Cette contradiction n'est qu'apparente, et n'hypothèque nullement le propos de Kant, car tout ce qu'il veut dire, lorsqu'il parle de l'autosuffisance de la morale, c'est que le bonheur (quel qu'il soit) ne doit pas figurer parmi les motifs déterminants de l'action qui se veut morale, et non pas que toute considération du bonheur doit être absente de la moralité.

¹⁹¹ Kant 1793 (1952), p. 21 ; Ak. VI, 3.

« quand il s'agit du devoir, faire abstraction de toutes les fins »¹⁹²,

« <d>e la morale cependant une fin se dégage ; car il est impossible que la raison soit indifférente à la réponse faite à cette question : *que peut-il donc résulter de ce bien agir qui est le nôtre*, et vers quoi pourrions-nous, même si cela ne dépendait pas entièrement de notre puissance, diriger notre activité, comme vers un but, afin qu'il y ait tout au moins accord avec lui. Il ne s'agira certes que de l'idée d'un objet qui comprend, réunis en lui, la condition formelle de toutes les fins comme nous devons les avoir (le devoir) et en même temps tout le conditionné correspondant à toutes ces fins qui sont les nôtres (le bonheur conforme à l'observation du devoir), c'est-à-dire l'idée d'un souverain bien dans le monde qui, pour être possible, nous oblige à admettre un Être supérieur, moral, très saint et tout puissant, pouvant seul unir les deux éléments qu'il comporte ; [...] »¹⁹³.

On ne saurait surestimer l'importance de l'idée qui sous-tend toute cette analyse, celle de la distinction à faire entre, d'une part, une fin, principe déterminant d'une action, c'est-à-dire une fin qui anticipe cette détermination et, d'autre part, une fin comprise comme conséquence de cette détermination, fin qui s'en dégage au lieu de la précéder. Bien comprendre cette distinction suffit à mettre Kant à tout jamais à l'abri de tout reproche d'eudémonisme, car le souverain bien, c'est-à-dire le bonheur que nous créons (ou que nous méritons, selon que nous considérons la chose du point de vue du monde intelligible ou du monde sensible) par nos actions morales appartient bien à cette deuxième espèce de fins. Kant lui-même insiste là-dessus : « or, ce qui est ici l'essentiel, c'est que cette idée se dégage de la morale et n'en est pas le fondement ; se proposer cette fin suppose déjà des principes moraux »¹⁹⁴. En d'autres termes, pour aspirer au bonheur proportionné au mérite, il faut déjà savoir comment le mériter. Aussi, il devient enfin possible de comprendre pourquoi, pour Kant, le bonheur faisant partie du souverain bien doit être conçu *en proportion exacte à la vertu* : précisément parce qu'il résulte « *de ce bien agir qui est le nôtre* » ; autrement dit, nous aurons droit à autant de bonheur, ni plus ni moins – car c'est ainsi que la connexion entre la vertu et le bonheur se fait dans l'idée de la raison pure – que nous en produirons.

Dans une longue note d'une importance extrême pour la juste compréhension

¹⁹² *Ibid.*, p. 22 ; Ak. VI, 4.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 23 ; Ak. VI, 5.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 23 ; Ak. VI, 5.

du problème du souverain bien, toutefois obstinément négligée par les commentateurs, Kant se demande expressément comment la proposition selon laquelle chacun doit « se proposer pour *fin dernière* le bien le plus grand possible au monde »¹⁹⁵, qui est d'après lui « une proposition pratique synthétique *a priori* »¹⁹⁶, est possible. Si l'on traduit en langage normal la terminologie toujours un peu alambiquée de Kant, on comprend que le problème sur lequel il se penche ici, est précisément celui qui nous intrigue depuis le début de notre excursion dans le domaine du souverain bien, celui de savoir pourquoi il faut absolument compléter l'objet de la loi morale en ajoutant à la vertu qu'elle commande le bonheur « proportionné » qui en serait comme la conséquence. Ainsi paraissent bien injustes les remarques du genre de celles qu'on trouve chez Jansen :

« Le devoir, que doit absolument réaliser tout être raisonnable ou toute volonté libre, c'est, Kant l'explique dans la *Dialectique*, la réalisation du *Souverain Bien*. Cette proposition était, pour Kant, si juste et évidente qu'il n'en établit nulle part la déduction, et nulle part n'en fournit la preuve. Peut-être veut-il rester seulement fidèle à sa thèse méthodologique exposée au début et codifier dans une formule réfléchie ce que pense "l'entendement humain ordinaire", la grande foule anonyme. »¹⁹⁷

Van Riet s'est aussi laissé prendre au piège en affirmant, comme nous l'avons déjà indiqué¹⁹⁸, que Kant ne prouve aucunement l'assertion selon laquelle le bonheur est requis pour que l'objet de la loi morale soit entier et complet et que le principe de cette connexion doit dès lors être cherché dans la notion de bonheur, pas dans celle de la loi morale. Reboul, lui, confronté à la même question, se réclame d'une phrase un peu malheureuse de Kant que nous avons déjà signalée comme étant problématique : « Si la vertu est la condition du souverain bien, elle n'est pas à elle seule le bien : "Car, avoir besoin du bonheur, en être digne aussi et pourtant ne pas y participer c'est ce qui ne peut nullement se concilier avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance." »¹⁹⁹ Bridel, pour sa part, à la recherche du principe de la connexion en question qu'il a de la peine à trouver ailleurs, renvoie au même passage :

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 25, note 1 ; Ak. VI, 7.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 25, note 1 ; Ak. VI, 7.

¹⁹⁷ Jansen 1934, p. 103.

¹⁹⁸ Voir *supra*, p. 64, note 190.

« Cette correspondance du bonheur à la vertu, qui fait la base du bien suprême, demanderait à être démontrée, car on ne saurait conclure de ce que nous désirons le bonheur l'assurance qu'il nous sera accordé. Kant a-t-il lui-même senti la faiblesse de sa cause en ce point ? le fait est qu'il passe le plus rapidement là-dessus. Dans la *Raison Pure* (p. 625)²⁰⁰, il affirmait d'abord purement et simplement que la raison théorique proclame l'accord du bonheur avec la vertu aussi nécessairement que la raison pratique nous impose le devoir.²⁰¹ Dans la *Raison pratique*, il tente une fois une sorte de démonstration ; il déclare que ce n'est pas seulement notre désir personnel qui proclame l'union du bonheur à la vertu, mais "le jugement de la raison impartiale", car, dit-il, "avoir besoin de la félicité [comme tout être sensible], en être digne [par la vertu], et cependant ne point y participer, ne saurait en aucune façon s'accorder avec la volonté parfaite d'un être intelligent qui aurait en même temps la toute-puissance [d'un Dieu], *si même nous ne faisons que supposer momentanément l'existence d'un tel être [...]*." On voit le cercle vicieux : l'existence du bien suprême serait assurée sans nul doute *si* cet être puissant et sage, *si* Dieu en un mot existait ; mais son existence n'est pas encore prouvée, et Kant la démontrera plus tard précisément en la concluant de celle du bien suprême. »²⁰²

La vérité est que la fameuse phrase en question, qui ne représente en fait que la reprise un peu hâtive d'un argument plus ancien, figurant déjà dans le *Canon*²⁰³, ne

¹⁹⁹ Reboul 1971, p. 252.

²⁰⁰ Dans notre édition (1980), p. 674 ; B 837 ; Ak. III, 525.

²⁰¹ Bridel a tort, Kant ne se contente pas de l'affirmer purement et simplement ; car tout de suite après l'avoir fait, il le démontre. Nous reviendrons sur ce passage que nous considérons comme crucial. Voir *infra*, p. 72-73.

²⁰² Bridel 1876, p. 87.

²⁰³ Voir Kant 1781 (1980), p. 677 ; B 841 ; Ak. III, 527-528. Fait qui semble avoir échappé complètement à Bridel, ainsi qu'à bien d'autres commentateurs. Voici le texte : « Mais d'un autre côté la moralité à elle seule et avec elle la simple *qualité d'être digne* du bonheur ne sont pas encore non plus, loin de là, le bien complet. Pour que le bien soit complet, il faut que celui qui ne s'est pas conduit de manière à se rendre indigne du bonheur puisse espérer d'y participer. La raison, en dehors même de toute considération personnelle, ne peut pas juger autrement, lorsque, sans avoir égard à aucun intérêt particulier, elle se met à la place d'un être qui aurait à distribuer aux autres tout bonheur ; *car dans l'idée pratique les deux éléments sont essentiellement liés* <(c'est nous qui soulignons)>, mais de telle sorte que c'est la disposition morale qui rend possible, comme condition, la participation au bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du bonheur qui rend d'abord possible la disposition morale. » On voit bien ici, mieux en tout cas que dans le passage correspondant de la deuxième *Critique*, que le nerf de la preuve se trouve dans le passage que nous avons souligné, et non pas dans celui où Kant adopte la perspective de la raison suprême, perspective qui l'aide toutefois à faire valoir le fait que l'acte par lequel on pose la nécessité du souverain bien n'a pour fondement aucune considération personnelle. Si, étant vertueux, je suis sujet d'espérer le bonheur, c'est parce que dans mon esprit les deux choses sont liées *dans leur essence même*, de sorte que je me représente la vertu d'ores et déjà comme un mérite qui fait naître en moi l'espoir d'être heureux. Ce qui, en fin de compte et en anticipant un peu sur notre propos, n'est qu'une manière différente de dire que si la loi morale appelle en quelque sorte, le souverain bien, c'est parce que cette loi n'est autre que celle qui commande de le réaliser.

prouve en effet rien du tout, mais ne sert qu'à souligner le caractère légitime, parce que totalement désintéressée, de ce genre d'aspiration au bonheur qui se fait, pour ainsi dire, dans le cadre de la loi morale. Ce que donc Reboul et Bridel croient être un argument en faveur de la possibilité du souverain bien n'en est pas un (et ne peut pas l'être, car il ne peut y en avoir qu'un seul, celui qui postule le souverain bien à partir de la certitude absolue de la loi morale), et comme il n'y a pas d'argument, il n'y a pas non plus de cercle vicieux.

C'est finalement Jansen qui, de tous, s'est approché le plus de la vérité : ce concept de bonheur devant s'adjoindre à la vertu. Kant le tire en effet, comme tout le reste d'ailleurs, de « l'entendement humain ordinaire, la grande foule anonyme ». Sauf que, comme nous l'avons déjà souligné, loin de se contenter de « codifier dans une formule réfléchie » ce fonds commun, il en fournit en effet la « preuve » (contrairement à l'avis de Jansen), la preuve qui, d'ailleurs, comme c'est toujours le cas chez Kant, prend la forme d'une « déduction », s'il faut entendre par là le fait de montrer clairement, et, pour ainsi dire, linéairement, un peu comme si l'on déroulait une pelote de laine, comment et à quelles conditions s'enchaînent des concepts que l'on perçoit intuitivement comme apparentés sans être en mesure d'expliquer pourquoi, tellement ils se trouvent, dans l'entendement commun, entremêlés. C'est ainsi que dans la note à la première édition de la *Religion* dont nous avons entamé l'examen, Kant déduit, quitte à ajouter quelques conditions supplémentaires, de la formule primitive de la loi morale la proposition selon laquelle on doit « se proposer pour *fin dernière* le bien le plus grand possible au monde », bref il en déduit le commandement de réaliser le souverain bien. Et tout d'abord il faut préciser que cette dernière proposition ne peut être déduite de la loi morale analytiquement, car cette loi, étant uniquement formelle, exclut par sa nature même la possibilité de référence à quelque fin. Cette proposition renfermerait donc un ajout par rapport à la loi morale et serait ainsi une proposition synthétique *a priori* (*a priori*, car l'expérience ne témoigne aucunement de la possibilité d'une connexion entre la vertu et le bonheur). D'où la question : « *comment une proposition a priori de ce genre est-elle possible ?* »²⁰⁴, question qui contient en elle deux questions à vrai dire, à savoir : quelles sont les conditions qui font en sorte

²⁰⁴ Kant 1793 (1952), p. 24, note 1 ; Ak. VI, 7.

que l'esprit est conduit inévitablement à supposer cette connexion ? et : quelle est, pour ainsi dire, la mécanique interne de cette connexion ? Cette première précision, concernant la nature *synthétique* de la proposition qui nous préoccupe, en appelle une autre : cette fin dernière, horizon ultime de tous nos rêves et souhaits, à la fois commandé et promis par la loi morale, est une fin dernière objective, « celle qui nous est donnée comme telle par la simple raison »²⁰⁵. Cette fin dernière objective ayant pour objet la réalisation du plus grand bien possible au monde n'est pas à confondre avec cette fin dernière subjective qui est la réalisation de la félicité personnelle, fin que nous avons d'ores et déjà du fait de notre nature sensible et « dont il serait absurde de dire que l'on *doit* l'avoir »²⁰⁶. Mais peu importe la nature de la fin, étant donné le caractère purement formel de la loi morale, comment expliquer que cette fin s'ajoute *de facto* à notre représentation du devoir ? La réponse de Kant nous a paru si éclairante et si manifestement en accord avec le point de vue que nous défendons, que nous avons décidé d'en reproduire une bonne partie :

« Qu'ont-ils [i.e. les hommes] besoin de connaître quel résultat de leur activité morale sera produit par le cours du monde ? C'est assez pour eux d'accomplir leur devoir ; quand bien même tout serait terminé par cette existence terrestre et que de plus dans celle-ci peut-être bonheur et mérite ne s'accorderaient jamais. Or, c'est une des bornes inévitables de l'homme (et aussi peut-être de tous les autres êtres de l'Univers) et de sa faculté pratique de s'inquiéter du résultat de toutes ses actions pour y découvrir ce qui pourrait lui servir de fin et démontrer aussi la pureté de l'intention, résultat qui dans la pratique (*nexu effectivo*) vient en dernier lieu, mais en premier lieu dans la représentation et l'intention (*nexu finali*). En cette fin, encore que proposée par la simple raison, l'homme cherche ce qu'il peut aimer ; la loi donc qui ne lui inspire que du respect, bien qu'elle ne le reconnaisse pas comme une nécessité, s'élargit cependant, pour sa satisfaction, de façon à admettre la fin morale dernière de la raison parmi ses motifs déterminants ; c'est-à-dire que la proposition : Fais du plus grand bien possible dans le monde ta fin dernière, est une proposition synthétique a priori ; introduite par la loi morale elle-même et par laquelle néanmoins la raison pratique dépasse cette dernière²⁰⁷ : ce qui est rendu possible par ceci que la loi morale est

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 25, note 1 ; Ak. VI, 7.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 25, note 1 ; Ak. VI, 7.

²⁰⁷ C'est nous qui soulignons après le point-virgule. Ce passage est par ailleurs une réfutation non équivoque de la position de Friedman pour qui, rappelons-le, le rôle du souverain bien ne pouvait en aucune façon être conçu comme élargissant le contenu de la loi morale formelle au moyen d'un ajout

rapportée à la propriété naturelle qu'a l'homme de concevoir outre la loi pour toute action nécessairement une autre fin (propriété qui fait de lui un objet de l'expérience), et n'est possible (comme les propositions théoriques, qui sont aussi synthétiques *a priori*), que si elle renferme le principe *a priori* de la connaissance des motifs déterminants du libre arbitre dans l'expérience en général, en tant que celle-ci, qui présente les effets de la moralité dans ses fins, fournit au concept de moralité, comme causalité dans le monde, une réalité objective encore que simplement pratique. — Si toutefois l'observation la plus stricte des lois morales *doit être conçue comme cause de la production du souverain bien (en tant que fin)*²⁰⁸, il faut admettre, parce que la puissance de l'homme ne suffit pas pour réaliser dans le monde l'harmonie de la félicité avec le mérite d'être heureux, un être moral tout-puissant comme Maître du monde, par les soins duquel cela s'accomplira, c'est-à-dire que la morale conduit infailliblement à la religion. »²⁰⁹

Que nous soyons donc conduits infailliblement à supposer, nonobstant la meilleure volonté du monde, que notre effort vertueux se couronnera par un bonheur proportionné, cela est dû à la limitation inhérente à la faculté pratique de l'homme. Cette notion de limitation ou de borne ne doit en aucun cas, selon nous, être interprétée dans le sens de la faiblesse morale de l'homme, ce qui reviendrait à fournir des armes, sans véritable nécessité, à ceux qui accusent Kant d'eudémonisme caché. Kant est clair sur ce point : si l'homme est, pour ainsi dire, pratiquement borné, c'est parce qu'il est borné de manière générale, c'est, autrement dit, à cause de sa finitude essentielle qui n'est ni bonne ni mauvaise, mais *est* tout simplement. L'homme est fini, il est « objet de l'expérience » ; en tant que tel, il ne peut pas faire autrement que « de concevoir outre la loi pour toute action nécessairement une autre fin », et cela, tout simplement parce que, dans l'expérience, il n'y a ni de cause sans effet ni d'actions moins sensées qui ne soient dirigées vers quelque fin. Dans ces conditions, exiger, dans les affaires de la morale, donc dans tout ce qu'il existe pour nous de plus haut et de plus

matériel ; pour qui donc le souverain bien est un concept complètement indépendant de la loi morale qui nous détermine à l'action sans lien aucun avec quelque représentation du bien ; pour qui enfin la fonction du souverain bien, si jamais il y en a une, ne peut être autre que de garantir la possibilité de la loi morale elle-même, conclusion erronée à souhait et que nous avons déjà abondamment discutée. Cela dit, d'autres, comme Beck et Auxter par exemple, auxquels renvoie Friedman (p. 366), vont encore plus loin sur la voie, pour ainsi dire, du dénigrement du rôle du souverain bien, en faisant de celui-ci « an "extra-moral" theological intrusion into Kant's analysis of morality » (Auxter, *The Unimportance of Kant's Highest Good* (1979), cité par Friedman 1984, p. 326).

²⁰⁸ C'est nous qui soulignons.

significatif – ou prétendre que Kant l’ait jamais exigé – qu’on renonce par principe à se poser la question « qu’est-ce qui peut bien résulter de mon action ? » équivaut à vouloir être plus catholique que le pape et à verser dans un purisme extrême et mal compris. Mais en fait Kant va plus loin : non seulement, selon lui, le fait de se poser cette question n’hypothèque en rien la moralité, mais c’est plutôt le fait de ne pas se la poser qui l’hypothèque. Car si la raison ne liait pas indissolublement le bonheur à la vertu dans le concept du souverain bien, « il y aurait là, croit Kant, un obstacle pour la détermination morale »²¹⁰, car dans ce cas, le libre arbitre, « sachant sans doute comment, mais non dans quel sens il doit agir, ne saurait aucunement se satisfaire »²¹¹ ; en d’autres termes, le libre arbitre serait ainsi passablement *désorienté*. Autrement dit, de même qu’il est vrai que le concept du souverain bien se dégage de la détermination morale et ne la précède point, il est tout aussi vrai que, sans le concept du souverain bien, le libre arbitre, même déjà déterminé moralement, ne pourrait aucunement être certain qu’il agit précisément dans le sens du bien. Il est en effet facile d’imaginer l’état de confusion du libre arbitre, dans l’hypothèse où il se trouve privé, pour ainsi dire, du concept du souverain bien : d’un côté, il *sait* que ce qu’il fait lorsqu’il se laisse déterminer par la loi morale, relève du « bien agir », que ce qu’il est en train de faire, en principe, est bien ; mais d’un autre côté, il ne *voit* pas, ou, du moins, pas nécessairement, en quoi ce bien consiste ou, pour le dire autrement, *en quoi* précisément ce qu’il est en train de faire est bien. Pour le dire de manière plus percutante encore, si la raison ne venait pas à notre rescousse en élargissant les frontières de la loi morale jusqu’à englober le concept de souverain bien, nous ne pourrions guère nous empêcher de douter, du moins par moments, que la loi morale est précisément la loi du bien. Si donc le souverain bien a une fonction, ce ne peut être que cela : non pas, comme le veut Friedman, garantir la possibilité de la loi morale (ce qui est un non-sens), mais garantir, ou plutôt nous *rendre visible* pour ainsi dire sa teneur en bien, tout en démontrant, sur le plan individuel, « la pureté de l’intention » du sujet agissant moralement.

²⁰⁹ Kant 1793 (1952), p. 26-27, note 1 ; Ak. VI, 7-8.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 23 ; Ak. VI, 5.

²¹¹ *Ibid.*, p. 23 ; Ak. VI, 4.

3.2.3 *La déduction de l'idée du souverain bien : comment la morale produit le bonheur « proportionné »*

Ce qui rend donc possible la proposition synthétique pratique *a priori* commandant la réalisation du plus grand bien au monde, c'est « la propriété naturelle qu'a l'homme de concevoir outre la loi pour toute action nécessairement une autre fin (propriété qui fait de lui un objet de l'expérience) », et elle n'est possible « que si elle renferme le principe *a priori* de la connaissance des motifs déterminants du libre arbitre dans l'expérience en général », c'est-à-dire la loi morale elle-même. C'est donc ultimement dans la loi morale elle-même qu'il faut chercher le principe de la connexion entre la vertu et le bonheur. Nous nous sommes déjà amplement prononcée sur ce point, et nous croyons que ce que nous avons dit est juste – la nécessité de postuler le souverain bien s'explique tout simplement par le fait que c'est la loi morale elle-même qui commande, et en même temps promet, sa réalisation – mais cela ne nous renseigne nullement sur ce qu'on pourrait appeler la *mécanique interne* de cette connexion. Pourtant, Kant en parle, non pas ici, dans la *Religion*, mais essentiellement (et presque uniquement, ce qui s'explique probablement par le fait que tout cela n'était que trop évident à ses yeux) dans la première *Critique*. Ainsi, après avoir posé en principe que la règle de la prudence n'épuise pas tout le contenu de la moralité et qu'à côté des lois pratiques pragmatiques montrant comment réaliser le bonheur il doit exister des lois plus hautes, proprement morales, qui subordonnent cette recherche effrénée du bonheur à une certaine idée du mérite, en reléguant ainsi le bonheur du rang d'un but à atteindre absolument au rang d'une fin que l'on pourrait tout au plus espérer, Kant se demande précisément « si les principes de la raison pure qui prescrivent la loi *a priori* [i.e. la loi morale] y rattachent aussi, nécessairement, cette espérance »²¹² ; autrement dit, si la promesse du bonheur est contenue, d'une certaine manière, dans la loi morale elle-même :

« Je dis donc que, tout comme les principes moraux sont nécessaires selon la raison dans son usage *pratique*, il est aussi nécessaire, selon la raison dans son usage *théorique*, d'admettre que chacun a sujet d'espérer le bonheur dans la mesure précise où il s'en est rendu digne dans sa conduite, et que par conséquent le système de la moralité est

²¹² Kant 1781 (1980), p. 674 ; B 837 ; Ak. III, 525.

inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'idée de la raison pure. Or, un tel système du bonheur proportionnellement lié avec la moralité, on peut aussi le penser comme nécessaire dans un monde intelligible (c'est-à-dire dans le monde moral), dans le concept duquel on ferait abstraction de tous les obstacles de la moralité (des inclinations) ; *car la liberté, mue d'une part et retenue d'autre part par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et par conséquent les êtres raisonnables eux-mêmes, sous la direction de ces principes, seraient les auteurs de leur propre bien-être durable et en même temps de celui des autres.* »²¹³

C'est donc ainsi que l'on arrive à l'idée du souverain bien (déduite et prouvée en bonne et due forme), qui n'est rien d'autre que celle d'un « *système de la moralité qui se récompense elle-même [...], idée dont la réalisation repose sur cette condition que chacun fasse ce qu'il doit, c'est-à-dire que toutes les actions des êtres raisonnables arrivent comme si elles naissaient d'une volonté suprême, comprenant en elle, ou sous elle, tout arbitre privé* »²¹⁴. En effet, à quoi ressemblera un monde où personne ne mentira, ne volera, ne tuera, ne traitera l'autre injustement, c'est-à-dire seulement comme moyen en vue de satisfaire ses propres désirs pathologiques, où tout le monde travaillera d'arrache-pied à sa propre perfection en même temps qu'au bonheur d'autrui ; bref, à quoi ressemblera un monde où toutes ces propositions que l'on peut déduire analytiquement de la loi morale se réaliseront et où – condition à ajouter absolument – la nature la plus bienveillante ne viendra jamais contrecarrer nos desseins les plus vertueux ? Poser la question c'est y répondre, adage dont l'évidente justesse dans le cas présent confirme aussi celle de l'idée kantienne du souverain bien. Ce serait sûrement le monde le plus heureux qui soit, le « *règne de la grâce* »²¹⁵, le monde où le bonheur viendra récompenser la vertu dans la proportion la plus exacte, car c'est la vertu elle-même qui le produira.

Pour résumer le tout, revenons à nos questions du début : « Does the moral law require the highest good ? (Friedman), « Pourquoi Kant dit-il que le bonheur doit s'ajouter à la vertu pour que le bien soit entier et complet ? » (Van Riet), « Pourquoi le devoir qu'on doit réaliser est le souverain bien ? » (Jansen). Hormis les

²¹³ *Ibid.*, p. 674 ; B 837 ; Ak. III, 525. C'est nous qui soulignons à la fin de la citation.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 674-675 ; B 837-838 ; Ak. III, 525-526. C'est nous qui soulignons.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 676 ; B 840 ; Ak. III, 527. Kant se réclame expressément de l'idée leibnizienne du règne de la grâce distinct du règne de la nature, en appui de son intuition selon laquelle cette idée du souverain

divergences sur des points de détail, ce qui rend essentiellement perplexes les commentateurs, c'est la question sous-jacente suivante : comment se fait-il qu'après les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et surtout l'*Analytique de la raison pratique*, Kant rechigne toujours à déclarer la vertu le seul et unique bien au monde, le bien suprême, par conséquent, en soi parfait et complet ? De cette manière, Kant ne se trahit-il pas ? Ne verse-t-il pas ainsi, malencontreusement, dans l'hédonisme ou l'eudémonisme contre les assauts duquel il se défend pourtant bec et ongles et qu'il n'hésite pas à proclamer l'ennemi mortel de la morale en général ? Il n'y a toutefois rien là qui justifie tant d'émoi. Il est certain que la loi morale reconnaît la légitimité de cette fin naturelle et en soi parfaitement innocente de tout être raisonnable fini qu'est le bonheur, car cette fin, *elle la fait sienne*, en n'imposant à la poursuite du bonheur que la condition restrictive d'universalité : celle de ne prétendre qu'au bonheur qui serait comme une partie du bonheur global, et non pas au bonheur qu'on pourrait obtenir au détriment de celui des autres êtres raisonnables finis. C'est d'ailleurs pratiquement en ces mêmes termes que Kant présente la question dans la *Critique de la faculté de juger*, la troisième des *Critiques*, en démontrant ainsi hors de tout doute, quoi qu'on en dise, la profonde cohérence de son propos :

« Tout être raisonnable devrait toujours se reconnaître comme rigoureusement lié à la prescription morale ; car les lois de la morale sont formelles et commandent de façon inconditionnée sans égards aux fins (comme matière de la volonté). *Mais l'unique exigence du but final, tel que la raison pratique le prescrit aux êtres du monde, est une fin irrésistible placée en eux par leur nature (comme êtres finis)*, fin que la raison a soumise à la loi morale seulement comme *condition* inviolable, ou encore ne veut reconnaître comme universelle que selon cette loi, en faisant ainsi de la promotion du bonheur en accord avec la moralité le but final. Il nous est ordonné par la loi morale de promouvoir ce but final, autant que cela est en notre pouvoir (en ce qui concerne le bonheur), quelle que soit l'issue de cet effort. »²¹⁶

Le bonheur universel, dans lequel mon propre bonheur est contenu et inclus, constitue donc bel et bien la fin poursuivie par la loi morale, et comment pourrait-il en être autrement ? Le bonheur étant, pour nous, êtres sensibles et finis, la seule mesure,

bien dérivé est une idée nécessaire de la raison, inhérente à l'intelligence humaine.

²¹⁶ Kant 1790 (1985), § 87, p. 429-430 ; Ak. V, 451. C'est nous qui soulignons.

la seule marque tangible du bien, une loi qui en ferait complètement abstraction, en exigeant, par exemple, d'une façon on ne peut plus rigide, des actes pénibles mais insensés, dont aucun bonheur, pour personne, ne pourrait jamais résulter, ou bien une loi qui ne pourrait avoir pour fin que la détresse générale, serait une loi diabolique, une loi du mal. Et ce n'est pas un bon service à rendre à Kant que faire de lui, sous prétexte de vouloir sauver sa morale de l'eudémonisme, une espèce de monstre froid. Et il est suffisant, pour contrer tout reproche d'eudémonisme, de considérer le fait que la loi morale peut exiger de l'homme le sacrifice de tout son bonheur présent et assuré, jusqu'à sa vie même, pour le bonheur universel des êtres raisonnables finis à l'intérieur duquel son propre bonheur est, bien sûr, inclus, mais auquel il ne peut que *croire*, sans *savoir* qu'un jour, il lui sera imparté.²¹⁷

3.2.4 *Le souverain bien général ou personnel : deux aspects complémentaires*

Maintenant que plusieurs aspects nous apparaissent plus clairement, nous pouvons revenir à notre question de départ : qu'est-ce que le souverain bien ? Un paradis sur terre (ou bien ailleurs) où la vertu se récompense elle-même par le bonheur proportionné, ou bien, deuxième possibilité, le bonheur proportionnellement uni à la vertu dans une seule et même personne ? Mais il est évident déjà que l'on n'a pas à choisir entre ces deux options, tout simplement parce que les deux sont vraies et ne représentent que deux manières différentes de rendre compte d'une seule et même réalité. Lorsque, au moyen d'une analyse poussée, on pénètre jusqu'au fin fond de cette

²¹⁷ Kant explique cela dans la deuxième *Critique*: « bien que *mon propre bonheur* soit compris dans le concept du souverain bien, comme dans celui d'un tout où le plus grand bonheur est représenté comme lié dans la plus exacte proportion avec le plus haut degré de perfection morale (possible dans des créatures), ce n'est cependant pas mon propre bonheur, mais la loi morale (qui au contraire limite par des conditions rigoureuses mon désir illimité de félicité), qui est le principe déterminant de la volonté, indiqué pour travailler à la réalisation du souverain bien ». (Kant 1788, (1971), p. 139 ; Ak. V, 129-130). Si ce bonheur proportionné – en l'occurrence, mon propre bonheur – n'est pas le principe déterminant de la volonté, c'est, comme nous l'avons déjà expliqué, parce que son concept découle des principes moraux, et ne les précède pas. Mais si nous pouvions avoir une connaissance, donc une certitude, au sujet de ce bonheur, il aurait tôt fait de supplanter les principes moraux, à moins que l'homme ne soit complètement changé. Si l'homme pouvait connaître l'existence de Dieu et de l'éternité avec certitude, explique Kant dans le dernier chapitre de la *Dialectique*, intitulé *Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique*, l'espoir et surtout la crainte finiraient sûrement par supplanter l'intention morale, en transformant l'homme en une espèce de marionnette « où tout *gesticulerait* bien, mais où cependant on ne rencontrerait aucune *vie* dans les figures » (Kant 1788,

idée, on aboutit à la représentation d'un monde moral, du souverain bien dérivé où la vertu infinie de tous est la cause efficiente du bonheur infini de tous ; et quand on parle du commandement de réaliser le souverain bien, il n'y est question, à proprement parler, que du souverain bien pris dans cette acception précise. (C'est le sens de la troisième formulation de l'impératif catégorique qui stipule « que toutes les maximes qui dérivent de notre législation propre doivent concourir à un règne possible des fins comme à un règne de la nature »²¹⁸. On pourrait, à la limite, mais exactement dans le même esprit, formuler l'impératif comme suit : « réalise le souverain bien ! », si seulement cette dernière formulation n'incluait pas cet ajout synthétique suivant lequel Dieu et le monde futur existent et garantissent par le fait même la possibilité effective du souverain bien). Mais de cette idée, l'intelligence commune, probablement plus touchée par ce qui lui est plus proche, ne retient la plupart de temps que l'idée beaucoup plus vague et générale de *proportionnalité*, d'après laquelle toute vertu tangible et concrète (un acte animé par des intentions vertueuses, une personne qui fait preuve de telles intentions, etc.) doit être récompensée, toute méchanceté, punie, et toute innocence, épargnée. C'est ainsi que l'idée du souverain bien se présente spontanément à nous, sous cet aspect pour ainsi dire quotidien et déformé, et c'est ainsi que ce qui nous émeut le plus, spontanément, c'est le spectacle d'une innocence bafouée, d'une vertu trahie, et d'une méchanceté triomphante. Bref, pour le dire autrement, la loi morale éveille en nous, par le biais de l'idée du souverain bien, l'exigence de justice, exigence que nous appliquons à des réalités individuelles données.²¹⁹ Mais, encore une fois, ce n'est surtout pas le souverain bien sous cet aspect concret que nous devons réaliser, en nous édifiant alors nous-mêmes en justiciers suprêmes – prétention aussi dangereuse qu'infondée –, mais le souverain bien général.

(1971), p. 157 ; Ak. V, 147).

²¹⁸ Kant 1785 (1991), p. 163 ; Ak. IV, 436.

²¹⁹ Il existe une autre explication, plus fondée, mieux ancrée dans le système kantien et moins psychologisante. Si le souverain bien « général » et le souverain bien « concret » ne représentent *de fait* qu'une seule et même réalité, sous deux aspects légèrement différents, c'est parce que la loi morale, qui commande et *promet* la réalisation du souverain bien, s'adresse à *chacun de nous en particulier* et que *chacun de nous en particulier* doit lui obéir, peu importe la conduite des autres. Il s'ensuit que la *promesse* contenue dans la loi morale doit être tenue, elle aussi, par rapport à chacun de nous en particulier, sans quoi, encore une fois, la loi morale ne manquera pas de nous apparaître comme chimérique et donc, fausse. Pour plus d'explications, voir *infra*, p. 80-82.

