

Université de Montréal

*Critique de la religion positive d'Emmanuel Kant*

par  
**Mehdi Benhabra**

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie,  
option recherche

Janvier 2018

© Mehdi Benhabra, 2018



## RESUME

Nous traitons dans ce mémoire de la théorie de la religion d'Emmanuel Kant et de sa critique à l'égard des éléments qui composent les religions historico-positives telle que la foi historico-dogmatique, le faux culte de Dieu ou le culte superstitieux (*afterdiensl*), le règne de l'Église visible ou le cléricisme (*Pfaffentum*), l'illusion religieuse, l'anthropomorphisme du divin, ou encore la superstition (*Aberglaube*) et le fanatisme (*Schwärmerei*). De ce fait même donc, nous estimons que la philosophie de la religion que Kant formule essentiellement dans *La religion dans les limites de la seule raison* de 1794, et, en l'occurrence, la critique qu'il y fait de toute religion historico-positive, est, par son acuité et sa clairvoyance, une lumière qui nous aidera sans doute à mieux comprendre les défis que nous apporte aujourd'hui un certain retour du théologico-politique sur la scène mondiale.

Les questions cruciales auxquelles on s'efforcera de répondre dans ce mémoire sont les suivantes : « Qu'est-il permis à l'homme d'espérer par son adhésion à une foi historique et par sa pratique d'une religion révélée, selon Kant ? Et, à quelles conditions une religion positive doit-elle se conformer pour pouvoir prétendre être une religion vraie, d'après notre philosophe ? » Sa réponse est sans ambiguïté : la seule manière pour qu'une religion historico-positive soit une religion vraie, qui peut, par surcroît, permettre à l'être humain d'espérer à bon droit être agréable à Dieu et gagner sa grâce et son salut, est non seulement de contenir en elle tous les éléments de la religion purement morale et universelle, mais, encore, de commander à ses adeptes de s'y tenir en priorité. Évidemment, c'est de ce point de vue moral et rationnel que Kant estimera avoir des raisons valables de critiquer les religions révélées dans ce qu'elles ont d'arbitraire et d'illégitime par rapport à la religion pure pratique ».

**Mots clefs** : Philosophie ; Kant ; Religion ; Morale ; Critique.



## ***ABSTRACT***

This master's thesis aims at giving a precise and thorough account of Kant's theory of what could rightfully be called "pure practical religion", the concept of which can be found in the 1794 work entitled *The Religion Within the Limits of Mere Reason*. Given the sharp and acute critic that Kant will address throughout its enterprise toward many phenomena caused or exacerbated by historico-positive (revealed) religions — e.x.: historico-dogmatic faith, false or superstitious worship of God (*Afterdienst*), clericalism (*Pfaffentum*) or the reign of the visible Church, religious illusion, anthropomorphism, superstition (*Aberglaube*), and fanaticism (*Schwärmerei*) —, we believe that Kant's work, by its perceptiveness, could still be a light that will undoubtedly help us to better understand the challenges raised by a certain return of the "theologico-politics" at the foreground of world scene.

Of course, it is from a moral and rational point of view that Kant will criticize what seems to him, in revealed religions, as arbitrariness and lack of legitimacy in comparison with pure practical religion. Thus, the crucial questions that we will try to answer with Kant's help are the following: "What could a man be permitted to hope for by its adhesion to a historical faith and through his worship of a revealed religion?" and "Under which conditions does a positive religion must conform itself so that it can claim to be a true religion?" As we shall see, Kant's answer here is without any ambiguity: it is only by containing all the elements required by pure practical religion and by commanding its followers to remain true to them that a historico-positive religion can become a true religion, therefore allowing its believers the right to hope with good reason to be pleasurable towards God and to acquire his grace and salvation.

**Keywords:** Philosophy; Kant ; Religion ; Morals ; Critique.



## TABLE DES MATIERES

Résumé .....	III
<i>Abstract</i> .....	V
Table des matières.....	VII
Remerciements .....	IX
Introduction.....	1
Chapitre I <i>Genèse de la théorie kantienne de la religion à l'époque précritique</i> .....	5
1.1. Du sentiment moral à la foi pratique :.....	5
1.2. La conception kantienne de la religion dans les lettres à Lavater et Wolke : .....	14
1.3. De la religion dans les <i>Leçons d'éthique</i> de 1775 à 1780 : .....	23
Chapitre II <i>À la recherche de l'universel religieux : la doctrine kantienne de la religion pure pratique à l'époque critique</i> .....	37
2.1. Remarques préliminaires :.....	38
2.1.1. Le statut de la <i>Religion</i> dans le corpus kantien : .....	38
2.1.2. Le contexte de parution de la <i>Religion</i> :.....	41
2.2. La religion pure pratique dans les limites de la seule raison : .....	44
2.3. De la croyance religieuse pure pratique :.....	60
2.3.1. La foi morale et <i>réfléchissante</i> :.....	60
2.3.2. La conformité de la foi avec la raison selon Kant : .....	66
Chapitre III <i>Critique de la religion positive</i> .....	75
3.1. Critique de la religion historico-positive : .....	77
3.1.1. La religion statutaire et instituée :.....	77
3.1.2. La foi historico-positive :.....	82
3.1.3. Du faux culte de Dieu :.....	86

3.1.4. Le règne de l'Église visible ou le cléricalisme : .....	91
3.1.5. De l'anthropomorphisme et de la folie religieuse : .....	94
3.1.6. De la superstition et du fanatisme religieux : .....	98
3.2. De l'antinomie de la raison avec elle-même dans la religion : .....	100
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>106</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>108</b>



## **REMERCIEMENTS**

Je tiens avant tout à remercier mon professeur Daniel Dumouchel pour sa grande disponibilité, ses précieux conseils, et pour toute la liberté, la bienveillance et la déférence dont il a fait preuve à mon égard tout au long de cette période de rédaction de mon mémoire. Je tiens aussi à remercier chaleureusement toutes les personnes qui m'ont encouragé et soutenues à continuer dans cette voix. Merci à tous mes professeurs d'avoir éveillé en moi l'esprit critique et l'amour de la connaissance. Merci également à mon fidèle ami Julien De Tilly pour son dévouement, sa générosité, et sa sagacité qui font de lui le meilleur interlocuteur que je n'ai sans doute jamais eu. Finalement, je voudrais remercier mon épouse Wassila Kihal d'avoir été à mes côtés depuis le début, ainsi que ma mère Fatiha Soual pour tout son amour, ses sacrifices et sa sollicitude envers moi.

## INTRODUCTION

*Notre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, parce qu'elle est sacrée, et la législation, à cause de sa majesté, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen<sup>1</sup>.*

— Emmanuel Kant

*C'est alors uniquement grâce à cette Critique que peuvent être entièrement éradiqués le matérialisme, le fanatisme, l'athéisme, l'incroyance des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit et la superstition, qui peuvent être universellement dommageables<sup>2</sup>.*

— Emmanuel Kant

Ce mémoire porte sur la conception kantienne de la religion pure pratique, et de sa critique à l'égard de toute religion historico-positive, que le philosophe de Königsberg expose essentiellement dans *La religion dans les limites de la seule raison de 1794*. Par conséquent, nous serons amenés à traiter, d'une part, de la façon dont Kant démontre la possible existence d'une religion purement morale et universelle au sein même des religions historico-positives ; et d'autre part, de voir également en quoi consiste sa critique à l'égard des perversions que ces dernières peuvent engendrer telles que la foi historico-dogmatique, le faux culte de Dieu ou le culte superstitieux (*afterdienst*), le règne de l'Église visible ou le cléricisme (*Pfaffentum*), l'illusion religieuse, l'anthropomorphisme dogmatique du divin,

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 65, note ; Ak IV, 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87 ; Ak III, 21.

ou encore la superstition (*Aberglaube*) et le fanatisme (*Schwärmerei*). Par ailleurs, il faut préciser également que Kant n'a pas non plus commencé à entreprendre ce travail critique des religions historico-positives à partir seulement des années 1790, puisqu'il s'y était attelé bien avant cette époque, comme nous l'atteste plusieurs documents et textes signés de sa main. De ce fait donc, nous nous donnons aussi pour tâche de reconstituer la genèse de ce type de pensée précritique chez lui, mais aussi, d'examiner et d'analyser celle-ci tel que notre penseur nous la livre dans ses diverses œuvres de l'époque.

Du reste, face aux problèmes que pose la religion, notre philosophe semble adopter à cet égard une attitude sans équivoque, mais qui reste tout de même aussi complexe que nuancée, puisque, d'un côté, il nous dit effectivement que « *tout ce que les hommes croient pouvoir faire, hormis de se bien conduire, pour se rendre agréables à Dieu est pure illusion religieuse et constitue un faux culte que l'on rend à Dieu*<sup>3</sup> » ; et de l'autre, il admet cependant qu'il y a un contenu valable et une utilité hautement pratique des religions révélées. Par conséquent, tout comme il l'avait fait pour les domaines de la connaissance, de la morale et de l'esthétique, Kant va se pencher également sur celui de la religion afin d'en formuler une critique spécifique. Ainsi, comme il avait répondu pour le champ de la connaissance théorique, à la question : *Que puis-je savoir ?* Et pour celui de la morale, à celle de savoir : *Que dois-je faire ?* Il répondra pour le domaine de la religion, à celle de savoir : *Que m'est-il permis d'espérer ?*<sup>4</sup>

Dans cette doctrine critique de la religion donc, Kant va pouvoir mettre l'accent sur l'aspect moral qui est inhérent à toute religion digne de ce nom, et qu'il s'agira au philosophe d'en dégager les traits essentiels, afin de trouver un sol assez ferme pour non seulement définir adéquatement ce qu'est la religion, mais aussi pour pouvoir interpréter clairement et distinctement à la fois les Écritures saintes et le but même des cultes et observances que les religions historico-positives instituent ; et cela, afin de faire ressortir le seul et unique sens pratique auquel toute religion devrait tendre à conduire ses adeptes. Par conséquent, pour fonder la pertinence et la validité de sa démarche critique dans ce domaine, Kant ne va faire appel qu'au contenu des religions historico-positives, car ce n'est qu'à partir de ce point de vue qu'il estimera à bon droit avoir des raisons valables de critiquer ces mêmes religions dans ce qu'elles ont d'arbitraires, de contingents et d'illégitimes par rapport à la religion par excellence, qui, elle, est une religion « *pure pratique* », selon lui, c'est-à-dire, morale,

---

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 2016, p. 232 ; Ak VI, 170.

<sup>4</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 658 ; Ak III, 522.

rationnelle, nécessaire et universelle. En effet, la théorie critique qu'établit notre philosophe à l'égard de toute religion statutaire et instituée par un fondateur et un clergé, et qui se base sur une source scripturaire et des récits historiques, vise pour ainsi dire à dénoncé les dérives et les déformations auxquelles cette dernière peut être sujette. D'autre part, Kant cherche aussi à rétablir dans ses droits la religion qu'il désigne comme pure pratique, autrement dit, une religion naturelle et universelle que toute religion historico-positive devrait contenir comme noyau dur.

Il paraît, par conséquent, tout à fait plausible et cohérent de dire que de la même façon que Kant avait voulu limiter le champ du savoir pour dégager un espace à celui de la foi dans sa première *Critique*, il semble avoir voulu accomplir un geste similaire dans la *Religion* en tant qu'il tente de limiter par sa critique le champ de la foi et de la religion historico-positives, pour libérer de l'espace à la foi et à la religion purement morales en tant que celles-ci représentent la « connaissance de tous nos devoirs *comme* constituant des commandements divins. »

Nous nous consacrerons donc dans ce mémoire à exposer, à analyser et à discuter clairement et en profondeur les arguments, les propositions et les concepts clés sur lesquels Kant fonde à la fois sa conception de la religion pure pratique, et la critique qu'il dresse de toute religion historico-positive. Dès lors, le problème capital auquel on s'efforcera de répondre dans ce mémoire à la lumière de la philosophie kantienne de la religion est le suivant : « Qu'est-il permis à l'homme d'espérer par son adhésion à une foi historique et par sa pratique d'une religion révélée, selon Kant ? Autrement dit, à quelles conditions l'espérance d'être à la fois agréable à Dieu et digne de sa grâce, c'est-à-dire, d'acquérir le souverain Bien, est-elle possible à l'être humain par le moyen d'une religion historico-positive ? Ensuite, à quelles conditions, ou à quels critères, cette dernière doit-elle se conformer pour pouvoir prétendre être une religion vraie, d'après notre philosophe ? Et, enfin, en quoi consiste sa critique de toute religion historique et révélée, et comment nous propose-t-il de repenser celle-ci à l'aune de sa propre conception de la religion pure pratique ? » Pour répondre à ces questions, nous devons saisir, en premier lieu, la conception kantienne de la religion et de la foi pure pratique que devrait contenir toute religion digne de ce nom. En deuxième lieu, nous devons saisir l'analyse critique que le philosophe fait de tous les éléments positifs qui composent les religions statutaires et instituées ; et, enfin, en troisième et dernier lieu, voir en quoi consiste le problème de

l'antinomie de la raison avec elle-même dans le domaine du religieux, et, surtout, aussi, de comprendre son rôle et sa portée critique.

## CHAPITRE I

### *Genèse de la théorie kantienne de la religion à l'époque précritique*

Dans ce premier chapitre, nous verrons que la réflexion kantienne de la religion ne date pas uniquement de l'époque de *La religion dans les limites de la seule raison* de 1794 ni du *Conflit des Facultés* de 1798, mais elle avait commencé bien plus tôt, c'est-à-dire dès sa période dite précritique. En effet, Kant commence à livrer ses premières pensées sur la religion à partir de son fameux texte des *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* de 1766, où l'on retrouve, d'ailleurs, non seulement l'une de ses premières critiques du fanatisme, de la superstition et de la rêverie mystique, mais aussi, l'une des premières occurrences de son concept de *foi morale*. Ensuite, il poursuivra en nous présentant, dès 1775, une vision de plus en plus élaborée de la religion naturelle et la position critique qu'il adopta vis-à-vis des religions révélées à travers, d'une part, les lettres qu'il échangea avec un dénommé Lavater et un autre du nom de Wolke ; et d'autre part, à travers les *Leçons* qu'il dispensa à l'Université de Königsberg entre les années 1775 à 1780. C'est donc sur cette base que nous partirons pour cerner l'évolution de cette pensée kantienne de la religion à l'époque précritique, car elle représente un préalable nécessaire à la compréhension de celle qui suivra à l'époque de la maturité critique, et qui sera l'objet de nos deux chapitres suivants. En plus, comme nous l'explique Jean-Louis Bruch, ces documents « présentent enfin l'intérêt particulier de nous donner dès l'époque précritique, et près de vingt ans avant la publication de la *Religion*, une théorie de la grâce et de la révélation déjà élaborée et à peu près semblable à ce qu'il (Kant) écrira plus tard dans la *Religion* et les écrits de sa vieillesse. »

#### **1.1. Du sentiment moral à la foi pratique :**

L'une des premières traces de la réflexion kantienne au sujet de la religion et de la *foi morale* apparaît donc en 1766 à la toute fin du troisième et dernier chapitre de son essai sur les *Rêves d'un*

*visionnaire* s'intitulant : « *conclusion pratique de l'ensemble du traité* ». De fait, après avoir longuement disserté sur le cas de ce fanatique exalté qu'est Swedenborg, et de ses hallucinations et balivernes au sujet de sa communication avec le monde des esprits, notre philosophe termine son exposé sur une note morale et religieuse, en considérant que les hypothèses de la nature spirituelle de l'âme et celle de l'existence d'un monde des esprits dans lequel l'âme humaine jouirait d'une seconde vie après la mort, relèvent non pas du domaine de la raison théorique, mais plutôt de celui d'une *foi* d'ordre pratico-religieuse. Cependant, avant de rentrer d'emblée dans le vif de ce sujet, rappelons simplement qu'à cette époque des années 1760, la conception kantienne de la morale et de la religion naturelle était, certes, assez balbutiante, mais, ce qui est sûr, c'est qu'elle s'était éloignée de plus en plus de celle du rationalisme leibnizo-wolffien. D'ailleurs, pour le dire rapidement, nous pouvons constater, par exemple, que dès 1762 dans *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, notre philosophe prenait déjà clairement position contre le rationalisme de la métaphysique dogmatique en ce qui concerne le champ pratique de la morale et de la religion naturelle, en y déclarant comme suit :

Il est absolument nécessaire que l'on soit convaincu de l'existence de Dieu ; mais il n'est pas tout aussi nécessaire qu'on la démontre [...] Je n'ai pas une opinion tellement élevée de l'utilité d'un effort tel que celui-ci pour penser que, sans le concours de recherches métaphysiques profondes, la plus importante de toutes nos connaissances, à savoir qu'il y a un Dieu, vacille et soit en danger. La providence n'a pas voulu que les connaissances les plus nécessaires à notre bonheur doivent reposer sur la subtilité de fins raisonnements, mais elle les a confiées directement à la raison naturelle et commune qui, si elle n'est pas embrouillée par de faux artifices, ne manque pas de nous mener tout droit au vrai et à l'utile dans la mesure où nous en avons extrêmement besoin<sup>1</sup>.

Ainsi, dans cette période même Kant va se rapprocher, dans un premier temps, des philosophies du *moral sense* comme celles d'Hutcheson, Shaftesbury et Hume, et, dans un deuxième temps, de celle de Rousseau<sup>2</sup>, avant de culminer dans celle d'un rationalisme réformé qui lui sera propre, comme, d'ailleurs, il commencera à apparaître dès l'essai des *Rêves d'un visionnaire* de 1766.

Donc, Kant avait dès lors compris que la critique et la déconstruction de la métaphysique traditionnelle, notamment celle de Leibniz et Wolff, à laquelle il se prêtait à ce moment-là, n'avaient en rien les principes et les vérités universelles de la morale et de la religion naturelle<sup>3</sup>, puisqu'il

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Avant-propos, trad. R. Theis, Paris, Vrin, 2001, p. 91 ; Ak II, 65.

<sup>2</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 10-11.

<sup>3</sup> *Idem.*

estimait que, dans ce domaine, l'entendement et le sens commun suffisaient amplement aux êtres humains pour qu'ils sachent se conduire avec droiture et réaliser leur bonheur. En effet, notre penseur considérait à partir de là qu'il n'y a encore jamais eu ni preuves de l'existence de Dieu, ni non plus de preuves de son inexistence, qui ont pu avoir un quelconque impact sur la foi qu'ont les hommes en l'existence, justement, de Dieu et dans les vérités révélées par les diverses religions. Par conséquent, nous pouvons considérer que c'est bien à partir de 1762 que Kant va prendre ses distances une fois pour toutes vis-à-vis des conceptions morales et religieuses du rationalisme de Leibniz, Wolff et Baumgarten, pour qui la morale et la religion naturelle se fondent non seulement sur un « principe ontologique de perfection », mais aussi, sur la « vertu science »<sup>4</sup> et un amour intellectuel de Dieu, pour ce tourner, comme on l'a dit, plus tôt vers les morales du sentiment, et, en l'occurrence, celle de Rousseau qui, elle, se fonde plus précisément sur les sentiments originels de l'amour de soi et de la pitié, ainsi que sur la conscience morale<sup>5</sup>. D'ailleurs, comme on peut le constater dans le texte des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de 1764, Kant affirme bien que la morale se base, selon lui, sur des principes universels, non pas spéculatifs comme chez Leibniz, Wolff et Baumgarten, mais, plus tôt sur ceux qui viennent de « la conscience d'un sentiment qui vit dans le cœur de tout homme<sup>6</sup> ». Du reste, il fera justement de ces sentiments du beau et de la dignité humaine les sentiments qui sont les plus à même de nous conduire vers la vertu. Néanmoins, qu'est-ce que notre penseur entend précisément par ce sentiment moral qui habite notre conscience ? Voici ce qu'il répond lui-même :

Je pense résumer tout cela en disant qu'il s'agit d'un sentiment éprouvé à la beauté et la dignité de l'humaine nature. Le premier sentiment fonde l'universalité de la conduite, le second l'universalité du respect<sup>7</sup>.

On voit, dès lors, qu'il y a bel et bien à cette époque-là une proximité manifeste entre la conception kantienne de la morale et de la religion naturelle et celle que Rousseau soutient, par exemple, dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*. En effet, il est indéniable que parmi tous les penseurs que Kant a eu à étudier de près, et qui ont exercé une influence notable sur sa pensée morale et religieuse, Rousseau est incontestablement celui qui a laissé l'empreinte la plus marquée

---

<sup>4</sup> *Idem.* Voir aussi à ce sujet qu'est-ce que Kant en dit dans sa *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* de 1762.

<sup>5</sup> Voir également à ce propos La *Profession de foi du vicaire savoyard* de Jean-Jacques Rousseau.

<sup>6</sup> Kant, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. M. David-Ménard, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 97

<sup>7</sup> *Idem.*



sur le philosophe de Königsberg. On pourrait même dire à bon droit que, de la même façon que Hume interrompit le « sommeil dogmatique » de Kant vis-à-vis de la connaissance spéculative, Rousseau l'éveilla dans celui de la morale et de la religion en lui indiquant non seulement le principe directeur de la morale et de la religion naturelle, mais aussi le sens exact de la dignité humaine et de sa fin dernière ; c'est-à-dire celui qui réside non pas dans la capacité des hommes à accumuler des connaissances, mais dans leur propension naturelle à progresser moralement<sup>8</sup>. De fait, Kant confessa effectivement cela en disant :

Il fut un temps où [...] je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a remis sur le droit chemin. Cette illusoire supériorité qui m'aveuglait disparaît ; j'apprends à honorer les hommes [...]<sup>9</sup>

En plus, précisons que Kant tenait Rousseau pour le Newton du monde moral et religieux, au sens où celui-ci fut à ses yeux celui qui a non seulement structuré ce monde en y découvrant les véritables principes nécessaires et universels<sup>10</sup>, mais, encore, qui, comme il le dit, « fut le premier à découvrir, sous la diversité des formes humaines précédemment admises, la nature profondément cachée de l'homme et la loi secrète selon laquelle la Providence se trouve par ses observations justifiée [...]. Après Newton et Rousseau, Dieu est justifié<sup>11</sup>. » Par conséquent, ce que fit Newton pour la physique de son temps, d'après Kant, Rousseau le fit également pour la morale et la religion naturelle au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, en basant sa conception de la morale et de la religion naturelle de l'époque sur les sentiments du beau et de la dignité humaine, Kant considérait que celle-ci n'aurait plus à se chercher une assise hors de la conscience humaine. Une fois que cela fut affirmé, comme le dit Luc Langlois, notre penseur « venait disqualifier les prétentions de la *Schulmetaphysik* et de la religion à imposer aux hommes leurs prescriptions pratiques », puisque, dorénavant « l'homme trouve en lui la mesure suffisante et exacte du bien », c'est-à-dire, dans « la vertu sourde d'une tendance spontanée de sa nature », qui est « immanente à sa conscience »<sup>12</sup>. Nous comprenons, dès lors, que Kant estimait que

---

<sup>8</sup> PICHÉ, Claude, « ROUSSEAU ET KANT : A propos de la genèse de la théorie kantienne des idées », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 180, n° 4, TRAVAIL ET NATURE (OCTOBRE-DECEMBRE 1990), p. 625-626. Voir aussi à ce propos, Lequan, Mai, op.cit., p. 101.