Il est en effet absurde et néfaste de croire²²⁰ que, pour Kant, la loi morale nous commande d'*impartir* le bonheur proportionné à la vertu à chaque personne concrète de notre entourage proche ou lointain, aussi bien qu'à nous-mêmes. Concrètement, la loi morale ne commande de réaliser que la vertu et de construire que le règne des fins, mais d'où devrait résulter, moyennant quelques conditions supplémentaires, le souverain bien général, donc le bonheur général de tous en même temps que celui de chaque personne en particulier.

3.3 La nature du bonheur du souverain bien

Il ne nous reste, par rapport au souverain bien, qu'un seul point à éclaircir ; ce point concerne la *nature* du bonheur faisant partie du souverain bien. Il nous semble évident, et tout ce que nous avons déjà pu dire à propos du souverain bien ne fait que le confirmer, que Kant conçoit ce bonheur de manière tout à fait banale, comme un bonheur purement sensible, en grande partie physique, que tout un chacun aspire à éprouver dès cette vie même, tout en entretenant une idée passablement vague à son sujet. Nous croyons donc qu'au moins en ce qui concerne le bonheur impliqué dans la notion du souverain bien, Kant s'est toujours tenu à la définition qu'il en fournit lui-même dans le *Canon*, qui présente le bonheur comme « la satisfaction de toutes nos inclinations (tant *extensive*, quant à leur variété, qu'*intensive*, quant au degré, et aussi *protensive*, quant à la durée) »²²¹. Reboul a mille fois raison lorsque, en comparant la définition kantienne du bonheur à celle des doctrines antiques ou à celle de Hegel²²², par exemple, il la décrit dans les termes suivants :

« Maintenant, la définition de Kant, pour être moins grandiose, est peut-être beaucoup plus solide, et surtout plus humaine. Sa grande originalité est justement de n'en avoir aucune : "Kant, ce professeur de géographie qui un jour a voulu savoir ce que c'était qu'un honnête homme au jugement de son savetier"²²³ – Kant n'a jamais prétendu non plus à une conception du bonheur qui serait différente de celle du commun des hommes. Il a refusé, et de plus en plus, l'idée

²²⁰ Comme le fait, par exemple, Silber. Voir *supra*, p. 61-62.

²²¹ Kant 1781 (1980), p. 672 ; B 834 ; Ak. III, 523.

²²² Selon Reboul, Hegel définit le bonheur comme « l'acte de "se retrouver soi-même dans son œuvre" » (Reboul 1971, p. 240).

²²³ Alain, *Histoire de mes pensées* (1960), cité par Reboul 1971, p. 241.

antisocratique qui réserve le bonheur au sage, ou encore au créateur. Si certains trouvent leur félicité dans un raffinement du vouloir et du savoir, le bonheur est d'abord et avant tout un problème qui se pose à tous les hommes. »²²⁴

Il est étonnant de voir à l'œuvre, chez d'autres commentateurs, des conceptions hautement fantaisistes du bonheur – qui serait, d'après eux, le véritable bonheur kantien –, résultat de leur incapacité évidente et parfois avouée de se faire à l'idée que le bonheur humain normal et ordinaire pourrait avoir quoi que ce soit en commun avec le contenu et les exigences de la raison pure pratique. Ainsi Van Riet propose – « à titre de conjecture »²²⁵, il est vrai – de définir le bonheur kantien de la manière suivante : « nous dirions que le bonheur est l'état de celui qui exécute volontiers (*gerne*) les commandements »²²⁶. « Ce n'est, dit-il, [...] qu'en tant qu'il est conçu comme amour de la loi, connaturalité avec la loi, que le bonheur peut constituer, à titre de complément du bien moral, l'objet nécessaire d'une volonté autonome. »²²⁷ Pour Van Riet, cette conception du bonheur seule permet de comprendre pourquoi Kant affirme que ce n'est que lorsque le bonheur s'ajoute à la vertu que cette dernière peut être considérée comme le bien suprême : « Le bonheur, ainsi entendu, est ce qu'il faut joindre à la vertu pour que celle-ci soit parfaite et se transforme en sainteté. »²²⁸ Une telle conception du bonheur est tout simplement aberrante : jamais Kant n'assimile le souverain bien à la sainteté ! Mais outre cela, qu'est-ce que l'état de celui qui exécute volontiers les commandements sinon la sainteté elle-même ?²²⁹ Il faut donc joindre la sainteté à la vertu pour que cette dernière « se transforme en sainteté » ? – décidément, par quelque bout qu'on la prenne, la conjecture de Van Riet fourmille de non-sens ! De plus, la sainteté a selon Kant son propre pendant dans l'ordre du contentement, et

²²⁴ Reboul 1971, p. 241.

²²⁵ Van Riet 1980, p. 210.

²²⁶ *Ibid.*, p. 210.

²²⁷ *Ibid.*, p. 211.

²²⁸ *Ibid.*, p. 210.

²²⁹ « Le degré moral, où est placé l'homme (et autant que nous pouvons le savoir, toute créature raisonnable), c'est le respect pour la loi morale. L'intention qui lui est imposée pour observer la loi, c'est de l'observer par devoir, non par un penchant volontaire [...], ni même par un effort non commandé et volontiers tenté par lui-même, et l'état moral dans lequel il peut toujours être, c'est la vertu, c'est-à-dire l'intention morale *dans la lutte* et non la *sainteté* dans la *possession* présumée [...] d'une parfaite pureté des intentions de la volonté. » (Kant 1788 (1971), p. 89 ; Ak. V, 84). On voit bien par ce passage que Kant assimile la sainteté précisément à l'état de celui qui « exécute volontiers les commandements », que ce soit par amour ou avec l'effort volontairement fourni.

c'est la béatitude.²³⁰ Peut-être Van Riet a-t-il simplement confondu le bonheur avec la béatitude, auquel cas son erreur n'est peut-être pas si grande qu'elle paraît au premier regard ? Pas vraiment, car la béatitude, ou ce qui s'en approche le plus dans l'ordre humain, le contentement de soi, est la forme de contentement – et Van Riet l'accorde – que Kant a expressément rejeté comme impropre à former, en jonction avec la vertu, le souverain bien.

Lequan, de même, tente de convaincre son lecteur que le bonheur du souverain bien est un certain « bonheur moral »²³¹, qu'elle assimile à un « sentiment de plaisir ou de satisfaction lié à l'accomplissement du devoir »²³², bonheur qui « n'est pas un plaisir de jouissance, mais un plaisir qui procède du caractère personnel de l'activité et de sa conformité à l'Idée de la destination du sujet »²³³. Remarquons seulement que dans les deux cas auxquels renvoient les citations indiquées ci-dessus, Kant ne parle nullement du *bonheur moral*, mais du *sentiment moral*, qu'il définit, dans les *Fondements* (première citation), comme « l'effet subjectif que la loi produit sur la volonté »²³⁴ et, dans la troisième *Critique* (deuxième citation), comme « la satisfaction procurée par une action en raison de sa nature morale »²³⁵. Il serait tout de même étonnant de constater, dans l'hypothèse défendue par Lequan selon laquelle le sentiment moral est identique au bonheur du souverain bien (qu'elle confond, par ailleurs, avec le souverain bien lui-même), que dans deux de ses ouvrages les plus magistraux consacrés aux problèmes de la morale, Kant rechigne obstinément à appeler un chat un chat. Ensuite, le souverain bien, selon Kant, constitue le but final de l'homme ; cela, Lequan l'a bien vu. Elle l'affirme donc, en recourant, en guise de preuve, à la citation suivante : « Par conséquent, le plus haut bien physique possible dans le monde, et que nous devons promouvoir en tant que but final, autant qu'il nous

²³⁰ C'est ce qui se trouve affirmé dans le deuxième chapitre de la *Dialectique de la raison pratique*, intitulé *Solution critique de l'antinomie de la raison pratique*. Là, Kant assimile la béatitude « à la propriété de se suffire à soi-même, qu'on ne peut attribuer qu'à l'être suprême » (Kant 1788 (1971), p. 128 ; Ak. V, 118), état de jouissance qui implique « une indépendance complète à l'égard des penchants et des besoins » (*ibid.*, p. 128 ; Ak. V, 118), et qui diffère essentiellement du *bonheur*, qui, lui, dépend « de l'intervention positive du sentiment » (*ibid.*, p. 128 ; Ak. V, 118).

²³¹ Lequan 2001, p. 434.

²³² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), cité par Lequan, *ibid.*, p. 434.

²³³ Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), cité par Lequan, *ibid.*, p. 434.

²³⁴ Kant 1785 (1991), p. 204 ; Ak. IV, 460.

²³⁵ Kant 1790 (1985), § 39, p. 242 ; Ak. V, 292.

est possible, est le bonheur sous la condition objective de l'accord de l'homme avec la loi de la moralité. »²³⁶ Mais ne voit-elle pas aussi qu'ici, à l'intérieur de cette citation même, Kant définit expressément le bonheur en tant qu'un bien physique, et non en tant qu'hypothétique bonheur moral dont, à vrai dire, on ne voit de trace nulle part chez Kant ?²³⁷ Plus fondamentalement, si, comme le croit Lequan, ce bonheur n'est rien d'autre que le contentement de soi – hypothèse que, comme nous l'avons déjà dit, Kant dénonce formellement et qui ramène, en fait, la philosophie kantienne vers un des points de départ de son analyse du problème du souverain bien, la philosophie stoïcienne, et qui en fait transforme le lien synthétique entre le bonheur et la vertu prôné par Kant en lien analytique qu'il refuse –, alors Dieu et la vie future sont ici de trop, et la philosophie religieuse de Kant perd sa raison d'être. Et il ne sert alors à rien de répéter inlassablement, sans fournir la moindre explication, que « ce bonheur moral reste un idéal inaccessible aux forces subjectives, sans le secours d'un souverain moral du monde (Dieu) »²³⁸.

3.4 Le passage de la morale à la religion

Mais pourquoi d'ailleurs Dieu est-il ici si nécessaire ? Nous avons abondamment parlé du souverain bien en tant que tel, un peu moins toutefois du passage de la morale à la religion ; or, certains éclaircissements s'imposent. La loi morale nous ordonne donc de réaliser le monde moral où la vertu la plus parfaite de tous aurait pour conséquence le bonheur universel tout aussi parfait, – c'est ainsi que se résume l'idée pratique universelle du souverain bien. Si ce souverain bien était en soi

²³⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), cité par Lequan 2001, p. 435.

²³⁷ Pour être tout à fait exacte, Kant mentionne au moins une fois une certaine *félicité morale*. Cette mention se trouve dans la deuxième partie de la *Religion*, dans le cadre de la discussion au sujet des difficultés suscitées par l'idée de la justification de l'homme. Là, Kant définit la félicité morale comme « la réalité et la *persistance* d'une intention progressant toujours dans le bien » (Kant 1793 (1952), p. 93 ; Ak. VI, 67). En outre, il distingue expressément la félicité morale de la félicité physique et il ajoute : « la persistante "recherche du Royaume de Dieu" *si toutefois l'on était fermement assuré de l'invariabilité d'une semblable intention*, vaudrait tout autant que de se savoir déjà en possession de ce royaume, puisque l'homme ainsi disposé aurait spontanément la confiance que "tout le reste lui serait donné par surcroît" (en ce qui concerne le bonheur physique) (*ibid.*, p. 93 ; Ak. VI, 68). On voit donc tout de suite que, puisque le bonheur physique est quand même exigé, il ne peut pas être identique, dans l'esprit de Kant, à la félicité ou au bonheur moraux.

²³⁸ Lequan 2001, p. 435.

impossible, la loi morale, en commandant la réalisation d'un objet aussi fantaisiste ne pourrait être rien d'autre qu'une lubie de l'esprit. Or elle ne l'est pas, le monde moral avec sa parfaite unité des fins (où tous concourent aux fins légitimes de chacun) doit donc pouvoir être réalisé, sinon dans sa totalité, du moins, puisque la loi morale s'adresse à chacun en particulier, comme, pour ainsi dire, autant de mondes moraux en particulier. C'est là que Dieu est nécessaire : pour suppléer par sa puissance, en considération de chaque personne sujette à la loi morale, à l'unité des fins rompue. Puisque dans le monde tel que nous le connaissons, elle est, à l'évidence, irrémédiablement rompue ; en effet, même si tous les hommes accomplissaient parfaitement leur devoir – situation qu'il est déjà très difficile d'imaginer – il resterait toujours la nature, qui n'agit pas en fonction des intentions morales des hommes, mais obéit à ses propres lois immuables :

« Or, comme l'obligation qui émane de la loi morale demeure valable pour l'usage particulier que chacun fait de sa liberté, quand même les autres ne se conduiraient pas conformément à cette loi, ni la nature des choses du monde, ni la causalité des actions elles-mêmes et leur rapport à la moralité ne déterminent comment leurs conséquences sont proportionnées au bonheur, et la raison, en prenant uniquement la nature pour fondement, ne peut reconnaître *le lien nécessaire, mentionné tout à l'heure*²³⁹, de l'espoir d'être heureux, avec l'effort incessant pour se rendre digne du bonheur ; mais il n'est permis de l'espérer que si une *raison suprême* qui commande suivant des lois morales est en même temps posée au fondement comme cause de la nature. »²⁴⁰

C'est là aussi qu'entre en considération la vie future : si, étant donné autant les limites inhérentes à la nature que les limites inhérentes à l'homme, c'est-à-dire la brièveté de la vie humaine, il apparaît qu'il n'y a aucun moyen de réaliser le souverain bien ici même sur terre, à l'intérieur des limites d'une vie, il faut postuler une autre vie, plus longue (et même infinie), de même qu'une nature plus compréhensible (un paradis), c'est-à-dire un monde moral comme s'il était fait pour chacun en particulier,

²³⁹ C'est nous qui soulignons. Cette citation est la suite directe de l'extrait que nous avons cité à la page 72. Ce lien nécessaire est donc celui que la raison dans son usage théorique est obligée de reconnaître lorsqu'elle envisage le monde du point de vue de sa possible unité morale. (Précisément le lien entre la vertu et le bonheur de l'objet complet de la volonté pure, celui qui intrigue tant les commentateurs et au sujet duquel nous investiguons dès le début).

²⁴⁰ Kant 1781 (1980), p. 675 ; B 838 ; Ak. III, 526.

là où Dieu, en se substituant aux membres de ce monde pour ainsi dire absents, concourra à toutes les fins légitimes d'un homme (récompense) et réfrénera toutes ses fins illégitimes (châtiment), où, par conséquent, la vertu sera rétribuée par un bonheur proportionné : « *Dieu et une vie future sont donc, suivant les principes de la raison, deux présuppositions inséparables de l'obligation que cette même raison nous impose.* »²⁴¹

3.5 La trajectoire de la raison : des paganismes à la religion

C'est donc de cette façon que l'on arrive au concept de Dieu, en tant que « premier être *unique, souverainement parfait et raisonnable* »²⁴², avec tous les attributs qu'on lui reconnaît habituellement :

« Lorsque [...] nous envisageons, du point de vue de l'unité morale, à titre de loi nécessaire du monde, la seule cause qui puisse donner à cette loi l'effet proportionné et par conséquent lui donner aussi une force obligatoire pour nous, nous voyons que ce doit être une volonté *unique et suprême*, qui renferme en soi toutes ces lois. Car comment trouver en diverses volontés une parfaite unité des fins ? Cette volonté doit être *toute-puissante*, afin que toute la nature et son rapport à la moralité dans le monde lui soient soumis ; *omnisciente*, afin de connaître le fond des intentions et leur valeur morale ; *omniprésente*, afin de pouvoir prêter immédiatement l'assistance qu'exige le souverain bien du monde ; *éternelle*, afin que cette harmonie de la nature et de la liberté ne fasse défaut en aucun temps, etc. »²⁴³

Par ce moyen, on arrive infailliblement au concept déterminé et à la conviction de l'existence de l'Être suprême que l'on exige ordinairement (et à bon droit) pour une théologie et, par le biais de celle-ci, pour une religion. En revanche – et cela fait partie de l'argument *génétique* que nous développons depuis le début du présent chapitre –, il n'existe absolument aucun autre moyen qui permettrait d'aboutir à un résultat semblable : « Nous ne trouvons en effet ni dans la théologie transcendantale, ni dans la théologie naturelle, si loin que la raison puisse nous conduire, aucun motif sérieux de

²⁴¹ *Ibid.*, p. 675 ; B 839 ; Ak. III, 526. C'est nous qui soulignons.

²⁴² *Ibid.*, p. 678 ; B 842 ; Ak. III, 528.

²⁴³ *Ibid.*, p. 678-679 ; B 843 ; Ak. III, 528-529. C'est nous qui soulignons.

n'admettre qu'un être unique que nous puissions placer au-dessus de toutes les causes naturelles, ni aucune raison suffisante pour en faire dépendre, en même temps, ces causes sous tous les rapports.»²⁴⁴ En effet, de tous les autres moyens existants qui pourraient peut-être fournir le concept approprié de la Divinité, tout en prouvant son existence – et il n'en existe que trois : preuves ontologique, cosmologique et physico-téléologique de l'existence de Dieu – seule la preuve physico-téléologique mérite, selon Kant, quelque considération, les deux autres n'étant guère plus qu'un tissu de sophismes savamment entremêlés. Or cette preuve – argument respectable du reste et même, semble-il, propre à produire une véritable conviction – ne suffit tout simplement pas à la tâche qu'elle prétend pouvoir accomplir. Dans cette preuve, on veut conclure des fins que l'on rencontre de fait dans la nature, telles que les êtres organisés, au Créateur unique, souverainement parfait et intelligent du monde. Or cela est impossible, d'après un principe de l'usage théorique de la raison « qui exige absolument pour l'explication d'un objet de l'expérience de ne pas attribuer à celui-ci plus de propriétés qu'on ne rencontre de *data* empiriques pour leur possibilité »²⁴⁵. Autrement dit, il n'y a rien, dans la nature, qui puisse nous conduire à admettre, pour l'expliquer, l'existence d'un auteur unique pourvu de *toutes* les perfections (y compris les perfections morales, comme la bonté et la sagesse), de sorte que s'acharner à vouloir expliquer les choses de la nature de cette manière, envers et malgré tout, revient à leur attribuer des propriétés que, de toute évidence, elles ne contiennent pas. Ainsi, ce à quoi on peut parvenir, lorsqu'on cherche l'explication pour les fins de la nature, c'est à une intelligence (ou bien à plusieurs intelligences) avec beaucoup de perfections (mais pas avec la totalité des perfections) ; à un ou plusieurs *entendements artistes, artisans-démiurges*, mais aucunement à l'unique souverain du monde, détenteur de toutes les perfections portées en plus à leur degré ultime, dans lequel l'intelligence purement technique se trouve complétée par la sagesse. De sorte qu'en poursuivant sur cette voie, on peut certes aboutir à une *démonologie* en instituant, sur cette base théorique, un *paganisme*, mais jamais à une *théologie*, qui a son prolongement naturel dans une *religion*.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 678 ; B 842 ; Ak. III, 528.

²⁴⁵ Kant 1790 (1985), § 85, p. 415 ; Ak. V, 438.

C'est ce qui explique justement le paganisme des Anciens, qui accédaient au divin en scrutant non pas leurs propres cœurs, mais la nature :

« Mais, parce qu'ils rencontraient dans le monde l'extrême confusion du bien et du mal, de l'opportun et de l'inopportun, tout au moins de notre point de vue, et parce qu'ils ne pouvaient se permettre d'admettre secrètement, comme fondement, en vue de l'Idée arbitraire d'un créateur hautement parfait, des fins sages et bienfaisantes, dont ils ne percevaient pas la preuve, ils pouvaient difficilement juger autrement la cause du monde, dans la mesure où ils procédaient de façon tout à fait conséquente selon des maximes d'un simple usage théorique de la raison. »²⁴⁶

Le fait est que, pour obtenir le concept de Dieu tel que, maintenant, nous l'entendons, il faudrait que l'on soit capables, tout en étant confinés à l'intérieur de la nature, de lui attribuer cependant un but final transcendant, car « c'est de l'Idée déterminée de cette fin que dépend cependant le concept déterminé de cette suprême cause intelligente du monde, et donc la possibilité d'une théologie »²⁴⁷. Or c'est précisément ce qui est impossible de réaliser à partir de l'unique point de vue qu'autorise l'argument physico-téléologique, c'est-à-dire à partir des fins dispersées à l'intérieur même de la nature. La croyance quasi-universelle en l'existence d'un créateur unique, absolument parfait, non seulement infiniment intelligent, mais aussi infiniment sage ne s'est donc pas développée, comme le voudraient des inconditionnels de la théologie physique (parmi lesquels il faut compter plusieurs philosophes des Lumières) à partir de la contemplation des marques de la merveilleuse sagesse répandue partout dans l'univers, vu que ceci est impossible, des fins isolées que l'on rencontre incontestablement dans la nature n'étant pas suffisantes pour en fournir la preuve. La marche des choses a plutôt été inverse : c'est à partir de la conscience du but final à réaliser dans le monde – ce but étant « l'homme (tout être raisonnable du monde) *sous les lois morales* »²⁴⁸, ou encore, vu sous un autre angle, n'étant rien d'autre que le souverain bien²⁴⁹, but que la raison pure contient en elle *a priori* et dont la nature ne fournit la moindre indication – que l'homme a été conduit, d'une part, à concevoir l'Être originaire et à croire en son

²⁴⁶ *Ibid.*, § 85, p. 415 ; Ak. V, 439. Voir aussi le passage parallèle dans la *Critique de la raison pratique* (1788 (1971), p. 150 ; Ak. V, 140).

²⁴⁷ Kant 1790 (1985), § 85, p. 413 ; Ak. V, 437.

²⁴⁸ *Ibid.*, § 87, p. 427 ; Ak. V, 448.

²⁴⁹ Voir à ce sujet nos explications dans les p. 54-82 du présent chapitre.

existence, en fondant, suite à cela, une religion, et, d'autre part, à rendre son regard plus pénétrant pour ce qui est des traces de la finalité qu'il est possible de rencontrer dans la nature :

« Aussi, selon toute vraisemblance, c'est par cet intérêt moral que l'attention fut tout d'abord attirée sur la beauté et sur les fins de la nature, qui par suite servit excellemment à renforcer cette Idée [i.e. l'idée de Dieu], mais ne peut toutefois la fonder et encore moins l'écarter, parce que même la recherche des fins de la nature ne prend que dans sa relation au but final cet intérêt immédiat, qui se montre si grandement quand on admire la nature, sans chercher à en retirer quelque avantage. »²⁵⁰

L'argument *génétique* décrit donc la seule manière possible dont puisse s'opérer la *genèse* – aussi bien dans chaque âme prise individuellement que, pour ainsi dire, dans l'âme collective de l'humanité – de ce sentiment proprement religieux qui nourrit la croyance en l'existence de la Sagesse suprême qui, un jour, saura rétablir le bon ordre des choses, balayer l'injustice, reconnaître les siens ; sentiment essentiellement différent – comme chacun devrait le reconnaître – de cet autre sentiment, prétendument religieux, à l'origine de la plupart des paganismes de l'histoire et qui n'a d'autre fondement que la crainte d'une ou de puissances supérieures ; différent aussi du simple sentiment d'émerveillement de l'homme face à la nature. Si c'est le premier sentiment que nous voulons expliquer, il faut avouer qu'il n'aurait pu surgir – ni dans un individu en particulier, ni, historiquement, dans l'humanité toute entière – qu'à partir de fondements purement moraux. Cet argument, qui se double ainsi sous la plume de Kant du *volet historique*, dévoile la trajectoire que doit nécessairement parcourir la raison pour qu'elle puisse, à partir du premier regard innocent qu'elle jette sur la nature, aboutir à une vision du monde empreinte d'une véritable religiosité, trajectoire qui n'est pas linéaire, mais qui représente plutôt un va-et-vient entre les découvertes que la raison fait dans la nature et son propre fonds *a priori*. Les premiers pas dans ce domaine ne pouvaient conduire qu'au *paganisme*, à la conviction de l'existence d'autant de puissances supérieures (plus par la force brute que par la sagesse) qu'il existe, dans la nature, de registres de fins. C'est ainsi que pendant longtemps, dans la philosophie grecque même, la plus évoluée de toutes, « on

²⁵⁰ Kant 1790 (1985), § 88, p. 439 ; Ak. V, 459.

ne rencontre, en dehors d'*Anaxagore*, aucune trace manifeste d'une théologie rationnelle »²⁵¹. Mais dès que l'intérêt moral s'est fait sentir et a pris forme – par exemple, sous la plume de Platon –, le concept d'un Être originaire, quelque confus et peu élaboré qu'il a pu être lors de ces débuts lointains, a percé le jour. Dans d'autres cultures, moins douées pour la philosophie, c'est l'avènement du *christianisme*, « la loi morale infiniment pure de notre religion »²⁵², qui a servi d'élément déclencheur pour l'amplification de l'intérêt pour les idées morales et a contribué de la sorte – et en retour – à épurer le concept de l'Être premier. La nécessité, et désormais la possibilité enfin pressentie ou entrevue de se représenter le monde comme constitué de manière finale, ayant rendu les hommes plus perceptifs à la présence de la finalité dans la nature même, a conditionné alors l'essor de la *théologie rationnelle* et notamment de la *physico-téléologie*, qui, bien qu'incapable de produire aucun concept déterminé pour la possibilité de la religion, a été toutefois en mesure, à son tour, de « conduire l'esprit dans sa contemplation du monde sur la voie des fins, et ce faisant vers un auteur intelligent du monde »²⁵³, de « rendre [la raison] plus réceptive à la preuve morale »²⁵⁴, enfin, de « confirmer, comme on peut le souhaiter <et même si, en soi, la raison pourrait se dispenser de cette confirmation, S.G.>, l'argument moral, dans la mesure où la nature peut établir quelque chose d'analogue aux Idées (morales) de la raison »²⁵⁵. La conviction que prétend produire la preuve par le dessein ne vient donc pas d'elle-même, mais de la preuve morale qui, dans l'intelligence commune, s'y ajoute imperceptiblement et qui forme en réalité une preuve distincte, indépendante, tout aussi crédible (et même plus) que la preuve par les fins²⁵⁶ et en plus, seule à même de nous livrer le concept recherché :

²⁵¹ Kant 1788 (1971), p. 150 ; Ak. V, 140.

²⁵² Kant 1781 (1980), p. 680 ; B 845 ; Ak. III, 530. Kant a toujours pensé que la révélation, dans les affaires de la foi, selon l'heureuse expression de Bruch, « joue le rôle de moniteur de la raison » (Bruch 1969, p. 126). Nous reviendrons sur cette théorie en détails dans notre prochain chapitre. Voir *infra*, p. 117-126.

²⁵³ Kant 1790 (1985), § 91, p. 462 ; Ak. V, 478.

²⁵⁴ *Ibid.*, § 91, p. 462 ; Ak. V, 478.

²⁵⁵ *Ibid.*, § 91, p. 463 ; Ak. V, 479. C'est nous qui soulignons dans ces trois citations.

²⁵⁶ La preuve morale de l'existence de Dieu n'en fournit pas la connaissance, ceci étant absolument impossible. Ce qui ne veut pas dire que la conviction qui en résulte le cède en quelque degré que ce soit à la connaissance la mieux démontrée. Nous en avons déjà parlé : la croyance n'est pas une espèce de connaissance inférieure et confuse ; c'est tout simplement un autre genre ou mode de certitude (morale) que la certitude purement logique, résultant d'un ordre d'idées différent (ordre pratique) que celui d'où

« En revanche la téléologie morale, qui n'est pas moins solidement fondée que la téléologie physique, et qui mérite davantage la préférence, parce qu'elle repose *a priori* sur les principes inséparables de notre raison, conduit à ce qui est exigé pour la possibilité d'une théologie, à savoir à un *concept* déterminé de la cause suprême comme cause du monde selon des lois morales, et par conséquent au concept d'une cause qui satisfait notre but final moral : pour cela, rien n'est moins nécessaire que l'omniscience, l'omnipotence, l'omniprésence, etc., en tant que propriétés naturelles que l'on doit concevoir comme liées au but final moral, qui est infini, et donc comme étant adéquates à celui-ci ; elle peut ainsi nous fournir toute seule le concept d'un auteur unique du monde, valable pour une théologie. »²⁵⁷

En revanche, le concept de l'Être suprême que l'on pourrait tirer de la téléologie physique sera toujours extrêmement déficient : on ne réussira jamais, par cette voie, à obtenir quelque chose de plus qu'un concept très vague d'une cause intelligente de la nature. Prétendre que cette cause suprême de la nature selon les lois naturelles puisse aussi être sa cause selon les lois morales, en tant que telle sanctionnant ou récompensant certains comportements, relèverait d'un ajout arbitraire que rien ne justifie : « mais, sans cette causalité, ce prétendu concept théologique ne peut constituer aucun fondement pour la religion »²⁵⁸. À quoi en effet peut bien nous servir ce Dieu qui n'a que faire de nos aspirations les plus profondes, seules propres à conférer le sens à nos vies ? Car, comme plusieurs commentateurs l'ont justement remarqué, c'est en dernier ressort *l'exigence de sens*, exigence aussi puissante et inextinguible, et à laquelle personne (aucun être raisonnable) ne peut renoncer en toute sincérité, qui se trouve être le pivot de toute la réflexion kantienne sur la religion.²⁵⁹ Puisque le monde dont on sait sans l'ombre d'un doute que tout effort, même le plus pur et le plus désintéressé qui soit, de devenir meilleur, y sera cruellement interrompu par la disparition imminente ; dont on sait aussi que quoi qu'on y fasse dans le sens qui

résulte la connaissance théorique.

²⁵⁷ Kant 1790 (1985), § 91, p. 465-466 ; Ak. V, 481.

²⁵⁸ *Ibid.*, § 91, p. 466 ; Ak. V, 481.

²⁵⁹ Voici, par exemple, ce qu'en pense Reboul : « É. Weil a bien montré que la foi morale répond beaucoup moins, finalement, à l'exigence eudémoniste d'un bonheur qu'à la requête raisonnable d'un *sens*. [...] Bref, la croyance au bonheur futur est un acte de foi métaphysique et non pas une espérance intéressée ; et ce n'est pas forcer la pensée de Kant que de dire que la récompense de la vertu sera donnée à ceux qui ne l'ont pas cherchée. » (Reboul 1971, p. 168-169). Zac croit de même que le monde « où la vertu condition de la dignité au bonheur [...] est effectivement récompensée par le bonheur » est

nous paraît le bon n'y changera jamais rien, ce monde étant voué au déterminisme le plus aveugle ; dont on sait finalement que les justes et les méchants y connaîtront en fin de compte le même destin, ce monde-là n'est pas un monde sensé. Ceci est tellement vrai et évident que n'importe quelle personne le moindrement sincère avec elle-même devrait le reconnaître sans hésitation aucune, et reconnaître aussi (au lieu de s'enorgueillir bêtement de ses immenses lumières à la source de son désabusement) ou bien qu'elle croit, même si ce n'est que timidement et en cachant soigneusement ce fait à elle-même, ou bien qu'elle n'a que faire de toutes ces choses – l'amour, l'amitié, l'espoir, la bonté – qui, normalement nous sont les plus chères et qui en outre sont les seules à élever l'humanité au-dessus de l'animalité. À vrai dire, tout cela est si vrai, encore une fois, que la preuve de l'existence de Dieu et de la vie future pourrait se formuler ainsi : « sans Dieu ni la vie future rien n'a de sens ; or, j'ai en moi cette exigence de sens, que la loi morale a éveillé en moi ; donc, je crois ». C'est du moins ce que plusieurs ressentent, quoique confusément, et c'est précisément cette ébauche de preuve, comme nous le croyons, que Kant a réussi à développer, d'une manière on ne peut plus complète, à travers toute sa philosophie.

3.6 La théologie morale et la morale théologique. L'argument moral

Mais même s'il était possible d'accéder au concept tant soit peu adéquat de l'Être suprême par le biais de la physico-téléologie, la *foi* qui en résulterait, de même que la *religion*, ne seraient pas du tout de même essence que celles qui résultent de la théologie morale. La *religion* a toujours été spontanément et communément comprise comme « la morale en relation à Dieu comme législateur »²⁶⁰ ; c'est là son concept le plus général, un concept primitif en quelque sorte, au delà duquel il n'y a rien à chercher, mais qu'il s'agit tout juste d'explicitier correctement. Et c'est précisément, croit Kant, ce qu'on n'a jamais pu faire : le vice par excellence de tous les discours constitutifs des religions historiques a toujours été de traiter le problème au rebours, en produisant de la sorte une mauvaise connexion entre ces deux termes dont aucun ne

tout simplement « un monde sensé » (Zac 1972, p. 160).

²⁶⁰ Kant 1790 (1985), § 89, p. 440 ; Ak. V, 460.

peut être sacrifié dans une religion, soit la morale et Dieu. Ainsi, on déduisait les devoirs moraux de la nature et de la volonté de Dieu dont la connaissance, croyait-on, devait venir d'ailleurs, soit par les voies historique et théorique ou les deux à la fois, chacune des deux servant de preuve de la vérité de l'autre. Selon les exigences de cette perspective, le concept général de la religion se trouvait explicité de la façon suivante : *la religion est la connaissance des commandements divins qui sont pour nous les devoirs*. De cette manière, on constituait une *morale théologique* qui, d'après Kant, ne garde de la morale que le nom. Car la morale théologique est une morale *hétéronome*, qui exhibe comme mobiles de l'action l'espoir et la crainte et qui n'a finalement que faire de la bonne volonté. Or, croit Kant – et ceci résume toute l'ambition de *l'Analytique de la raison pratique* – il n'y a de morale que la morale autonome, il n'y a et ne peut y avoir d'actions proprement morales que celles qui puisent leur source dans la bonne volonté. Non que le monde où Dieu dans toute sa majesté, de même que les décrets émanant de sa volonté, seraient clairement présents à l'esprit de chacun soit absolument impossible ; non, ce qui est impossible, c'est que le monde soit ainsi et qu'en même temps, il permette une vie morale : « en effet, des lois que la raison ne donne pas elle-même originellement, et dont elle ne produit pas l'exécution en tant que faculté pratique pure, ne peuvent être morales »²⁶¹. Ce serait certes un monde merveilleusement heureux, du moins dépourvu de tout mal moral – car qui serait assez fou pour vouloir courir le risque de subir dans toute son ampleur les foudres de Dieu pour un plaisir éphémère – mais ce ne serait pas le monde *moral*. « La conduite des hommes, aussi longtemps que leur nature demeure ce qu'elle est actuellement, serait donc changée en un simple mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout *gesticulerait* bien, mais où cependant on ne rencontrerait aucune *vie* dans les figures. »²⁶² Bref, la perspective du bonheur – ou du malheur – durable finirait, l'homme étant ce qu'il est, par réduire à néant toute tentative d'exercer un choix véritablement libre ou produire une action véritablement désintéressée ; et il est permis de voir dans notre incapacité de connaître quoi que ce soit des décrets de Dieu non pas une malédiction, mais un don empreint d'une véritable sagesse.