<sup>9</sup> Kant, Emmanuel, *touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. B. Geonget, Paris, Vrin, 1994, p. 127 ; Ak XX, 44.

<sup>10</sup> Lequan, Mai, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 100.

<sup>11</sup> Kant, Emmanuel, *touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, op.cit., p. 140 ; Ak XX, 58.

<sup>12</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 11.

dans ce sens-là, Rousseau fut à ses yeux le premier penseur à avoir découvert l'intériorité profonde que revêt l'expérience humaine de la morale et de la religion naturelle. En effet, comme nous l'explique encore Delbos, le sentiment moral tel que Rousseau le conçoit, devenait, pour Kant, « moins comme un mode de notre sensibilité individuelle », comme c'est le cas chez les philosophes écossais du *moral sense*, « que comme une aperception spontanée de la vérité pratique universelle<sup>13</sup> ». Ainsi, nous pourrions dire que notre philosophe trouva dans la conception rousseauiste du sentiment moral, une acception, non plus psychologique, comme chez les philosophes empiristes du sentiment, mais une véritable valeur métaphysique<sup>14</sup>, qui, comme nous allons le voir à travers son essai des *Rêves d'un visionnaire* de 1766, le rapprochera de plus en plus de l'intuition d'un principe intelligible sur lequel il va fonder sa future conception de la morale et de la religion naturelle à l'époque critique, puisque, déjà dans cet essai de 1766, Kant modifiera sa conception du sentiment moral qu'il avait soutenu dans les *Observations* de 1764, cela au sens où celle-ci prendra désormais la forme, non plus du sentiment du beau et de la dignité humaine, mais celle d'une espèce d'attraction pratique qu'exercerait la « règle de la volonté universelle<sup>15</sup> » sur chaque volonté particulière. Ceci Kant l'expose de la manière suivante, en disant :

[qu'] il y a hors de nous, dans le vouloir d'autrui, des forces qui, elles aussi, nous meuvent. De là naissent les tendances morales qui souvent nous entraînent malgré notre intérêt particulier, la puissante loi du devoir et la loi, plus faible de la bonté, dont chacune nous arrache plus d'un sacrifice et qui, bien que dominées l'une et l'autre de temps en temps par les inclinations égoïstes, ne manquent nulle part dans la nature humaine de manifester leur existence [...] Appeler sens moral cette nécessité, intérieurement ressentie, de conformer notre volonté à la volonté universelle, c'est n'en parler que comme d'un phénomène qui se déroule effectivement en nous, sans décider de ses causes. C'est ainsi que Newton appelait gravitation de la matière la loi sûre et certaine des efforts faits par toute matière pour rapprocher ses éléments [...] Cette manifestation des impulsions morales dans les natures pensantes et dans leurs rapports réciproques, ne serait-il pas possible de la représenter pareillement comme la conséquence d'une force vraiment active qui fait que les natures spirituelles influent l'une sur l'autre, en sorte que le sens moral serait ce sentiment de dépendance de la volonté particulière par rapport à la volonté générale [...] ?<sup>16</sup>

Par conséquent, on voit bien que Kant désigne par ce sentiment moral l'influence et la dépendance qu'éprouve chaque volonté particulière à l'égard de la volonté générale. Nous voyons

---

<sup>13</sup> Delbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 120.

<sup>14</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 15.

<sup>15</sup> Kant, Emmanuel, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 1980, p.547 ; Ak II, 335.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 547-548 ; Ak II, 335.

également que pour en arriver à cette conclusion, notre auteur procède par analogie avec la loi de la gravitation de Newton ; c'est-à-dire, que, selon lui, nous pouvons considérer cette « règle de la volonté universelle », en tant qu'elle est une règle d'influence mutuelle, comme étant l'analogon de la loi newtonienne de l'attraction universelle dans le champ pratique de la morale et de la religion naturelle. Du reste, cette nouvelle définition du sentiment moral chez Kant en appelle à un monde suprasensible où tous les êtres raisonnables dotés d'esprit et de volonté rentrent en société. En effet, notre penseur considère qu'il est bien possible, en tant que nous sommes des êtres raisonnables composés d'un corps et d'un esprit, que nous participions à deux mondes différents, l'un qui est suprasensible ou intelligible, et un autre qui est sensible et phénoménal. Ainsi, nous percevons clairement que ce monde des esprits et des volontés, dont Kant conjecture seulement l'existence dans son essai de 1766, est bel et bien annonciateur de ce qui deviendra à la fois le concept de *règne des fins* dans sa *Fondation de la métaphysique des mœurs* de 1785 et dans sa *Critique de la raison pratique* de 1788, mais aussi celui d'*Église invisible* dans *La religion* de 1794<sup>17</sup>.

Donc, dans ce texte des *Rêves d'un visionnaire*, Kant signe bien un tournant décisif au point de vue de sa vision de la morale et de la religion naturelle, puisque alors même qu'il s'efforce de ruiner toute crédibilité aux thèses fantaisistes que cet halluciné de Swedenborg soutient dans ses *Arcana caelestia*, notre philosophe saisi cette occasion pour refuser toute utilité aux arguments de la métaphysique dogmatique dans le domaine pratique de la morale et de la religion naturelle, puisque ceux-ci n'auront jamais, selon lui, aucune conséquence sur la croyance des hommes<sup>18</sup>. En ce sens, notre penseur estime à partir de là que non seulement « la métaphysique » doit être uniquement « une science des limites de l'entendement humain », car, il faut « extirper l'illusion et le vain savoir qui enfle l'entendement, nous dit-il, et, dans ses étroites limites, remplir la place que pourraient occuper les leçons de la sagesse et de l'instruction utile<sup>19</sup> », mais, en plus, cela laissera la place aux choses qui, de droit, relèvent d'une foi de type pratico-religieuse, telles que, par exemple, toutes ces questions qui touchent à l'existence de Dieu, à la nature spirituelle de l'âme humaine et à l'existence d'un monde et d'une communauté des esprits, ainsi qu'à celles concernant l'existence d'une seconde vie après la mort et la réalisation du souverain Bien. De fait, à propos de cette croyance morale, voici ce que Kant nous en dit :

---

<sup>17</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>19</sup> Kant, Emmanuel, op.cit., p. 586 ; Ak II, 368.

la foi morale, dont la simplicité peut se dispenser de mainte subtilité de la sophistique, et qui seule convient à l'homme en quelque circonstance que ce soit, en le conduisant sans détour à ses fins véritables. Laissons donc à la spéculation, et à la sollicitude des cerveaux désœuvrés, toutes les théories tapageuses sur des objets aussi lointains [...] Aussi bien la raison humaine n'a-t-elle pas les ailes qu'il faudrait pour fendre les nuages si hauts qui dérobent à nos yeux les secrets de l'autre monde, et, aux curieux si pressés de s'en informer, on peut faire cette réponse toute simple, mais si naturelle, que le plus raisonnable est de bien vouloir prendre patience jusqu'à ce qu'ils y soient arrivés. Mais comme probablement notre sort dans l'autre monde dépend de la façon dont nous avons tenu notre poste dans celui-ci, je terminerai par ces mots que Voltaire fait dire à son brave Candide en guise de conclusion à tant d'inutiles controverses d'écoles : Occupons-nous de nos affaires, allons au jardin et travaillons<sup>20</sup>.

Nous comprenons, dès lors, par ce passage que Kant s'adresse ipso facto à ceux qui, sous couvert d'une prétendue science, tentent par la seule puissance de la raison de persuader le commun des mortels, comme il le dit, « de la nature spirituelle de l'âme et [...] de l'existence d'une seconde vie »<sup>21</sup>. À cette croyance qui, en effet, est sans aucun fondement empirique, notre philosophe y oppose la force d'une véritable sagesse pratique qui, nous dit-il, « est la compagne de la simplicité, et comme chez elle le cœur commande à l'entendement, elle rend ordinairement inutiles les grands branle-bas de la science, et ses buts n'ont que faire de moyens qui ne peuvent jamais être au pouvoir de tous les hommes. »<sup>22</sup>. Ensuite, à ceux qui soutiennent qu'il est bon d'être vertueux parce qu'il existe un autre monde où les âmes vertueuses seront récompensées, et usent de cet artifice extérieur à la nature humaine pour faire tendre les hommes vers le bien, Kant, en se dissimulant derrière le masque de l'interrogation ironique, leur objecte deux évidences ; la première est que s'il existe une récompense dans un autre monde pour les hommes vertueux, c'est bien plutôt parce que leur conduite est bonne et vertueuse en soi, et non pas qu'il est « bon d'être vertueux parce qu'il existe un autre monde »<sup>23</sup>. La deuxième est qu'au lieu de vouloir faire agir les hommes avec vertu sous l'empire de l'espoir d'une récompense ou de la crainte d'un châtement, il vaut mieux leur faire prendre conscience que leur cœur contient par essence « des prescriptions morales immédiates »<sup>24</sup>, et c'est sur celles-ci qu'il faut baser toute vraie conduite véritablement morale et religieuse afin d'atteindre le salut.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 592 ; Ak II, 373.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 591 ; Ak II, 372.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem*

<sup>24</sup> *Idem*

Il y a donc, selon Kant, certains moralistes, et certains théologiens, qui ont recours à l'artifice d'une interprétation superstitieuse des Écritures pour justifier la nature salvatrice d'une vie vertueuse, et tout cela sur la base fictive de l'existence d'une récompense se trouvant en un autre monde dans lequel les âmes seront jugées pour le bien et le mal qu'elles auront fait pendant leur vie terrestre. Mais, au contraire, nous dit le philosophe de Königsberg, il est aisé de percevoir la faiblesse de cette vision erronée en ce qu'elle produit comme illusion religieuse et comme comportements fourbes et abjects. En effet, comme il l'affirme, sous couvert encore d'une apparence interrogative, en demandant comme suit :

peut-on le dire vraiment honnête, peut-on le dire vraiment vertueux, celui qui se livrerait volontiers à ses vices préférés si seulement il n'avait pas peur d'un châtement à venir, et ne devra-t-on pas dire plutôt que, s'il craint d'exercer sa méchanceté, il nourrit en son âme la disposition pour le vice ; qu'il aime l'avantage qu'il tire des actions d'apparence vertueuse, mais hait la vertu en elle-même ?<sup>25</sup>

En outre, pour montrer encore une fois la stérilité de cette vision, Kant ajoute que l'expérience lui a donné maintes occasions de constater qu'il y a même des personnes lettrées et persuadées de l'existence d'un autre monde et d'une vie après la mort, qui pourtant n'ont ni scrupules, ni retenue à donner libre cours à leurs inclinations au vice et au mal, et, pire encore, aucune honte non plus à penser qu'aux moyens les plus ingénieux qui pourraient les sauver ou leur faire éviter de futurs châtements<sup>26</sup>. Cependant, notre penseur reconnaît d'un autre côté, non sans désolation aucune, la limite et la faiblesse de la nature humaine à pouvoir se résigner à croire à l'idée d'un néant après la mort, et encore moins à cesser d'espérer en une existence au-delà de cette vie terrestre<sup>27</sup>. De toute évidence, Kant estime que ce genre de doctrines morales, ou théologiques, sont tout comme cette doctrine des esprits qu'est la pneumatologie dont Swedenborg se revendique, c'est-à-dire, des théories qui puisent leur force de persuasion, non pas dans l'expérience empirique, mais dans la propension qu'ont les humains à avoir des attentes et des espérances au sujet de la vie après la mort. C'est donc cette croyance chimérique qui, non seulement, cause chez le plus grand nombre d'hommes tant de crédulité et d'attentes illusoire, selon notre philosophe, mais, qui fait, également, le succès de ces théories fantaisistes dont on a parlé précédemment. En effet, c'est bien ce trait de

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 592 ; Ak II, 373

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Idem.*

caractère foncièrement humain qui fait que les hommes aspirent à trouver des réponses à des questions invérifiables empiriquement, et qui pousse, d'après Kant, la raison aidée par l'imagination à spéculer sur un domaine qui échappe à l'expérience humaine.

Par ailleurs, pour éviter toute dérive morale et religieuse, et pour endiguer également tout élan d'enthousiasme superstitieux auxquelles sont sujets certains individus qui instrumentalisent ou déforment le vrai sens de la foi religieuse, Kant y oppose sa propre perspective sur ce que devrait être la véritable foi moralo-religieuse, c'est-à-dire une foi rationnelle, qui, nous dit-il, est « plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs », car, la vérité pratique, selon lui, réside plutôt dans le fait « de fonder sur les sentiments d'une âme bien née l'attente d'un monde à venir qu'inversement sa bonne conduite sur l'espoir d'un autre monde<sup>28</sup>. » En d'autres termes, le comportement de l'être humain, selon Kant, est plus fidèle à la vraie morale et à la vraie religion, quand l'homme espère atteindre le salut et être récompensé pour sa bonne conduite dans un autre monde, en instituant les maximes de ses actions sur ce sentiment moral qui, comme nous l'avons déjà dit, l'exhorte et le pousse à conformer sa volonté propre à celle que dicte « la règle de la volonté universelle ». Donc, ici Kant préconise déjà une morale et une religion naturelle basées sur le principe d'une « obligation absolue » qui incombe à l'être humain d'accomplir son devoir envers lui-même et ses semblables, et non pas seulement de se sentir dans l'obligation de bien se conduire parce qu'il espère en être rétribuer, ou pour éviter un châtement dans une vie future. Car, étant donné qu'il est très probable, d'après Kant, que « notre sort dans l'autre monde dépend de la façon dont nous avons tenu notre poste dans celui-ci<sup>29</sup> », la seule manière donc d'espérer à bon droit être agréable à Dieu et de se rendre digne de son salut ici-bas et dans l'au-delà, réside dans le fait de tenir avec persistance et persévérance une bonne conduite morale envers soi-même et autrui tout au long de notre vie.

Cette dimension moralo-religieuse que Kant expose dans ce texte de 1766, restera déterminante pour sa future conception de la religion morale qu'il exposera en 1794 dans *La religion*, puisqu'il pensera également que, « tout ce que les hommes croient pouvoir faire, hormis de se bien conduire, pour se rendre agréable à Dieu est une pure illusion religieuse et constitue un faux culte

---

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Idem.*

que l'on rend à Dieu<sup>30</sup> ». À notre sens, donc, ce passage résume bien la réponse à la question kantienne de savoir : « Que m'est-il permis d'espérer ? » Et, on comprend bien, dès lors, que pour le Kant des *Rêves d'un visionnaire* tout comme pour celui de *La religion*, la bonne conduite et la foi moralo-religieuse sont deux choses primordiales et interdépendantes pour tout homme qui espère atteindre le salut dans cette vie et dans celle d'après.

## **1.2. La conception kantienne de la religion dans les lettres à Lavater et Wolke :**

La seconde trace d'importance de la réflexion kantienne de la religion se trouve dans l'échange épistolaire que notre philosophe a eu avec deux personnages différents qui se nomment respectivement Johann Caspar Lavater (1741 – 1801) et Christian Wolke (1741 – 1823). Au premier Kant envoya deux lettres consécutives, l'une le 28 avril 1775 et une autre peu après cette date, et cela, en réponse à celle que lui avait envoyée Lavater le 8 avril de l'année précédente, en lui demandant de bien vouloir lui donner une opinion au sujet de son essai *Sur la prière et la foi* qu'il avait joint à sa lettre<sup>31</sup>. Quant à son deuxième correspondant, Kant lui écrivit le 28 mars 1776 à propos du *Philanthropinum* de Dasseau, institution pédagogique dont Wolke était à la fois le directeur et le cofondateur, et dans laquelle il avait eu, avec un autre de ses collaborateurs dénommé Basedow, le projet de mettre en pratique la théorie de l'éducation que Rousseau a exposé dans son *Émile*<sup>32</sup>. Ainsi, pour ce faire, nous commencerons, d'abord, par analyser la conception sur la foi et la prière que Kant soutient dans ses deux lettres à Lavater ; ensuite, nous terminerons par l'examen du bref, mais non moins important, passage que Kant consacre à la religion dans sa lettre à Wolke.

Donc, concernant le premier correspondant de Kant qu'est Johann Caspar Lavater qui, comme on l'a dit, lui avait fait parvenir son essai *Sur la prière et la foi* en lui demandant s'il trouvait ou non que ce qu'il y soutient à ce propos est en accord avec ce que disent les Écritures sur ce même sujet. À cela, notre philosophe lui répondit en deux lettres consécutives en 1775, dans lesquelles il lui expose sa propre position sans aucun détour vis-à-vis de cette question. Mais, avant de commencer par voir en détail le contenu de cette réponse de Kant, il faut savoir, en premier lieu, que ce Lavater était un pasteur zurichois de confession protestante et d'obéissance zwinglienne, qui fut tout aussi influencé par l'orthodoxie rationnelle de Johann Jacob Zimmermann et par le piétisme

---

<sup>30</sup> *Id.*, *La religion dans les limites de la seule raison*, op., p. 232 ; Ak VI, 170.

<sup>31</sup> Bruch, J.-L., op.cit., p. 20-21.

<sup>32</sup> *Id.*, op.cit., Introduction aux *Lettres relatives au Philanthropin*, p. 37.

de Philip Jacob Spener, que par la pensée et la théologie des Lumières telles que celles de Johann Jacob Bodmer et Johann Heinrich Breitinger pour la première, et celle de Johann Joachim Spalding pour la seconde<sup>33</sup>. Homme de science également, Lavater, contribua grandement à la création et à la promotion de la nouvelle science physiognomonique en publiant quatre volumes de *Fragments physiognomoniques* (1775 – 1778)<sup>34</sup>, dont, d'ailleurs, Kant s'en référera dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>35</sup>. Par ailleurs, Lavater fit aussi œuvre de théologie mystico-néo-platonicienne en publiant sa *Perspective sur l'éternité*, car, comme nous l'explique Maria Antonia Rancadore :

Au début des années 1770, Lavater subit l'influence du mysticisme de Jacob Böhme (1575 – 1624), qui l'incite à réviser sa propre conception de Dieu et de l'homme et à voir en Dieu un être capable de changer radicalement l'histoire de l'homme et du monde. Lavater définit alors la théologie comme un « système religieux » fondé sur la Bible. Il est aussi influencé à l'époque par le scientifique genevois Charles Bonnet (1720 – 1793), pour qui l'homme peut s'unir à Dieu, soit dans ce monde, soit dans l'autre monde, grâce à la foi et la prière. Pour Lavater, qui reprend ici une perspective d'inspiration mystique et néo-platonicienne, l'homme est une image de Dieu (*imago Dei*). Au processus descendant de l'Un au multiple (de Dieu aux hommes) correspond un processus ascendant des hommes vers Dieu<sup>36</sup>.

Du reste, en ce qui concerne la question de la foi et de la prière, Lavater était convaincu que la croyance en Dieu révélée *en et par* la personne du Christ, qui nous est parvenu grâce à des hommes dignes de confiance, et animés par l'Esprit-Saint, est nécessaire non seulement pour que naissent les bonnes œuvres, mais, encore, afin que les hommes soient en mesure de tisser un lien avec Dieu et d'entrer dans ses grâces. Quant à la prière sincère, Lavater estimait qu'elle recèle la force d'être une adjuration que Dieu exhausse<sup>37</sup>.

Cela dit, malgré le fait que Lavater était un véritable homme de science, il était aussi un véritable *Schwärmer* aux yeux de Kant, c'est-à-dire un rêveur mystique et un enthousiaste fanatique, face auquel il fallait être vigilant<sup>38</sup>. Cependant, cela n'a pas empêché notre penseur de lui répondre de façon franche et directe au sujet de la thèse qu'il soutient dans son traité *Sur la prière et la foi*, puisque d'entrée de jeu il lui dit sans ménagement comme suit :

---

<sup>33</sup> Rancadore, Maria Antonia, « La religion de Kant dans les lettres à Lavater », in Kant : Théologie et religion, Theis, Robert (dir.) : Actes du 10<sup>e</sup> congrès de la Société d'études kantienne de langue française tenu en octobre 2011 à l'Université du Luxembourg, Paris, Vrin, 2013, p. 341-343.

<sup>34</sup> Bruch, J.-L., op.cit., p. 20.

<sup>35</sup> Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 276 ; Ak VII, 297.

<sup>36</sup> Rancadore, Maria Antonia, op.cit., p. 342

<sup>37</sup> Bruch, J.-L., op.cit., Introduction aux *Lettres à Lavater* de 1775, p. 21.

<sup>38</sup> *Idem*.