²⁶¹ *Ibid.*, § 91, p. 470 ; Ak. V, 485.

²⁶² Kant 1788 (1971), p. 157 ; Ak. V, 147.

Mais au moins, dans ce monde-ci, la faute morale ne serait pas possible, tandis que les adeptes de la morale théologique nous préparent un monde – le pire des deux, en fait – où non seulement il n’y aurait plus de place pour la morale, mais en plus, le risque d’une faute morale, ou du moins d’une erreur, serait toujours à envisager. Car la connaissance de Dieu est de fait impossible : la voie historique, comme le démontre l’argument *critique*, est peu probante²⁶³, les voies ontologiques, à partir du concept des choses du monde ou bien à partir de celui de l’être nécessaire, sont fermées absolument, et la voie physico-téléologique, quant à elle, ne conduit qu’à un résultat extrêmement déficient. Pour suppléer à la déficience « morale » du concept de Dieu obtenu par cette dernière voie, il faudrait, pour ainsi dire, *parfaire* ce concept, et le parfaire *arbitrairement*, en assumant les risques qu’un tel bricolage comporte :

« Mais, en ce qui concerne la religion, c’est-à-dire la morale en relation à Dieu comme législateur, si la connaissance théorique de Dieu devait venir en premier, il faudrait que la morale se réglât sur la théologie, et non seulement on substituerait à une législation intérieure et nécessaire de la raison une législation extérieure et arbitraire d’un être suprême, mais encore tout ce que notre intelligence de la nature de cet être suprême a d’imparfait s’étendrait aux prescriptions morales, rendrait aussi la religion immorale et la fausserait. »²⁶⁴

C’est ainsi que se trouve esquissé, sous la plume de Kant, ce que nous aimerions appeler l’argument *moral* en faveur de l’interprétation morale des phénomènes religieux. Que l’on interprète les phénomènes religieux de manière à en tirer les règles de la morale, que ce soit à partir uniquement de ces phénomènes eux-mêmes, ou en appelant à la rescousse la raison théorique, pour appuyer cette interprétation, on se retrouve infailliblement aux prises avec une morale *hétéronome*, qui – pour Kant du moins – n’est pas une morale du tout. Mais outre cela – et ce volet de l’argument *moral*

²⁶³ Voir *supra*, chap. 2, p. 39-42.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 440-441. Reboul a raison de souligner avec force cet aspect de la critique kantienne de la possibilité de la connaissance du suprasensible, aspect qu’on a coutume de sous-estimer : « La critique joue aussi sur le plan pratique, et l’originalité de Kant par rapport à son siècle est d’avoir montré que ce plan est en fait le principal. Vaine sur le plan théorique, la prétendue connaissance religieuse est pratiquement, moralement, dangereuse. Affirmer que Dieu crée la loi morale selon son bon plaisir, c’est ruiner ce que la raison pratique a d’autonome pour la faire dépendre d’un décret contingent. Lier notre vie morale à la crainte ou à l’espoir d’un au-delà, c’est lui ôter toute pureté, la ravalier à un utilitarisme religieux. [...] Une morale qu’on fait dépendre de l’existence de Dieu n’est plus une morale. » (Reboul 1971, p. 165-166).

doit en principe valoir pour tout le monde, et non seulement pour ceux qui admettent déjà le système kantien de la moralité –, étant donné que notre connaissance de Dieu est foncièrement déficiente, rien ne pourra garantir que les règles de la morale construites sur la base de ce que nous croyons savoir de Dieu ne seront foncièrement déficientes elles aussi.

L'idée que Kant lui-même se fait de la *religion*, la manière dont il explicite son concept, sont tout autres. La morale, par le biais du concept du souverain bien, conduit vers la théologie morale et par delà, vers la religion. La *théologie morale*, qui permet l'accès à Dieu à partir de la loi morale et dans les limites circonscrites par cette loi, uniquement dans la perspective pratique (c'est-à-dire qui ne nous en révèle que ce qui est nécessaire pour donner sens à notre action, autant que nous pouvons le comprendre), et qui ainsi se trouve aux antipodes de la *morale théologique* (où l'on accède aux lois morales à partir du concept de Dieu), se résume aux postulats de l'existence de Dieu, de la liberté humaine et de l'immortalité de l'âme (vie future).²⁶⁵ Cette théologie, qui décrit le domaine de nos croyances légitimes, conduit à la religion, comprise alors non pas comme *connaissance des commandements divins qui sont pour nous les devoirs*, mais comme *connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins*, définition kantienne constante de la religion, qui n'enlève rien à la religion tout en permettant de préserver l'intégrité de la morale. En effet, lorsque la morale, en vertu de sa logique interne, se trouve complétée par la religion, il en résulte une perspective nouvelle sur l'ensemble de nos devoirs, même si cela n'affecte nullement ni leur quantité ni leur contenu, autrement dit, même si le contenu proprement moral de la religion reste identique au contenu de la morale tout court. Car

²⁶⁵ *Postulat* est un terme équivalent à celui de *croyance pratique*, utile d'abord parce qu'il permet de distinguer cet acte de l'esprit qu'est la *foi* du *discernement*, par lequel opère la raison théorique ; ensuite, pour souligner la fermeté de cette foi. Bref, *postulat* est une *certitude*, non par certes une certitude théorique, mais une certitude pratique : « En revanche, la *croyance de la raison* qui repose sur le besoin de son usage dans une intention *pratique*, pourrait s'appeler un *postulat* de la raison : non qu'il s'agisse d'un discernement qui satisfèrait à toute exigence logique requise par une certitude, mais parce que cet assentiment (pourvu que tout dans l'homme soit moralement bien conformé) ne le cède, du point de vue du degré, à aucun savoir, bien qu'elle en diffère entièrement par nature. » (Kant 1786 (1991), p. 65 ; Ak. VIII, 141). Dans cette théologie morale, le postulat de la liberté occupe une place à part, car ce n'est pas seulement un *postulat*, *idée* de la raison pure, mais aussi un *fait*, « qui prouve sa réalité objective (au moyen de la causalité qui est pensée en lui) dans la nature, par l'effet qui lui est possible de produire en celle-ci » (Kant 1790 (1985), § 91, p. 457 ; Ak. V, 474). C'est précisément cette position de la liberté, à cheval entre deux mondes, qui fait en sorte qu'il nous est possible, en constituant la religion, de jeter un

lorsque Dieu entre en ligne de compte, en tant que seule force capable de restaurer et de soutenir l'unité finale rompue, en tant, par conséquent, qu'auteur des lois morales et cause suprême de tout l'existant, nous commençons à percevoir ces lois non seulement comme des lois de la raison, mais aussi comme des lois émanant de celui qui les a instituées et qui est en dernière analyse responsable de leur exécution, c'est-à-dire, précisément, non seulement comme des lois simplement morales mais aussi, en même temps, comme commandements divins.

De même, le concept kantien de la *foi* ou de la *croissance* diffère grandement de celui qui a cours, d'une part, parmi les adeptes de la morale théologique et d'autre part, parmi ceux de la physico-téléologie. La *morale théologique*, de quelque origine qu'elle puisse être (rationnelle ou historique), qui, tout compte fait, exige une obéissance aveugle, sous peine de damnation éternelle, à des décrets prétendument divins dont on ne perçoit pas, intérieurement, la nécessité, ne peut produire qu'une foi *mercenaire et servile*, dont le fonds psychologique se résume pour l'essentiel à la crainte, foi qui est néfaste pour la morale et dont on peut douter fort que Dieu, tel que cette même morale théologique le présente, puisse en avoir besoin. En effet, Dieu – le *bon* Dieu – peut-il vraiment vouloir qu'on le craigne par-dessus tout ? Et la foi qui, de quelque manière qu'on tourne et retourne ce concept, ne peut signifier que l'espoir paré d'une confiance inébranlable, peut-elle, en même temps, être une terreur ? Peut-on raisonnablement exiger de cette foi qu'elle soit *ferme*, entendu qu'elle ne peut que chercher à s'anéantir, chacun désirant nécessairement de pouvoir vivre libre de toute terreur ? Peut-on de même vouloir, sans contradiction, extorquer – parce que c'est de cela qu'il est ici question – une foi *sincère*, c'est-à-dire non pas celle qu'on professe sous des menaces, mais celle qui s'élève irrésistiblement d'elle-même du fin fond du cœur ? Cela ne revient-il pas plutôt à encourager une basse flatterie à l'endroit de Dieu et donc, un mensonge extérieur aussi bien qu'intérieur, qui ne peut dans aucun cas être voulu par Dieu, car il constitue, précisément, la source de tout mal ? On rejoint ainsi les arguments de *fermeté* et de *sincérité* esquissés par Kant dans ses écrits antérieurs : je ne peux, sans me trahir moi-même, professer une foi en quelque chose ou quelqu'un dont je ne suis pas absolument, même si ce n'est que subjectivement, certain ; si je ne crois

qu'« au cas où » – que ce soit sur la base de témoignages historiques ou de prétendues déductions de la raison ; ou encore, si l'on combine les deux, sur la base de témoignages historiques appuyés par des déductions de la raison – je démontre par le fait même que je ne crois pas du tout.²⁶⁶ C'est tout cet amas de contradictions et d'inconséquences auquel doivent inévitablement se heurter les tenants de la théologie traditionnelle qui prouve on ne peut mieux, aux yeux de Kant, qu'il n'existe qu'une seule bonne manière – la voie morale – de faire de la théologie.

La *physico-téléologie*, quant à elle, ne peut produire qu'une « *foi doctrinale* »²⁶⁷. À proprement parler, le terme *foi* ne convient qu'au registre pratique ; ce qui lui correspond dans le registre théorique, est le *savoir*. Qu'est-ce que la foi en effet sinon l'espoir absolument ferme et inébranlable ? Or l'espoir, c'est cet état d'esprit qui « aboutit en définitive à cette conclusion, que quelque chose *est* (qui détermine le dernier but possible), *parce que quelque chose doit arriver* ; et le savoir, à celle-ci, que quelque chose *est* (qui agit comme cause suprême), *parce que quelque chose arrive* »²⁶⁸. On ne peut croire qu'en la possibilité de ce sur quoi on peut agir (et aux conditions qui concourent à la réalisation de cette possibilité) ; à propos de quelque chose qu'on ne peut que constater, on ne peut, en revanche et à *proprement parler*, si le savoir est hors d'atteinte, qu'émettre des *hypothèses* ou forger des *opinions*.²⁶⁹

La *foi doctrinale*, produit de la raison *théorique* en réponse à son propre besoin, n'est donc à proprement parler qu'un analogue de la foi. On peut toutefois l'appeler ainsi, car l'*opinion* serait trop faible pour décrire cet état d'admiration dans lequel l'abondance des fins naturelles plonge l'esprit, mais le *savoir* et même l'*hypothèse* seraient trop fort. Ce genre de foi – dont le contenu est déficient, mais qu'on envisage maintenant du point de vue de sa qualité –, de même que la foi issue de la morale théologique, manque pourtant cruellement de *fermeté* : « la foi purement doctrinale a en soi quelque chose de vacillant ; on en est souvent éloigné par les difficultés qui se présentent dans la spéculation, bien que l'on y revienne toujours infailliblement de

²⁶⁶ Voir *supra*, chap. 2, p. 27-28 et p. 39.

²⁶⁷ Kant 1781 (1980), p. 686 ; B 853 ; Ak. III, 534.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 672 ; B 834 ; Ak. III, 523.

²⁶⁹ L'*hypothèse* appartient au registre des *opinions*, la différence est dans le degré d'assentiment qu'on leur accorde. L'*hypothèse* est ainsi « une opinion qui, pour des raisons subjectives, suffirait à l'assentiment » (Kant 1786 (1991), p. 65 ; Ak. VIII, 141).

nouveau »²⁷⁰.

La *foi morale*, elle, est bien différente. Elle est la seule à pouvoir produire une véritable *conviction* – non pas certainement en vertu des raisons objectives, auquel cas elle pourrait se transmettre comme le ferait n'importe quel savoir, mais en vertu des raisons subjectives, suffisantes pour moi, le sujet qui l'a –, conviction qui ne le cède pas en certitude au savoir le plus certain. Cela, simplement parce qu'elle puise sa source dans les convictions morales du sujet : « la foi en un Dieu et en un autre monde est tellement unie à ma disposition morale que je ne cours pas plus le risque de perdre cette foi que je ne crains de pouvoir jamais être dépouillé de cette disposition intérieure »²⁷¹. Cette foi se décline à la première personne – il serait impropre de parler de *la* certitude morale de l'existence de Dieu ; il faut plutôt évoquer *sa* propre certitude morale –, et c'est précisément ce qui fait la force de cette foi. Si, théoriquement parlant, cette foi n'est pas communicable, son pendant négatif, la non-foi, ne l'est pas non plus. Et pratiquement parlant, il n'y a que moi qui puisse décider à quel point mes convictions morales m'importent ; le pouvoir de décision en matière de foi m'est donc intrinsèque, ce qui veut dire qu'aucune circonstance extérieure ne peut d'aucune manière influencer *ma* foi.

L'aspect psychologique de la foi morale se décrit, pour Kant, par les termes suivants : « adoration »²⁷², « vénération la plus authentique »²⁷³, espoir empreint de confiance ou bien, confiance pleine d'espoir. On ne craint plus Dieu comme un despote aux décrets arbitraires, dont on dit expressément que leur sens n'est pas à la portée de tout un chacun, on dépasse aussi la foi purement doctrinale, s'exprimant essentiellement comme un émerveillement plutôt distant et détaché devant la cause suprême de l'univers ; bien au contraire, on vénère sincèrement cette cause suprême qui agit dans le sens qui est aussi le nôtre, celui que la raison nous présente comme étant le bon ; on ne peut qu'aimer ou adorer celui qui a la volonté et la force nécessaires pour faire en sorte que se réalisent nos rêves les plus invraisemblables en

²⁷⁰ Kant 1781 (1980), p. 687 ; B 855-856 ; Ak. III, 536.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 688 ; B 857 ; Ak. III, 537.

²⁷² « Si la morale reconnaît dans la sainteté de la loi un objet du plus grand respect, elle représente, au degré de la religion, dans la Cause suprême, exécutrice de ces lois, un objet d'adoration et apparaît dans sa majesté » (Kant 1793 (1952), p. 25 ; Ak. VI, 6).

²⁷³ Kant 1790 (1985), § 91, p. 466 ; Ak. V, 481.

même temps que les plus précieux. Et surtout, la foi morale est une *confiance*, une attente confiante bien qu'active, nourrie par l'espoir dans la réalisation du souverain bien :

« *C'est une confiance dans la promesse de la loi morale*²⁷⁴ ; non pas une promesse qui est contenue dans la loi morale mais que j'ajoute, et cela à partir d'un fondement moral suffisant. Car un but final ne peut être commandé par aucune loi de la raison, sans que celle-ci ne promette en même temps, bien que de façon incertaine, que ce but puisse être atteint, et se justifie par là également le fait de tenir pour vraies les seules conditions sous lesquelles notre raison peut le penser. Le mot *fides* exprime déjà cela ; mais il peut sembler délicat d'importer cette expression et cette Idée particulière dans la philosophie morale, puisqu'elle est d'abord introduite avec le christianisme, et leur adoption pourrait sembler être une imitation flatteuse de sa langue. Mais ce n'est pas un cas unique, car cette merveilleuse religion, dans la suprême simplicité de son exposé, a enrichi la philosophie avec des concepts de la moralité plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là ; et ces concepts, puisqu'ils sont là maintenant, sont *librement* approuvés par la raison et admis comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire d'elle-même. »²⁷⁵

Cette dernière remarque confirme par ailleurs la vérité de la théorie de la révélation *monitrice de la raison* dont l'élaboration se poursuit alors et ne sera achevée que dans la *Religion*. La raison aurait dû et pu trouver ce concept de *fides* par elle-même ; pour une raison ou pour une autre, elle ne l'a pas fait, du moins, ne l'a pas fait à temps. Mais ce concept, venu avec le Christ, n'aurait même pas pu être reconnu par la raison comme exprimant une vérité profonde et essentielle s'il ne se trouvait déjà en germe dans cette même raison. Or il s'y trouvait déjà de fait, dans cette source qu'est la disposition morale ; et c'est ce que montre l'argument génétique appliqué au concept de la foi : qu'il n'existe aucune autre manière de parvenir à ce concept de croyance ou de foi que nous utilisons maintenant et dont universellement, nous nous réclamons – quelque chose qui est compris comme un état particulier d'esprit, totalement différent et de la crédulité historique, et de la crainte pathologique, de même que de tout ce qui s'apparente de près ou de loin au savoir – qu'à partir de cette source première qu'est la disposition morale.

²⁷⁴ C'est nous qui soulignons.

Ainsi, en combinant les arguments *critique, génétique* (avec son volet historique) et *moral* qui plaident – comme nous avons tenté de le montrer – chacun d’une manière qui lui est propre, en faveur de l’interprétation morale des faits religieux, nous aboutissons au résultat suivant : face à tout ce qui se présente à nous comme phénomène que nous percevons comme pouvant se rapporter au domaine religieux, soit directement, comme apparition, intuition ou révélation quelconques, soit indirectement, comme ces mêmes faits consignés dans les Écritures dites sacrées, nous devons nécessairement exercer une attitude critique, si nous refusons de compromettre notre croyance religieuse en nous rendant coupables d’exaltation ou de superstition. Il est clair, autrement dit, qu’étant donné qu’il est impossible d’envisager de quelle manière Dieu, le *vrai* Dieu, plus grand que nature, pourrait se présenter à l’intérieur même de l’expérience, il faut au moins que nous nous assurions, par des moyens indirects, que ce qui se présente pourrait au moins être Dieu.²⁷⁶ Or nous ne pouvons nous en assurer autrement qu’en comparant cette manifestation avec le concept que nous avons de Dieu. On pourrait même aller plus loin et dire avec Kant que si les concepts de Dieu et de foi ne se trouvaient déjà dans la raison de l’homme, jamais l’homme ne pourrait, en ne se fondant que sur des manifestations phénoménales

²⁷⁵ Kant 1790 (1985), § 91, p. 454, note ; Ak. V, 471-472.

²⁷⁶ Selon Kant, nous ne pourrions de toute façon jamais être certain de façon positive que *nous nous trouvons en présence de Dieu* ; cela, pour la même raison que celle qui exige de manière générale cette vérification. En revanche, il nous est au moins possible de nous assurer que ce qui se présente *pourrait être Dieu*, ou, si nous exprimons une idée semblable de manière négative, il nous est possible, le cas échéant, de nous assurer que ce qui se présente *n’est pas Dieu*. Ailleurs, Kant ajoute un critère qui pourrait peut-être permettre d’augmenter le degré de notre assurance positive. Ainsi, comme le signale Bruch, « Deux critères permettent d’attester qu’un texte est bien la Parole de Dieu : au point de vue pratique, sa conformité à la loi morale ; au point de vue théorique, la difficulté de rendre compte de l’origine d’une telle illumination d’après des lois humaines. Le premier est évidemment le critère fondamental, la condition *sine qua non* de l’admission d’une révélation quelconque comme Parole de Dieu. [...] Mais le second critère, quoique complémentaire, n’est pas négligeable, car il atteste la qualité révélatrice et inspirée de la *Bible* en la distinguant formellement de tout traité de morale qu’un homme pourrait écrire » (Bruch 1968, p. 183). Jusqu’à maintenant, nous n’avons parlé que du premier critère de cette attestation, permettant une espèce de certitude négative. Nous nous arrêterons plus longuement sur le deuxième critère dans le chapitre suivant (Voir *infra*, p. 122-126). Mais dès maintenant, nous pouvons dire que pour Kant (et il n’y a là rien d’étonnant), même si la conformité d’un texte à ce second critère en augmente l’autorité, il n’en résulte qu’une certitude toute relative concernant son origine divine, qui ne pourrait jamais se transformer en certitude absolue.

quelque spectaculaires qu'elles puissent être, ni conclure qu'il s'agit là de manifestations divines, ni en déduire les concepts de Dieu et de foi avec leur actuelle signification. La vérité est que le plus souvent, de fait, les hommes, même s'il refusent de s'en rendre compte ou bien qu'ils le font presque à leur insu, utilisent dans de telles circonstances un certain concept de Dieu en tant que critère d'interprétation des phénomènes en question. Pour la plupart, celui-là se présente comme une certaine idée vague d'un Dieu juste et bon et, pour ceux qui ont cherché plus de précisions – par exemple, pour les théologiens – comme une idée plus déterminée d'un Être originaire, détenteur de toutes les perfections, auteur et souverain de l'univers autant du point de vue physique que du point de vue moral, Être par rapport auquel l'homme se trouve dans un état d'obligation, et qui a le pouvoir de lui demander des comptes. Or il s'avère, à l'examen, que la seule manière de parvenir à ce concept particulier de Dieu, déterminé de cette façon précise – qui est par ailleurs celui qu'on utilise universellement dans toutes les religions monothéistes évoluées et aussi, celui dont précisément on a besoin pour constituer une religion, soit une structure décrivant d'une manière exhaustive le rapport d'obligation de l'homme envers Dieu – est celle où l'on prend pour point de départ la loi morale originairement inscrite dans le cœur de chacun avec le concept du souverain bien qui s'y rattache nécessairement. Mais alors il est impossible, en théologie et en religion, *d'abord*, de ne retenir que ce concept à lui tout seul, en le coupant de la seule source d'où il peut être tiré et d'où, comme l'histoire le montre (qu'il s'agisse de l'histoire d'une vie ou, à une tout autre échelle, de l'histoire de l'humanité en général), il a toujours été de fait tiré ; *ensuite*, de prétendre que ce concept nous est arrivé d'ailleurs que de la morale et, *finalement*, essayer d'en déduire ce que cet être veut de nous (selon le cas, en prétextant les Écritures ou bien, en dérivant l'ensemble des décrets divins de l'essence même de l'Être suprême que l'on croit connaître par son concept mais qu'en réalité, comme la philosophie critique l'a démontré avec force, on ne connaît pas du tout et qu'on n'a tout simplement aucun moyen de connaître ; dans les deux cas donc, ou bien tout à fait arbitrairement ou bien avec des ajouts arbitraires) en disant que ce sont là nos *devoirs moraux*. Mais outre le fait que notre connaissance de ces *décrets*, autant du point de vue de leur quantité que de leur contenu, serait alors imparfaite (bien qu'il y aurait sans doute des recoupements

avec ceux de la morale pure), on ne pourrait jamais en vérité les assimiler à l'ensemble des *devoirs moraux*, car n'est à proprement parler *moral* que ce qui se fait en vertu d'un choix libre et non ce qui s'extorque sous la menace d'un châtement ou sous la promesse d'une récompense. Ce que nous venons de dire, une page de la première *Critique* le résume magnifiquement ainsi :

« Mais quand la raison pratique est parvenue à ce point sublime, je veux dire au concept d'un être originaire unique, comme souverain bien, elle ne put s'arroger le droit de faire comme si elle s'était élevée au-dessus de toutes les conditions empiriques de son application et qu'elle fût arrivée d'un coup d'aile à la connaissance immédiate de nouveaux objets, c'est-à-dire de partir de ce concept et d'en dériver les lois morales mêmes. En effet, ces lois étaient précisément ce dont la nécessité pratique *interne* nous a conduits à supposer une cause subsistant par elle-même, ou un sage gouverneur du monde, afin de donner à ces lois leur effet ; et par conséquent nous ne pouvons pas après cela les regarder à leur tour comme contingentes et comme dérivées d'une simple volonté, surtout d'une volonté dont nous n'aurions absolument aucun concept si nous ne nous l'étions figurée d'après ces lois. Si loin que la raison pratique ait le droit de nous conduire, nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais au contraire nous les regarderons comme des commandements divins, parce que nous y sommes intérieurement obligés. Nous étudierons la liberté sous l'unité finale d'après des principes de la raison ; nous ne croirons nous conformer à la volonté divine qu'en tenant pour sainte la loi des mœurs que la raison nous enseigne par la nature des actions mêmes, et nous ne croirons obéir à cette loi qu'en travaillant au bien du monde en nous et dans les autres. La théologie morale n'a donc qu'un usage immanent, celui qui fait que nous accomplissons notre destination ici dans le monde, en nous adaptant au système de toutes les fins, et non que nous abandonnons, en exaltés et en sacrilèges, le fil conducteur d'une raison moralement législatrice dans la bonne conduite de notre vie, afin de le rattacher immédiatement à l'idée de l'être suprême, ce qui donnerait un usage transcendant, mais un usage qui, comme celui de la pure spéculation, doit pervertir et rendre vaines les fins dernières de la raison. »²⁷⁷

Il en résulte que la raison pure pratique a nécessairement un droit de regard sur tout ce qui se passe en théologie ou dans la religion, et ce, simplement parce qu'elle est cette pierre angulaire sur laquelle toute la structure religieuse est bâtie ; elle est sa source, son âme, son sens ; elle lui indique sa fin et lui fournit sa raison d'être. En un

mot, la pure religion morale est ce qu'il y a d'authentiquement religieux dans toute religion, qu'il s'agisse de la religion de la raison théorique ou des religions positives ; elle est donc cet étalon grâce auquel on doit être capables de mesurer, pour ainsi dire, la teneur en vérité et en authenticité des religions positives, de voir si, et à quel point, elles ont réussi à combattre, à l'intérieur d'elles-mêmes, l'idolâtrie. C'est ainsi que Reboul écrit : « [...] si l'on peut tirer une religion de la loi morale, c'est qu'elle est elle-même un absolu religieux. [...] Toute la certitude de la religion vient donc de la morale. Une religion qui ne contiendrait rien de moral ne serait pas une religion du tout, mais un simple "paganisme" »²⁷⁸. Dans le chapitre qui suit, nous tâcherons, entre autres choses, d'apporter un peu plus de lumière sur cette dernière affirmation.

²⁷⁷ Kant 1781 (1980), p. 681-682 ; B 846-847 ; Ak. III, 530-531.

²⁷⁸ Reboul 1971, p. 170.

CHAPITRE 4

**LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION DANS LA *RELIGION* DANS LES
LIMITES DE LA SIMPLE RAISON ET LE CONFLIT DES FACULTÉS**

Relativement au problème que nous investiguons, le cas de la *Religion* est particulièrement intéressant, car non seulement nous y trouvons une théorie, explicitement formulée, de l'interprétation des croyances historiques, mais l'essai lui-même tout entier se présente comme une tentative d'interprétation morale du christianisme, l'une des religions positives qui jouit d'une estime particulière aux yeux de Kant. Le fait que cette tentative puisse être considérée comme réussie constitue par lui-même une preuve additionnelle de la viabilité et de la légitimité de cette forme d'interprétation. Toute cette tentative d'exégèse se déroule sous le signe de l'hypothèse suivante : que la pure religion de la raison d'un côté et la foi historique de l'autre (en l'occurrence, il s'agit du christianisme) sont articulées l'une à l'autre à la manière de deux cercles concentriques, le plus petit représentant la première et le plus grand, la seconde de ces croyances ou de ces fois. Kant se propose alors, par une espèce de souci de pureté de l'expérience, de faire en premier lieu abstraction complète de la pure foi de la raison et de voir, en deuxième lieu, si une foi historique particulière, à condition d'être correctement interprétée, peut se ramener de fait à la même pure religion de la raison : c'est la fameuse *théorie du noyau et des parerga*. « Si cela réussit, dit-il, il sera permis de dire qu'entre la raison et l'Écriture, il peut y avoir non seulement compatibilité, mais encore harmonie en sorte que celui qui se conforme à l'une (sous la direction des concepts moraux), ne manquera pas de s'accorder avec l'autre. »²⁷⁹ On devine déjà que Kant ne manquera pas de trouver cette compatibilité au bout de son analyse ; mais en fait, son véritable but est encore plus ambitieux : ce qu'il veut prouver, c'est que non seulement il peut y avoir, entre ces deux types de foi, une compatibilité, mais qu'il faut qu'il y en ait une (si, bien sûr, la foi historique en question désire conserver son titre de *vraie* foi ; que ce qui est, dans cette foi

²⁷⁹Kant 1793 (1952), p. 32 ; Ak. VI, 13.

historique, contraire aux exigences de la raison, doit être purement et simplement rejeté ; que ce qui y est seulement compatible (non-contradictoire) avec ces exigences peut bien être admis comme possible, sans que l'on puisse exiger qu'on y croie aveuglément ; que seul ce qui y est strictement identique aux « articles » de la pure foi morale peut viser l'adhésion universelle, sans que, toutefois, aucune contrainte dans ce sens ne puisse s'exercer par qui que ce soit et sur qui que ce soit ; bref – et cela nous ramène au cœur de notre sujet – que la pure foi morale doit nécessairement présider à l'exégèse de tout support des croyances historiques et aussi, exercer le contrôle et la censure à leur endroit.

4.1 La déduction de l'idée de l'Église universelle et l'argument d'*universalité*

C'est dans la troisième partie de la *Religion*, partie qui s'intitule *Triomphe du bon principe sur le mauvais*, que Kant développe sa théorie de l'interprétation des croyances historiques. La question initiale, qui a servi de coup d'envoi à la théorie – mais aussi la question par excellence que pose et à laquelle répond de manière générale la *Religion* –, est la suivante : *comment devient-on un homme agréable à Dieu ?* Pour Kant, c'est là une question de toute première importance pour quiconque explore le terrain des religions positives (et il faut avouer qu'elle l'est, ne serait-ce qu'en regard du nombre effarant de querelles et de conflits religieux qu'elle a provoqués au long de l'histoire de l'humanité) : « Comme toute religion, écrit-il, consiste à considérer Dieu, par rapport à tous nos devoirs, comme le législateur qu'il faut généralement honorer, il importe, lorsqu'on définit la religion au point de vue de la conduite que nous devons tenir à son égard, de savoir : *Comment Dieu veut être honoré et obéi.* »²⁸⁰ Il n'y a que deux réponses possibles à cette question, il reste à savoir laquelle est la bonne. Alors, ou bien Dieu veut qu'on obéisse à ses ordres – ou des statuts – tels qu'il nous les a communiqués lui-même dans une révélation, ou bien il doit vouloir qu'on obéisse à une législation purement morale, telle qu'elle est contenue dans la raison. Il est déjà à peine nécessaire d'indiquer laquelle de ces deux réponses a la faveur de Kant ; son avis est sans surprise qu'« il ne saurait y avoir d'hésitation sur ce point que la législation

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 139 ; Ak. VI, 104.

voulue par Lui devait être simplement *morale* ». ²⁸¹ C'est la réponse à laquelle toute sa philosophie antérieure l'avait préparé : n'a-t-il pas dit, dans la *Critique de la faculté de juger*, que le but final de la création, pour autant que nous pouvons le concevoir, ne peut être autre chose que l'humanité sous les lois morales ? Ici même, dans la deuxième partie de la *Religion*, la mission de Jésus est présentée comme une tentative de rendre transparent aux hommes, par l'exemple personnel, le contenu de leur devoir et aussi, de leur faire prendre conscience qu'il est de fait dans leur pouvoir d'accomplir leur devoir, en s'arrachant ainsi à l'empire du mal ; et Jésus lui-même, comme la personnification de l'archétype de l'humanité agréable à Dieu. Cet archétype ou cet idéal, selon Kant, « nous ne pouvons le concevoir autrement que comme l'idée d'un homme qui essaie, non seulement d'accomplir tout devoir humain intégralement lui-même et de répandre en même temps le bien par l'enseignement et l'exemple autour de lui le plus qu'il peut, mais qui de plus, serait prêt à se charger de toutes les souffrances jusqu'à la mort la plus ignominieuse pour le salut du monde et en faveur de ses ennemis même » ²⁸². Il est difficile de nier, en effet, qu'il est impossible de concevoir cet idéal d'aucune façon différente (pour s'en convaincre, il suffit d'essayer !) ni qu'il soit possible et plausible d'interpréter les textes des Évangiles quant à la mission du Christ de la manière proposée par Kant. Par ailleurs, il est intéressant de voir comment la méditation sur le Christ modifie la notion kantienne de *croissance* : croire chrétiennement signifie dorénavant pour l'homme « avoir en lui-même la ferme confiance que, en butte à de semblables tentations et de semblables souffrances (dont on fait la pierre de touche de cette idée), il resterait invariablement attaché à l'archétype de l'humanité, se conformant à son exemple par une fidèle imitation [...] » ²⁸³. Enfin, la morale étant la source même de la religion et, qui plus est, la source

²⁸¹ *Ibid.*, p. 140 ; Ak. VI, 104.

²⁸² *Ibid.*, p. 86 ; Ak. VI, 61.

²⁸³ *Ibid.*, p. 86 ; Ak. VI, 62. En réalité, c'est la deuxième modification de la notion de croissance – que la troisième *Critique*, rappelons-le, définissait comme une « confiance dans la promesse qui est contenue dans la loi morale » (1790 (1985), § 91, p. 454, note ; Ak. V, 471) – qu'apporte la *Religion*. On doit la première modification de cette même notion à la réflexion du philosophe, dont il fait état dans la première partie de la *Religion*, sur ce fait déroutant qu'est le mal radical dans l'homme. *Croire* alors devenait *croire en la grâce*, c'est-à-dire avoir la certitude que, malgré l'évidente inexpiabilité de la faute, Dieu sauvera celui qui a sincèrement tenté de devenir un homme nouveau en convertissant au bien son intention morale.

unique (comme cela a été précédemment démontré²⁸⁴), il est normal que Kant constate que tout ce que Dieu peut bien vouloir de nous ressortit à la législation purement morale. En effet, sans rentrer dans les détails, Kant multiplie ici les allusions à l'argument *génétique* ; c'est ainsi qu'il écrit : « À l'égard de celles-ci (i.e. les lois morales), chacun peut par lui-même grâce à sa raison propre, reconnaître la volonté de Dieu sur laquelle se fonde sa religion ; car, à vrai dire, le concept de la divinité ne résulte que de la conscience de ces lois et du besoin qu'a la raison d'admettre une puissance pouvant produire dans un monde tout l'effet possible, en harmonie avec la fin morale suprême »²⁸⁵. Ou bien encore :

« Toutefois, on peut admettre également des lois divines statutaires (qui ne se font pas reconnaître comme telles par elles-mêmes en tant qu'obligatoires, mais seulement en tant que volonté divine révélée) ; néanmoins la pure législation *morale*, grâce à laquelle la volonté de Dieu est inscrite primitivement en notre cœur n'est pas seulement la condition inéluctable de toute vraie religion en général, mais elle est également ce qui à vrai dire la constitue ; la religion statutaire ne pouvant renfermer que le moyen destiné à l'avancer et à la répandre. »²⁸⁶

Pour ceux qui trouveront toutes ces réponses insuffisantes (peut-être faute d'avoir une connaissance approfondie du système critique), Kant ajoute un argument nouveau, celui *d'universalité*. Car en effet, on pourrait objecter : les lois divines statutaires, communiquées dans une révélation, ne visent-elles pas précisément pour l'essentiel à rendre les hommes meilleurs moralement ? Pourquoi alors faut-il qu'on obéisse *seulement* à la législation morale pour être agréable à Dieu en laissant, pour ainsi dire, la législation statutaire de côté ? Pourquoi cette préférence accordée à la source morale, entendu que les deux sources, historique et morale, visent à peu près le même effet ? La question est alors moins de savoir quel est le type d'homme agréable à Dieu que de savoir à laquelle de ces deux législations il est non seulement nécessaire, mais aussi suffisant d'obéir pour devenir un tel homme.

Or, de quelque manière qu'on tourne et qu'on retourne la question, on voit que la vraie religion ne peut être qu'universelle. Kant lui-même arrive à cette conclusion en

²⁸⁴ Voir *supra*, chap. 2 et 3.

²⁸⁵ Kant 1793 (1952), p. 139 ; Ak. VI, 104.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 140 ; Ak. VI, 104.

réfléchissant sur le statut de l'*Église* : la véritable Église, selon lui, ne peut être qu'universelle et donc unique numériquement, englobant – ou du moins tendant à englober – la totalité de la population terrestre. Donc seule la foi qui est à même de fonder une Église universelle mérite d'être considérée comme une vraie foi ; et de toutes les foies connues, seule la foi morale possède cette qualité, car elle est fondée sur la raison, et non pas sur des prescriptions révélées contingentes. Mais pourquoi tout de même l'universalité est-elle jugée par Kant comme étant la marque distinctive par excellence d'une véritable Église ? La réponse, pour Kant, se trouve une fois de plus dans notre propre raison : l'Église pour lui n'est rien d'autre qu'une société ou une communauté éthique, union de tous les hommes de bonne volonté, « que la raison impose à tout le genre humain comme tâche et comme devoir, *de former dans toute son extension* »²⁸⁷. Il est par ailleurs à remarquer que cet avenir de l'Église « selon la simple raison » se confond aux yeux de Kant avec l'avenir eschatologique décrit par un apôtre dans le dernier livre du Nouveau Testament : il y est question d'un monde où tous les bons seront unis et séparés à tout jamais des méchants ; d'un monde marqué par l'avènement de la terre et des cieux nouveaux où le bonheur universel régnera et même la mort sera anéantie en tant qu'ennemi ultime – toutes ces adjonctions symboliques servant à souligner le caractère définitif de la victoire du bien sur le mal – ; bref, il y est question d'un monde où Dieu, selon l'expression de l'Apocalypse, sera « tout dans tout »²⁸⁸. Par ailleurs, cette dernière expression, remarque Kant, peut très bien « être comprise en ce sens que la croyance historique qui, comme foi d'Église, a besoin d'un livre sacré, lisière pour les hommes, mais entrave toutefois ainsi l'unité et l'universalité de l'Église, prendra fin elle-même, se transformant en une foi religieuse également évidente pour tout le monde »²⁸⁹. Il est à peine nécessaire d'ajouter que cet état du monde décrit dans la *Religion* se confond en gros, à l'intérieur du système kantien, avec le règne des fins des *Fondements*, de même qu'avec le monde moral ou *le corpus mysticum* du *Canon* ou encore, avec le royaume de Dieu de la *Critique de la*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 126 ; Ak. VI, 94. C'est nous qui soulignons : il s'agit donc d'une union qui devrait du moins éventuellement devenir universelle.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 178 ; Ak. VI, 135.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 178, note 1 ; Ak. VI, 135.

*raison pratique*²⁹⁰.

La fondation de l'Église universelle constitue donc pour les hommes un devoir d'un genre particulier, « non des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même »²⁹¹. Car c'est à l'intérieur d'une telle société seulement que chaque homme en particulier et le genre humain dans son ensemble pourront réaliser efficacement ce à quoi ils sont appelés, à savoir la plus grande perfection morale. En soi en effet, remarque Kant, les hommes ne sont guère méchants, ils sont bien au contraire plutôt doux et paisibles, se contentant de peu. Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont dépourvus de tout mal : le penchant à faire le mal – ce mal radical dont Kant traite en profondeur dans la première partie de l'ouvrage²⁹² – est toujours là, mais il demeure, pour ainsi dire, inactif. Ce n'est que lorsque l'homme s'entoure de ses semblables que les passions destructrices telles que l'envie, la jalousie, la soif du pouvoir et des richesses s'éveillent au fond de lui²⁹³. Comment combattre ces passions ? On accordera que le plus sage consiste à choisir les armes en fonction de l'ennemi : rien ne peut s'opposer à l'ascendant délétère de la société sur l'homme sinon l'ascendant de même nature mais de signe opposé, à savoir celui de la bonne société, d'où l'importance de construire une société ou une communauté éthique. Si cette société doit,

²⁹⁰ Pour les détails de l'inscription de l'idée de la communauté éthique sous forme d'Église dans l'ensemble de la philosophie de Kant, voir Bruch 1968, p. 162-166.

²⁹¹ Kant 1793 (1952), p. 132 ; Ak. VI, 97.

²⁹² Nous ne pouvons pas nous attarder sur le problème du mal radical, – c'est un énorme thème à traiter en soi. Disons seulement que ce mal consiste pour Kant dans la tendance profondément ancrée dans l'âme humaine à pervertir les maximes pratiques de la raison – dans le pervertissement, donc, de la maxime fondamentale, de l'intention –, et que l'homme les pervertit en renversant, pour employer la terminologie kantienne, l'ordre des motifs lors de l'admission de ces maximes en vue de l'action. Il en résulte que, au lieu de subordonner, comme l'exige la loi morale, l'amour de soi à cette même loi, il fait systématiquement le contraire, et subordonne l'accomplissement de la loi morale à la satisfaction de l'amour de soi. Il peut en découler des actes carrément contraires au devoir ou bien, ce qui est en apparence moins grave, des actes seulement conformes au devoir ; dans les deux cas toutefois, la loi morale se trouve contournée et contredite. C'est en cela que consiste, pour Kant, la méchanceté ; toutefois, tout en étant méchant, l'homme n'est pas un être diabolique, ce qui veut dire qu'il ne possède pas, selon Kant du moins, la capacité de choisir le mal pour lui-même, par amour du mal. Alors, pour se tirer d'affaire, l'homme se ment à lui-même ; autrement dit, il se fait régulièrement accroire, lorsqu'il agit en vue de son bien propre, qu'il agit en réalité en vue du bien de tous. Ainsi, par exemple, un prêtre qui terrorise sa paroisse pour satisfaire sa soif de pouvoir prétend, en prenant les Écritures à témoin, qu'il agit ainsi pour assurer le salut des âmes qui lui sont confiées. C'est la mauvaise foi de l'homme, que certains commentateurs, dont Reboul (1971, chap. 3), n'ont pas hésité à identifier carrément avec le penchant au mal lui-même.

²⁹³ Bruch remarque judicieusement que « <d>ans toute cette analyse, Kant associe de manière originale des idées de Hobbes et de Rousseau » (Bruch 1968, p. 160, note 6) ; idée chère à Rousseau concernant l'influence corruptrice de la société sur l'homme qui, à l'origine et par lui-même, serait bon, et idée

éventuellement, devenir universelle, c'est parce que c'est seulement ainsi qu'elle serait en mesure, en soumettant tous les hommes à la législation morale, de les empêcher d'être tentés (et tenter ceux qui les entourent) par le mal. Et si cette société ne peut être représentée par la pensée que comme une Église (et pas seulement comme un cercle d'amis), c'est pour cette double raison qui ni son institution (la législation y étant purement morale, il faut qu'il y ait quelqu'un qui a le pouvoir de sonder les cœurs pour veiller à l'observation de cette législation) ni sa réalisation (l'homme étant fait, selon le mot kantien, de bois tordu, on ne peut pas raisonnablement s'attendre à ce qu'il réalise rien que par lui-même une idée aussi sublime) ne peuvent être conçues comme étant uniquement les faits de l'homme, c'est-à-dire qu'on les conçoit nécessairement comme étant aussi les faits de Dieu. « Ainsi, on ne peut concevoir une communauté éthique que comme un peuple régi par des lois divines, c'est-à-dire comme un *peuple de Dieu*, obéissant à des lois *morales*. »²⁹⁴

La réalisation sous sa forme visible de ce que Kant appelle l'*Église invisible*, est donc pour nous un *devoir* :

« C'est ainsi seulement que l'on peut escompter une victoire du bon principe sur le mauvais. La raison, législatrice morale, outre les lois qu'elle présente à tout individu, arbore de plus un drapeau de la vertu, signe de ralliement pour tous ceux auxquels le bien est cher, afin qu'ils se rassemblent tout autour de lui et l'emportent avant toute chose sur le mal qui les attaque sans répit. »²⁹⁵

Cette déduction de l'idée de l'Église universelle est, comme plusieurs l'ont reconnu, un des bijoux de la philosophie religieuse de Kant. Il reste que face au problème qui nous intéresse elle est d'un piètre secours : car nous voulons avant tout savoir pourquoi la vraie religion ne peut être que la religion morale. Or, dire que seule la foi morale est la vraie foi parce qu'elle est seule à même de fonder l'Église universelle qui, à son tour, est seule à même de garantir notre amélioration morale ne nous avance nullement, mais bien au contraire, nous place plutôt devant une apparence de cercle vicieux, car ainsi nous présumons ce que précisément nous voulons prouver : à savoir que tout ce que Dieu peut bien vouloir de nous concerne notre amélioration morale. Mais Kant en est

hobbesienne de la méchanceté intrinsèque de la nature humaine.

²⁹⁴ Kant 1793 (1952), p. 134 ; Ak. VI, 99.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 126 ; Ak. VI, 94.

conscient, et il ajuste l'argument *d'universalité* de manière à le rendre imbattable même pour les détracteurs les plus déterminés de l'idée des trésors cachés de la raison pure²⁹⁶. Ainsi il dit que « <l>e concept d'une volonté divine, déterminée suivant de simples lois purement morales, ne nous permet de concevoir qu'*un seul Dieu* et par suite aussi qu'*une religion* »²⁹⁷. Par ailleurs, s'il est vrai qu'il n'y a qu'un seul Dieu – affirmation maintenant généralement admise – la religion, ce lien qui nous rattache à Dieu, ne peut en effet qu'être unique et donc, valable universellement. Or de toutes les religions existantes, seule la religion morale, puisqu'elle est fondée sur les principes nécessaires de la raison, se qualifie pour l'universalité, comme ceci a été montré ; elle seule peut donc être considérée comme nous rattachant effectivement à ce Dieu unique. En revanche, ce même concept déduit des lois révélées ne permet, à vrai dire, ni l'un ni l'autre ; du moins, il n'autorise à conclure à cette double unicité avec aucune conscience de nécessité intrinsèque, et on peut très bien croire qu'il existe ou qu'il peut exister autant de dieux et de religions qu'il y a eu, dans l'histoire, d'interventions divines directes. Si l'un de ces dieux prétend expressément à sa propre unicité, rien ne s'oppose à ce que d'autres peuples le croient comme épris d'une volonté de puissance démesurée et comme aspirant à usurper le titre qui n'est pas le sien ; tout cela est le propre des paganismes. Ce qui confirme, par ailleurs, l'une des intuitions les plus profondes de Kant : que toute religion révélée dont on s'est empressé d'extirper tout le fond moral n'est rien d'autre que cela, le paganisme ou l'idolâtrie.

Plus généralement, toute révélation s'adresse par définition à une partie restreinte de la population ; son authenticité ne peut donc être certifiée que par ceux qui n'en sont pas trop éloignés dans le temps et l'espace²⁹⁸. La croyance qui en résulte est

²⁹⁶ En réalité, ce cercle vicieux n'est précisément qu'apparent. Cette apparence – de même que la difficulté dans l'analyse qu'elle suscite – résulte de ce que Kant combine sans cesse dans son exposé, comme l'a bien remarqué Bruch (Bruch 1968, p. 42), deux méthodes d'investigation complètement différentes, méthode synthétique et méthode analytique, et qu'il vise justement à démontrer que de quelque façon que l'on aborde la question, les résultats convergent. Ainsi, Kant déduit l'idée de l'Église universelle synthétiquement, en se fondant entièrement sur les concepts pratiques de la raison pure, en montrant que lorsqu'on investigate le concept de la pure foi morale, on ne manque pas d'aboutir au concept de l'Église universelle. Et puis, d'un coup, il entreprend la démarche inverse, en partant d'un donné empirique particulier – en l'occurrence la foi chrétienne avec son exigence d'universalité – et en montrant que seule la foi morale, puisqu'elle est seule universelle, possède la capacité de fonder une Église universelle et ainsi répondre à l'exigence en question.

²⁹⁷ Kant 1793 (1952), p. 139 ; Ak. VI, 104.

²⁹⁸ Et encore, comme l'opuscule *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* l'a si bien montré, aucune

donc purement historique, en un fait contingent donné²⁹⁹, qui ne peut donc aucunement valoir universellement et inconditionnellement. Mais d'autre part, l'expérience montre que toute religion révélée monothéiste, tout en prétendant à n'être que cela, c'est-à-dire une religion simplement révélée, aspire – et aspire en plus d'une façon aussi injustifiée qu'agressive, ayant causé et causant toujours de pénibles querelles religieuses – à une valeur universelle et donc à sa propre unicité. Il y a donc une contradiction : « Exiger l'*universalité* pour la foi d'une Église (*catholicismus hierarchicus*) est contradictoire, parce qu'une universalité inconditionnée présume nécessité ; or celle-ci ne se produit que là où la raison même donne un fondement suffisant aux dogmes, ceux-ci n'étant plus dès lors de simples statuts. »³⁰⁰ Kant met alors ses adversaires, en l'occurrence des orthodoxes religieux, devant l'alternative suivante : ou bien admettre qu'il y a, au fond de chaque révélation pour ainsi dire viable, un fond de rationalité qui justifie leur prétention à l'universalité, ou bien, s'ils persistent à nier qu'il existe quelque chose au-delà du donné purement révélé, renoncer à cette prétention qui, dans ce dernier cas, s'avère illégitime – ce qu'aucun orthodoxe religieux ne fera, sans doute, jamais.

Enfin, une autre considération s'ajoute à toutes les considérations précédentes, l'argument que l'on pourrait appeler argument *d'équité* et qui rejoint, d'une certaine manière, celui *d'universalité*. Kant l'a déjà mentionné au moins une fois, lorsque, dans la *Critique de la raison pure*, il s'exclamait : « Mais exigez-vous donc qu'une connaissance qui regarde tous les hommes surpasse l'entendement commun et ne puisse vous être révélée que par les philosophes ? »³⁰¹ Il est normal de s'attendre à ce que la connaissance ayant trait au destin ultime de l'homme soit révélée équitablement à tout le monde, non seulement à tous les peuples mais, à l'intérieur de ses peuples, aux hommes de toute condition, aux savants comme aux ignorants. La vraie religion sera celle qui sera compréhensible par tout le monde, et pas seulement par ceux qui ont accès aux textes et aux outils d'exégèse poussés ; or telle est précisément la religion

vérification empirique ne peut suffire à démontrer qu'il s'agit là bel et bien d'une révélation d'origine divine : il faut déjà être en possession d'un concept de Dieu, et de celui de ses lois, pour la reconnaître comme telle. Ce qui prouve encore une fois que Dieu peut difficilement nous obliger à quelque chose de plus que ce que nous percevons déjà comme étant notre devoir.

²⁹⁹ Pour la différence entre une croyance historique et une croyance rationnelle, dont les sources et la nature sont complètement distinctes, voir *supra*, chap. 2, p. 37-38.

³⁰⁰ Kant 1798 (1935), p. 57 ; Ak. VII, 49-50.

³⁰¹ Kant 1781 (1980), p. 690 ; B 859 ; Ak. III, 538.

morale :

« Il est équitable, il est raisonnable d'admettre que ce ne sont pas uniquement les "sages selon la chair", les savants ou les raisonneurs qui seront appelés à être ainsi éclairés sur leur véritable salut, car tout le genre humain doit être susceptible de cette foi, mais "ce qui est fou aux yeux du monde" ; l'ignorant même ou l'homme le plus borné en fait de concepts, doit pouvoir prétendre à un enseignement semblable et à cette conviction intérieure. »³⁰²

4.1.1 Une seule religion vs de multiples croyances historiques

La foi morale est donc à proprement parler la seule foi véritable, parce qu'elle seule est, ou susceptible d'être, *universelle* dans tous les sens du mot. Mais faut-il croire pour autant qu'aucune des religions révélées ne dit vrai, qu'aucune ne vaut la peine qu'on lui accorde le moindre estime ou crédit ? Il n'en est rien, et Kant s'explique :

« Ajoutons encore quelques observations qui se rattachent à ce concept de foi révélée. Il n'existe qu'une *religion* (vraie) ; mais il peut exister beaucoup d'espèces de *croyances*. – On peut ajouter que dans les diverses Églises qui se séparaient les unes des autres à cause de la diversité de leur genre de croyances, on peut néanmoins rencontrer une seule et même vraie religion. »³⁰³

Avec une théorie comme celle-ci, Kant anticipe sur bien des théories mystiques et théologiques des siècles à venir et contribue éminemment à promouvoir la tolérance religieuse. Cette théorie met de l'avant la conception d'une religion universelle, commune à tout le genre humain, prenant seulement des formes extérieures différentes en fonction du terrain où elle se fixe et où elle doit opérer. Pour distinguer ces deux types de réalités, Kant propose de les traiter sous des enseignes différentes : *religion* d'un côté, *croyances* de l'autre :

« Il convient donc mieux (et c'est aussi plus usité) de dire : Cet homme appartient à telle ou telle croyance (juive, musulmane, chrétienne, catholique, luthérienne) que, il appartient à telle ou telle religion. Ce dernier terme même ne devrait pas équitablement

³⁰² Kant 1793 (1952), p. 236 ; Ak. VI, 181.

³⁰³ *Ibid.*, p. 144 ; Ak. VI, 107-108.

s'employer quand on s'adresse au grand public (dans les catéchismes et les sermons) ; car pour lui, il est trop savant et inintelligible ; aussi bien dans les langues modernes n'existe-t-il pas d'expression équivalente pour la signification. Par ce terme l'homme du peuple entend toujours sa foi d'église qui lui tombe sous les sens, tandis que la religion se cache intérieurement et dépend d'intentions morales ; à la plupart des gens on fait trop d'honneur en disant d'eux : Ils professent telle ou telle religion ; car ils n'en connaissent et n'en demandent aucune ; la foi d'église statutaire, c'est là tout ce qu'ils entendent par ce terme. »³⁰⁴

Remarquons en passant qu'une théorie comme celle-ci est aussi propre, d'une certaine manière, à renvoyer dos-à-dos et l'orthodoxisme sectaire et l'athéisme militant et agressif. Aux orthodoxes coincés dans leur certitude quant à l'infinie supériorité de leur propre religion, dont l'argument principal se résume la plupart du temps au sophisme suivant : « il ne peut y avoir qu'une religion vraie, donc c'est la mienne », Kant répond que cette *religion* n'est en fait qu'une *croyance* historique parmi d'autres, croyance qui peut bien, par ailleurs, contenir quelque chose de vrai, tout en le partageant avec plusieurs autres croyances historiques, – c'en est donc fini avec tout sentiment déplacé de supériorité d'une croyance historique sur une autre. Tout cela reste vrai même si l'on tient compte du fait que Kant nuance lui-même ses propres développements. En effet, comme le signale Bruch, « Quant à l'indifférentisme ou au syncrétisme en face des diverses religions positives [...], Kant ne s'y rallia jamais. Un tel jugement, selon lui, "trahirait le mépris le plus profond de la religion ; car la nature du véhicule religieux, ce que chacun admet dans sa foi d'église, n'est pas pour la religion une chose indifférente"³⁰⁵ ». ³⁰⁶ Il est notoire par ailleurs que Kant lui-même était persuadé de la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions, étant donné l'harmonisation quasi-parfaite du contenu de ses statuts avec le contenu de la foi morale. Mais la supériorité relative n'est pas la supériorité absolue, et Kant laisse entendre, dans le passage que nous venons de citer, que nombre de croyances admises – y compris les croyances juive et musulmane – contiennent du vrai en leur fond.

Les athées, quant à eux, se complaisent souvent à évoquer la quantité et la profondeur des malheurs que la religion a apportés aux hommes sous forme de

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 144 ; Ak. VI, 108.

³⁰⁵ Kant, *Conflit des facultés* (1798), cité par Bruch 1968, p. 175.

querelles religieuses. À quoi il suffit de répondre, dans l'optique kantienne, que jamais la vraie religion n'a provoqué et ne provoquera de guerres ni de querelles, car c'est une des choses précisément que la morale, sous-jacente à la vraie religion, interdit. En réalité, « les prétendues querelles religieuses qui ont souvent ébranlé le monde en l'arrosant de sang, n'ont jamais été autre chose que des disputes sur la croyance d'église et l'homme opprimé ne se plaignait pas en réalité parce qu'on l'empêchait de rester attaché à sa religion (ce que ne peut aucune puissance extérieure) mais parce qu'on ne lui permettait pas de pratiquer la foi d'église »³⁰⁷.

Kant accorde donc aux croyances historiques le droit de cité, malgré le fait que leur armure empirique constitue une entrave permanente à leur propagation universelle. À cette condition près : étant donné que l'exigence d'universalité doit coûte que coûte être satisfaite, ne méritera le titre de *vraie* croyance religieuse que la croyance qui « possède en elle-même un principe pour se rapprocher de manière continue de la pure foi religieuse »³⁰⁸ ; de même, ne méritera le titre de « véritable Église »³⁰⁹ que celle qui n'est point fermée à la perspective d'abandonner un jour ses airs *militants* et de « devenir un jour l'Église invariable, universelle conciliatrice, l'Église *trionphante* »³¹⁰. Quel est ce principe ? Rien d'autre, évidemment, que la pure foi de la raison ; c'est elle qui, impérativement, doit se trouver au principe de toute foi historique qui veut qu'on la considère comme une *vraie* foi :

« Dans le principe de la pure religion de la raison, en tant que révélation divine (bien que non empirique), s'effectuant de manière constante pour tous les hommes, doit se trouver le fondement de ce passage à un nouvel ordre de choses qui, une fois appréhendé par une mûre réflexion, parvient à s'exécuter grâce à une réforme graduellement progressive en tant qu'elle doit être œuvre humaine ; car pour les révolutions qui peuvent abrégé ce progrès, on s'en remet à la Providence, et on ne saurait les préparer suivant un plan, sans

³⁰⁶ Bruch 1968, p. 175.

³⁰⁷ Kant 1793 (1952), p. 144 ; Ak. VI, 108.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 153 ; Ak. VI, 115.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 153 ; Ak. VI, 115.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 153 ; Ak. VI, 115.

nuire à la liberté. »³¹¹

L'important, c'est de veiller à ce que ce noyau rationnel d'une croyance historique soit mis à découvert, et une fois qu'il a été effectivement mis à découvert, qu'il ne courre pas le risque d'être noyé sous les flots historiques et empiriques par les bons soins des hommes, comme cela a souvent été le cas. Autrement dit, il faut veiller à ce que le vrai principe religieux de toute croyance historique parvienne à prendre racine quelque part dans l'humanité ; or Kant estime qu'à son époque déjà ce principe a de fait « pris racine d'une manière générale et en quelque endroit aussi *publiquement* »³¹², de sorte que l'invocation célèbre du *Credo* au sujet de la venue prochaine du règne de Dieu sonne dorénavant beaucoup moins creux. Car une fois la racine prise, la pure religion morale ne manquera pas de se répandre en se communiquant des uns aux autres, en vertu de l'affinité naturelle des dispositions morales de l'homme avec le vrai et le bien :

« C'est donc là le travail, inaperçu par les yeux des hommes, mais continuellement poursuivi par le bon principe, afin de constituer dans le genre humain en tant que cité régie par les lois de la vertu, une puissance et un royaume, affirmant sa victoire sur le mal et assurant au monde sous sa domination une paix éternelle. »³¹³

Tout cela explique et justifie l'importance de produire une interprétation des textes sacrés qui serait à même de dépouiller de sa gangue historique la pure religion morale de la raison ; tâche qu'à vrai dire la raison de tout homme est parfaitement capable d'exécuter – car elle ne fera que s'y reconnaître –, à condition, bien sûr, qu'on la laisse faire librement. Il est nécessaire de dévoiler et de se laisser développer le pur noyau rationnel des croyances historiques (celles qui en contiennent un), parce que la religion morale est la seule qui peut permettre de construire la cité éthique universelle, elle-même condition indispensable de la paix, cette dernière étant, à son tour, requise pour assurer la possibilité de l'épanouissement moral des âmes, c'est-à-dire de l'accomplissement par l'homme de son destin ultime. En revanche, écrit Kant dans le *Conflit des facultés*, du moment que « la foi d'Église se met à parler avec autorité pour

³¹¹ *Ibid.*, p. 161 ; Ak. VI, 122.

³¹² *Ibid.*, p. 161 ; Ak. VI, 122.

³¹³ *Ibid.*, p. 162 ; Ak. VI, 123-124.

elle-même, sans avoir soin de se rectifier par la pure *foi religieuse*, le sectarisme commence aussi »³¹⁴. C'est dire que non seulement chaque croyance historique possédant un noyau religieux est sérieusement entravée dans ses efforts de fonder une cité éthique universelle, précisément à cause de son caractère historique et donc contingent ; que non seulement il est peu probable que différentes croyances historiques s'unissent de façon à former le royaume de Dieu où ce dernier sera « tout dans tout », et cela, à cause encore une fois de cette crispation sur l'élément historique dont on ne peut attendre raisonnablement qu'il soit admis universellement ; mais c'est dire aussi qu'à l'intérieur même d'une croyance, un processus exactement contraire à l'universalisation s'engage presque inévitablement, de façon à la briser en confessions et en sectes. Car telle est la réponse naturelle de l'homme, qui ne peut jamais renoncer définitivement à sa liberté – en l'occurrence à la liberté face à l'oppression dogmatique d'une croyance d'Église qui chercherait à le contraindre de professer ce à propos de quoi ni ses sens ni sa raison ne lui disent rien – ; l'homme tente alors ou bien de se dégager carrément de cette croyance ou bien de la comprendre à sa manière propre, à y introduire du sien. De manière générale, puisqu'ici on a affaire à un nombre de propositions empiriques et contingentes dont la prétention à l'acceptation universelle, ouvertement affichée, ne repose sur rien, il est normal d'aboutir à une multitude d'interprétations sinon contradictoires, du moins très divergentes, de ces propositions. Si donc on veut éviter le sectarisme, il faut ou bien renoncer à la majorité des dogmes, ou bien faire preuve de souplesse dans leur interprétation, de manière à les rendre acceptables universellement ; tout cela pour que se réalise enfin, « ce que l'on nomme le terme du grand drame de l'évolution religieuse sur terre (le retour de toutes choses), quand il n'y aura plus qu'un seul berger et un seul troupeau »³¹⁵. Ainsi l'argument *d'universalité* incite peut-être mieux que tout autre argument – parce qu'il opère sur le terrain de l'adversaire – à conclure à l'évidence suivante :

« Or s'il faut donner à la question : Comment Dieu veut-il être honoré, une réponse d'une valeur générale, pour tout homme, *considéré comme homme seulement*, il ne saurait y avoir d'hésitation sur ce point que la législation voulue par Lui devait être simplement *morale* ; car la législation statutaire (qui suppose une révélation) ne

³¹⁴ Kant 1798 (1935), p. 58-59 ; Ak. VII, 51.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

*peut être considérée que comme contingente et comme une législation qui n'est point parvenue ou ne peut parvenir à tout homme, elle ne peut donc par suite être considérée comme obligeant d'une manière générale.*³¹⁶ Ainsi : “Ce ne sont pas ceux qui s'écrient : Seigneur, Seigneur ! mais ceux qui font la volonté de Dieu”, ce ne sont donc pas ceux qui le glorifient (ou son envoyé en tant qu'être d'origine divine), suivant des idées révélées dont tous ne disposent pas, mais bien ceux qui s'efforcent de lui être agréable par une bonne conduite – et chacun à cet égard connaît la volonté de Dieu – qui lui rendront le culte véritable qu'il réclame ».³¹⁷

4.2 La théorie de l'imputation et l'argument de l'impossibilité d'agir sur Dieu

Or le doute persiste, et on pourrait toujours objecter : même s'il est vrai que ce que Dieu désire *pour l'essentiel* de nous concerne notre bonne conduite, comment pouvons-nous être certain que c'est bien *tout* ce qu'il désire de nous ? Pourquoi alors toutes ces révélations avec leurs législations statutaires données à l'homme par son Dieu dans son infinie bonté, sinon pour que, justement, l'homme puisse savoir comment Lui devenir agréable, surtout que les statuts de ces révélations ne contredisent guère mais au contraire, s'accordent, très souvent, avec le contenu de la pure foi de la raison ? Peut-être que Dieu a des raisons que la raison ne connaît pas et qu'il sait mieux que l'homme ce qui est mieux pour l'homme ? Peut-être que l'obéissance à certains statuts – ceux qui exigent l'accomplissement des prières et des ablutions, la fréquentation de l'Église, le port de vêtements particuliers etc. – obéissance, à première vue, dépourvue de toute vertu morale, a une espèce de vertu magique, celle de rendre celui qui obéit ainsi, entre autres choses, précisément meilleur moralement, même si l'on a décidé de la peine à comprendre comment un tel effet peut se produire.

À ce genre de doutes répond la théorie kantienne de l'imputation, élaborée essentiellement dans la première partie de la *Religion* ; théorie qui dit en substance que le mal autant que le bien *moraux*, pour être *tels*, doivent pouvoir nous être *imputés*. Or pour qu'ils puissent nous être imputés, c'est-à-dire pour que nous puissions en être

³¹⁶ C'est nous qui soulignons après le point-virgule.

³¹⁷ Kant 1793 (1952), p. 140 ; Ak. VI, 104.

tenus responsables, il faut que ce soit *nous* qui les produisons, en vertu de notre choix propre, de notre propre liberté. Que Dieu puisse faire en sorte que l'homme devienne bon, ou bien encore qu'il ne chute jamais mais demeure éternellement dans l'état d'innocence, cela est certain, mais là n'est pas la question. Cette bonté, primitive ou acquise, serait sans doute en soi agréable à posséder, sauf que ce ne serait pas une bonté *morale*. Il s'agit là tout simplement de la signification exacte des concepts : celui de la *moralité* comporte en lui l'imminence de l'imputation ; c'est ainsi que Kant écrit :

« Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre ; ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement*. Quand on dit : il a été créé bon, ce ne peut signifier autre chose que : il a été créé pour le *bien*, et que la *disposition* primitive de l'homme est bonne ; toutefois il ne s'ensuit pas qu'il soit déjà bon, mais, suivant qu'il admet ou non dans sa maxime les mobiles compris dans cette disposition (chose qui doit être entièrement laissée à son libre choix), c'est lui-même qui fait qu'il devient bon ou mauvais. »³¹⁸

Or compter sur les « effets de la grâce »³¹⁹ – parce que c'est de cela qu'il est ici question –, croire que l'accomplissement sans cœur ni raison des actes cultuels sans quelconque valeur morale pourrait nous rendre meilleurs moralement équivaut à laisser le gros du travail à Dieu, et à s'en réserver la partie infime, celle qui en réalité compte et exige le moins. C'est le propre du *bigot* : il donne tout à Dieu, dit Kant, sauf ce qu'il y a de plus important, mais aussi de plus difficile, la pureté de son intention morale. Mais le fait est qu'en agissant ainsi on ne peut nullement s'attendre à réaliser l'objectif fixé.