Vous me demandez mon avis sur votre essai traitant de la foi et de la prière. Savez-vous, ce faisant, à qui vous vous adressez ? À quelqu'un pour qui la seule chose qui compte, aux derniers instants de la vie, c'est la plus pure honnêteté à l'égard des sentiments les plus secrets que nous abritons ; à quelqu'un qui, avec Job, tient pour un crime de flatter Dieu, et de faire une confession intime sans doute extorquée par la crainte et avec laquelle le sentiment ne s'accorde pas en toute liberté.<sup>39</sup>

On voit bien, dès lors, que pour éviter tout quiproquo, Kant tient dès le départ à être très clair sur sa position à l'égard des questions touchant à la foi et à la prière, puisqu'en ce qui le concerne, lui, considère, d'une part, que ce qui compte en dernier lieu, c'est bien la pure intention du cœur et de la volonté, et d'autre part, que les prières qui sont accomplies dans le but de plaire à Dieu dans l'espoir d'en recevoir une récompense, ou dans l'intention d'éviter un mal ou un châtement dernier, ne sont, en fait, qu'outrage à Dieu et faux culte, car, des prières de cette sorte ne sont motivées, d'après lui, que par des sentiments et des intentions impures ; et cela, comme il le conclut, est tout à fait contraire à la véritable foi qu'il estime être uniquement d'ordre éthique, car, celle-ci ne naît, selon lui, que de la sincérité du cœur et de la liberté de conscience, ainsi que de l'autonomie morale des sujets. Cependant, cela ne signifie pas non plus que notre penseur récuse toute utilité et toute vérité aux enseignements auxiliaires que renferment les écrits néotestamentaires qui se trouvent dans la Bible, puisqu'il dit bien à Lavater : « Je respecte le message des évangélistes et des apôtres, et je fonde mon humble confiance sur l'instrument que Dieu peut avoir voulu dissimuler dans ses résolutions secrètes [...] Il s'agit de messages, et je ne suis pas assez proche des temps où ils ont vu le jour pour prendre des décisions si dangereuses et si hardies<sup>40</sup>. » Seulement, Kant tient juste à préciser à son interlocuteur de ne pas confondre entre les enseignements secondaires et auxiliaires que les écrits néotestamentaires des évangélistes et des apôtres contiennent et le pur enseignement moral du Christ. À partir de là nous voyons que notre auteur signifie d'une manière quelque peu détournée à son destinataire, que la conception que ce dernier se fait de la foi et de la prière est complètement biaisée et fautive, puisque, justement, celui-ci ne distingue pas assez clairement entre l'enseignement fondamental de l'Évangile qui n'est que d'ordre moral, et l'enseignement auxiliaire qui, lui, nous est non seulement parvenu via une tradition, certes, digne de confiance, mais, qui, d'époque en époque a très probablement été altérée, mais qui, en plus, n'est constitué que

---

<sup>39</sup> *Lettre à Lavater du 28 avril 1775*, trad. fr. I. Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 126.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 127.

dogmes de foi et de cultes extérieurs qui sont devenus « exigés par la confession ou l'observance, à titre de félicité à venir<sup>41</sup>. »

Par conséquent, pour éviter cette méprise dans laquelle Lavater est tombé, et pour parvenir à atteindre cet enseignement fondamental dans sa pureté originelle, Kant établit la méthode qu'il décrit à Lavater en lui disant comme suit :

Je distingue l'enseignement du Christ du message qui nous en est transmis ; et, pour en dégager le premier de manière pure, je cherche d'abord à en extraire, indépendamment de toutes les formulations néotestamentaires, la doctrine morale. Celle-ci est le fondement théorique des Évangiles ; le reste n'est qu'auxiliaire, parce que cette dernière ne dit que ce qu'a fait Dieu afin de porter remède à notre faiblesse dans la perspective de notre justification face à lui ; la première dit, en revanche, ce qu'il nous faut faire pour être tous dignes de la miséricorde divine<sup>42</sup>.

De fait, il y a, pour le philosophe de Königsberg, deux types d'enseignements qui se chevauchent dans les Écritures, et qu'il faut distinguer afin de retrouver dans sa pureté originelle cette doctrine essentiellement morale que le Christ a enseignée ; le premier type est donc simple, clair et strictement moral, car, il nous informe expressément sur ce qu'il faut croire, mais, surtout, aussi ce qu'il faut impérativement accomplir afin qu'on se rende digne de la grâce divine, et, comme l'explique Kant : « N'importe qui peut de lui-même être convaincu de la justesse et de la nécessité de la foi morale<sup>43</sup> », et de ce message d'amour, de justice et de paix dont cet enseignement fondamental est porteur. Par contre, le deuxième type d'enseignement n'est, lui, qu'auxiliaire au précédent, parce qu'il ne nous renseigne que sur ce que Dieu a fait pour suppléer à notre faiblesse. De plus, comme le soulève notre philosophe, non sans désolation, cet enseignement auxiliaire ne contient que des « préceptes néotestamentaires [...] dont nous ne pouvons être persuadés que par le biais de relations historiques<sup>44</sup>. », et non pas par notre seule raison raisonnable.

Par ailleurs, en ce qui concerne la véritable foi qui, comme on l'a dit, n'est que morale, Kant estime que celle-ci doit être donc une libre croyance d'ordre strictement pratique, qui consiste, nous dit-il, en cette « confiance absolue dans la miséricorde divine dispensatrice de tout bien, qui n'est nullement à notre portée, quels que soient les plus sincères de nos efforts<sup>45</sup> ». Tandis qu'il serait

---

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

prétentieux et vaniteux, selon lui, de vouloir absolument sonder les arcanes du ciel et de chercher des réponses aux énigmes de Dieu pour légitimer le cours des événements dans le monde ; quand, au contraire, il ne faut croire avec fermeté que dans le fait que :

Dieu devrait nécessairement avoir dissimulé, dans les profondeurs de ses décrets, de quoi combler nos carences, nous pouvons humblement lui faire confiance sur ce point tant que nous faisons ce qui est à la mesure de nos capacités afin de ne pas être indignes de cette prévenance divine<sup>46</sup>.

Pour mieux illustrer son propos à ce sujet, Kant va prendre la figure biblique de Job<sup>47</sup> comme l'exemple archétypal de celui qui demeure résigné dans sa foi et sa confiance en Dieu en dépit des malheurs et des infortunes qui le touchent. Car, sa vertu et la bonté de son cœur l'empêchent d'imputer à Dieu la fatalité et l'injustice de son destin ; ainsi, devant l'adversité Job subit patiemment son sort en ne souhaitant que la rédemption divine. D'autre part, comme le dit Kant à Lavater, Job représente le modèle de l'homme sage et patient qui reste assuré que l'aide divine viendra tôt ou tard suppléer à sa faiblesse, et cela, d'une manière qu'il ne lui est pas nécessaire de savoir<sup>48</sup>. En effet, la foi morale, selon notre philosophe, c'est, justement, nous dit-il, « le fait que notre confiance en Dieu est absolue — c'est-à-dire sans l'indiscrétion importune qui voudrait savoir de quelle manière il entend compléter nos carences<sup>49</sup> ».

Donc, Kant en arrive à soutenir que la religion historique et instituée, telle que le christianisme, avec ses récits miraculeux, ses cultes et ses observances en tous genres, fut, certes, nécessaire en tant que véhicule de la pure religion de la foi morale « à l'époque des Évangiles » ; cependant, comme il l'affirme à Lavater, « [...] lorsque la doctrine de la vie juste et de la pureté du cœur dans la foi [...] se fut assez répandue dans le monde, comme étant la seule religion qui assurait le salut de l'homme, il fallut alors que l'échafaudage soit mis à bas puisque l'édifice était debout<sup>50</sup> ». Ainsi, nous comprenons mieux que le sens de la foi et de la prière telles que Lavater les conçoit, ne sont, en fait, pour Kant, que comme cet échafaudage qu'on place au-devant d'un édifice afin d'en faciliter la construction, mais qui n'a plus aucune utilité après que l'ouvrage soit achevé. De même, la fonction de l'enseignement auxiliaire des Évangiles, selon notre penseur, n'est que le complément pro-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>47</sup> Au sujet de ce personnage biblique voir aussi le *Livre de Job* XXXVIII, 2-4.

<sup>48</sup> Rancadore, Maria Antonia, *op.cit.*, p. 344-345.

<sup>49</sup> *Lettre à Lavater du 28 avril 1775.*, *op.cit.* p. 126.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 127.

visoire qui n'est là que pour soutenir et faciliter l'assimilation de celui qui en est le fondement théorique, c'est-à-dire, la doctrine purement morale du Christ. Par conséquent, cet enseignement auxiliaire n'est que le véhicule temporaire et provisoire des valeurs pratiques essentielles et de la véritable foi morale dont est porteur l'enseignement fondamental qu'est cette « doctrine de la vie juste et de la pureté du cœur dans la foi<sup>51</sup> ». Toutefois, comme on va le voir dans les parties suivantes de notre travail, cette fonction de véhicule momentanée que donne Kant à l'enseignement auxiliaire à l'époque de ses lettres à Lavater, va devenir permanente à partir de *La religion*, vu qu'il sera plus résigné, dès lors, dans l'idée que l'inconstance des hommes à cultiver le vrai culte moral de Dieu justifie la durabilité de cette prothèse qu'est la religion de la foi historique et du simple culte.

Ainsi, Kant critique et condamne cette confusion que Lavater commet entre ces deux ordres d'enseignements qui sont, effectivement, de nature et de fonction totalement différentes, mais, cela notre penseur l'impute, en dernier lieu, aux Apôtres eux-mêmes, puisqu'il explique bien à son destinataire, que cela se perçoit distinctement dans le fait que ces derniers, comme il dit :

ont pris cette doctrine adjuvante des Évangiles pour la doctrine fondamentale, et ce qui, sans doute, est effectivement, pour Dieu, la cause de notre félicité pour la cause de notre foi nécessaire en la félicité ; au lieu de considérer que l'essentiel était la doctrine religieuse pratique du saint maître, ils ont préféré la vénération du maître lui-même, ainsi qu'une sorte de joute destinée à gagner ses faveurs par le biais de flatteries et de louanges, alors que ce dernier avait si expressément et si souvent fustigé de tels comportements<sup>52</sup>.

Du reste, pour finir son propos dans cette première lettre à Lavater, Kant considère que cette méthode dont usent les Apôtres fut sans doute valable pour leur époque, où il était vraisemblablement essentiel de faire le récit des miracles du Christ et de substituer aux anciens dogmes juifs les nouveaux dogmes chrétiens, mais, pour les temps présents, celle-ci est devenue obsolète, car il serait sinon encore « nécessaire d'opposer de nouveaux miracles aux anciens », et des « préceptes chrétiens aux préceptes juifs<sup>53</sup>. »

Ensuite, comme on l'avait dit ci-dessus, Kant écrivit une seconde lettre à Lavater afin de préciser et de compléter certains des propos qu'il lui avait tenus dans sa lettre précédente. En effet, notre auteur commence d'emblée par dire à son destinataire, qu'en plus de la distinction qu'il fait entre l'enseignement fondamental des Évangiles et celui qui en est auxiliaire, il considère également

---

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Lettre à Lavater du 28 avril 1775.*, op.cit. p. 128.

<sup>53</sup> *Idem.*

qu'il n'y a aucun écrit, aussi sacré soit-il, qui ne peut lui imposer « en matière de religion (de confession) quelque chose qui ne soit déjà devenu obligatoire<sup>54</sup> » pour lui, car, comme il lui dit :

supposons que je ne puisse risquer d'emplir mon âme de méditations et confessions qui ne proviendraient pas des préceptes sincères et infaillibles de cet ouvrage (parce qu'on peut faire montre de règles, de rituels, mais non de convictions intimes), cela étant supposé, je ne cherche pas dans l'Évangile la raison de ma foi, mais la confirmation de celle-ci, et [...] je trouve ce qui m'oblige très différent de ce que Dieu fait pour moi ; donc, l'Évangile ne m'impose rien de neuf, mais il peut donner des forces et une confiance nouvelles à des convictions déjà bonnes<sup>55</sup>.

Ainsi, ce court, mais non moins pénétrant passage renferme deux sortes d'idées critiques ; la première idée est celle que représente pour Kant la vertu de sincérité dans la foi et la pratique religieuse, en tant que celle-ci est la condition sine qua non de l'authenticité du lien qu'on établit entre Dieu et nous-mêmes, mais aussi avec tous nos semblables quand nous adhérons à une religion. Car, selon notre philosophe, tous les signes ostentatoires de piété, que sont les cultes et les observances que toutes les religions positives prescrivent, ne sont rien sans cette sincérité du cœur qui meut nos convictions et nos intentions intimes. La deuxième idée est qu'il n'y a aucune prescription ni obligation révélée par les Écritures qui ne soit toujours déjà précédée chez l'être humain par, non seulement, une disposition naturelle au bien, mais, encore, et surtout, par une obligation d'ordre éthique qui est inscrite originairement dans la conscience humaine. C'est pour toutes ces raisons, d'ailleurs, que Kant considère que la fonction des Écritures n'est ni de nous donner la raison de notre la foi, ni encore moins de nous imposer quoi que ce soit de nouveau, mais, bien au contraire, la fonction propre des Évangiles c'est, justement, de nous confirmer dans notre foi et de donner des forces et de l'assurance à nos convictions intimes.