Enfin, comme pour clore toute la discussion, Kant rajoute à tout ce qu'il a pu dire auparavant l'argument suivant, le style du passage laissant d'ailleurs clairement transparaître l'exaspération de l'auteur :

« Les hommes, dit-il, conscients de leur impuissance à connaître des objets suprasensibles, encore qu'ils rendent à cette foi (qui doit être persuasive pour eux d'une manière générale) tout l'honneur qui lui est dû, ne peuvent néanmoins facilement se persuader que l'application constante en vue d'une conduite bonne moralement est

³¹⁸ *Ibid.*, p. 67 ; Ak. VI, 44.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 76 ; Ak. VI, 52.

tout ce que Dieu exige des hommes pour qu'ils deviennent dans son empire des gens qui lui soient agréables. Ils ne peuvent guère se représenter leur obligation autrement que comme un *service* quelconque qu'ils doivent rendre à Dieu ; où il est moins question de la valeur morale, intérieure des actions que bien plutôt de les accomplir en l'honneur de Dieu pour lui plaire, quelque indifférentes moralement qu'elles puissent être en elles-mêmes, tout au moins par une obéissance passive. Que, lorsqu'ils remplissent leurs devoirs envers les hommes (c'est-à-dire envers eux-mêmes et les autres), ils accomplissent par là même les commandements de Dieu et qu'ils sont par suite dans tout ce qu'ils font, qui se rapporte à la moralité, *constamment au service de Dieu et qu'il n'est absolument pas possible de servir Dieu plus directement d'une autre manière (parce qu'ils ne peuvent agir et avoir de l'influence sur d'autres êtres que ceux du monde, et nullement sur Dieu)*, voilà ce qui ne peut pénétrer dans leur cervelle. »³²⁰

Cet argument contre la superstition (et donc, par ricochet, en faveur de l'interprétation morale des phénomènes religieux), celui, disons, *de l'impossibilité d'agir sur Dieu*, sera repris dans la quatrième et dernière partie de la *Religion*, où Kant assimile ouvertement ce qu'il appelle le *faux culte* de Dieu – celui dont il est question dans l'extrait cité, culte où l'on accorde une importance démesurée, de même qu'une préséance sur tout le reste, aux accomplissements des actes cultuels – à une forme particulière de folie, la *folie religieuse*³²¹. Pour Kant, c'est sombrer dans la folie furieuse que de croire que l'odeur de l'encens, la lueur des chandelles ou autres chants et processions peuvent parvenir physiquement jusqu'à la Divinité en la rendant du coup d'une humeur joyeuse (croyance propre aux idolâtries mais indigne, selon Kant, de la véritable attitude religieuse) ; c'est aussi de la folie que de croire que l'Être qui se suffit à lui-même puisse prendre plaisir dans les gestes de soumission de ses sujets. Il est de fait évident qu'il nous est impossible – nous n'en avons pas les moyens, et même si nous les avons, Dieu n'en aurait cure – d'agir sur Dieu, mais uniquement sur nos semblables, les êtres du monde, de ce monde-ci ; et c'est là d'ailleurs que notre manière d'agir peut faire toute une différence, comme chacun peut le constater. Alors, la bonne conduite, dans l'esprit de la loi morale, est non seulement la condition nécessaire, mais aussi la condition suffisante de l'état de celui qui désire devenir un

³²⁰ *Ibid.*, p. 138-139 ; Ak. VI, 103. C'est nous qui soulignons à la fin de la citation.

³²¹ Nous traiterons du vrai et du faux culte de Dieu plus en détail à la fin du chapitre présent. Voir *infra*,

homme agréable à Dieu.

4.3 La théorie des *véhicules* et du *symbolisme religieux*. Les rôles de la révélation

Il reste tout de même une question à élucider : pourquoi toutes ces croyances historiques révélées avec leurs appareils statutaires ? Si la pure foi morale suffit, pourquoi la dédoubler avec toutes ces fois d'Église qui n'ont de bon finalement que ce qui en elles est identique à cette même pure foi de la raison ? Bref, pour reprendre un mot de Reboul qui décrit bien cette situation paradoxale, pourquoi « la religion de la raison a-t-elle été, dans un temps et un lieu, révélée ? »³²² C'est ici qu'entre en scène la théorie kantienne des *véhicules* et du *symbolisme religieux*, où le christianisme, une croyance historique révélée statutaire, est présenté comme guide ou fil conducteur ou encore, selon l'expression de Bruch, comme « moniteur de la raison »³²³. Mais pourquoi tout de même la raison aurait-elle besoin d'un moniteur extérieur pour lui faire découvrir ce qui, en fin de compte, représente un de ses propres aspects constituants ? À cette question, Kant propose une réponse aussi simple que générale : l'homme a besoin de données révélées à cause de sa finitude, plus précisément à cause de son « impuissance de connaître des objets suprasensibles »³²⁴ ou encore, « à cause du besoin naturel à tous les hommes de réclamer toujours pour les concepts et les principes suprêmes de la raison quelque *appui pour les sens*, quelque confirmation par l'expérience, ou autre chose de ce genre »³²⁵. Il s'agit ici du phénomène auquel Kant donne le nom de *schématisme par analogie*, dont la cause est attribuable à « une borne fixée à la raison humaine qui d'ailleurs en est inséparable »³²⁶. La raison humaine est ainsi faite qu'elle ne peut saisir les réalités suprasensibles qu'elle contient d'ailleurs en elle-même sous forme de concepts et de principes, ni même s'en rendre consciente, que

p. 142-143.

³²² Reboul 1970, p. 146.

³²³ Bruch 1968, p. 31. Il est vrai que Kant ne parle ici que du christianisme. Il laisse entendre toutefois qu'il est possible d'étendre son analyse à la majorité des croyances révélées qui, même si, par rapport au christianisme, elles ne font que de bien piètres véhicules, sont tout de même susceptibles de transporter en elles un fond religieux pur, soit le fond moral.

³²⁴ Kant 1793 (1952), p. 138 ; Ak. VI, 103.

³²⁵ *Ibid.*, p. 146 ; Ak. VI, 109.

³²⁶ *Ibid.*, p. 90, note 1 : Ak. VI, 65.

si elle se les schématise ou se les représente par analogie « avec les êtres de la nature »³²⁷ – ou bien, que si quelqu'un d'autre prend la peine de les lui schématiser. Ainsi on peut comprendre que pour Kant, le *premier grand rôle de la révélation* consiste à introduire dans le monde, sous forme de *symboles sensibles*, la pure religion de la raison. À ce sujet, les précisions suivantes s'imposent : le donné révélé est d'un côté rigoureusement et universellement nécessaire pour dévoiler, en les matérialisant sous forme de symboles, l'existence et le sens des concepts et des principes suprêmes de la raison. Ainsi, souligne Reboul, « Kant se refuse à faire, comme Spinoza ou Hegel, de la religion une sorte de philosophie du pauvre ; en fait, c'est une faiblesse inhérente à la nature humaine, un "besoin naturel à tous les hommes" » qui rend nécessaire le recours à des images sensibles³²⁸. Et il n'est pas ici question des récits de mystères et de miracles, ni de l'évocation des concepts paléo-testamentaires dont les apôtres se sont servis pour pouvoir introduire, dans un peuple barbare et attaché par-dessus tout à son ancienne foi, la pure religion morale. Cette « méthode didactique dont l'Évangile et les apôtres se servent pour communiquer l'élément naturel de la religion chrétienne »³²⁹, ou bien si l'on veut cette « philosophie du pauvre », peut bien être jugée comme faisant temporairement partie du véhicule religieux, mais c'est aussi là « l'échafaudage <qui> doit disparaître lorsque le bâtiment est debout »³³⁰ dont parlait Kant dans sa première lettre à Lavater. Non, la vraie charpente du véhicule chrétien, celle qui est destinée à perdurer, est constituée des symboles chrétiens par excellence, tels que le Christ incréé, l'incarnation, l'expiation et la mort rédemptrice, la résurrection. De même, la fonction de la révélation n'est pas purement pédagogique, comme le croyait par exemple Lessing, qui comparait le contenu de la révélation chrétienne « au résultat que le professeur de mathématiques peut donner à ses élèves en même temps que le problème pour que dans leurs calculs, il puisse dans une certaine mesure leur servir d'indication »³³¹. Selon Reboul, Kant s'est arrêté momentanément sur cette hypothèse, mais ne l'a point retenue : « "la limitation inévitable de la nature

³²⁷ *Ibid.*, p. 90, note 1 : Ak. VI, 65.

³²⁸ Reboul 1970, p. 146.

³²⁹ Zac 1968, p. 121.

³³⁰ Kant, *Première lettre à Lavater* (28 avril 1775), in Bruch 1969, p. 27. Voir aussi *supra*, chap. 2, p. 30-31.

³³¹ Bruch 1968, p. 184, note 75.

humaine” qui rend la foi biblique nécessaire est propre à l’adulte aussi bien qu’à l’enfant ; [...]. De plus, si le devoir de chacun est de devenir adulte, cette maturité ne signifie pas qu’on se débarrasse des symboles religieux, mais qu’on les comprend comme symboles : n’est-ce pas dire que, en tant que tels, ils sont irremplaçables. »³³²

La meilleure explication de la pensée kantienne par rapport au rôle essentiel de la révélation se trouve probablement dans une lettre de Kant à Jung Stilling : « L’Évangile, écrit Kant à Jung Stilling, est “le fil conducteur impérissable de la vraie sagesse avec lequel une raison parachevant sa spéculation non seulement se rencontre, mais dont elle reçoit une nouvelle lumière concernant tout ce qui lui reste encore obscur, bien qu’elle en ait parcouru tout le champ, et sur quoi elle a donc besoin d’enseignement.” »³³³

Mais d’un autre côté, même si la richesse de la révélation est telle que non seulement les simples d’esprit, mais aussi la raison au sommet de sa puissance et rendue au bout de son propre déchiffrement a encore besoin de son enseignement, il n’y a pas lieu de croire que les vérités révélées contiennent quoi que ce soit de plus que ce qui se trouve déjà en possession de la raison ; elles ne sont là que pour l’éclairer, pour lui fournir une lumière nouvelle. Reboul, par exemple, semble tendre vers cette interprétation exagérément « mystique » de la position kantienne à l’égard de la révélation qui, selon lui, est offerte à la raison pour qu’elle puisse « s’expliquer l’inexplicable »³³⁴, cet inexplicable ayant trait aux problèmes suivants : « origine du mal, possibilité du passage du mal au bien et de la certitude d’y demeurer »³³⁵. Ce qui le conduit à conclure, selon nous de façon injustifiée, que « finalement, les grandes affirmations du Credo sont peut-être pour lui (i.e. pour Kant) un peu plus que des symboles : le *Symbole* »³³⁶. Reboul était un homme profondément religieux, et son élan est compréhensible ; malheureusement, cette interprétation ne tient pas et ne peut pas tenir, déjà pour cette simple raison que si c’était là la véritable pensée de Kant, elle débalancerait sa propre théorie de l’interprétation des Écritures. Car expliquer l’inexplicable équivaut à fournir à la raison quelque concept ou quelque fait

³³² Reboul 1970, p. 146.

³³³ Kant, *Lettre à Jung Stilling* (1^{er} mars 1789), cité par Bruch 1968, p. 184.

³³⁴ Reboul 1970, p. 147.

³³⁵ *Ibid.*, p. 147.

complètement nouveau, que la raison ne contient pas ; or Kant affirme, rappelons-le, que pour reconnaître seulement une certaine parole – et pour ne pas s’abuser en la reconnaissant – comme venant de Dieu, il faut déjà être en possession du concept de la volonté divine ; c’est le sens même de l’argument *critique*, selon lequel « la croyance de la raison doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation »³³⁷. Dans le même esprit, Kant affirme dans la *Religion* au sujet du mystère de la Trinité, que si ce mystère devait exprimer ce que la nature divine est en soi, « il y aurait là un mystère dépassant tous les concepts humains et par suite non susceptible d’une révélation pour la compréhension humaine »³³⁸. Toute explication qui n’est d’aucune manière rattachée à la raison demeure par conséquent éminemment suspecte pour elle – et doit le demeurer, pour éviter toute divagation aussi risquée qu’inutile – car elle ne peut ni la comprendre ni la reconnaître comme provenant vraiment de la source indiquée. D’ailleurs, quant aux mystères impénétrables pour la raison – et il y en a, c’est certain –, les Écritures, selon Kant, ne les expliquent en rien, mais expliquent plutôt, ou encore expriment symboliquement, leur caractère inexplicable – ce qui est complètement différent. Il en va ainsi par exemple pour l’origine du mal : selon Kant, nos dispositions étant originellement bonnes, « il n’existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d’où le mal moral aurait pu tout d’abord nous venir »³³⁹. Lorsque l’Écriture présente ce mal comme séjournant tout d’abord dans un *esprit*, elle s’accommode, selon Kant, très précisément de notre incapacité absolue de nous rendre compte de l’origine du mal : « car d’où le mal chez cet esprit ? »³⁴⁰. Ainsi il n’y a pas lieu de croire que Kant voit dans les figures de la révélation chrétienne quelque chose de plus, ou de différent, que le jeu de symboles.

Le deuxième grand rôle de la révélation est de fournir une législation statutaire nécessaire à la fondation d’une Église. Car même si elle a été introduite avec succès, la pure foi morale a encore besoin de se maintenir, et force est de constater que cela ne pourra se faire qu’à l’intérieur d’une Église, où tous les hommes de bonne volonté uniront leurs efforts pour résister aux assauts du mal. En principe, cette Église devrait

³³⁶ *Ibid.*, p. 149.

³³⁷ Kant 1786, p. 66 ; Ak. VIII, 142. Voir chapitre 2 pour plus de détail sur ce texte et cet argument.

³³⁸ Kant 1793 (1952), p. 186 ; Ak. VI, 142.

³³⁹ *Ibid.*, p. 65 ; Ak. VI, 43.

être une Église unique, pure (c'est-à-dire « l'union reposant sur des motifs exclusivement moraux »³⁴¹), libre (aussi bien <pour ce qui est> du rapport intérieur des membres entre eux, que du rapport extérieur de l'Église, avec le pouvoir politique »³⁴²) et invariable ; du moins c'est sous cette forme que son idée se trouve dans la raison ; c'est aussi sous cette forme seulement qu'elle pourra jouer le rôle d'*universelle conciliatrice*, qui doit être par excellence le sien. En principe donc, l'Église doit pouvoir être bâtie sur les seuls fondements de la pure foi morale religieuse, par les seules forces de l'homme, sans aucun secours de quelque révélation. Mais dans les faits, cela s'avère impossible, car « une Église, association de beaucoup d'hommes s'inspirant de ces sentiments en vue de former une cité morale, exige qu'on s'acquitte d'une *obligation publique*, impose une certaine forme ecclésiastique s'appuyant sur des conditions empiriques, forme en soi contingente et diverse qui ne peut par suite être reconnue comme un devoir s'il n'existe pas de lois divines statutaires »³⁴³. Bref, l'idée, pour être réalisée ou matérialisée, exige qu'on lui donne une certaine forme visible et sensible, un support matériel sans lequel elle ne sera jamais rien de plus qu'une simple idée. Et comme il y a peu de chances que les hommes, étant donné ce qu'ils sont, c'est-à-dire insociables, envieux, orgueilleux et intraitables, s'accordent de bonne foi sur quelque chose à propos de quoi la raison pure ne leur fournit la moindre indication, en quelque sorte à partir de zéro, s'accordent en plus au point de reconnaître le fruit de leur accord comme un devoir absolu, le recours à des données révélées au sujet de la forme à donner à une Église peut bien s'avérer indispensable. La croyance historique fondée sur une révélation est donc doublement nécessaire : en tant qu'elle *véhicule* la pure foi morale, *d'abord*, en l'introduisant dans un peuple et en jouant ainsi le rôle de moniteur de la raison, *ensuite*, lorsque cette foi se fige en une foi d'Église institutionnalisée, en permettant à cette foi institutionnalisée de conquérir le monde. Et c'est en tenant compte de cela, du besoin universel de la raison d'avoir pour ces concepts des appuis sensibles, qu'il faut, « quand on médite d'introduire une foi universelle [...], mettre en œuvre quelque croyance ecclésiastique historique que l'on

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 66 ; Ak. VI, 44.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 137 ; Ak. VI, 101.

³⁴² *Ibid.*, p. 137 ; Ak. VI, 102.

³⁴³ *Ibid.*, p. 141 ; Ak. VI, 105.

trouve généralement à portée »³⁴⁴.

4.3.1 *Le Christ, le christianisme et la Bible*

À qui pensait Kant en écrivant cela ? Au Christ, de toute évidence. Car c'est bien le Christ qui, selon Kant, a été le premier à introduire dans le monde la religion morale universelle – à proprement parler, la seule vraie religion –, en récupérant à cette fin des concepts et des images judaïques. Quant à cette dernière religion, l'antijudaïsme de Kant est bien connu : il n'a jamais considéré la religion juive comme quelque chose de beaucoup plus qu'une simple croyance historique dont la seule valeur réside précisément dans le fait qu'elle s'est trouvée, un jour, « à portée ». Mais alors, qui est Christ pour Kant ? Certes, nous savons déjà que Kant le considère comme l'idéal ou l'archétype de l'humanité agréable à Dieu. Mais quant au Jésus historique, Kant pense-t-il vraiment qu'il a été de fait, sinon un fils de Dieu³⁴⁵, du moins un messager investi d'une mission divine ? En fait, Kant refuse de se prononcer sur le sujet ; en accord avec son système critique, il affirme tout simplement qu'il nous est interdit d'adopter une position dogmatique pour ou contre la possibilité d'une révélation. Toutefois, il penche apparemment pour la première hypothèse, tout en employant à ce sujet une formule contournée : la Bible, dit-il, où l'enseignement de Jésus est consigné, peut bien « prétendre à l'autorité *en quelque sorte d'une révélation* »³⁴⁶, à cause, d'une part, de la parfaite harmonisation de cet enseignement avec la pure religion morale, et d'autre part, étant donné « la difficulté à se rendre compte, d'après des lois naturelles, de l'origine d'une semblable illumination du genre humain »³⁴⁷.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 146 ; Ak. VI, 109.

³⁴⁵ Kant dénonce cette hypothèse. Selon lui, si Jésus était vraiment de filiation divine, mis au monde, en plus, de façon surnaturelle, il serait impossible aux hommes de prendre sa manière de vivre comme exemple pour leur propre action ; c'est pourtant en cela, en cette possibilité de nous servir d'exemple que, selon Kant, réside la véritable valeur du personnage.

³⁴⁶ Kant 1793 (1952), p. 144 ; Ak. VI, 107. C'est nous qui soulignons.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 144 ; Ak. VI, 107. Ce passage confirme par ailleurs l'affirmation de Bruch (voir *supra*, p. 96-97, note 276) relativement à la nature des deux critères permettant, selon Kant, d'attester qu'un écrit ou quelque autre phénomène a son origine en Dieu. On voit bien toutefois, lorsqu'on examine la formule employée ici par Kant, que ce deuxième critère d'*attestation* (qui est la première étape de toute *interprétation* des phénomènes religieux) n'a aux yeux du philosophe qu'une importance très secondaire, et que donc, le seul critère d'*attestation* entièrement valable reste la conformité du phénomène en question à la loi morale. Il ne faut pas néanmoins perdre de vue que la satisfaction de ce

Kant a en effet pour la Bible un respect infini, du moins en ce qui concerne sa partie néo-testamentaire. L'apparition de la Bible³⁴⁸ parmi les hommes tient à ses yeux d'un quasi-miracle ; l'étonnement qu'il manifeste face à cet écrit est constant : comment expliquer qu'un peuple dont les concepts religieux ont été à l'époque si peu développés a pu un jour se mettre en possession d'un tel Écrit ? Car pour Kant, l'avènement du christianisme constitue par rapport au judaïsme, lequel, historiquement, l'a immédiatement précédé, non pas une continuité, comme le croyaient des générations de commentateurs des textes sacrés, mais une révolution, une rupture radicale : « on constate d'abord, dit-il, que la foi *juive* n'a avec cette foi d'église dont nous allons considérer l'histoire [i.e. le christianisme] aucune relation essentielle c'est-à-dire aucun lien d'unité selon des concepts, quoiqu'elle l'ait précédé immédiatement et qu'elle ait fourni pour fonder cette Église (chrétienne) l'occasion matérielle »³⁴⁹. Kant porte sur le *judaïsme* un jugement, à première vue, étonnamment sévère : « Celui-ci, à vrai dire, n'est pas une religion »³⁵⁰. Jugement qu'il prend tout de même la peine d'atténuer : ce n'est pas du judaïsme populaire qu'il est ici question, qui, déjà à l'époque du Christ, s'est trouvé teinté de moralité – grâce, d'une part, à la percée de la religion intérieure qui va toujours réussir à faire valoir ses droits, ne serait-ce que moindrement, et d'autre part, grâce aux influences étrangères des philosophies antiques –, mais il s'agit ici du judaïsme des Livres, « du judaïsme comme tel »³⁵¹. Le judaïsme n'est pas une religion, mais une constitution politique ; son but n'est pas d'unir les gens dans une Église, mais de former un État. La seule chose qui distingue l'État juif de tous les autres États temporels, c'est que son chef, on le présente sous le nom de Dieu invisible ; mais cela ne suffit pas encore pour faire de la constitution à la base de

premier critère – la conformité du phénomène à la loi morale – ne permet, tout compte fait, qu'une espèce de certitude négative ; c'est-à-dire qu'elle permet de conclure que les phénomènes dont le contenu contredit celui de la loi morale *ne proviennent pas de Dieu*. Au registre positif, la satisfaction de ce critère *éliminatoire* ne permet qu'une certitude toute relative ; c'est-à-dire qu'elle autorise de conclure que les phénomènes en question *pourraient bien provenir de Dieu*. C'est là que le deuxième critère, *auxiliaire*, c'est-à-dire la difficulté de se rendre compte des phénomènes en question selon les lois de la nature, acquiert de l'importance : sa satisfaction permet de renforcer la certitude positive relative en ce qui concerne leur origine divine.

³⁴⁸ Lorsque Kant traite de la Bible, il l'appelle le plus souvent « la Bible » ; nous en faisons autant. Mais il n'est que trop évident que la seule partie de la Bible qui l'intéresse et qu'il a alors en vue, c'est le Nouveau Testament.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 166 ; Ak. VI, 125.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 166 ; Ak. VI, 125.

cet État une religion. Car en fait, c'est la théocratie qui gouverne, de manière toute temporelle, n'évoquant le nom de Dieu – qui, par ailleurs, « n'a pas la prétention de régenter la conscience ni d'en avoir »³⁵² – que pour assurer à cet État sa plus grande force et cohésion.

En guise de preuve de ce qu'il affirme, Kant donne trois raisons : *premièrement*, le judaïsme n'a que faire de l'intention morale ; tout ce qui intéresse le Dieu juif, c'est la conformité extérieure des actes à la législation tout aussi extérieure, donc leur légalité, chose par ailleurs nécessaire au bon fonctionnement de tout État. *Deuxièmement*, le judaïsme strict refuse l'immortalité de l'âme (ou, du moins, il n'en parle pas) ; toutes les récompenses et les peines sont conçues par lui comme devant se produire durant cette vie même : « Or, comme sans la foi en une vie future, aucune religion ne peut se concevoir, le judaïsme par suite, pris en son intégrité, ne contient pas de foi religieuse »³⁵³. En revanche, le judaïsme prévoit que les descendants héritent des récompenses et des peines méritées par leurs ancêtres ; article qui, de toute évidence, n'a rien à voir avec quelque sens de moralité, mais qui est très utile pour rendre les sujets dociles dans une constitution politique. Et *finalement*, le judaïsme n'a rien d'universel ; incapable de fonder l'Église universelle, union de tous les hommes de bonne volonté – signe par excellence d'une vraie foi – il ne vise que l'union, et le bien, d'une nation en particulier, comme le ferait n'importe quelle constitution temporelle. Le *christianisme*, lui, est très différent : l'exigence de la pureté de l'intention a en lui une préséance certaine sur celle de la légalité de l'action ; le christianisme introduit la croyance en l'immortalité de l'âme ; finalement, il prône l'union de tous les hommes de bonne volonté en une Église universelle tout en fournissant, par la pureté et l'universalité de ses principes essentiels – identiques à ceux de la pure religion de la raison –, une base certaine à cette union.

L'avènement de la Bible tient donc d'un quasi-miracle, et ce, d'autant plus que

³⁵¹ *Ibid.*, p. 166 ; Ak. VI, 125.

³⁵² *Ibid.*, p. 167 ; Ak. VI, 125.

³⁵³ *Ibid.*, p. 167 ; Ak. VI, 126. Comme les trois *Critiques* l'ont montré (voir *supra*, chap. 3), le concept de la *religion* résulte de cette disposition universelle intérieure de l'homme qu'est la pure foi religieuse, qui elle-même résulte de la morale par le biais du concept du souverain bien auquel (et à l'intérieur duquel) la croyance en Dieu et celle en l'immortalité de l'âme sont inextricablement liées. L'une ne va donc jamais sans l'autre, à l'intérieur d'une vraie religion, s'entend, foncièrement différente de toute idolâtrie.

les hommes ont de fait désespérément besoin des Écritures sacrées. Car si la survivance de ce joyau qui est la pure foi morale dépend étroitement de cette gangue qui l'entoure, la croyance d'Église, la survivance de cette dernière dépend à son tour du fait qu'elle est fondée sur la tradition ou bien sur l'Écriture. En effet, pour ce qui est de la foi d'Église, « il faut bien avouer aussi que sa conservation invariable, son extension générale uniforme et même le respect pour la révélation qui y est admise peuvent être difficilement assurés par *tradition*, mais d'une façon satisfaisante seulement par l'Écriture »³⁵⁴, « et l'histoire prouve qu'aucune foi fondée sur l'Écriture n'a pu être extirpée, même par les révolutions d'État les plus dévastatrices ; tandis que la foi qui était fondée sur la tradition et d'antiques observances publiques se trouva anéantie avec la ruine de l'État »³⁵⁵.

Donc, « Quel bonheur ! »³⁵⁶ – expression, remarque Kant, qui sert à souligner le caractère à la fois heureux et incompréhensible d'un événement, l'impossibilité de s'en rendre compte suivant les simples lois de la nature et la quasi-nécessité d'en attribuer la cause à la Providence – de constater qu'un pareil écrit s'est un jour trouvé en possession des hommes, eux qui en avaient cruellement besoin tout en étant incapables, autant qu'il est possible d'en juger et surtout à l'époque dont il est ici question, d'en produire un par leurs propres forces. Ajoutons que la Providence, dans ce cas-ci, a agi selon un procédé qui, paraît-il, lui est habituel, c'est-à-dire en tournant le mal en bien. Car le respect que le commun de mortels porte à l'Écriture, respect qui lui assure le rôle de support par excellence pour la pure foi morale, nécessaire à son maintien et à sa propagation, se fonde en fait sur le penchant naturel des hommes pour une foi cultuelle servile, penchant à l'origine, dans la plupart des Églises, du *faux culte* de Dieu. Kant souligne ce fait avec force : l'estime suprême dont la plupart gratifient le moindre mot des Écritures est due au fait que la possibilité ainsi offerte de s'y abandonner

« [...] profite au besoin qu'ont les hommes d'être sûrs de leur devoir cultuel. Un livre saint s'acquiert même chez ceux (et chez ceux-ci surtout) qui ne le lisent pas ou qui du moins n'en peuvent tirer un concept religieux bien lié, la plus grande considération et tous les raisonnements sont vains devant cet arrêt souverain qui fait tomber

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107.

toutes les objections : “*C’est écrit*” c’est pourquoi les passages qui doivent y exposer un point de la foi sont appelés tout bonnement *sentences* »³⁵⁷.

4.4 Le principe d’interprétation

Ainsi, l’universalité dans la foi, exigée aussi bien par les croyances historiques que par la raison pure elle-même, ne peut être assurée que par la foi religieuse pure, dont la présence en filigrane dans les textes religieux dignes de ce nom est indéniable et qu’il importe alors, dans toute exégèse, de mettre en lumière et en valeur. De même, on ne peut devenir un homme agréable à Dieu – qu’on examine la question du point de vue de la raison pure ou bien des croyances historiques – qu’en se soumettant aux exigences de la pure foi de la raison (et cela est suffisant), et c’est pourquoi il est indispensable, aussi, d’affirmer la préséance de la pure foi morale sur tout élément historique et contingent dans toute analyse ou interprétation des Écritures. C’est sur cette dernière conclusion que se fonde essentiellement la doctrine de l’interprétation que Kant développe dans la troisième partie de la *Religion*, le paragraphe en question portant précisément le titre *La croyance d’église a pour suprême interprète la pure foi religieuse*³⁵⁸. Cette doctrine s’articule autour de deux points fondamentaux, le *premier* consistant à affirmer le caractère indispensable de l’exégèse elle-même :

« Cependant, pour concilier avec une foi empirique de ce genre que nous ne devons à ce qu’il semble, qu’au hasard, le fondement d’une foi morale (qu’elle soit simplement fin ou moyen), il faut un commentaire de la révélation qui nous est parvenue c’est-à-dire une explication générale de celle-ci de façon que le sens en soit en harmonie avec les règles pratiques générales d’une pure religion de la raison. Car ce que la foi d’église a de théorique ne saurait nous intéresser moralement s’il ne contribue pas à l’accomplissement de tous les devoirs humains en tant que commandements de Dieu (ce qui constitue l’essentiel dans toute religion). »³⁵⁹

Nous avons donc d’une part une foi historique révélée, telle le christianisme, dont

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107. Nous reviendrons sous peu sur le problème posé par le penchant naturel des hommes pour une foi cultuelle servile. Voir *infra*, p. 142-153.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 146 ; Ak. VI, 109.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 146 ; Ak. VI, 110.

l'aspect extérieur se présente comme un amalgame plus ou moins savant entre, d'un côté, quelques vieux concepts judaïques et quelques récits de miracles nouveaux, et d'un autre côté, s'y mélangeant, nombre de préceptes pratiques dignes de la plus pure religion de la raison. Nous savons que cette foi est « “en soi morte” »³⁶⁰, dans ce sens « qu'en elle-même, considérée comme profession de foi, elle ne referme rien qui puisse avoir pour nous quelque valeur morale »³⁶¹ ; que cette foi contient nécessairement des préceptes dont la valeur n'est pas intrinsèque, qui pouvaient avoir leur utilité à l'époque où cette foi a été introduite – pour faciliter son introduction – mais qui l'ont perdu depuis, et qui peuvent même devenir nocifs maintenant ; que la valeur de cette foi ne tient qu'à son rôle de *véhicule* sensible, adapté aux capacités humaines, destiné à promouvoir et à répandre la foi rationnelle pure. Nous savons d'autre part que seule la conduite morale irréprochable, que prône cette foi rationnelle pure, est à même de nous rendre agréables à Dieu. Il est donc impensable d'exiger que le contenu entier d'une foi empirique doive être admis et professé à la lettre, comme condition incontournable du salut, ni que tout commandement doive être exécuté tel précisément que les Écritures l'exigent. Il faut donc *interpréter*, de manière à séparer l'essentiel de l'accidentel, les informations historiques des commandements pratiques ; de manière à rendre les premières pénétrables ou du moins, si cela est impossible, acceptables pour la raison et les deuxièmes, carrément conformes aux exigences de la raison pratique. Il faut *procéder à l'exégèse* – cela constitue même, insiste Kant, un *devoir* – pour faire ressortir des textes sacrés leur seul élément vivant, l'élément moral et même, Kant préconisant dans certains cas une exégèse forcée, là où il en manque, pour l'y insuffler.

Selon le *deuxième point* de cette doctrine de l'interprétation, qui découle du premier, c'est donc la pure foi de la raison qui doit se charger du rôle d'interprète des croyances empiriques :

« Par conséquent, quoiqu'un Écrit ait été admis comme révélation divine, le critérium suprême de celui-ci, comme tel sera : “Toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour instruire, châtier, rendre meilleur, etc...” et comme l'amélioration morale de l'homme forme la fin propre de toute religion rationnelle, *cette dernière renfermera*

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 149 ; Ak. VI, 111.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 149 ; Ak. VI, 111.

*par suite le principe supérieur de tout commentaire des Écritures.*³⁶²
 Cette religion est : “L’esprit de Dieu qui nous guide en toute vérité”.
 Or, cet esprit est celui qui, en nous *enseignant*, nous *anime* aussi par des principes d’action et il rapporte tout ce que l’Écriture peut renfermer en outre en fait de foi historique, entièrement aux règles et aux motifs de la pure foi morale qui seule constitue en toute foi d’Église ce que celle-ci contient de religion proprement dite. *Toute étude et tout commentaire de l’Écriture doit nécessairement partir du principe qu’il faut s’y enquérir de cet esprit et “l’on ne peut y trouver la vie éternelle qu’autant qu’elle rend témoignage de ce principe”.* »³⁶³

La raison pratique, dans toute son extension – c’est-à-dire ce système d’*a priori* contenu dans l’esprit et comprenant la loi morale unique, les lois pratiques en lesquelles la loi unique se diversifie jusqu’aux postulats de la raison pratique –, vu que c’est de toutes ses parties indissolublement liées que se compose en fin de compte le contenu de la religion de la raison – est donc ce prisme à travers lequel doit impérativement se produire toute étude des Écritures ; paradoxalement, non pas pour en obtenir une lecture déformée – de même qu’un monde vu à travers un prisme de verre devient une vision du monde déformée –, mais au contraire, pour en tirer la seule lecture et le seul sens authentiques. Étant la seule et unique source de toute religion et de toute religiosité, rationnelle comme empiriques, la seule véritable passerelle entre l’homme et Dieu, elle est cet esprit qui vit en nous, cette voix divine qui nous parle constamment et qu’il faut bien laisser parler face à tout Écrit qui serait venu à nous, pour une raison d’ailleurs impossible à s’expliquer entièrement, par un chemin autre et donc déjà beaucoup moins direct que cette même raison pratique. Aussi, remarque Kant, l’histoire montre que nombre de nations ont toujours interprété certains passages de leurs Écrits sacrés dans un sens moral et au détriment du sens littéral, ce qui montre encore une fois que toute religion tire en dernier ressort sa source de la raison : « Or, si cela se peut faire sans trop heurter le sens littéral de la croyance populaire, on doit l’attribuer à ce que bien avant cette croyance la disposition à la religion morale se trouvait cachée dans la raison humaine. »³⁶⁴ C’est ainsi que les Grecs et les Romains se sont peu à peu mis d’accord pour expliquer dans un sens mystique proche du sens

³⁶² C’est nous qui soulignons.

³⁶³ *Ibid.*, p. 149 ; Ak. VI, 112. C’est nous qui soulignons à la fin.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 148 ; Ak. VI, 111.

moral des qualités et des actions immorales de leurs nombreux dieux et héros. De même, c'est ainsi que certains adeptes de l'Islam parmi les plus intelligents interprètent la description que Mahomet donne du paradis – lequel, compris littéralement, n'est qu'un condensé de plaisirs sensuels – dans un sens également mystique, celui de la béatitude résultant de la proximité avec Dieu.

La pure foi morale est donc le seul interprète *authentique*³⁶⁵ des croyances empiriques et des Écrits sacrés. Mais il se trouve encore deux autres interprètes, dont il convient d'examiner les qualités avant de leur attribuer peut-être quelques droits. Ces deux prétendants au titre d'interprète des phénomènes religieux sont « le *docteur de la loi* »³⁶⁶ et le « *sentiment intérieur* »³⁶⁷. Kant accorde au *docteur de la loi*, le théologien biblique, un rôle important bien que singulièrement limité. Ce rôle consiste à fournir une interprétation *doctrinale*³⁶⁸ des Écritures, telle qu'elle soit propre à fonder une *doctrine* et ainsi à assurer la vitalité d'une Église historique. C'est là que l'apport du théologien biblique est indispensable, c'est là aussi que les outils dont il dispose – la connaissance des langues et des textes – peuvent être mis le plus à profit. Ainsi il appartient au théologien biblique de certifier dans la mesure du possible l'authenticité des textes sacrés, ce qui doit être possible au moins indirectement, en mettant à profit « des indices qui peuvent être tirés, en dehors du contenu, de la manière aussi dont cette foi s'est introduite »³⁶⁹ dans le monde. Du moins, il doit pouvoir assurer que rien ne s'oppose à ce que l'on croie que ce texte particulier est bel et bien d'origine divine. De même, il est du ressort de la théologie biblique de fournir des traductions et des commentaires éclairés, propres à renseigner le lecteur le plus inculte sur la signification littérale des textes écrits dans des périodes écoulées et dans des endroits éloignés. Enfin, le théologien biblique doit veiller à ce que certains dogmes, ainsi que les récits des miracles qui les accompagnent, soient transmis à la postérité sans que s'y

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 152 ; Ak. VI, 114.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 149 ; Ak. VI, 112.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 151 ; Ak. VI, 113.

³⁶⁸ Voilà ce qu'en dit Kant : « Il n'existe donc aucune autre norme de la croyance d'église que l'Écriture ni un autre interprète de cette foi hors la pure *religion de la raison* et la *science de l'Écriture* (qui en concerne l'élément historique) ; de ces deux interprètes seul le premier est *authentique* et valable pour tous, le second est seulement *doctrinal* et sert à transformer la croyance d'église pour un certain temps et un certain peuple en un système déterminé qui se maintient d'une façon constante » (*ibid.*, p. 152 ; Ak. VI, 114).

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 149-150 ; Ak. VI, 112.

introduisent quelques variations : il s'agit ici des dogmes « qui ne peuvent être reconnus comme tels par la raison, mais qui doivent néanmoins être transmis en leur intégrité (pour leur contenu essentiel) »³⁷⁰.

Bref, si le rôle du théologien biblique consiste à assurer à la doctrine d'Église sa plus grande autorité, cohérence, intelligibilité et viabilité – rôle dont l'importance est incontestable, vu qu'une foi d'Église fondée sur les Écritures est le meilleur instrument pour la promotion de la foi morale –, ce n'est tout de même pas à lui de décider *ce que Dieu voulait dire vraiment* ; cela, c'est le rôle dévolu à la pure foi morale, le seul interprète authentique. Le docteur de la loi qui comprend sa tâche adéquatement n'est finalement aux yeux de Kant guère plus qu'un historien consciencieux ; quant à la véritable signification des textes en question, il faut que l'interprétation en soit confiée au théologien rationnel, c'est-à-dire le philosophe.

Quant au troisième prétendant au titre d'interprète des Écritures, le *sentiment intérieur*, Kant, qui a toujours manifesté la plus grande méfiance envers cette source de connaissance, le renvoie en un tournemain. Il est certain, dit-il, que la simple lecture des Écritures (notamment des Évangiles) est propre à éveiller en nous un sentiment magnifique, capable de nous persuader de leur origine divine. Toutefois, il ne faut pas oublier « qu'un même effet peut avoir plus d'une cause »³⁷¹ et que dans le cas présent ce sentiment – qui est précisément le sentiment de respect – est suscité par la loi morale qui transparaît derrière les lignes relatant les hauts faits du Christ. Le sentiment moral découle de la loi morale, et, puisque sa présence en nous est assez incompréhensible, libre à l'homme de les considérer, lui et sa source première, comme divins. Seulement, il ne peut pas servir de preuve immédiate de la présence de l'inspiration divine dans les textes en question. Car il existe un danger non négligeable, si jamais on décide d'investir ce sentiment du rôle d'interprète suprême, de le confondre avec bien d'autres sentiments, illusoire et fantastiques, et, ce faisant, de galvauder irrémédiablement le vrai sentiment moral ; c'est pourquoi il vaut mieux ne pas du tout recourir au sentiment en général comme à un critère fiable de l'authenticité d'une révélation. En général, le sentiment « n'enseigne absolument rien, et ne renferme que la manière dont le sujet par

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 215 ; Ak. VI, 163.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 151 ; Ak. VI, 114.

rapport à son plaisir ou à sa douleur, est affecté et sur cette base aucune connaissance ne peut se fonder »³⁷². Le sentiment est équivoque ; il peut être moral comme il peut n'être que fantastique et illusoire, auquel cas il ouvre la porte à la *chimère religieuse*, qui est l'une des deux formes du faux culte – l'autre étant la *superstition* – particulièrement dangereuse³⁷³. Pour Kant, la chimère religieuse constitue « au point de vue moral la mort de la raison sans laquelle il ne peut pourtant pas y avoir de religion, qui, comme toute moralité en général, doit être fondée sur des principes »³⁷⁴. Car, lorsqu'on utilise le sentiment pour distinguer le divin du non-divin, on arrive peu à peu à croire qu'il est possible pour certains d'avoir une relation privilégiée, voire intime, avec Dieu ; que Dieu leur accordera par conséquent des faveurs particulières en vertu de cette espèce de camaraderie seulement, lors de ces conversations amicales, sans que quelque autre effort – par exemple, l'effort moral – leur soit imposé. La chimère religieuse est ainsi plus condamnable que la superstition même, forme la plus répandue du faux culte de Dieu : en effet, le superstitieux croit « humblement » que par des moyens simplement naturels – chants, bougies, prières, processions – il est possible à l'homme d'obtenir un effet supranaturel, qui est tout de même l'affermissement de l'intention de bien faire ; ou encore, lorsque la superstition est portée à l'extrême, le superstitieux croit que ces mêmes moyens sont propres à rendre l'homme directement agréable à Dieu. Lorsqu'on est victime de la chimère religieuse, on n'a, comme dans l'extrême superstition, que faire de l'intention morale ; mais en plus, puisque le « chimérique » compte sur les moyens qui ne sont même pas au pouvoir de l'homme, il se figure un véritable « élu », sans bonne raison aucune, pour qui il n'existe ni de lois ni d'interdits. Et il n'est que trop vrai que l'on peut se permettre bien des choses pour autant qu'on possède la ferme conviction (fondée sur rien) d'être, de temps en temps, saisi ou habité par Dieu.

³⁷² *Ibid.*, p. 152 ; Ak. VI, 114.

³⁷³ *Ibid.*, p. 229 ; Ak. VI, 174. Nous reviendrons sous peu plus en détails sur la superstition, la seconde et la plus fréquente forme du faux culte de Dieu. Voir *infra*, p. 142-153.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 230 ; Ak. VI, 175.

4.5 Les quatre sous-principes d'interprétation

Alors, selon *le principe d'interprétation*, la religion morale est la seule qui mérite à proprement parler le nom de *religion*, religion par excellence qui doit impérativement se trouver *à la racine* et *au principe* de toutes les « vraies » religions (qui ne sont à proprement parler que des croyances historiques). Pour cette raison, on peut la considérer comme *esprit de Dieu* résidant dans l'homme en permanence et donc, par voie de conséquence, le seul interprète *authentique* des croyances historiques. Il va de soi en effet que seul Dieu lui-même est en mesure d'interpréter *authentiquement* ce que l'on considère parmi les hommes comme étant *sa parole*. C'est ainsi que Kant écrit dans le *Conflit des facultés* : « Le Dieu qui s'exprime par le moyen de notre propre raison (morale-pratique), est un exégète infallible, universellement compréhensible, de cette Parole, la sienne, et il ne peut aussi y avoir en aucune façon un autre exégète légitime de sa Parole (par exemple à la manière historique) ; *parce que la religion est une affaire de la raison.* »³⁷⁵

Dans ce même texte, qui figure d'ailleurs parmi les derniers à être publiés du vivant de Kant³⁷⁶ et dont la première partie est consacrée presque exclusivement au problème de l'interprétation des Écritures – ce qui témoigne suffisamment de l'importance du problème aux yeux de l'auteur –, Kant détaille le principe de l'interprétation des textes sacrés exprimé ci-dessus en ces *quatre sous-principes* :

« 1° Des passages de l'Écriture qui contiennent certains dogmes *théoriques* proclamés comme saints, mais *dépassant* tout concept rationnel (même le concept moral), *peuvent* être interprétés à l'avantage de la raison, mais ceux qui renferment des propositions contraires à la raison pratique *doivent* l'être. »³⁷⁷

Autrement dit, si, dans les dogmes énoncés, rien ne s'oppose aux exigences de

³⁷⁵ Kant 1798 (1935), p. 80 ; Ak. VII, 67. C'est nous qui soulignons.

³⁷⁶ Ce texte date de 1798. Nous avons choisi de ne pas traiter de cet écrit en détail, nous limitant plutôt à de fréquentes allusions, et cela, pour les deux raisons suivantes : en premier lieu, coupé du reste de l'œuvre kantienne, il est incompréhensible ; en deuxième lieu, lorsque le reste de l'œuvre est déjà passé en revue, il ne sert plus à rien de revenir sur le contenu du *Conflit des facultés* en détails, sinon pour se répéter indéfiniment.

la raison pratique, mais qu'ils sont par ailleurs impénétrables pour la raison, il est possible, permis et même souhaitable de les interpréter dans le *sens moral*, de manière à en tirer quelque utilité et, du même coup, les rendre, justement, compréhensibles. On ne devrait toutefois pas insister sur ce genre d'interprétation comme sur la seule possible, car, en général, le champ du suprasensible nous étant caché (à l'exception de ce qui a trait à la pratique), on ne saurait nier qu'il peut y avoir des choses qui nous échappent absolument. Mais d'autre part, si l'on fait l'économie de l'interprétation morale, on risque de tomber dans la plus plate superstition, en se plaisant à croire qu'il est possible de devenir agréable à Dieu rien qu'en confessant les dogmes en question. Prenons en guise d'exemple le dogme de l'*incarnation* d'une des trois personnes de la divinité. Selon la représentation commune, ce dogme signifie que Dieu lui-même, dans la personne du fils, prend un corps d'homme, pour séjourner parmi les hommes, leur prodiguer quelques enseignements, illustrer ces enseignements par sa conduite et expier, par sa mort rédemptrice, le péché originel de l'humanité. Pour Kant, ce dogme, ainsi compris, est sans aucune utilité pour la pratique. En effet, si c'est Dieu même revêtu de chair et non pas un homme qui accomplit tous ces exploits, sa conduite ne peut aucunement servir d'exemple aux hommes : personne ne peut exiger d'un homme qu'il agisse à la manière d'un Dieu. Kant propose alors une interprétation alternative : l'incarnation, c'est l'*Idée de l'humanité, l'idéal ou l'archétype de l'homme agréable à Dieu*, qui réside de toute éternité en Dieu, mais aussi, dans le cœur, ou plus précisément, dans la raison pratique de l'homme. Le mérite du Christ a consisté à dévoiler cet idéal dans sa personne dans toute sa pureté, à faire paraître aux yeux du monde ce qui a été jusqu'alors caché dans les profondeurs des cœurs. Le Christ est donc amplement un homme et en même temps, l'image vivante de l'Idée de l'humanité, telle qu'elle aurait dû être et telle qu'elle devra devenir, à la fin des temps, pour être agréable à Dieu. Comment il l'a fait, on n'en sait rien, cela reste un mystère ; mais on sait au moins que nous aussi, on peut réaliser cet idéal, puisqu'il y a eu le Christ, qui l'a réalisé. Le chemin est ouvert, il appartient à l'homme de le suivre ; et il doit pouvoir le suivre, puisqu'il le *doit* tout court. Interprété ainsi, le dogme de l'incarnation se rehausse en sens et en intelligibilité, et en même temps, acquiert de

³⁷⁷ Kant 1798 (1935), p. 42 ; Ak. VII, 38.

l'utilité pour la pratique.

Un autre cas de figure se présente lorsque le contenu des dogmes ou bien de certains passages des Écritures s'oppose aux exigences de la pure foi de la raison. Dans ce cas, pour Kant, l'interprétation *forcée*, qui écarte la lettre et impose au texte un sens moralement acceptable, devient une *nécessité* et un *devoir* : il serait en effet aberrant de consentir tacitement à ce que les Écritures détruisent peu à peu la morale et, partant, la religion, puisque la religion est tributaire de la morale. D'ailleurs, remarque Kant judicieusement, en apportant du coup de l'eau à son moulin, cette attitude a toujours été celle de la plupart des théologiens bibliques, et non parmi les moindres :

« Quant aux passages de l'Écriture où l'expression s'oppose à notre concept rationnel de la nature de Dieu et de sa volonté, les théologiens bibliques ont depuis longtemps pris comme règle que ce qui est exprimé à la manière humaine [...] doit recevoir une *interprétation* digne de Dieu [...] avouant ainsi très nettement que la raison est, en matière de religion, le suprême exégète. »³⁷⁸

Par exemple, le dogme de la *prédestination*, tant aimé de saint Paul, est de ceux-là : comment en effet concilier avec la liberté et la responsabilité, concepts sans lesquels aucune morale n'est possible, la conviction que tout est su et vu et décidé de toute éternité, de sorte qu'aucun écart ne sera toléré du destin d'un homme, quelque funeste qu'il puisse être, une fois qu'il a été fixé ? Comment aussi concilier avec la bonté de Dieu le concept de quelqu'un qui condamne des innocents (car au moment où la condamnation est prononcée, les hommes, qui n'existent que potentiellement, n'ont encore rien fait de mauvais), qui se trouvent en plus être ses propres créatures, à des souffrances atroces d'une durée indéfinie ? Devant une telle perspective, n'importe quelle personne saine d'esprit dira spontanément : ce Dieu n'est pas mon Dieu, il n'est tout simplement pas un Dieu –, et il faut posséder un esprit théologique particulièrement tordu pour se complaire, sans véritable nécessité, en l'adoration d'un tel Être suprême de même qu'en la confession d'un tel dogme. Ainsi, dit Kant, on remarque que ce dogme a été progressivement abandonné, nonobstant l'autorité de saint Paul, même au sein de l'Église protestante qui affectionnait pourtant jadis les deux, ce qui ne peut s'expliquer que par ce même fait que chacun cherche

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 44-45 ; Ak. VII, 41.

spontanément à conformer les dogmes reçus avec le point de vue de la raison pratique. Dans la *Religion*, par ailleurs, Kant dit franchement que la parole biblique « “Il a *pitié* de qui il veut et il *endurcit* qui il veut” <est une> proposition qui, prise à la lettre, constitue le *salto mortale* de la raison humaine »³⁷⁹. Encore une fois, Kant propose une interprétation alternative : tout, dans la vie, étant au plus haut point aléatoire, il est normal qu'on pense que Dieu est seul à même de prévoir ce qui adviendra en fin de compte à chacun. Or dans l'ordre sensible, phénoménal, prévoir est en effet la même chose que prédéterminer, en ce qui concerne le Créateur, ce qui explique, probablement, la parole en question. En revanche, dans l'ordre suprasensible, c'est-à-dire là précisément où se trouve Dieu, là où le temps n'est rien, où les lois de liberté prennent le relais sur les lois de la nature, prévoir « n'est plus qu'un savoir qui *voit tout* »³⁸⁰, sans rien prédéterminer, même si nous, nous ne pouvons pas vraiment nous imaginer comment une telle chose est possible.

Dans les cas extrêmes, où la prétendue intervention divine contrevient de façon flagrante à l'ordre moral, elle doit être purement et simplement *rejetée*, sans que l'on pense à l'adapter aux lois pratiques. C'est la situation dans laquelle s'est retrouvé un jour Abraham, à qui Dieu, ou l'entité qui s'est présentée comme telle, a ordonné d'immoler son fils, Isaac. D'après Kant, Abraham aurait dû désobéir en répondant ainsi : « Il est très certain que je ne dois pas tuer mon bon fils ; mais je ne suis pas certain que tu sois Dieu, toi qui m'apparais, ni ne saurais le devenir, même si cette voix retentissait, descendant du ciel (visible). »³⁸¹ Il va de soi que cette épisode-là ne doit pas non plus s'enseigner comme un exemple de la soumission parfaite de l'homme à Dieu. Par ailleurs, lorsqu'il analyse le cas d'Abraham et d'Isaac, Kant effectue un retour intéressant sur l'argument que nous avons appelé *critique*, qui, avec l'argument *génétique*, constitue le nerf de sa théorie de l'interprétation. Ainsi dit-il :

« [...] si Dieu parlait vraiment à l'homme, celui-ci cependant ne peut jamais *savoir* si c'est Dieu qui lui parle. Il est absolument impossible qu'au moyen des sens, l'homme puisse saisir l'Être infini, le distinguer des êtres sensibles et le *reconnaître* à quelque signe. — Mais que ce puisse *ne pas* être Dieu dont il croit entendre la voix, de

³⁷⁹ Kant 1793 (1952), p. 159 ; Ak. VI, 121.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 160, note 1 ; Ak. VI, 122.

³⁸¹ Kant 1798 (1935), p. 75, note 1 ; Ak. VII, 64.

cela il peut bien se convaincre en quelques cas ; car si ce qui lui est, dans ces cas, proposé, est contraire à la loi morale, quelque majestueux que puisse lui paraître le phénomène et dépassant même toute la nature, il faut bien qu'il le considère comme une illusion. »³⁸²

Comme Abraham, probablement peu à l'aise avec le concept de l'infini, a failli l'apprendre à ses dépens, on ne peut reconnaître le vrai Dieu à aucun signe susceptible d'être perçu au moyen des sens, aussi bien extérieurs qu'intérieurs, car ceci est, pour ainsi dire, mathématiquement impossible. Or il faut bien pourtant pouvoir le reconnaître – du moins reconnaître que ce qui se présente n'est pas Dieu – pour ne pas se retrouver dans un piège qui serait pire encore que celui qui a été tendu à ce pauvre Abraham.

Voici le *deuxième sous-principe* :

« 2° La foi à des dogmes scripturaires qui ont dû proprement être révélés, si on devait les connaître, n'a aucun *mérite* en soi et son absence, même le doute qui s'y oppose, n'est pas en soi une *faute*, car en religion c'est le *faire* seul qui importe, et cette fin suprême, par suite aussi un esprit qui lui est conforme, doivent être pris comme fondement de tous les dogmes bibliques. »³⁸³

Cette clause concerne donc moins le *contenu* des dogmes que la *manière* dont on y croit. Avoir une foi inconditionnelle en des dogmes simplement révélés, c'est-à-dire en ceux au sujet desquelles la raison ne dit rien, ne comporte en soi aucun mérite, car on ne peut pas penser sérieusement qu'il suffirait de croire à quelque chose ou en quelqu'un pour devenir spontanément un homme meilleur. Ce genre de croyances, dans le meilleur des cas, *ne font* simplement *pas partie* de la religion, car il s'agit ici d'une conviction théorique fondée sur les dires d'autrui, ou bien, dans le pire des cas, elles *s'opposent* à la religion. Car on peut croire de cette manière ou bien par tradition, ou encore parce qu'on n'a pas trouvé de meilleur moyen de s'expliquer ce qui semble inexplicable – cette croyance-ci serait indifférente à la religion – ou bien parce qu'on s'impose cette croyance sans qu'on ait vraiment envie d'y croire faute d'avoir trouvé à

³⁸² *Ibid.*, p. 75 ; Ak. VII, 63.

³⁸³ *Ibid.*, p. 46 ; Ak. VII, 41-42.

cet égard de véritables raisons, auquel cas il s'agirait d'une croyance hypocrite qui répugnerait « à la sincérité, par suite aussi à la religion »³⁸⁴. On se tord ainsi le bras pour des motifs égoïstes, mus par le désir ou par la crainte ; il en résulte un mensonge intérieur dont on peut douter fort que Dieu puisse en avoir besoin. Alors, les passages de l'Écriture qui semblent insinuer que Dieu exige que l'on confesse un certain nombre de dogmes, « par exemple : quiconque croit et reçoit le baptême devient bienheureux »³⁸⁵, doivent être interprétés dans le sens de la croyance simplement morale, donc, dans le sens contraire à la lettre, s'il le faut.

Le troisième sous-principe s'énonce comme suit :

« 3° L'action doit être représentée comme résultant de l'usage particulier que l'homme fait de ses forces morales et non comme l'effet de l'influence d'une cause agissante, extérieure et supérieure par rapport à laquelle l'homme resterait passif ; l'interprétation des passages bibliques qui paraissent renfermer, littéralement, ce dernier sens, doit donc être amenée avec intention à concorder avec le premier principe. »³⁸⁶

Il est donc puéril de penser que le simple fait de croire aux dogmes peut produire un homme agréable à Dieu, c'est-à-dire, d'après la religion morale, un homme dont l'intention se trouve foncièrement améliorée. Il est beaucoup moins puéril, mais non moins faux, de penser que cette amélioration elle-même pourrait résulter des forces autres que les propres forces de la personne concernée. Si l'homme doit devenir bon, il ne pourra le faire que par lui-même, – c'est ce que démontre la théorie *de l'imputation*³⁸⁷. Il est vrai qu'à cela s'oppose le constat du mal radical ; de l'aveu même de Kant, il y a ici un mystère : la raison avoue son impuissance à comprendre comment un arbre mauvais pourrait un jour porter de bons fruits. Pourtant – et cela, Kant le répète inlassablement – il ne fait aucun doute que nous pouvons devenir bons : nous le *pouvons*, parce que nous le *devons*.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 46 ; Ak. VII, 42.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 46 ; Ak. VII, 42.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 47 ; Ak. VII, 42-43.

³⁸⁷ Voir *supra*, p. 114-115.

Il reste que le hiatus subsiste et appelle au moins une tentative d'explication ; d'où, dans le *christianisme*, la théorie *de la justification par la grâce* – et c'est précisément de cela qu'il est ici question³⁸⁸. Il faut donc, dans l'interprétation, essayer autant que faire se pourra de concilier ces deux exigences qui semblent à première vue contradictoires : exigence de se relever par soi-même d'un côté et la nécessité de recevoir, pour l'homme, un complément surnaturel à son infirmité, de l'autre. Pour Kant, cette conciliation peut s'opérer de la façon suivante : tout est finalement dans la manière de comprendre ce concept de *grâce*. On a souvent, surtout dans le protestantisme, compris la grâce comme un don gratuit de la foi, don que Dieu fait à l'homme par le biais du geste rédempteur du Christ. Cette foi, lorsqu'elle apparaît, marque la nouvelle naissance de l'homme et transforme peu à peu un pécheur en un juste, en un homme meilleur, agréable à Dieu. Mais on peut comprendre la grâce autrement : la grâce est précisément la disposition morale originelle en l'homme qui, puisqu'elle est absolument incompréhensible, peut certes s'appeler *grâce*, mais qui, puisqu'elle est universellement partagée et puisqu'il ne fait aucun doute qu'elle peut être un mobile de l'action, de ce point de vue fait aussi partie de la nature de l'homme. La foi qui sanctifie n'est donc pas la foi en un mérite d'un autre – une telle acception de la grâce nous fait retomber dans l'erreur réfutée par le deuxième sous-principe tout en nous confrontant au problème autrement impénétrable, un dogme que Kant refuse absolument, celui de la *satisfaction par substitution* – ; cette foi est au contraire « l'espérance en l'accroissement du Bien devenant vivante dans le Fils de Dieu, par la foi en la disposition originelle du Bien en nous et l'exemple de l'humanité agréable à Dieu »³⁸⁹. Alors, si grâce il y a, ce ne peut être que cette disposition primitive de l'homme à la moralité, mais il appartient à l'homme de l'actualiser. De même, la venue du Christ peut aussi être considérée, d'une certaine manière, comme effusion de grâce ; non pas, comme on le croit ordinairement, parce que le Christ a lavé le monde du péché et a rendu ainsi possible, en vertu de ce geste même, mystérieusement, la

³⁸⁸ La théorie kantienne de la grâce et de la justification ou bien, selon le nom que Kant lui-même lui donne, la « déduction de l'idée d'une *justification* de l'homme » (Kant 1793 (1952), p. 103 ; Ak. VI, 76) est d'un très grand intérêt. Nous ne pouvons pas toutefois nous permettre d'entrer dans les détails de cette théorie, pour ne pas alourdir inutilement ce travail. Nous renvoyons donc le lecteur à la deuxième partie de la *Religion* où cette théorie se trouve exposée, de même qu'à l'analyse d'une très grande lucidité de ce problème par Bruch, dans son ouvrage de 1968 (chap. 4 : *La grâce et la justification*).

sanctification progressive de l'humanité, mais parce que cette venue assure, par l'exemple d'une vie sainte qu'elle met devant les yeux de tout un chacun, que rien ne s'oppose dorénavant – aucun oubli ni aucun découragement général – à ce que l'appel de la loi morale soit maintenant entendu.

Il reste que c'est à l'homme de faire le premier pas, de décider de se rendre ou non réceptif à cette voix céleste. Certains ressortissants des milieux théologiques ont en effet amèrement reproché à Kant d'avoir « complètement méconnu l'idée fondamentale de la Réforme, celle du *salut gratuit* »³⁹⁰, c'est-à-dire l'idée de la *justification* en quelque sorte anticipée et ouvrant la voie à la *sanctification* progressive, justification « accomplie historiquement en Christ »³⁹¹. Il en résulte que pour les protestants, il faut absolument que l'homme sache que Dieu lui a déjà tout pardonné pour qu'il se décide enfin à poser quelque geste en vue de son éventuelle sanctification. Les forces manquant au pauvre pécheur tout au long du chemin, écrit Bridel de la manière la plus sérieuse, « il ne saurait même se mettre en route s'il ne sent à côté de lui un guide charitable qui le prenne par la main et qui le reconforte sans cesse »³⁹². Il est vrai qu'il y a un point sur lequel Kant ne bronche pratiquement jamais : même si cela dépasse tous nos concepts, il faut admettre que l'homme doit être lui-même son propre rédempteur et auteur de son propre salut.³⁹³ Autrement dit, si, pour les protestants, l'aide de Dieu consiste, entre autres choses, à rendre l'homme réceptif à l'appel à la vie bonne et ensuite, à l'accompagner tout au long du chemin, pour Kant, l'homme doit par lui-même ouvrir les valves de son cœur par le biais de la conversion, ce qui le rendrait digne de recevoir l'aide de Dieu, ou encore, comme Kant le dit quelques fois, ce qui le rendrait *capable d'en bénéficier*³⁹⁴. La position de Kant est donc autrement plus courageuse, sans compter le fait qu'elle préserve intégralement la liberté. La position protestante mène en revanche à des abus et des aberrations, ce

³⁸⁹ Kant 1798 (1935), p. 48 ; Ak. VII, 43.

³⁹⁰ Bridel 1876, p. 211.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 211.

³⁹² *Ibid.*, p. 211.

³⁹³ Il est certain du moins, qu'il revient à l'homme d'en prendre l'initiative. Du reste, l'analyse du quatrième sous-principe nous permettra de nuancer un tant soit peu cette affirmation.

³⁹⁴ Cette formule, selon nous, nuance la pensée de Kant d'une façon aussi originale qu'éclairante, bien que son harmonisation avec la position habituelle de Kant sur ce point semble, à première vue, problématique. Kant emploie cette formule notamment dans sa première lettre à Lavater (Bruch 1969, p. 27). Voir aussi *supra*, chap. 2, p. 29.

dont Bridel n'a pas manqué de s'apercevoir lui-même. Car on a tôt fait de confondre la justification gratuite qui n'est que la condition indispensable de la sanctification progressive avec la sanctification elle-même, qui devrait en principe être l'œuvre d'une vie entière :

« La foi, conçue d'abord comme vivante et formant elle-même le principe de la vie morale du croyant, en vint à être considérée de plus en plus (à la façon catholique) comme une adhésion passive au *credo* de l'église. Une notion semblable de la foi demande nécessairement pour contrepois la doctrine des œuvres : de là le rôle de cette dernière dans le catholicisme ; mais dans le système protestant du salut gratuit par la foi, si cette dernière vient par malheur à être conçue passivement, intellectuellement, alors – *optimi corruptio pessima* – la morale se trouve entièrement sacrifiée. »³⁹⁵

Alors, selon le troisième sous-principe de l'interprétation :

« Les passages de l'Écriture donc qui paraissent contenir une soumission purement passive à une puissance extérieure, produisant en nous la sainteté, doivent être interprétés de telle sorte qu'il en résulte clairement ceci : Nous devons *nous-mêmes travailler* au développement de cette disposition morale qui est en nous, bien qu'elle-même rende évidente une divinité d'une origine supérieure à toute raison (dans la recherche théorique de la cause) et que la posséder n'est point mérite, mais grâce. »³⁹⁶

L'étendue du mal est toutefois telle, de même que notre perplexité devant elle, que cela paraît autoriser, dans certains cas, une autre conception de la grâce. D'où le *quatrième* et le dernier *sous-principe* de l'interprétation des textes sacrés, selon Kant :

« 4° Quand la conduite personnelle ne suffit pas à justifier l'homme devant sa propre conscience (jugeant sévèrement), la raison est autorisée à admettre au besoin avec confiance un complément surnaturel de son intégrité déficiente (même s'il ne lui est pas permis de déterminer en quoi il consiste). »³⁹⁷

Étrangement, pour expliquer ce principe, Kant se sert exactement de la même idée qui, invariablement, lui a été utile pour démontrer exactement le contraire : il

³⁹⁵ Bridel 1876, p. 212-213.

³⁹⁶ Kant 1798 (1935), p. 48 ; Ak. VII, 43.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 48 ; Ak. VII, 44.

s'agit de l'idée suivant laquelle nous *pouvons* devenir meilleurs parce que nous le *devons*. Kant a habituellement recours à cette idée pour souligner qu'il est possible pour nous de devenir meilleurs par nos propres forces, sans aucune intervention de Dieu. Ici, c'est presque une volte-face : « ce que, suivant sa destination, l'homme doit être (à savoir selon la loi sainte), il faut bien qu'il puisse le devenir, et s'il ne le peut naturellement, par ses propres forces, il lui est permis d'avoir l'espoir que cela se produira grâce à quelque collaboration extérieure de la Divinité (de quelque manière que ce soit) »³⁹⁸. Il s'agit certes d'une concession, concession toutefois inévitable de la part de quelqu'un si lucidement conscient de l'ampleur et de la profondeur du mal. Il est par ailleurs certain que l'avènement de la *Religion* marque une certaine cassure dans la philosophie religieuse de Kant, – or, d'une certaine manière, toute sa philosophie peut être considérée comme une philosophie religieuse. « La doctrine des postulats, écrit Reboul, se situait dans la logique de la raison pratique, tandis que celle des “véhicules” introduit dans cette même raison pratique un élément qui la contredit ; admettre, même à titre de simple image, tous ces concepts du Christ incréé, de l'incarnation, de la mort rédemptrice, etc. ; plus profondément, admettre la réalité que ces images symbolisent, c'est introduire dans la morale une donnée qui en détruit l'exigence première : celle d'être nous-même l'auteur de notre propre salut. »³⁹⁹ De même pour Bruch, la religion de Kant, par rapport à tant d'autres représentants de l'*Aufklärung*, se place « dans son orbite propre, dans cette situation paradoxale où l'homme a besoin d'un rédempteur, alors qu'il devrait pourtant pouvoir être son propre rédempteur »⁴⁰⁰.

La cassure toutefois, même s'il y en a une, n'est peut-être pas si profonde, dans la mesure justement où Kant insiste, ici comme ailleurs⁴⁰¹, qu'il nous importe peu de savoir – ce serait même faire preuve d'une témérité tout à fait déplacée – comment précisément cette aide s'accomplira. Puisque nous savons déjà, d'après le principe de la religion morale, ce que nous, nous avons à faire, et que si nous rechignons à faire pour notre propre salut absolument tout ce qui se trouve en notre pouvoir, rien ne

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 48 ; Ak. VII, 44.

³⁹⁹ Reboul 1970, p. 149.

⁴⁰⁰ Bruch 1968, p. 77.

⁴⁰¹ Voir, par exemple, *Première lettre à Lavater*, in Bruch 1969, p. 23-29.

s'accomplira, tout le reste importe peu en fin de compte et ressortit plutôt à la vaine curiosité. Ce ne sont en effet que des témoignages historiques, qui peuvent être admis de manière très différente selon l'époque en cours et, outre cela, dont ni la connaissance ni la confession ne peuvent être exigées universellement. Par rapport au moyen précis par lequel opérerait la grâce, l'interprétation doit donc se faire de la manière suivante :

« Les passages de l'Écriture donc, qui paraissent contenir une révélation spécifique de ce genre, doivent être interprétés comme se rapportant seulement au véhicule de cette foi morale pour un peuple, selon les dogmes qui jusqu'alors furent chez lui en usage, comme concernant par suite uniquement la foi de l'Église (par exemple, pour les Judéo-chrétiens) ; foi qui a besoin de témoignages historiques auxquels chacun ne peut avoir part ; tandis que la religion (en tant que fondée sur des concepts moraux) doit être complète et indubitable en soi. »⁴⁰²

4.6 Le *Pfaffentum* et le faux culte de Dieu

Les deux seuls interprètes légitimes des faits et surtout, des écrits religieux, sont donc la *raison pratique* – qui est un interprète *authentique* de la parole de Dieu, le seul qui a des compétences nécessaires pour dégager son sens exact, ce en quoi consiste son but – et le *théologien biblique*, un interprète *doctrinal*, que ni les compétences ni la fonction n'habilitent à chercher ce que Dieu voulait dire vraiment, mais uniquement ce que les Écritures veulent dire. En revanche, le *sentiment intérieur*, mais aussi la *raison théorique*, se trouvent implacablement éliminés, pour ainsi dire, de cette « course » à l'interprétation.