Pour finir donc, Kant présente son jugement final à Lavater concernant sa conception de la foi et de la prière, d'abord, en commençant par insister sur l'importance d'être, en matière de religion, « le plus sincère possible dans la foi<sup>56</sup> », puisque cela constitue, selon lui, la pierre angulaire de toute la doctrine du Christ. Et, à cet effet, notre auteur montre bien clairement à son destinataire que cette sincérité qu'il évoque constitue l'essence même de toute vraie foi morale et de toute religion vraie. De fait, Kant lui dit effectivement que « le cœur de toute religion consisterait à être le plus sincère possible dans la foi, c'est-à-dire dans la confiance absolue que Dieu ne tardera pas à

---

<sup>54</sup> *Lettre à Lavater après le 28 avril 1775.*, op.cit. p. 129.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

réaliser le bien qui n'est pas en notre pouvoir<sup>57</sup>. » Ensuite, notre philosophe termine sa lettre sur cette idée fondamentale qui sera la clé de voûte non seulement de toute sa philosophie de la religion, mais aussi, de sa théorie du souverain Bien, en disant que celui-ci « nous sera imparté d'une manière ou d'une autre dans la mesure où nous ne nous en rendons pas indignes par notre conduite<sup>58</sup>. »

À présent, comme on l'avait déjà dit avant, voyons ce que Kant dit de la religion dans la lettre qu'il adressa à Christian Wolke le 28 mars 1776 au sujet de l'un de ses amis très chers et de son souhait de voir son jeune garçon de six ans intégrer l'établissement scolaire dont Wolke était le directeur. Mais, avant de commencer, il faut tout de même préciser que cette lettre ne présente qu'un intérêt secondaire par rapport à celles que Kant avait envoyées à Lavater, car, la position sur la religion qu'il y expose n'est pas présentée comme étant directement sa propre position, mais, celle de son ami en question ; cependant, il est aisé de constater l'accord parfait qui réside entre les propos sur la religion qui sont tenus dans cette lettre à Wolke et ceux qu'avait soutenus notre philosophe dans ses lettres à Lavater. En outre, et c'est là le point crucial qui nous a fait choisir l'examen de cette lettre, c'est que c'est l'une des premières fois qu'on y voit apparaître dans le vocabulaire kantien cette perspective cardinale de sa philosophie de la religion, qui présente le « devoir en tant que commandement divin ».

En effet, après avoir donné quelques détails à propos de la manière de penser de son ami, ainsi que sur la façon dont il avait envisagé l'éducation de son fils, Kant évoque aussi la position qu'avait ce même ami sur la religion, et sur la meilleure façon de l'enseigner ; cependant, comme on l'a dit, il faut tout même remarquer que c'est tout aussi la vision que partage Kant vis-à-vis de la religion. Car, tout comme dans ses lettres à Lavater, notre auteur dit bien à son destinataire qu'il faut désirer que :

même la connaissance naturelle de Dieu — dans la mesure où l'enfant peut l'atteindre progressivement tandis qu'il grandit en âge et en raison — ne soit directement orientée vers des pratiques pieuses qu'après seulement qu'il aura appris à voir qu'elles n'ont toutes ensemble qu'une valeur de moyen pour vivifier une crainte de Dieu et un sens moral efficaces dans l'accomplissement de ses devoirs en tant que commandements divins. Car, penser que la religion n'est rien d'autre qu'une manière de briguer la faveur de l'Être suprême et de le flatter en ne distinguant les hommes que par la différence de leurs opinions sur la manière d'être le plus agréable à Dieu est une illusion, qui, réglée ou non sur des préceptes, rend incertaine et ambiguë toute conviction morale en admettant, à titre de moyen, quelque chose d'autre encore que la bonne conduite pour, en quelque

---

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 130.

sorte, capter la faveur de l'Être suprême, et avoir ainsi l'occasion de se dispenser du soin le plus scrupuleux de cette bonne conduite<sup>59</sup>.

Ainsi, on voit bien qu'ici encore Kant soutient que l'enseignement auxiliaire et les « pratiques pieuses » du culte et des observances qui ornent la religion, sont, non pas une fin en soi, mais seulement des moyens qui amènent à la vraie religion de la foi morale, c'est-à-dire, celle où il nous faut simplement éviter de nous rendre indignes de la grâce divine par une conduite moralement condamnable. En outre, tout comme il l'avait fait dans les lettres à Lavater en affirmant qu'il est un homme « qui, avec Job, tient pour un crime de flatter Dieu, et de faire une confession intime sans doute extorquée par la crainte et avec laquelle le sentiment ne s'accorde pas en toute liberté », il réitère son propos dans cette lettre à Wolke en considérant également que c'est une erreur, et une illusion de croire que la religion se résume simplement à convoiter les faveurs de Dieu et de le flatter par des prières et des louages, tandis qu'en réalité on ne peut penser lui être agréable autrement que par de belles actions moralement bonnes.

Par ailleurs, dans ce passage sur la religion, apparaît aussi pour l'une des premières fois sous la plume de Kant, cette formule conceptuelle qui envisage les devoirs moraux comme autant de « commandements divins », et, qui constituera, en l'occurrence, l'essence même par laquelle notre penseur définira la religion à la fois dans ses *Leçons*, en disant que « la religion est la moralité appliquée à Dieu [...] », et qu'« elle renferme la connaissance naturelle de nos devoirs en rapport avec l'Être suprême.<sup>60</sup> » Mais aussi, dans *La religion*, Kant affirmera plus explicitement que la « religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs *comme* constituant des commandements divins<sup>61</sup>. » C'est-à-dire, que si on accepte le postulat de l'existence de Dieu, alors, il faudrait considérer qu'il y aurait une adéquation nécessaire entre la volonté sainte de Dieu et ce qu'exigerait de nous la loi morale que notre raison pratique nous révèle. En effet, cela signifie que dès cette époque, notre philosophe conçoit déjà la religion, non pas comme le fondement de l'éthique, mais plutôt comme étant à la fois le complément et l'aboutissement de toute l'éthique. Et, cela, justement, parce que, pour lui, d'une part, la religion vise au plus haut point la perfection morale, afin que son

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>60</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, 1997, p. 177.

<sup>61</sup> *Id.*, *La religion*, op.cit., p. 212 ; Ak VI, 153.

objet par excellence qu'est le Souverain Bien puisse être possible, mais, encore, pour que la conscience morale aille également Dieu pour *saint Législateur, Souverain aimable et Juge suprême*<sup>62</sup>.

### **1.3. De la religion dans les *Leçons d'éthique* de 1775 à 1780 :**

Avant toute chose, il faut savoir que les *Leçons* ne sont pas un texte qui fut rédigé directement par Kant lui-même, mais, c'est un document que Paul Menzer a réalisé et fait paraître en 1924 sous le titre *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, et cela, grâce aux manuscrits de notes de cours de trois des étudiants du philosophe de Königsberg que sont, Theodor Frieddrich Brauer, Gottlieb Kutzner et Chr. C. Mrongovius<sup>63</sup>. Ensuite, il faut aussi dire que ce n'est pas un choix propre à Kant que d'avoir voulu débiter ses *Leçons* par le thème de la religion juste après quelques remarques préliminaires, mais, parce qu'il était tenu de suivre le plan qui fut tracé par le manuscrit de Baumgarten sur lequel il devait se baser pour donner ses susdites leçons ; car, si cela ne tenait qu'à lui, il aurait sans aucun doute préféré conclure plutôt par la religion, puisqu'il tenait bien pour l'achèvement de la morale, et non pas le contraire comme chez Baumgarten<sup>64</sup>.

En effet, Kant conçoit la religion comme l'aboutissement de l'éthique, parce que, selon lui, c'est, d'un côté, *dans* et *par* la religion (du point de vue moral) que le souverain Bien, en tant que visée centrale de l'espérance dernière de la raison et de la « volonté morale », peut bien être possible, et de l'autre, c'est aussi la tâche par excellence de la religion d'exhorter à l'observance et à l'exécution des devoirs éthique, mais également à la perfection morale<sup>65</sup>. Voici ce que Kant dit lui-même à ce sujet :

La religion n'est pas l'origine de la morale ; elle est plutôt l'application des lois de la morale à la connaissance de Dieu [...] Toute religion présuppose la morale, et par conséquent celle-ci ne peut être déduite de celle-là [...] Donc, toute religion présuppose la moralité comme fondement. Elle donne de la fermeté, de la beauté et de la réalité à la moralité, car celle-ci est en soi quelque chose d'idéal [...] Mais la moralité me dit que je dois en moi-même et pour moi-même être moral, quelle que soit la conduite des autres hommes [...] Je dois poursuivre l'Idée de la moralité indépendamment de l'espoir du bonheur. C'est là une chose impossible. La morale ne serait en effet qu'un simple idéal si aucun Être ne pouvait actualiser cette Idée [...] La religion est ce qui donne du poids à la moralité, et elle doit être le mobile de celle-ci. Par là nous reconnaissons que celui

---

<sup>62</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 178 ; voir aussi Luc Langlois., Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 51-52.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 20-21.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>65</sup> *Idem.*



qui s'est conduit de façon à se rendre digne d'être heureux peut légitimement espérer atteindre au bonheur, parce qu'il existe un Être suprême capable de le rendre heureux<sup>66</sup>.

Donc, en premier lieu, nous comprenons bien que notre penseur tient à souligner ici, que la religion n'est non seulement pas l'origine de la morale, mais qu'on ne peut pas non plus déduire celle-ci de la religion ; car, c'est toujours cette dernière qui présuppose une morale comme fondement et non pas le contraire<sup>67</sup>. En deuxième lieu, puisque la morale trouve son propre principe dans la raison, elle peut être, par conséquent, totalement indépendante de la religion ; tandis que celle-ci, par contre, ne peut jamais être dénuée de toute moralité<sup>68</sup>. En effet, dans sa définition de la religion naturelle, Kant nous dit que cette dernière n'est en aucun cas le principe et le fondement de la moralité, car, elle est plutôt « [...] la moralité appliquée à la théologie<sup>69</sup> », c'est-à-dire à la connaissance naturelle de Dieu et de ses attributs, ainsi qu'à tous nos devoirs en relation avec lui. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que notre penseur affirme que « la religion naturelle est pratique », et que « c'est donc la liaison de la moralité et de la théologie qui constitue la religion<sup>70</sup>. » Par conséquent, la moralité est bel et bien la condition de possibilité de toute religion, quelle qu'elle soit. Cependant, même s'il y a effectivement certaines religions qui sont dénuées de toute moralité, et qu'il y a également certaines personnes qui croient être pieuses sans aucunement avoir besoin d'une morale, à ceux-là Kant répond que :

Ces religions reposent uniquement sur le cultus extérieur et sur les observances [...], car tout ce dont il s'agit est de faire preuve d'attention et d'empressement dans une conduite prudente envers Dieu, par laquelle on cherche à lui être agréable. Mais il y a en cela autant de religion véritable que dans l'observation des lois civiles et du protocole, lorsqu'on est en présence du Roi<sup>71</sup>.