Mais il existe encore, et a toujours existé, à partir des tout premiers balbutiements humains en matière de religion, un autre interprète illégitime des phénomènes religieux et des Écritures, soit le *clergé* – ou ce qui peut en tenir lieu, dépendamment des cultures –, lorsque le fonctionnement d'une Église se déroule sous le signe du *Pfaffentum*⁴⁰³. Ce n'est donc pas n'importe quel clergé qui se trouve

⁴⁰² Kant 1798 (1935), p. 49 ; Ak. VII, 44.

⁴⁰³ *Pfaffentum*, signale Bruch, est un mot difficilement traduisible en français, qui désigne « la domination despotique des prêtres » (Bruch 1968, p. 196). Du moins, Bruch trouve impossible de

définitivement exclu de la liste des interprètes autorisés des livres sacrés – on l’a vu, Kant accorde ce droit (en précisant toutefois qu’il ne peut s’agir là que de l’interprétation *doctrinale*, et non de l’interprétation *authentique* des Écritures) aux théologiens savants, membres de la Faculté – mais tous ces gens qui, en principe, c’est-à-dire comme l’exige l’idée de l’Église invisible, ne sont là que pour administrer « les affaires du Chef invisible »⁴⁰⁴, en veillant à la bonne marche des rouages internes d’une Église ; tous ces gens donc qui, en principe, ne sont là que pour servir une Église, mais qui en fait finissent par la dominer. Une pareille Église, contrôlée par les prêtres,

« [...] n’a pas en réalité des serviteurs (*ministri*) [...], mais des fonctionnaires de haut grades qui ordonnent (*officiales*) et qui, même quand ils n’apparaissent pas dans tout l’éclat de la hiérarchie (comme dans l’église protestante), en dignitaires ecclésiastiques, revêtus du pouvoir extérieur, bien plus, s’élevant en paroles contre une pareille prétention, veulent néanmoins être considérés comme les seuls exégètes autorisés des Écritures Saintes, après avoir dépouillé la pure religion de la raison de la dignité qui lui revient d’en être toujours le suprême interprète et avoir ordonné de n’user de la science des Écritures que dans l’intérêt de la foi de l’église. De cette façon, ils transforment le *service* de l’Église (*ministerium*) en une *domination* sur ses membres (*imperium*), quoique, pour dissimuler cette usurpation, ils se servent du titre modeste de serviteurs. »⁴⁰⁵

Lorsque le *Pfaffentum* s’installe dans une Église, le *faux culte* de Dieu y supplante son *vrai culte*, ce dernier consistant, pour Kant, en actes accomplis selon la plus pure intention morale de même qu’en actes simplement cultuels, sans apparente valeur morale, mais destinés, à titre de moyen, à promouvoir le culte moral exigé par la pure religion de la raison. Et c’est précisément ce qui a lieu lorsque certaines cérémonies ou observances permettent d’un côté de vivifier l’élément moral et d’un autre côté, d’assurer et de raffermir la cohésion interne d’une Église, à son tour indispensable, comme cela a été montré, à la survie de la pure foi de la raison. Le faux culte, lui, est une exacte inversion du vrai : « [...] le culte où la foi révélée doit précéder la religion se nomme le *faux culte* par lequel l’ordre moral se trouve renversé

traduire ce mot, à l’instar de Gibelin, par « sacerdoce », qui « évoque au contraire [non pas la domination despotique, mais (S. G.)] l’aspect proprement moral et spirituel du ministère ecclésiastique » (*ibid.*, p. 196, note 17).

⁴⁰⁴ Kant 1793 (1952), p. 136 ; Ak. VI, 101.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 217-218 ; Ak. VI, 165.

et ce qui n'est que moyen, ordonné d'une manière absolue (comme fin immédiate) »⁴⁰⁶.

En fait, comme le fait remarquer Bruch avec son habituelle perspicacité, on observe une circularité entre l'implantation du *Pfaffentum* et celle du faux culte, l'essentiel et l'expression par excellence de ce dernier se résumant en un seul mot : la *superstition*⁴⁰⁷. Le *Pfaffentum* se nourrit du penchant naturel de l'homme pour une religion cultuelle, alors que l'homme tire profit de la facilité promise par le *Pfaffentum* d'acquiescer son salut : à entendre parler les clercs en effet, l'homme n'a pas ou plus à veiller à la pureté de son intention morale pour assurer son salut ; il lui suffit de confesser publiquement sa foi (historique, bien entendu, et tant pis si l'homme, intérieurement, n'est pas le moins du monde convaincu de sa vérité) et de procéder à quelques observances cultuelles (en soi sans aucune valeur morale) pour se croire d'ores et déjà justifié, agréable aux yeux de Dieu. Kant évite ainsi l'écueil sur lequel trébuchent la plupart de pourfendeurs du cléricalisme : lorsqu'on se complaît dans le faux culte, ce n'est pas uniquement par la faute des prêtres sans scrupules et imbus du pouvoir, qui profitent de la candeur et de l'indigence intellectuelle de leurs ouailles, mais c'est aussi à cause de la paresse et de la lâcheté de ces dernières ; tous sont également coupables de cette folie religieuse qui doit impérativement être dénoncée et combattue en tant que « tendance secrète à la supercherie »⁴⁰⁸.

Car cette tendance elle-même plonge ses racines dans cette autre tendance universellement inhérente à la nature humaine qu'est le *mal radical* ou le *penchant au mal*, décrit par Kant dans la première partie de la *Religion*. Plus précisément, le penchant pour le faux culte n'est qu'une matérialisation du penchant au mal, ou encore son expression particulière ; or, déjà par rapport à ce dernier, Kant écrivait : « il se pourrait que ces paroles de l'apôtre soient vraies de l'homme d'une manière générale : il n'est ici aucune différence, tous sont pécheurs également ; – il n'y en a aucun qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), pas même un seul »⁴⁰⁹. En effet, le propre du mal étant la mauvaise foi, la tendance de se faire accroire que ce qui n'est fait tout au plus que conformément au devoir – et donc, ultimement, en vertu du principe de l'amour de

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 217 ; Ak. VI, 165.

⁴⁰⁷ Voir Bruch 1968, p. 196.

⁴⁰⁸ Kant 1793 (1952), p. 224 ; Ak. VI, 170.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 60 ; Ak. VI, 39.

soi – est en fait accompli par devoir, tendance donc de ravalier ainsi la loi morale au rang d'un simple moyen au service de cette fin (cachée) qu'est précisément l'amour de soi, ne voit-on pas, ici, exactement le même mécanisme à l'œuvre ? Le clerc qui oppresse les fidèles tout en s'enorgueillissant à travailler à la gloire de Dieu ne cherche souvent qu'à satisfaire sa propre soif de pouvoir ; et le fidèle qui fréquente l'église assidûment et qui prétend avoir tout fait pour assurer sa justification personnelle n'a en réalité trouvé qu'un moyen commode de ménager les prétentions de sa sensibilité. D'ailleurs, l'expression qui décrit au mieux l'essence même du mal radical – *la mauvaise foi* – est elle-même de consonance religieuse et empruntée, de toute évidence et certainement pour une très bonne raison, au vocabulaire religieux.

C'est d'ailleurs pour cette raison précise, c'est-à-dire parce que tous ceux qu'elle réunit laborieusement sont entachés d'un mal inextirpable, que toute Église historique finit tôt ou tard par dégénérer en une Église du *Pfaffentum* et du faux culte, en rendant ainsi sa propre déchéance imminente. Mais ce constat pessimiste ne libère pas les hommes de l'obligation de renouveler leurs efforts pour construire la cité éthique, car, encore une fois, il en va ici de même que pour l'obligation individuelle de suivre la loi morale : nous devons croire que nous *pouvons* le faire, parce que nous le *devons*. Et, de même qu'en ce qui concerne l'obligation morale individuelle, il nous est aussi permis, ici, d'espérer, après avoir fait tout ce qui se trouve en notre pouvoir, que l'insuffisance de nos efforts bien intentionnés se trouvera compensée par des actes de la Sagesse supérieure.

Le faux culte se présente donc comme le mal radical ou le péché originel de l'Église, comme la transposition exacte, à l'échelle de la collectivité, du penchant au mal individuel. Bruch, qui s'en est aperçu mieux que tout autre commentateur, résume ainsi cet état de faits, d'une manière à la fois explicite et claire:

« Le faux service de Dieu est une illusion religieuse consistant en une subversion de l'ordre de subordination qui doit normalement exister entre l'observance des lois statutaires et la bonne conduite. Les lois statutaires exigeant une révélation, qui sont nécessaires à l'Église visible, ne sont légitimes que lorsqu'on les considère comme des moyens au service de la communauté éthique. Alors que les observances religieuses ne peuvent être agréables à Dieu que conditionnellement et en vue de l'effort moral qui seul lui plaît absolument, l'illusion religieuse fait de l'observance le but de

l'homme en la considérant comme la condition lui permettant d'être immédiatement agréable à Dieu et de provoquer magiquement son aide ou sa faveur. Dans cette perspective, l'obligation morale est mise au service des observances ou devient elle-même une observance. La loi de Moïse se substitue à la loi de Jésus. »⁴¹⁰

Le fameux mot : « en dehors de l'Église, point de salut ! » peut donc être compris, dans l'optique kantienne, de deux manières complètement différentes et pour tout dire opposées. Pour Kant, ce mot est juste, si par « Église » on entend ici l'Église universelle, seule capable de maintenir à flot la pure foi religieuse, ou même une Église historique, à cette réserve près qu'on la conçoive comme une expression visible imparfaite de l'Église invisible, indispensable toutefois, dans son rôle de véhicule sensible pour promouvoir et étendre la pure foi de la raison. Mais il devient complètement faux si par « Église » on doit entendre ici cette même Église historique, chrétienne par exemple, mais en pensant aussi que le simple fait d'appartenir à cette Église, de confesser sa foi, d'accomplir les observances soit une condition nécessaire et suffisante du salut. C'est pourtant presque toujours ainsi qu'on a compris ce mot dans l'histoire ; Kant, pour sa part, croit qu'il s'agit là d'une énorme méprise, qu'une Église qui exige ce genre de fidélité à ses sujets est bien au contraire cette large porte et ce spacieux chemin dont parlait Matthieu et qui mènent tout droit à la perdition.⁴¹¹

4.6.1 Religion ou idolâtrie ?

Si donc l'appartenance à une Église historique, complètement « historicisée » pour ainsi dire, peut devenir à ce point néfaste, c'est parce que toute Église qui s'écarte peu ou prou du seul principe qui est à même de fonder la vraie foi religieuse, celui de la bonne conduite, « transforme le service de Dieu en un simple *fétichisme*, s'acquittant ainsi d'un culte mensonger qui fait échouer toute application en vue de la vraie

⁴¹⁰ Bruch 1968, p. 191.

⁴¹¹ Voir à ce sujet Bruch 1968, p. 189 et Kant 1793 (1952), p. 210, note 1 ; Ak. VI, 160, où il commente ainsi ce verset de Mt 7.13 : « La *porte étroite* et la voie étroite conduisant à la vie sont celles de la bonne conduite ; la *grande porte* et la voie large que suivent beaucoup de gens, c'est l'église. Assurément, ce n'est point sa faute, ni celle de ses statuts, si les hommes vont à leur perte, mais celle de la croyance que *se rendre* à l'église, confesser ses statuts et célébrer ses usages est, à proprement parler, la manière dont Dieu veut être servi . »

religion »⁴¹². Car en effet, le culte de Dieu mis en œuvre dans une telle Église s'apparente à tout point de vue à une *idolâtrie*. D'abord, « le fondement subjectif général de la folie religieuse »⁴¹³, ou encore, pour le dire en termes plus modernes et non-kantiens, son *arrière-fond psychologique*, est celui exactement qui nourrissait, à coup sûr, la majorité des idolâtries de l'histoire. Il s'agit du principe suivant : « par tout ce que nous faisons uniquement pour plaire à la Divinité (pourvu que cela ne s'oppose pas directement à la moralité, sans d'ailleurs y contribuer le moins du monde), nous prouvons à Dieu notre empressement de sujets obéissants et pour cette raison agréables, et servons Dieu par conséquent (*in potentia*) »⁴¹⁴. Bref, il est ici question de la pure et simple terreur face à des forces invisibles mais de toute évidence supérieures, pouvant potentiellement influencer sur notre destin, forces qu'il s'agit d'apaiser ou, mieux encore, de tourner en notre faveur, en multipliant des marques de soumission. Du reste, ces marques de soumission peuvent prendre des formes différentes : des jeux ou des fêtes en l'honneur d'un dieu ou d'un héros, ou bien encore des sacrifices qui, de ce point de vue, se valent tous, qu'il s'agisse d'une brebis égorgée sur un autel ou des pénitences et des mortifications qu'affectionnaient et qu'affectionnent toujours les moines de certaines congrégations. Et ce n'est pas pour rien que c'est précisément les sacrifices en tous genres qui ont toujours été particulièrement en honneur : « Plus ces tourments volontaires sont inutiles, moins ils ont pour fin l'amélioration morale générale de l'homme et plus ils paraissent empreints de sainteté ; car précisément parce qu'ils sont parfaitement inutiles dans le monde, tout en donnant bien du mal, ils semblent avoir uniquement pour but de témoigner la dévotion à Dieu. »⁴¹⁵ Il s'agit donc là d'un acte d'*anthropomorphisme* tout aussi primitif que nuisible, l'homme se formant l'image d'un Dieu grand seigneur qui, comme tout grand seigneur humain, exige de ses sujets des marques de soumission, d'une part pour simplement se faire plaisir et d'autre part, pour pouvoir mieux les dominer.

Ensuite, les *procédés* mêmes de ce culte – qui est un faux culte de Dieu – relèvent en réalité, comme dans toute bonne idolâtrie, de la croyance en la magie :

⁴¹² Kant 1793 (1952), p. 234 ; Ak. VI, 179.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 222 ; Ak. VI, 168.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 222 ; Ak. VI, 169.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 223 ; Ak. VI, 169.

« Or, l'homme qui se sert d'actions, n'ayant en elles-mêmes rien d'agréable à Dieu (c'est-à-dire moral), comme moyens d'obtenir pour lui-même l'immédiate satisfaction divine et de cette manière l'accomplissement de ses désirs, a l'illusion de posséder un art lui permettant de produire par des moyens purement naturels un effet surnaturel ; on a coutume d'appeler *magie* des tentatives de ce genre ; nous substituerons toutefois à ce terme (qui comprend le concept secondaire d'une association avec le principe mauvais, alors que l'on peut considérer que ces tentatives peuvent du reste aussi être entreprises dans une bonne intention morale, par malentendu), le terme connu d'ailleurs de *fétichisme*. »⁴¹⁶

Ce qui persiste ici, lors de ces tentatives, du fond de la pure religion morale – et c'est d'ailleurs la seule chose qui différencie, mais de manière alors toute superficielle, le culte fétichiste de l'idolâtrie –, c'est seulement une vague croyance que le but final de tout ce fatras consiste tout de même en une amélioration morale, croyance qui ne change rien alors par rapport à l'action. C'est ainsi que l'homme qui ne se sent pas capable de croire que ces actes cultuels peuvent lui faire « gagner la faveur céleste, avant même de travailler de toutes ses forces à avoir une bonne conduite, par conséquent, d'une manière absolument gratuite »⁴¹⁷ – croyance qui marquerait la déchéance complète d'une foi d'Église, en la rabaisant cette fois-ci au niveau d'une véritable idolâtrie –, se permet toutefois de croire que ces actes sont susceptibles « de produire cette bonne conduite d'une façon surnaturelle ou, si parfois il agissait contrairement à elle, de pouvoir tout au moins réparer sa transgression »⁴¹⁸.

La vérité est que, dans tous ces cas, l'homme s'imagine capable, à l'instar d'un magicien, de produire un effet surnaturel – en l'occurrence, faire descendre sur lui la faveur céleste – par le biais d'actions purement naturelles, soit des confessions et des observances en tous genres. Or, sans compter le fait que cette façon d'agir devrait normalement apparaître aux yeux de Dieu comme une injure suprême (si jamais Il se trouve dépourvu de tout sens de l'humour ; heureusement, tout porte à croire que ce n'est pas le cas), étant donné que ce faisant, l'homme tente d'user de Dieu comme d'un moyen en vue de ses propres fins, et qu'elle relève en outre d'une manière de penser aussi puérile qu'absurde (car il y a là un petit espoir secret de pouvoir bernier Dieu),

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 232-233 ; Ak. VI, 177.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 226 ; Ak. VI, 172.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 226 ; Ak. VI, 172.

mais en plus, la raison la plus ordinaire fait clairement voir la vanité des tentatives de ce genre : « car il n'existe aucun lien rattachant des moyens purement physiques à une cause agissant moralement, conformément à une loi que pourrait concevoir la raison et suivant laquelle cette dernière cause pourrait être représentée comme déterminable par ces moyens en vue de certains effets »⁴¹⁹.

Encore une fois, de ce point de vue, tous les procédés se valent, ou bien plutôt, comme le dit Kant, tous possèdent une égale *non-valeur* :

« Que le dévot aille à l'église conformément aux statuts ou bien qu'il entreprenne un pèlerinage aux sanctuaires de *Lorette* ou de Palestine, qu'il présente à l'autorité céleste ses formules de prière des *lèvres* ou comme le Tibétain (qui pense que ces vœux atteignent tout aussi bien leur but, même mis par écrit, pourvu qu'ils soient *agités* par quelque chose par exemple par le vent s'ils sont inscrits sur des pavillons, ou par la main s'ils sont placés dans une boîte, comme un volant) au moyen d'un moulin à prières ; quel que soit enfin l'équivalent substitué au culte moral de Dieu tous sont pareils et se valent. – Ce qui ici importe, c'est moins la diversité dans la forme extérieure, que l'admission ou l'abandon du seul principe de se rendre agréable à Dieu, ou bien uniquement par l'intention morale, se présentant vivante dans des actes qui la manifestent ou bien par de pieuses amusettes et une paresse dévote. »⁴²⁰

On peut maintenant se poser la question de manière générale, en se demandant ce qui distingue précisément la *religion* du *paganisme* ou de l'*idolâtrie*. Car il s'agit là d'une distinction universellement admise, dont on peut donc à bon droit supposer que son fondement se trouve dans la raison pure, et non simplement dans les données de l'expérience. Voici ce qu'en dit Kant dans le *Conflit des facultés* :

« En matière de foi, le principe de division, d'après l'opinion *reçue*, est soit *religion*, soit *superstition* ou *paganisme* (s'opposant comme A et non A). Ceux qui professent la première se nomment d'ordinaire *croyants*, ceux qui professent le deuxième, *incroyants*. La religion est la foi qui met l'*essentiel* de toute piété dans la moralité humaine, le paganisme, la foi qui ne l'y met pas ; soit parce qu'il lui manque le

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 233-234 ; Ak. VI, 178.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 227 ; Ak. VI, 173.

concept d'un Être surnaturel et moral (*ethnicismus brutus*) soit parce qu'il fait d'autre chose que la disposition à une vie moralement bien conduite, c'est-à-dire, par suite, de ce qui n'est pas l'essentiel de la religion, l'élément de celle-ci (*ethnicismus speciosus*). »⁴²¹

Que la religion soit une foi qui met l'essentiel de la piété dans la moralité, voilà ce qui a été déjà abondamment prouvé : la raison en est surtout que le concept même de *religion*, comme Kant n'a de cesse de le répéter, est un pur concept rationnel, déduit de la raison et de ses principes moraux. En revanche, l'expérience montre qu'il a existé et qu'il existe encore des croyances en une ou des divinités complètement dépourvues de toute allusion à la moralité, que ce soit en ce qui concerne la nature de ces divinités ou en ce qui concerne les exigences adressées à l'homme. Étant par nature totalement différentes de la première, c'est à ce genre de croyances, selon Kant, qu'il faut attribuer le nom de *paganismes* ou d'*idolâtries* ; c'est ici du moins que la rupture entre ces deux genres de croyances se fait le plus sentir ; c'est donc là le bon critère qui fait en sorte qu'on les oppose, dans l'opinion reçue, comme A et non A. Ajoutons que, dans cette optique, le critère qu'on utilise le plus souvent pour distinguer la religion de l'idolâtrie, à savoir le nombre de dieux à servir, est sans valeur. De fait, Kant affirme dans la *Religion*⁴²² que, d'après lui, il peut très bien y avoir des *polythéismes religieux* de même que des *monothéismes idolâtres*. Si tous les dieux, quel que soit leur nombre, s'accordent dans la représentation commune pour exiger de l'homme la réalisation de différentes vertus, chacun selon sa spécialité propre, un tel polythéisme peut très bien prétendre au titre d'authentique religion ; inversement, si, dans une croyance, un Dieu unique trouve son entière satisfaction dans un culte servile, cette croyance n'est, par sa nature, qu'une simple idolâtrie. La différence n'est donc pas fonction du nombre des dieux auxquels on croit, mais uniquement de la manière dont on y croit.

Il peut donc y avoir *deux sortes de paganismes* : *d'une part*, le paganisme brut des peuples primitifs, qui n'ont pas encore accédé, pour une raison ou une autre, au concept de Dieu souverain moral de l'univers, et *d'autre part*, le paganisme insidieux, infestant de l'intérieur les religions dont le fond a été primitivement moral. Car s'attacher exclusivement à l'élément historique d'une croyance, prescrire sa

⁴²¹ Kant 1798 (1935), p. 56 ; Ak. VII, 49.

⁴²² Kant 1793 (1952), p. 168 ; Ak. VI, 127.

glorification au moyen d'observances en tous genres au détriment, en fin de compte, du pur élément moral ou, pour le dire autrement, « donner l'extérieur (l'accidentel) de la religion pour l'essentiel »⁴²³ équivaut à renoncer à ce concept de Dieu moral et donc, à retomber dans l'idolâtrie.

Kant exprime sensiblement la même idée dans une note de la *Religion*. On croit aussi d'ordinaire que ce qui différencie la religion de l'idolâtrie, c'est que lorsqu'on s'adonne à cette dernière, on se fabrique un Dieu, d'où l'interdiction biblique si connue : « Tu ne te feras point d'images taillées ! », autrement dit, tu ne retourneras pas aux croyances idolâtres. Kant conteste ce critère :

« Il est, en vérité, périlleux, mais nullement condamnable, de dire que tout homme se *fabrique un dieu*, bien plus que suivant des concepts moraux, il faut qu'il s'en fabrique un lui-même (pourvu de ces qualités immensément grandes qui dépendent de la faculté de représenter dans le monde un objet convenant à ces concepts) afin d'honorer en lui *Celui qui l'a fait*. Car, quelle que soit la manière dont un autre nous ait fait connaître et décrit un être comme dieu, et même la manière dont cet être ait pu lui apparaître (si c'était possible), il lui faut cependant tout d'abord comparer cette représentation avec son idéal pour juger s'il a le droit de la considérer et de l'honorer comme une divinité. Par simple révélation, sans prendre comme base, *antérieurement*, ce concept en sa pureté, en guise de pierre de touche, il ne saurait donc y avoir de religion et tout culte divin serait de l'*idolâtrie*. »⁴²⁴

La différence entre la religion et l'idolâtrie réside donc non pas dans le fait de se fabriquer ou non un Dieu – car on le fait de toute manière –, mais dans la manière dont on se le fabrique. Dans une *religion*, on se fabrique un dieu en déduisant son concept des principes moraux, en personnifiant pour ainsi dire ce qu'il y a chez l'homme de plus sublime, sa faculté pratique ; en outre, on se sert de ce concept comme d'un critère

⁴²³ Kant 1798 (1935), p. 57 ; Ak. VII, 50. Voici ce qu'en dit Kant : « [...] toute foi d'Église, en tant qu'elle donne des dogmes simplement statutaires pour des dogmes religieux essentiels, contient une certaine *dose de paganisme* ; car celui-ci consiste, en effet, à donner l'extérieur (l'accidentel) de la religion pour l'essentiel. Ce mélange peut graduellement aller jusqu'à ce point que toute la religion se transforme en une simple foi d'Église, donnant des usages pour des lois et devient dès lors un réel paganisme ; [...] ». Il insiste de même sur le fait que ce n'est pas le contenu des dogmes statutaires qui fait en sorte que telle ou telle croyance historique est en fait une idolâtrie, mais « la valeur absolue qui leur est attribuée » (*ibid.*, p. 58 ; Ak. VII, 50) ; ce qui est ici en cause – et Kant de se servir de nouveau d'une de ses distinctions préférées – ce n'est donc pas « la matière de la révélation, mais la forme sous laquelle elle est admise dans la disposition pratique » (*ibid.*, p. 58 ; Ak. VII, 50).

⁴²⁴ Kant 1793 (1952), p. 222, note 1 ; Ak. VI, 169.

de discrimination lorsqu'il s'agit d'accepter ou de refuser une croyance religieuse. L'*idolâtre*, lui, n'a aucunement besoin d'un tel critère de discrimination ; pour qu'il s'assure, en présence d'un fait quelconque, qu'il s'agit là d'une manifestation de la divinité, il lui suffit du caractère « miraculeux » ou incompréhensible du phénomène. Or ce caractère peut bien signaler la présence d'une véritable divinité, mais peut aussi renvoyer à un simple phénomène naturel méconnu, ou être à la limite la manifestation d'un principe malin (à supposer qu'il en existe de tels), ou bien encore, n'avoir pour cause que l'illusion des sens. L'*idolâtre* se fabrique un dieu pour ainsi dire *a posteriori* : il trouve son dieu dans l'expérience, et, pour pouvoir se le représenter, il le dote peu après de qualités humaines (bonnes et mauvaises indistinctement) amplifiées. Il se le représente donc, conformément au *principe anthropomorphique*, à la manière d'un grand seigneur humain, essentiellement pour pouvoir mieux l'amadouer.

C'est que l'*idolâtre* ne ressent point le besoin de distinguer le vrai Dieu d'un faussaire – disons que cela ne fait tout simplement pas partie de ses préoccupations. Les grands ressorts de toute idolâtrie étant l'espoir et la crainte, tout ce que l'*idolâtre* désire, c'est de s'accommoder à sa divinité quelle qu'en soit la nature, pour s'assurer, par le biais de cet arrangement, la plus grande prospérité. Or, lorsqu'on ne jure que par l'élément historique d'une religion, qu'on est prêt à promouvoir à tout prix, on refuse par le fait même de fonder sa croyance religieuse sur le concept de Dieu, connu antérieurement, dans toute sa pureté ; on renonce donc aussi à vouloir distinguer le vrai Dieu du faux. Ce faisant, on avoue, par le fait même, qu'on a que faire de cette distinction et que l'on est prêt à servir n'importe quel Dieu et par n'importe quel moyen, dans le seul but d'assurer son bien-être physique – geste qui, en fait, nous ramène à l'idolâtrie. Si donc l'homme désire éviter l'enlissement dans l'idolâtrie, s'il refuse de même de se rendre coupable de la prétention mensongère d'être en possession d'une vraie croyance tandis qu'en fait, il ne fait que professer la plus plate des superstitions, il faut qu'il avoue qu'il est absolument vital de comparer systématiquement le contenu des faits révélés avec le concept rationnel de Dieu, pour rendre, à ses propres yeux, sa croyance légitime.

Mais le danger lié à la superstition est peut-être plus grand encore : on peut croire que sous le règne despotique du *Pfaffentum*, l'Église, qui finit par se prendre elle-même pour une fin suprême au lieu de se contenter de son rôle, du reste tout à fait respectable, de moyen destiné à entretenir et à propager la vraie foi religieuse, non seulement transforme Dieu en idole, mais en fait, évince en fin de compte Dieu pour s'ériger elle-même en suprême idole. C'est, du moins, ce que Kant suggère :

« Si celui-ci [i.e. le principe suprême de l'obligation au sein d'une Église] impose une soumission docile à un dogme c'est-à-dire un culte servile, et non cet hommage libre qui doit être rendu à la loi morale *en premier lieu*, peu importe qu'il y ait un nombre d'observances imposées aussi faible que l'on voudra ; si l'on déclare qu'elles sont absolument nécessaires, il suffit, ce sera toujours une croyance fétichiste qui régira la foule et la privera de sa liberté morale en lui imposant l'obéissance à une église (non à la religion). »⁴²⁵

Alors, pour contrer cette fâcheuse tendance à l'idolâtrie, et à la pire idolâtrie qui soit, celle où les hommes eux-mêmes – les dignitaires ecclésiastiques –, de leur vivant, s'édifient en idoles, il n'existe qu'un seul moyen : dépouiller le clergé du rôle (qu'il s'est attribué lui-même) du « seul conservateur et exégète autorisé de la volonté de l'invisible législateur »⁴²⁶ et mettre à nu, par une exégèse adéquate, en accord avec la raison, le seul élément vivant d'une religion, à savoir l'élément moral.

4.7 La conscience morale : le guide intérieur infallible

Mais en fait, la croyance fétichiste imposée par les prêtres (de l'accord tacite de leurs ouailles) détruit doublement la moralité : *d'abord*, comme nous l'avons souligné, en faisant croire à ces dernières que des actes sans valeur morale sont à même de leur apporter le salut et en les détournant, par le fait même, de la vraie moralité, qui est en fait la seule chose qui puisse leur assurer ce salut tant convoité ; *ensuite*, en encourageant le mensonge intérieur et l'empiètement sur la *sincérité*.

C'est qu'il existe, dit Kant, un principe moral indubitable en soi, qui n'a point

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 235 ; Ak. VI, 180.

besoin de preuves : « “*On ne doit rien oser qui risque d’être injuste (quod dubitas, ne feceres ! Plin.)*” »⁴²⁷ Pour satisfaire à ce principe, l’homme a aussi une faculté particulière : la *conscience*, qui doit impérativement lui servir de guide dans les affaires de la morale et de la foi, puisque la foi, même selon l’opinion la plus commune, est du ressort de la morale. Cette conscience, morale, que l’on doit évidemment distinguer de la simple conscience de soi, se définit comme suit : « La conscience est une aperception qui est en soi un devoir »⁴²⁸ ; pour ceux à qui cette définition paraîtrait obscure, Kant en propose une autre : « c’est le jugement moral se jugeant lui-même »⁴²⁹. Comment comprendre cela ? D’abord, il faut faire attention : ce n’est pas immédiatement l’affaire de la conscience que de déterminer si l’action en tant que telle, prise en elle-même, est juste ou non ; de cela se charge la raison pratique dont la fonction consiste précisément à subsumer les actions particulières possibles sous la loi qu’elle comporte en elle-même, pour veiller à leur adéquation à cette loi. Par ailleurs, il est possible qu’en faisant cela, la raison, finie et faillible, se trompe de temps en temps ; d’où, en passant, la nécessité de cette division particulière de la science morale qu’est la casuistique morale. Le rôle de la conscience est tout autre : « ici, la raison se juge elle-même examinant si elle s’est chargée de ce jugement sur les actions avec toutes les précautions voulues (pour savoir si elles sont justes ou non) et cite l’homme *contre et pour lui-même*, comme témoin, que cela a été fait ou non »⁴³⁰. Autrement dit, le rôle de la conscience est de garantir, non pas que l’action que l’homme prépare tombe effectivement sous la loi, mais que selon les lumières de cet homme, au moment où il veut entreprendre l’action, lui-même soit certain qu’elle y tombe bel et bien. La conscience surplombe et englobe le jugement de la raison pratique ; elle scrute l’homme en train de juger et s’assure que toutes les ressources que l’homme possède, intellectuelles et morales, ont été mobilisées pour produire un jugement juste, ce qui ne peut se faire que si, au moment de juger, l’homme s’est ouvert complètement à lui-même, qu’il a agi *en toute conscience, en toute sincérité, de toute bonne foi*. La conscience, à la grande différence de la raison pratique, *est* infaillible : on peut se

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 236 ; Ak. VI, 180.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 242 ; Ak. VI, 185.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 241 ; Ak. VI, 185.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 242 ; Ak. VI, 186.

tromper en déterminant si l'action que l'on veut entreprendre est en accord avec la loi ; on ne peut pas se tromper en se demandant si, au moment de porter le jugement sur l'action, on a été complètement sincère avec soi-même. Et c'est pour cela qu'user de la conscience constitue un *devoir* : ce minimum qu'on peut donner pour s'assurer que l'action soit juste est aussi le maximum de ce que l'homme peut faire à cet égard ; mais, étant donné qu'il *peut* le faire, il se *doit* d'user de ce pouvoir pour ne pas déroger, dans la mesure de ses capacités, au principe moral indiqué selon lequel il ne faut rien entreprendre qui pourrait s'avérer injuste.

Les conséquences de cette analyse sont à première vue déroutantes, ce qui par ailleurs n'enlève rien ni à leur exactitude ni à leur profondeur. *Quatre cas de figure* sont donc possibles, en ce qui a trait à la valeur morale d'une action : l'action objectivement bonne entreprise en toute conscience, l'action objectivement mauvaise entreprise de même en toute bonne foi, l'action objectivement bonne, mais produite avec manque de conscience et finalement, l'action objectivement mauvaise et faite de mauvaise foi. Les *deux premiers* cas ne nous intéressent pas ici, car ils ne sont pas du tout problématiques. Tout ce que l'on peut dire au sujet du second, c'est que la faute objectivement commise ne sera pas imputée à l'homme qui a tout fait pour l'éviter, car autrement cela contredirait la justice de Dieu. Il en va différemment pour les *deux derniers* cas ; voyons d'abord ce qu'il en est du *dernier des deux*.