Il est donc clair que Kant invalide ici, non seulement toutes les religions du simple culte extérieur, mais, encore, tout anthropomorphisme stérile de Dieu qui n'aurait aucune utilité morale, car, « dans l'observance et l'exécution des devoirs, nous dit-il, nos représentations de Dieu importent peu, pourvu qu'elles soient un fondement suffisant pour la moralité pure<sup>72</sup>. » Par ailleurs,

---

<sup>66</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 180-181.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>68</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 50.

<sup>69</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 177.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>72</sup> *Idem.*

puisque, d'après lui, la religion réclame toujours à la fois une théologie et une morale comme fondement, la question se pose alors de déterminer quel type de théologie requiert la religion au sens naturel du terme, c'est-à-dire celle où se trouve appliquée une moralité à la théologie. À cela, Kant répond, d'abord, en commençant par écarter de sa recherche tous les points qui ne concerne que la théologie de type spéculative, et non celle dont il veut évidemment établir la nature, comme, par exemple, toutes les questions de savoir si Dieu est un esprit ou pas, s'il est omniprésent ou non, ou s'il remplit l'espace complètement ou non de sa présence<sup>73</sup>. À cet effet donc, notre penseur nous dit que :

Tout ce qui doit appartenir à une théologie qui est au fondement de la religion naturelle, c'est la condition de la perfection morale. Nous devons donc nous représenter un Être supérieur, saint en ses lois, bon en son gouvernement et juste dans l'attribution des récompenses et des peines. Aucune théologie n'est nécessaire à la religion naturelle que celle qui nous fait concevoir un saint législateur, un bon souverain aimable et un juste juge ; ces trois éléments, lorsqu'ils sont réunis en un seul Être, nous procurent le concept de Dieu dont a besoin la théologie pour constituer le fondement de la religion naturelle. Ce sont là les attributs moraux de Dieu, et ses attributs naturels ne sont nécessaires que dans la mesure où ils peuvent donner plus d'effets à ses attributs moraux<sup>74</sup>.

Ainsi, nous comprenons, dès lors, que c'est bien à une théologie de type morale que Kant en appelle pour former la base de la religion naturelle en tant que religion pratique ; car les attributs de Dieu qu'il s'agit de connaître et de se représenter ici, sont d'ordre, non pas spéculatif, mais moral, d'après lui, puisque, justement, les attributs de Dieu qu'il nous dit être naturels, ne servent, en fait, que comme moyens au renforcement de nos convictions morales dans l'accomplissement de nos devoirs. D'autre part, Kant nous dit aussi que ces attributs naturels de Dieu sont « l'omniscience, l'omnipotence, l'omniprésence et l'unité de l'Être suprême sont des conditions que requièrent ses attributs moraux et qui se rapportent uniquement à ces derniers<sup>75</sup> », parce qu'il est nécessaire que Dieu, qui est conçu moralement comme étant sain, bon et juste, soit tout aussi conçu, comme omniscient, omnipotent et omniprésent afin de pouvoir scruter les cœurs et sonder les intentions. De même, sa volonté doit être perçue comme étant unique en son genre, selon lui, « car, sans cette condition on ne pourrait pas, nous dit-il, penser le principe de la moralité ». Il conclura donc que :

Tout cela constitue l'essence de la théologie [qui est au cœur] de la religion naturelle. Ses sources ne doivent pas être tirées de la spéculation, mais de la saine raison. La connaissance spéculative n'est nécessaire que pour satisfaire notre désir de savoir, mais lorsqu'il

---

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>75</sup> *Idem.*

s'agit de la religion, de tout ce qui se rattache au faire et au s'abstenir (Tun und Lassen), rien de plus n'est requis que ce que nous fait appréhender et percevoir la saine raison<sup>76</sup>.

Par conséquent, la théologie morale que Kant élabore dans ses Leçons est une théologie effectivement rationnelle, puisqu'elle provient, non pas de recherches métaphysiques théorico-abstractes, mais de la saine « raison naturelle et commune<sup>77</sup> », autrement dit, de l'entendement humain, puisqu'à cette période notre philosophe n'avait pas encore distingué la raison de l'entendement, comme cela sera le cas à partir de sa Critique de la raison pure de 1781<sup>78</sup>. Du reste, il est vrai aussi qu'à cette époque Kant ne disposait pas non plus de sa Doctrine des postulats, mais, il n'empêche que ce qu'il y présente ici dans ses Leçons en est très proche. Car, si l'on fait fi des questions de l'immortalité de l'âme et de la liberté, cette théologie morale qu'il y présente préfigure bel et bien sa future théorie des postulats de la raison pratique, et même celle de la preuve morale de l'existence de Dieu qu'il va formuler plus tard dans ces trois critiques respectives que sont, la Critique de la raison pure<sup>79</sup>, la Critique de la raison pratique<sup>80</sup> et la Critique de la faculté de juger<sup>81</sup>.

En plus, après avoir bien établi que la religion pratique implique nécessairement une théologie morale, notre penseur va ensuite se demander quelle peut bien être l'origine de cette dernière. À cette question, il répondra on ne peut plus clairement que, tant que « la moralité est présentée dans toute sa pureté, son concept conduit alors de lui-même à la foi en Dieu<sup>82</sup> ». Ainsi, c'est une fois encore de la morale que provient la croyance en un Dieu qui soit « saint en ses lois, bon en son gouvernement et juste dans l'attribution des récompenses et des peines<sup>83</sup> » ; puisque c'est bien à partir de ces trois qualités que peut être formé de Dieu un concept clair et distinct, qui par lui-même mène à cette foi qui comme nous dit Kant :

n'est pas la confiance que l'on place dans une révélation, mais une croyance qui découle de l'usage de notre raison. Cette foi en un Dieu qui dérive du principe pratique de la

---

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> Voir à ce sujet ce que Kant en dit dans l'Avant-propos de *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. R. Theis, Paris, Vrin, 2001, p. 91 ; Ak II, 65.

<sup>78</sup> À ce propos, Luc Langlois nous explique qu'à cette époque Kant désignait encore par saine raison et raison pratique, l'entendement, puisqu'il n'avait pas encore distingué clairement entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison pure, (Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, Paris, Librairie Générale Française, 1997, p. 51, et voir aussi la note (1), p. 180 du texte des *Leçons d'éthique* dans la même édition).

<sup>79</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la Méthode*, Chap. II, Sec. 2, op.cit., p. 657-667 ; Ak III, 522-532.

<sup>80</sup> *Id.*, *Critique de la raison pratique, Dialectique*, Chap. 2, Liv. V, trad. J.-P. Fussler, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 249-258 ; Ak V, 124-133.

<sup>81</sup> *Id.*, *Critique de la faculté de juger*, § 86 et 87, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 440-452 ; Ak V, 442-454.

<sup>82</sup> *Id.*, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 179.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 178.

moralité est si forte qu'aucun contre-argument spéculatif ne saurait l'extirper de notre sentiment moral. La raison en est que la moralité concerne d'abord et avant tout la plus grande pureté de l'intention, laquelle serait toutefois perdue si aucun être n'existait qui puisse la percevoir. [...] Pourquoi en effet devrions-nous persister dans l'intention pure s'il n'y a aucun Dieu, lui qui est le seul à pouvoir percevoir celle-ci ?<sup>84</sup>

En effet, cette foi morale dont nous parle ici Kant est, non pas le produit d'une révélation de type historique telle que celle que produisent, par exemple, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, mais plutôt celui d'une révélation de type rationnelle émanant exclusivement de la raison pratique elle-même (l'« entendement »). Cependant, contrairement à la morale de l'autonomie que Kant formulera dans sa période critique, notamment, à partir de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* de 1785, c'est sur la preuve morale de l'existence de Dieu qu'il fonde ici toute la nécessité des mobiles et la pureté de l'intention. Autrement dit, si Dieu n'existait pas, toute la moralité de nos actions serait absurde et inutile, puisqu'il n'y aurait aucun Être suprême pour voir dans nos cœurs et connaître nos motivations intimes<sup>85</sup>. Évidemment, toutes les conduites peuvent se ressembler par leur aspect extérieur, nous dit Kant, mais les raisons qui les motivent, elles, par contre, ne peuvent l'être, puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule et unique intention purement morale, c'est-à-dire celle qui ne vise que l'accomplissement des devoirs moraux que la raison nous enjoint à effectuer comme des ordres émanent directement de Dieu lui-même ; car sinon cela importerait peu que nos actions soient accomplies par pure intention morale ou par une intention autre. De fait, toutes les actions peuvent très bien être similaires par leurs aspects extérieurs, puisque « du point de vue des effets, nous explique Kant, l'analogie avec la moralité serait parfaite », mais, il ajoute qu'« il est impossible d'entretenir des intentions morales pures sans concevoir que celles-ci puissent être en relation avec un Être suprême qui peut seul les percevoir<sup>86</sup>. » Et, plus encore, puisque notre penseur affirme tout de suite après, qu'il serait même d'emblée impossible d'être réellement moral sans avoir foi en l'existence de Dieu ; sans quoi toute obligation morale n'aurait aucune valeur dans l'absolu<sup>87</sup>. Ainsi, nous voyons bien que cette morale que Kant élabore dans ses *Leçons* reste néanmoins ambiguë par le fait que, d'un côté, il établit bien que le principe de la moralité découle entièrement de la raison pratique, et de l'autre, il n'arrive quand même pas à expliquer comment la volonté peut tout de même être mue par ce principe pratique. C'est pourquoi aussi il n'arrive pas non plus à rendre la

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>85</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 50.

<sup>86</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 180-181.

<sup>87</sup> *Idem.*

morale complètement autonome par rapport à la religion à ce moment-là, puisque, au demeurant, notre penseur fait toujours de la religion le mobile de la moralité<sup>88</sup> en disant que :

La religion est ce qui donne du poids à la moralité, et elle doit être le mobile de celle-ci. Par là, nous reconnaissons que celui qui s'est conduit de façon à se rendre digne d'être heureux peut légitimement espérer atteindre au bonheur, parce qu'il existe un Être suprême capable de le rendre heureux [...] La morale implique donc une promesse naturelle, car autrement elle ne pourrait pas m'obliger. Je ne dois en effet aucune obéissance à celui qui ne peut m'estimer (sic), ce que la morale ne peut pas faire sans la religion. La proposition qui affirme que je suis obligé à la félicité est exactement au même effet, car toutes nos actions reçoivent de la religion leur completudo<sup>89</sup>. Sans elle l'obligation demeure privée de mobile. La religion est la condition sous laquelle on peut penser la force obligatoire de la loi<sup>90</sup>.