À titre d'exemple, Kant propose le cas d'un inquisiteur fanatique sur le point de prononcer un arrêt de mort contre un honnête citoyen couvant pour son plus grand malheur des pensées prétendument hérétiques. Il est évident que cette action serait mauvaise : il n'y a aucune justice à condamner quelqu'un à mourir rien que pour ses pensées, à moins que – « pour aller, écrit Kant, jusqu'au bout des concessions »⁴³¹ – que Dieu lui-même l'a explicitement ordonné. Mais c'est là précisément que le bât blesse : cet inquisiteur, peut-il vraiment être certain que Dieu ait jamais été aussi cassant et intransigeant ? Non, et cela, pour les deux raisons suivantes, dont nous avons déjà abondamment parlé : *d'abord*, si cet inquisiteur fonde son verdict sur les Écritures saintes, sur cette parole célèbre, par exemple, qui a été à l'origine de tant de mal :

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 243 ; Ak. VI, 186.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 243 ; Ak. VI, 187.

compellite intrare ! – il est impossible qu’il se prononce en toute bonne conscience, car il s’agit là d’une information historique où l’erreur aurait facilement pu se glisser, lors de sa transmission ou de son interprétation.⁴³² Ensuite, à supposer que Dieu lui a fait connaître sa volonté dans quelque intuition, même là il serait coupable selon le jugement non prévenu de sa conscience. Car, selon l’argument *critique*, l’homme ne pourrait jamais reconnaître Dieu au moyen de ses sens extérieurs ou intérieurs qui ne conviennent qu’à la présentation des choses finies, vu que le concept de Dieu « (s’il ne doit pas être déterminé de manière incertaine et de ce fait exposé à la possibilité que s’y mêle une illusion quelconque) exige l’*infinité* en grandeur pour se distinguer de toute autre créature »⁴³³. Rien ne justifie donc la conviction absolue d’un inquisiteur s’apprêtant à brûler un « hérétique » pour un délit – si, bien sûr, on peut parler dans ce cas de délit – tout compte fait mineur, et sa conscience s’y opposerait nécessairement avec vigueur :

« Or, il en est ainsi de toute foi historique ou phénoménale ; il reste en effet toujours *possible* qu’il s’y puisse trouver quelque erreur ; c’est conséquemment agir sans conscience que de lui obéir, étant donné la possibilité que peut-être ce qu’elle exige ou permet, est injuste, c’est-à-dire au risque de porter atteinte à un devoir de l’homme qui est en soi certain . »⁴³⁴

Arrêtons-nous maintenant un peu sur la *troisième* possibilité, pour nous la plus significative. L’exemple précédent a bien montré comment un manque de conscience peut conduire l’homme à commettre des actions profondément injustes, tandis qu’il lui a été possible de les éviter ; on dirait même, doublement injustes, injustes en soi et injustes précisément parce qu’il lui a été possible de les éviter. Le troisième cas de figure a ceci d’intéressant qu’il montre que même les actions qui ne comportent rien d’injuste en elles-mêmes doivent être imputées à l’homme en tant que faute, et cela, à cause précisément du manque de conscience, de l’*insincérité* envers soi-même, du refus intérieur de passer au peigne fin chaque recoin de son cœur pour s’assurer de sa propre justice, avant d’entreprendre ces actions.

⁴³² La mention beaucoup plus récente de cet argument (peut-être même, la toute première), que nous avons surnommé l’argument *de sincérité*, se trouve dans la première lettre de Kant à Lavater. Voir *supra*, chap. 2, p. 27-29.

⁴³³ Kant 1786 (1991), p. 67 ; Ak. VIII, 142.

⁴³⁴ Kant 1793 (1952), p. 244 ; Ak. VI, 187.

Il s'agit ici des actions qui, apparemment, ne font du tort à personne, bien au contraire, dont on peut supposer qu'il peut en résulter du bien : insister gentiment, par exemple, que l'on confesse, ou consentir à confesser sa foi inébranlable en quelque ordonnance religieuse insignifiante – célébration d'une fête, port d'un vêtement particulier, nombre de prières ou d'ablutions à accomplir dans une journée, interdiction à consommer tel ou tel aliment – ou bien encore, en quelque dogme ou mystère dont le sens demeure à vrai dire obscur. Il est clair maintenant que personne ne peut être entièrement convaincu du bien-fondé d'une telle croyance, pour cette simple raison que personne ne peut être absolument certain qu'elle a effectivement sa source en Dieu. Mais alors, en confessant cette foi, on affirme qu'on croit *fermement* en quelque chose tandis qu'en réalité, cette *fermeté* est impossible car infondée ; il y a donc ici « un défaut de véracité dans la foi (ou même simplement dans la confession intérieure de cette foi), défaut qui est en soi condamnable »⁴³⁵.

4.7.1 *La maxime de garantie et le retour à l'argument de sincérité*

Si maintenant l'on veut creuser jusqu'aux fins fonds psychologiques d'un comportement aussi bizarre et, dans un sens, peu naturel – car contraire à la raison bien que conforme à certaines inclinations de la sensibilité, telles, toujours, que la crainte ou le désir –, consistant à refouler sciemment un scepticisme sain et tout à fait naturel pour affirmer rageusement la vérité d'une chose dont on ne peut aucunement savoir qu'elle est vraie effectivement, on trouve que ce comportement a pour base une certaine *maxime de garantie* : « Il est prudent de croire plutôt trop que trop peu »⁴³⁶. Une fois développée, cette maxime se formule comme suit :

« Si ce que je professe au sujet de Dieu est la vérité, j'ai atteint le but ; si ce ne l'est pas, d'ailleurs, n'étant en soi rien de prohibé, j'aurais simplement cru une chose superflue ; ce n'était pas, il est vrai nécessaire toutefois je n'ai fait que m'imposer une charge, ce qui n'est pourtant pas un crime. »⁴³⁷

Pour Bruch, la maxime de garantie n'est rien d'autre qu'une sorte d'« assurance sur

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 245 ; Ak. VI, 187-188.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 246 ; Ak. VI, 188.

l'au-delà »⁴³⁸. Il semble que celui qui prend cette assurance a tout prévu : il ne transgresse aucun interdit, il ne fait rien de mauvais, bien au contraire, il s'impose une charge. S'il gagne son petit pari, il gagne, de même que le parieur de Pascal, la béatitude pour l'éternité, – c'est du moins ce qu'il croit. S'il perd, à la grande différence du parieur de Pascal qui met sur la balance la totalité des plaisirs terrestres, il ne perd pas grand-chose : tout cela ne lui coûte que quelques observances extérieures et un peu d'insincérité. Cette dernière condition ne le préoccupe pas trop : « Le sacrifice de l'exigence de la vérité ne coûte rien à notre parieur vulgaire, – il serait presque un profit, puisque ce faux devoir satisfait en même temps sa paresse intellectuelle. »⁴³⁹ Bref, ce qui fait la force de la maxime de garantie, véritable fondement psychologique de cette foi de pacotille qu'est la *superstition religieuse* (la mauvaise foi se transformant ainsi, sans mauvais jeu de mots, en une foi mauvaise), ce qui explique aussi son large cours, c'est qu'en fin de compte le parieur gagne à tout coup. Car même le fait de s'imposer quelques devoirs culturels est pour lui non pas un sacrifice – quelque léger qu'il puisse être par ailleurs –, mais plutôt une aubaine : du coup, cela le libère de la nécessité d'accomplir avant tout son devoir moral qui est un fardeau autrement plus lourd à porter.

Mais est-ce si vrai que ce « pari vulgaire » ne coûte en fin de compte rien ? Il est certain qu'il faut répondre par la négative, qu'on soit kantien pour ce qui est de la sensibilité religieuse ou qu'on ne le soit pas. Et *tout d'abord*, en demeurant sur les bases kantiennes, il faut considérer le fait que la foi fondée sur la maxime de garantie est un travestissement complet de la vraie religion, car elle se trouve à l'opposé de la pure foi morale. Car *premièrement*, l'adepte de la maxime de garantie cherche à croire à un maximum de dogmes dans le but avoué de n'en manquer aucun. Or, « À la prolifération des dogmes, Kant oppose, on le sait, un minimum de théologie, qui seul permettra un maximum de sincérité, d'universalité dans les croyances, et une

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 246 ; Ak. VI, 188.

⁴³⁸ Bruch 1968, p. 204. Bruch signale d'ailleurs que Kant emprunte le thème de la maxime de garantie à Shaftesbury, et il cite : « La plus vile ressource imaginable, qu'on vante cependant beaucoup et qui passe pour une importante maxime chez les gens instruits, c'est qu'il faut s'efforcer d'avoir de la foi et de croire à outrance, parce qu'après tout, si cela est inutile, on ne court aucun risque ; au lieu que si les choses sont telles qu'on le prétend, malheur à ceux qui n'auront pas cru complètement » (Shaftesbury, *Œuvres* (1769), cité par Bruch 1968, p. 203).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 204.

adaptation *optima* aux exigences de la raison. »⁴⁴⁰ Deuxièmement, un tel homme met forcément tout l'accent sur les observances des ordonnances statutaires (puisqu'il les croit immédiatement et en soi agréables à Dieu), de sorte que les devoirs moraux eux-mêmes sont perçus comme dépourvus de valeur intrinsèque et n'ayant de valeur qu'à titre d'observances de la parole de Dieu. Les principes essentiels de la foi morale se trouvent ainsi inversés, le moyen se transformant en fin et la fin se rabaissant au statut de moyen. Enfin, l'Église ici n'est plus ce lieu de rassemblement de bonnes volontés individuelles mues par les mêmes principes moraux et réunies en vue de la victoire finale sur le mal ; bien au contraire, chacun y va de son propre petit intérêt égoïste, en fonction seulement de ses craintes et de ses désirs, et n'ayant qu'un seul objectif en vue : celui de mieux séduire Dieu. Non seulement une telle Église devient inapte à triompher sur le mal, mais au contraire, lieu de convergence des volontés impures, elle devient elle-même l'instrument du mal, et l'instrument d'autant plus redoutable qu'elle n'a de cesse de clamer haut et fort sa volonté de servir le bien. C'est ce qui fait dire à Bruch, avec justesse, que la foi fondée sur la maxime de garantie est

« [...] l'exact opposé de la religion kantienne : l'homme y aspire au bonheur, et non pas à être digne d'être heureux ; il est incertain de l'existence de Dieu ou de la vie future, au lieu d'en faire l'objet de sa foi pratique ; il déduit ses observances cultuelles et morales d'un petit pari sur l'existence de Dieu, au lieu de fonder la certitude de cette existence sur la base solide de l'autonomie de la volonté »⁴⁴¹.

De même, cette « assurance sur l'au-delà » coûte au parieur sa liberté, sacrifice non négligeable, vu que d'après Kant « la liberté humaine [...] est absolument requise pour tout ce qui a un caractère moral (comme par exemple l'admission d'une religion) »⁴⁴². Car accepter d'admettre comme indubitable une croyance que ni les sens ne peuvent prouver hors de tout doute raisonnable ni la raison, comprendre et accepter, simplement *au cas où Dieu existe*, équivaut à renoncer volontairement à exercer sa liberté (don sacré à l'humanité qui fait en sorte, justement, que cette humanité soit pleinement *humaine*) par rapport à ces questions pourtant essentielles. Du coup, l'homme se place sous le signe de *l'hétéronomie morale* et obtient donc le contraire de

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁴² Kant 1793 (1952), p. 247 ; Ak. VI, 190.

ce qu'il cherche – devenir un homme agréable à Dieu –, car son acte perd alors, selon l'analyse kantienne, toute valeur morale. La liberté renonce ainsi à elle-même, la décision aussi absurde mais aussi du même ressort et de la même espèce que cette autre décision absurde de la liberté de laquelle est né le mal radical : lorsque la liberté a résolu de subvertir l'ordre sain et, en un sens, naturel de la raison et de procéder systématiquement à l'inversion des mobiles en plaçant le mobile de la sensibilité, l'amour de soi, au dessus du mobile de la raison pratique, la loi morale. La liberté a renoncé ainsi à elle-même, à son propre pouvoir, à sa capacité – qui compose pourtant son essence – de triompher en toute circonstance sur la sensibilité et de ne pas se laisser mouvoir, sous son aspect du libre choix, par le désir et par la crainte, au lieu de se les subjuguier. La décision de croire inébranlablement en ce qui n'est guère plus que des histoires, dont la valeur est toute relative, au cas où Dieu existe et qu'il a vraiment exigé qu'on croie en tout cela, et qu'on observe ce en quoi on a ainsi cru, quelque aberrantes que ces ordonnances puissent paraître à la raison, ne libère pas du tout l'homme de l'emprise du mal radical (autrement dit, ne le lave pas du péché originel), bien au contraire, il l'y enfonce, tout simplement parce qu'en fin de compte elle ne fait que reproduire la décision qui a déjà, dans la nuit des temps, scellé son destin de pécheur impénitent.

Finalemnt – cette dernière réflexion est valable pour tout le monde, et non seulement pour les kantiens –, le choix de se laisser bernier par la maxime de garantie coûte à l'homme son *authenticité*, sa *sincérité*. Or il est évident en soi que s'il y a une chose que Dieu – qui, s'il existe, n'est que lumière et clarté – abhorre, c'est le *mensonge*, car le mensonge ruine le monde, en détruisant la confiance entre ceux qui sont appelés à participer dans sa construction, et que de tous les genres de mensonges c'est le *mensonge intérieur* qu'il doit détester le plus, car ce mensonge ruine l'âme, en enfermant à tout jamais l'homme dans sa propre méchanceté et en interdisant toute tentative d'amélioration morale. Le mensonge intérieur est peut-être la faute la plus grave de toutes ; or il fleurit sur le terreau des croyances serviles et fétichistes, fondées sur la maxime de garantie.

Nous revenons donc ainsi à l'argument *de sincérité*, le premier des arguments kantiens en faveur de l'interprétation morale des faits religieux en tous genres,

notamment des Écritures sacrées, que nous avons relevé sous la plume de Kant dans sa première lettre à Lavater. Là, il écrivait, en refusant ainsi de cautionner la prédilection de Lavater pour les prières :

« Savez-vous bien à qui vous vous adressez ? À quelqu'un qui ne connaît qu'un seul moyen qui reste valable au dernier instant de la vie : la plus pure sincérité en ce qui concerne les convictions les plus secrètes du cœur ; et qui avec *Job* considère comme un crime de flatter Dieu et de professer intérieurement des sentiments nés peut-être sous l'empire de la peur et en désaccord avec ceux que l'âme éprouve dans une libre croyance. »⁴⁴³

Ainsi, si la croyance morale doit servir de fondement à l'assentiment donné à quelque fait religieux, c'est parce qu'elle seule est totalement *libre*, donc totalement *morale*, totalement *sincère* aussi.

À la toute fin de la *Religion*, Kant consacre à la sincérité une des rares envolées lyriques qu'on lui connaît, maladroite peut-être, mais dont la maladresse même prouve à quel point ce thème lui était cher :

« O *sincérité* ! O Astrée, qui t'es enfuie de la terre au ciel, comment te ramener à nous de là-haut (toi, fondement de la conscience et par suite de toute religion intérieure) ? Je peux accorder, il est vrai, quoique ce soit bien regrettable, que la franchise (qui consiste à dire *toute* la vérité que l'on sait) ne se rencontre pas dans la nature humaine. Mais la sincérité (consistant à dire avec véracité *tout ce que l'on dit*) doit pouvoir s'exiger de chacun, et même s'il n'y avait aucune disposition à cet égard dans notre nature, disposition qu'on néglige simplement de cultiver, la race humaine devrait être à ses propres yeux un objet du plus profond mépris. – Mais cette propriété de l'âme que l'on exige est exposée à beaucoup de tentations, et coûte bien des sacrifices, aussi réclame-t-elle de la force morale, c'est-à-dire de la vertu (qu'il faut acquérir) ; on doit toutefois la surveiller et la cultiver plus tôt que tout autre qualité parce que la tendance contraire, quand on l'a laissée s'enraciner, est la plus difficile à extirper. »⁴⁴⁴

⁴⁴³ Bruch 1969, p. 24-25. Voir aussi *supra*, chap. 2, p. 27-29.

⁴⁴⁴ Kant 1793 (1952), p. 247-248 ; Ak. VI, 190.

CONCLUSION

Nous avons tenté, dans ce travail, de restituer la théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux. Le problème sur lequel nous avons buté est tout à fait passionnant, tout en étant terriblement actuel. Il est en même temps parfaitement exaspérant, car on ne se lasse pas de se demander comment il se fait que des idées aussi *spontanément évidentes* ont tant de peine à se frayer un chemin parmi les esprits. Qui, en effet, de ceux qui s'intéressent moindrement à la problématique religieuse, n'a jamais rencontré des gens, intelligents et instruits, ayant apparemment en sainte horreur tout fanatisme religieux, mais qui considéraient en même temps, tout en avouant leur malaise, comme une tâche impossible de contourner de quelque manière que ce soit le moindre mot des Écritures, et cela, à cause précisément du fameux « C'est écrit ! » ? Pourtant, quiconque a acquis une connaissance plus ou moins approfondie des Écritures de différentes religions et confessions, y compris de la Bible, sait qu'elles regorgent – entre autres choses, heureusement – d'affirmations proprement aberrantes qui choquent *spontanément* toutes les facultés de l'esprit, – nous avons pris soin, d'ailleurs, de relever au fil de ce travail un certain nombre de ce genre d'affirmations. Kant lui-même n'a que faire, et se moque ouvertement de l'argument de la valeur indépassable des Écritures : lorsque, dans la *Religion*, il assimile le fameux « C'est écrit » à un « arrêt souverain qui fait tomber toutes les objections »⁴⁴⁵, il ne cache pas son exaspération. Mais il est loin de ne faire que cela : en réalité, il élabore, tout au long de son œuvre – nous espérons en effet avoir suffisamment bien montré que le problème en question n'a jamais cessé de la hanter – une véritable théorie de l'interprétation adéquate des phénomènes religieux.

En toute justice, Kant n'est pas le premier à s'être penché sur ce sujet éminemment controversé. Selon Bruch, le précédent a été créé par Bayle dans son *Commentaire philosophique du Compelle intrare*, en 1686. Là, Bayle écrit :

« Je prétends faire un commentaire d'un nouveau genre et l'appuyer sur des principes plus généraux et plus infaillibles que tout ce que

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 143 ; Ak. VI, 107.

l'étude des langues, de la critique et des lieux communs me pourrait fournir. Je ne chercherai pas même pourquoi Jésus-Christ s'est servi de cette expression "contrains-les d'entrer". Je me contente de réfuter le sens littéral que lui donnent les persécuteurs. Je m'appuie pour le réfuter invinciblement sur ce principe de la lumière naturelle que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux. »⁴⁴⁶

« Il ne semble pas, enchaîne Bruch, que Kant ait connu le *Commentaire philosophique* de Bayle. La convergence des deux pensées n'en est que plus saisissante. »⁴⁴⁷ Il y a pourtant une chose qui, apparemment, distingue Kant de Bayle et peut-être aussi de bien d'autres philosophes : Kant ne se contente pas de se réclamer du principe de la lumière naturelle que, par ailleurs, il identifie par son vrai nom – c'est la raison pratique – ; il appuie la proposition selon laquelle la raison pratique est le seul interprète véritable des faits religieux par de nombreux arguments concluants, que nous avons tenté de relever, de formuler et d'ordonner de manière systématique, en leur attribuant des noms.

Nous nous contenterons, ici, de résumer les principaux de ces arguments. L'argument pour ainsi dire de base de cette théorie de l'interprétation des faits religieux est, selon nous, l'argument que nous avons appelé *critique*, car son esprit nous a paru très proche de celui du criticisme en général. Cet argument apparaît sous la plume de Kant pour la première fois dans *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* ; c'est là aussi qu'il reçoit sa formulation et son explication les plus exhaustives. Il reste qu'on le rencontre aussi tout au long de l'œuvre kantienne, jusqu'à l'un des tout derniers ouvrages du philosophe, le *Conflit des facultés*. Dans ce dernier texte, lorsqu'il discute de l'argument, Kant rend par ailleurs une *certaine* justice aux adeptes de l'interprétation littérale des Écritures, puisqu'il avoue qu'il est possible au moins de soulever l'objection suivante contre toute autre manière d'interpréter les Écritures, objection que, par ailleurs, *la raison s'adresse elle-même* :

« Comme révélation, la Bible doit être interprétée par elle-même et non par la raison, parce que la source de cette connaissance se trouve ailleurs que dans la raison. *Réponse* : Précisément parce que ce livre est accepté comme révélation divine, il ne doit pas être interprété seulement, théoriquement, d'après les principes des disciplines

⁴⁴⁶ Bayle, *Commentaire philosophique*, nouvelle édition (1723), cité par Bruch 1968, p. 181-182.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 182.

historiques (être en accord avec lui-même), mais pratiquement d'après des concepts rationnels ; *en effet, si une révélation est divine, c'est ce qui ne peut jamais être reconnu à des signes fournis par l'expérience.* »⁴⁴⁸

Le sens de l'argument *critique* est le suivant : Dieu, être infini et absolument transcendant, ne pourrait jamais, pour ainsi dire, pénétrer à l'intérieur de l'expérience, car s'il pouvait le faire, il se serait confondu en quelque sorte avec des choses sensibles et finies. Et même s'il pouvait nous *apparaître* par quelque signe que ce soit, en se manifestant, supposons, non pas *dans sa totalité* mais seulement *en partie*, comment ferions-nous pour le *reconnaître* en le distinguant du reste des choses sensibles et finies ? En ajoutant foi aux miracles, censés accompagner une telle manifestation ? Le risque ici est loin d'être négligeable, comme l'illustre bien le cas d'Abraham. Alors, il faut ou bien que l'on accepte qu'il nous est aucunement possible de *sentir* Dieu, mais que l'on peut uniquement le *déduire* par quelque moyen, ou bien qu'il faut que l'on renonce à ce concept de Dieu infini et transcendant, ce que certainement aucune théologie ni aucune religion dignes de ce nom ne seront jamais prêtes à accepter. Or on ne peut *déduire* Dieu d'une manifestation sensible qui en tient, pour ainsi dire, lieu, qu'en le comparant avec son concept.

Or nous avons un concept de Dieu unique, absolument parfait, créateur de toutes choses, souverain moral de l'univers ; c'est le concept même de Dieu que, comme par hasard, utilise aussi la théologie. Il vaut alors la peine de se poser la question suivante : d'où ce concept nous vient-il ? S'il ne peut pas venir des sens, il vient alors de la raison, et pas de n'importe quelle raison, mais uniquement de la raison *pratique* – c'est ici d'ailleurs que l'argument critique se prolonge en argument *génétique*, que nous avons nommé ainsi parce qu'il illustre précisément la genèse, dans l'esprit, d'un concept de Dieu. La raison théorique n'est à même de nous fournir tout au plus que le concept d'un dieu-démiurge, pour ainsi dire, sans foi ni loi ; d'où l'impossibilité de la *morale théologique* rationaliste qui prétend pouvoir déduire les lois de la moralité du concept de Dieu que la raison théorique établit, croit-elle, par elle seule. D'où, de même, l'impossibilité pour la raison théorique, qui n'est pas en mesure d'accéder au concept de Dieu ni, par conséquent, d'en déduire les lois de sa volonté,

⁴⁴⁸ Kant 1798 (1935), p. 52 ; Ak. VII, 46. C'est nous qui soulignons à la fin de la citation.

d'être à jamais l'interprète légitime de la parole divine. Ajoutons que la morale théologique, quelle qu'elle soit, de source rationaliste ou historique, est par essence une morale *hétéronome*, donc, du point de vue kantien, elle n'est pas une morale du tout ; si donc on ne veut pas sacrifier la morale, il vaut mieux de ne pas accorder foi aux divagations de la raison théorique, qu'elle puise ses renseignements dans son fond propre ou qu'elle se mette à la remorque des sources – comme, par exemple, des Écrits sacrés – qui lui sont extérieures. Il est évident par ailleurs que ce dernier argument, que nous avons baptisé l'argument *moral*, ne vaut qu'à l'intérieur du système kantien, pour ceux qui acceptent déjà sa position suivant laquelle il n'existe de morale que la morale autonome. N'importe : cet argument n'est pas le seul ni le plus important dans la théorie kantienne de l'interprétation des phénomènes religieux.

La raison pratique seule, en partant de la loi morale et en prenant appui sur le concept du souverain bien, peut nous conduire au concept de Dieu recherché. Le concept du Dieu unique, infiniment parfait, créateur et souverain moral de l'univers, de même que la conviction de son existence, c'est-à-dire ce que l'on nomme ordinairement la *foi religieuse*, résultent donc de la morale et d'elle seule, en réponse au besoin de la raison pratique qui ne peut autrement se représenter comme possible la réalisation, dans le monde, du souverain bien, réalisation qu'elle perçoit pourtant comme commandée. Dès lors, la raison se représente la loi morale non seulement comme *sa* loi, mais aussi comme le *commandement de Dieu*. Pour ce qui est de l'interprétation des paroles sacrées, la conséquence en est donc la suivante : comme le dit Bruch, « La loi morale étant considérée comme le commandement de Dieu, une authentique parole de Dieu ne peut que coïncider avec elle et contribuer à la promouvoir »⁴⁴⁹ ; c'est donc à la raison pratique qui génère la loi morale que d'être l'interprète, le seul authentique, de la parole de Dieu.

Si l'on aborde le problème d'un autre angle, par le biais de l'analyse des croyances historiques, du christianisme en particulier, on aboutit, sans étonnement aucun, exactement au même résultat. Toute religion positive qui se respecte prétend à l'*unicité* et à l'*universalité* ; or, cette prétention, de la part d'une croyance simplement historique, qui se targue en outre de n'être que cela, est non seulement dépourvue de

⁴⁴⁹ Bruch 1968, p. 183.

tout fondement mais est aussi éminemment contradictoire, car sa volonté d'expansion se heurte à son propre arrière-fond historique, qui ne peut être accessible, de manière à ce que l'on puisse en certifier l'authenticité, à tout un chacun, et cela, ni dans l'espace ni dans le temps. Seule la pure religion morale est universelle, car elle est fondée sur la raison ; donc, toute croyance historique qui en refuse la trame de fond doit aussi renoncer à toute prétention d'universalisation. Par ailleurs, il ne fait aucun doute, du point de vue de la raison, qu'une religion véritable est universelle ou, du moins, doit pouvoir s'universaliser. Le but ultime de toute religion étant le triomphe du bien sur le mal et, par voie de conséquence, la réconciliation de l'homme avec Dieu, cela ne pourrait se produire tant et aussi longtemps que les hommes resteront désunis. La vraie et la seule religion est donc la religion morale, car elle seule est universelle, spontanément accessible à tout homme, peu importe son sexe, sa race, son pays d'origine ou sa condition. Les croyances historiques ne sont donc *vraies* que si elles participent de la religion morale qui doit en constituer les noyaux, et les ordonnances statutaires ne sont *vraies* que si elles sont en mesure de contribuer à l'épanouissement de cette religion morale. C'est ce que disent en gros les arguments que nous avons appelés arguments *d'universalité* et *d'équité*. D'où il résulte, encore une fois, que l'interprétation adéquate des phénomènes religieux et notamment des Écritures réputées sacrées doit mettre en lumière cette trame de fond qu'est la pure foi morale, qui est aussi ce que tous ces écrits contiennent de proprement religieux ; que donc, l'interprète le mieux indiqué pour accomplir cette tâche est la pure foi morale elle-même, c'est-à-dire la raison pratique dans toute son extension.

Si, en revanche, on refuse de reconnaître à la raison pratique le rôle de seul interprète *authentique* de la révélation, on ouvre largement la porte ou bien à la *chimère* ou bien à la *superstition* religieuses qui sont les deux cas de figure de la même réalité malsaine, le *faux culte* de Dieu ; dans les deux cas, la faute est grande, car on enfreint ainsi, en semant la division, ce qu'on pourrait penser être « la marche de la Providence divine »⁴⁵⁰ vers l'unité finale, vers le triomphe définitif sur le mal et l'établissement de l'empire du bien. Si la chimère religieuse, qui fait en sorte que l'homme croit qu'il pourrait devenir agréable à Dieu en entretenant avec ce dernier des

⁴⁵⁰ Kant 1793 (1952), p. 175 ; Ak. VI, 133.

relations intimes, est la plus dangereuse, étant donné que, balayant tout principe, elle aboutit à la mort morale de la raison, la superstition, qui met tout l'accent sur l'accomplissement des actes du culte sans valeur morale comme moyen par excellence pour plaire à Dieu, est la plus répandue. La superstition détourne l'homme du véritable service de Dieu, la moralité ; elle détruit la dignité de la religion en travestissant son sens et en la ravalant au niveau de l'*idolâtrie*. L'*idolâtrie* en soi n'est pas nécessairement mauvaise, lorsqu'elle est le lot des hommes primitifs, qui n'ont pas encore accédé, faute de lumières suffisantes, au véritable concept de la Divinité. Ce qui est ici mauvais, c'est la prétention mensongère de ce genre de religion d'être une religion véritable, de pouvoir mener les hommes vers Dieu tandis qu'en réalité elle les en éloigne, puisqu'elle ne fait que les enfoncer dans leurs propres craintes et désirs les plus obscurs, devenus pour eux des idoles.

Le faux culte plonge ses racines dans la « tendance secrète [de l'homme] à la supercherie »⁴⁵¹, tendance universelle, qui manifeste mieux que tout l'affectation de l'humanité entière par le plus grand mal de tous les maux, le mal radical ; le faux culte est donc inextirpable, comme l'est le mal qui l'a engendré. Pourtant, il est du devoir de l'homme de lutter contre lui de toutes ses forces et par tous les moyens, notamment, en revendiquant le droit d'exercer une exégèse morale des Écritures sacrées. L'interprétation morale des phénomènes religieux n'est donc pas seulement *souhaitable*, en tant que leur seule interprétation *authentique* – celle qui détermine ce que Dieu voulait dire *vraiment* –, mais elle *constitue aussi un devoir* pour tous ceux qui se tournent vers ces faits et ces textes pour en extraire des renseignements utiles à la conduite d'une vie.

Il existe aussi un autre devoir universel fondamental, celui de *sincérité*. En particulier, dans sa foi en Dieu, l'homme doit et se doit d'être absolument sincère. S'il tient donc à son authenticité, il se doit de s'avouer qu'il lui est impossible de croire à la lettre en ce que ni sa raison ne peut admettre ni ses sens, prouver, au risque de porter un tort infini à soi-même et aux autres, par des actes qui pourraient résulter d'une croyance de ce genre. Il doit de même s'avouer que s'il croit néanmoins de cette manière, sa croyance se fonde fort probablement – il n'est pas ici question d'un

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 224 ; Ak. VI, 170.

fanatique écervelé et abruti – sur la *maxime de garantie*, qui est du ressort de la tricherie. L'homme véritablement sincère admettra donc sans peine aucune qu'il lui est essentiel de passer au crible de sa raison pratique, dont il n'est pas du tout démesuré d'affirmer qu'elle est « "L'esprit de Dieu qui nous guide en toute vérité" »⁴⁵², toute parole qui se présente comme ayant ce Dieu pour source, et cela, pour savoir tout simplement ce qu'il doit croire et comment il doit croire.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 149 ; Ak. VI, 112.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres d'Emmanuel Kant :

- 1781 *Critique de la raison pure*, (traduction : Alexandre Delamarre et François Marty), Paris, Gallimard (« Folio Essais », 145), 1980.
- 1784 *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, (introduction et notes par Philippe Raynaud ; traduction de Stéphane Piobetta), Paris, GF Flammarion, 1990.
- 1784 *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* (introduction et notes par Françoise Proust ; traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust), Paris, GF Flammarion, 1991.
- 1785 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (traduction, introduction et notes par Victor Delbos), Paris, Delagrave, 1991.
- 1786 *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* (introduction et notes par Françoise Proust ; traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust), Paris, GF Flammarion, 1991.
- 1788 *Critique de la raison pratique*, (introduction et notes par Ferdinand Alquié ; traduction de François Picavet), Paris, P.U.F., 1971⁶.
- 1790 *Critique de la faculté de juger*, (traduction : Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann), Paris, Gallimard (« Folio Essais », 134), 1985.
- 1793 *La religion dans les limites de la simple raison*, (traduction et avant-propos de J. Gibelin), Paris, Vrin, 1952².
- 1797 *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit et doctrine de la vertu*, (introduction et traduction par Alain Renaut), Paris, GF Flammarion, 1994.
- 1798 *Le conflit des facultés*, (introduction, traduction et notes par J. Gibelin), Paris, Vrin, 1935.

Etudes sur Kant :

- BRIDEL, Philippe (1876), *La philosophie de la religion de Immanuel Kant*, Lausanne, Imprimerie Georges Bridel, 222p.

- BRUCH, Jean-Louis (1968), *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier Montraigne, 277p.
- (1969), *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, Introduction, traduction et commentaires, Aubier Montraigne, 233p.
- DELBOS, Victor (1926), *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Félix Alcan, 756p.
- FRIEDMAN, R. Z. (1984), « The Importance and Function of Kant's Highest Good », *The Journal of the History of Philosophy* (7) p. 325-342.
- JANSEN, Bernard (1934), *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Vrin, 179p.
- LEQUAN, Mai (2001), *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 509p.
- NAAR, Monique (2000), Traduction, introduction et notes de la *Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 322p.
- ORTIGUES, Edmond (1995), « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion*. Actes du 1^{er} congrès de la société d'études kantienne de langue française (Dijon, 13-15 mai 1993). Paris, Vrin, p. 205-209.
- PROUST, Françoise (1991), Introduction à : *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, GF Flammarion, 33p.
- REBOUL, Olivier (1970), « Kant et la religion », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg) (50) p. 137-153.
- (1971), *Kant et le problème du mal*, Préface de Paul Ricoeur, Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal, 272p.
- VAN RIET, Georges (1980). « Liberté et espérance chez Kant », in *Revue philosophique de Louvain* (38) p.185-223.
- ZAC, Sylvain (1968), « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », in *Revue de Métaphysique et de Morale* (73) p. 105-126.
- (1972), « Kant, les stoïciens et le christianisme », in *Revue de Métaphysique et de Morale* (77) p. 137-165.