Donc, nous voyons bien encore une fois que la religion naturelle et la foi morale en l'existence de Dieu sont déterminantes pour cette morale des *Leçons*, au sens où elles sont ce qui confère non seulement de l'autorité à cette dernière, mais, qui, aussi, lui donne la légitimité de porter en elle la promesse naturelle d'un bonheur. Par contre, en ce qui concerne ceux qui n'ont aucune religion, mais se conduisent quand même bien, Kant estime que leur comportement est tributaire non pas de principes moraux bien définis, mais plutôt de « desseins sensibles<sup>91</sup> » ; car, dans le cas où ils seraient dans le besoin, nous dit-il, et que le vice leur semble aisé, ils n'hésiteront pas à le commettre afin de combler ce dont ils ont besoin, puisque « [...] en y cédant ils n'encourent pas le risque de perdre leur réputation », et, par conséquent, « ces hommes, s'ils n'ont pas de religion, nous explique-t-il, se trouvent alors en fort mauvaise posture. » Et, c'est, d'ailleurs, ainsi que notre penseur en arrive au fait que « la connaissance de Dieu au nom du besoin moral est donc de loin préférable<sup>92</sup>. »

Ensuite, Kant va critiquer dans le cours de ses *Leçons* la distinction que Baumgarten fait entre la religion intérieure et la religion extérieure, c'est-à-dire entre la religion de l'intention et la religion de la simple observance, en affirmant qu'il n'y a pas lieu d'opérer une telle distinction puisque la conduite extérieure ne peut jamais être autre chose que le moyen ou l'effet de la religion intérieure de l'intention, et, par conséquent, l'idée même d'une « religion extérieure est un non-sens<sup>93</sup>. » En effet, à partir du moment que notre penseur considère que la religion est par définition intérieure à

---

<sup>88</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 51. Voir aussi, Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 181

<sup>89</sup> « Accomplissement »

<sup>90</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 181-182.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> *Idem.*

notre être et ne s'appuie que sur l'intention, « les actions externes ne sont pas en soi religieuses<sup>94</sup> », car au sens propre du mot celles-ci ne peuvent qu'être intérieures à moi-même, d'après lui. Donc, les actions extérieures peuvent être considérées comme religieuses à la seule condition qu'elles tirent à chaque fois leur motif de la religion de l'intention qui doit toujours les accompagner. On notera par contre que, plus tard dans *La religion*, Kant va réhabiliter cette même distinction entre religion de l'intention morale et religion de simple culte qu'il réfute ici, puisqu'il divisera lui-même la religion « en deux formes », en disant qu'il y a : « celle qui cherche l'obtention de faveurs (religion de simple culte) [et] celle de la *religion morale*, c'est-à-dire la religion de la *bonne conduite de vie*<sup>95</sup>. »

Maintenant, pour revenir aux *Leçons d'éthique*, Kant va ensuite distinguer, pour sa part, entre la conduite pieuse et la conduite vertueuse ou morale, en affirmant que la première « puise son motif dans la volonté divine », et que « les actions pieuses sont celles qui émanent de ce motif » ; par contre, dans la deuxième, les actions puisent leur motif plutôt « dans leur bonté intrinsèque<sup>96</sup> ». Par conséquent, nous comprenons que cette distinction s'appuie, non pas sur l'action même, mais sur le type de motif, et, comme l'affirme Kant, « le motif véritable est par conséquent la moralité et non la volonté divine, car c'est notre bonté intérieure et notre intention que Dieu regarde<sup>97</sup> ». Ainsi, comme on l'a dit, l'action qui peut être considérée comme religieuse est, justement, celle qui ne va pas sans ce motif qu'est l'intention morale qui la produit. Donc, en l'occurrence, « la volonté de Dieu est le mobile, d'après notre penseur, mais nullement un motif<sup>98</sup> », puisqu'il nous explique qu'effectivement :

[Qu'] un homme pieux est celui qui se conforme aux moyens et aux observances de la religion. L'homme qui a la crainte de Dieu possède cependant par rapport à lui quelque chose de plus, soit une certaine exactitude dans l'observance des moyens de la religion. L'individu consciencieux, enfin, est celui qui se représente un Juge divin [qu'il garde constamment à l'esprit]. Les actions qui sont vertueuses par religion sont pieuses, celles qui sont vicieuses tout en se réclamant de la religion sont impies (*gottlose*)<sup>99</sup>.

Cela étant dit, Kant va poursuivre son exposé en faisant encore une autre distinction cette fois-ci entre la religion et la théologie surnaturelle ou révélée. Toutefois, il est possible, nous dit-il,

---

<sup>94</sup> *Idem.*

<sup>95</sup> *Id.*, *La religion.*, op.cit., p. 90-91; Ak VI, 51-52.

<sup>96</sup> *Id.*, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 183.

<sup>97</sup> *Idem.*

<sup>98</sup> *Idem.*

<sup>99</sup> *Idem.*

que la religion naturelle s'accompagne d'une théologie surnaturelle ; d'ailleurs, il fera remarquer que c'est effectivement bien le cas chez la plupart des hommes, car, si les êtres humains « possédaient en effet une religion surnaturelle, celle-ci requerrait un support qui soit lui-même surnaturel, alors qu'en fait les hommes s'en tiennent aux seuls devoirs qu'ils peuvent naturellement appréhender par leur raison<sup>100</sup>. » Par ailleurs, Kant va préciser également qu'il y a une différence, mais non une opposition, entre la religion naturelle et la religion surnaturelle, et cela, dans le sens où dans la première il s'agit de « l'usage de la connaissance de Dieu, telle qu'elle est rendue possible par la raison humaine, et est liée à la moralité », tandis que, dans la seconde il ne s'agit que de compléter la première par le moyen de la grâce divine, afin de pallier la faiblesse humaine. Cependant, le concours de cette dernière ne signifie pas que l'homme soit déchargé de la responsabilité qui lui incombe de faire tout ce qui est en son pouvoir pour se rendre digne de cette grâce divine. En effet, comme dit Kant :

Il ne peut par conséquent y avoir de religion surnaturelle sans religion naturelle, celle-là présupposant celle-ci. L'homme ne peut espérer l'assistance surnaturelle qu'en se conduisant comme il doit naturellement le faire. On ne peut donc pas mettre de côté la religion naturelle en s'en remettant entièrement à la religion surnaturelle et à l'assistance divine [...] La religion naturelle est la condition nécessaire sous laquelle nous pouvons nous rendre dignes du complément de la religion surnaturelle, qui n'est à ce titre que le supplément de la première<sup>101</sup>.

Nous noterons ici que cette conception de l'imputabilité que Kant formule dans ses *Leçons* demeurera identique à celle qu'il développera plus tard dans *La religion*, puisqu'il y écrira également que « ce que l'homme est ou doit être au sens moral, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait de lui-même. L'un comme l'autre doit nécessairement être un effet de son libre arbitre ; car sinon cela ne pourrait lui être imputé, avec pour conséquence qu'il ne pourrait être ni bon ni mauvais moralement<sup>102</sup>. » Par conséquent, on aura compris que la religion naturelle, en tant que concept de la totalité (Inbegriff) des actions morales, ne suffit pas à elle seule pour combler la fragilité humaine, et, c'est pour cette raison que Kant considère qu'il faut, justement, le concours de la religion surnaturelle à ce niveau afin de pallier à ce manque, et d'assurer à ceux qui par leur conduite droite et leur perfection morale, se rendent dignes de l'assistance divine. Cependant, l'insuffisance de la religion naturelle n'est pas non plus une raison valable pour que l'être humain deviennent passif en déléguant toute la tâche de son salut à Dieu, et en se désengageant de tout effort moral, comme si « tout devant

---

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>102</sup> *Id.*, *La religion.*, op.cit., p. 82 ; Ak VI, 44.

désormais se produire de manière surnaturelle<sup>103</sup> » ; car, dans ce cas-ci, c'est la meilleure façon, d'après Kant, de rendre caduque et inutile l'espérance en la grâce divine. Par contre, comme il est toujours nécessaire qu'il ait de la moralité dans tous nos agissements, alors « la religion naturelle doit venir en premier<sup>104</sup>. » Donc, de ce fait, notre penseur en conclut qu'« il doit [...] y avoir en nous une religion naturelle qui puisse nous être imputée, et par laquelle nous nous rendons dignes du complément de la religion surnaturelle<sup>105</sup>. »

Après cela, Kant va passer au volet qui concerne spécifiquement les perversions communes dont peuvent être sujette toutes les religions positives, en commençant par examiner, en premier lieu, la question des erreurs de la religion où il affirmera, d'abord, que celles-ci « doivent être distinguées des erreurs de la théologie. » Car, selon lui, ces dernières biaisent plutôt la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu et sont, par conséquent, des erreurs doctrinales qui se nomment hétérodoxie ; tandis que, les erreurs de la religion affectent plutôt notre moralité et s'appellent des hérésies<sup>106</sup>. Ainsi, par rapport à la simplicité de la théologie morale qui se résume à quelques préceptes découlant de notre raison pratique, la théologie spéculative est susceptible, pour sa part, d'engendrer des erreurs qui peuvent être fatales à la religion naturelle et d'en corrompre la moralité dont elle est porteuse<sup>107</sup>. De fait, Kant explique bien ceci en disant :

[Qu'] il y a cependant dans notre connaissance de Dieu des éléments qui influencent grandement notre conduite, de sorte qu'il convient de voir si de telles erreurs ne pourraient pas aussi porter préjudice à la religion [...] Le meilleur moyen de ne pas tomber dans ces erreurs est de se garder des jugements dogmatiques. Les recherches sur l'omniprésence de Dieu sont par exemple hors de notre portée : il est bien assez pour nous de savoir que Dieu est le modèle de la perfection morale, qu'il se maintient en cette perfection, et parce qu'il est bon et juste, qu'il nous réserve un sort qui est conforme aux mérites de notre conduite<sup>108</sup>.

Ainsi, l'athéisme en est l'une des plus graves erreurs, mais il y a également celles de la ratiocination, du blasphème, du fanatisme et de la superstition. En effet, en ce qui concerne l'athéisme, celui-ci corrompt complètement la religion et la moralité qui va avec, nous dit Kant, et cela, parce que, selon lui, l'athéisme enlève, d'une part, toute puissance aux principes moraux qui régissent la

---

<sup>103</sup> *Id.*, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 185.

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> *Idem.*

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 52.

<sup>108</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 186.



conduite droite<sup>109</sup>, et d'autre part, il ruine par ce fait même toute prétention à atteindre le Souverain Bien, qui, comme on l'avait dit précédemment, représente la fin ultime de la religion morale. Toutefois, notre philosophe fait remarquer qu'un individu peut bien, d'un côté, être athée du point de vue spéculatif, et de l'autre, se comporter moralement comme un bon théiste<sup>110</sup>; c'est ce qu'on a appelé communément depuis Bayle, le cas de « l'athée vertueux » qu'incarnait, par exemple, Spinoza, qui, comme dit Kant, « faisait [...] tout ce qu'un homme religieux doit faire, et il avait bon cœur. Son seul tort fut simplement d'avoir fait trop confiance aux arguments spéculatifs. Il aurait donc pu aisément être ramené à la vérité<sup>111</sup>. » Par ailleurs, il y a, contrairement à « l'athée vertueux », celui que Kant appelle « l'athée pratique », qui par sa façon de vivre et de se conduire peut nous paraître comme quelqu'un qui est contre tout ce que Dieu commande et recommande. Si c'est bien le cas, alors notre penseur nous dit que « l'athée pratique est celui dont on peut dire qu'il est un homme impie, car l'impiété (Gottlosigkeit) est une forme de méchanceté insolente défiant par bravade la crainte des peines que nous inspire la représentation de Dieu<sup>112</sup>. »

Il y a aussi cette autre erreur que notre penseur nomme la ratiocination, et qui réside dans le fait de croire pouvoir arriver par la seule raison à une connaissance certaine de Dieu et de ses attributs. Cette sorte d'erreur est très nuisible dans la mesure où elle nous écarte, selon Kant, de la vraie religion de la foi morale qui vient de notre liberté, et nous fait croire que nous pourrions trouver dans la raison spéculative de meilleures bases qu'en réalité celle-ci ne contient pas<sup>113</sup>. Par ailleurs, à l'antipode de la ratiocination, il y a celle de la superstition qui est à la fois une erreur et un fléau dangereux dans le sens où, en matière de religion, elle crée un rejet total de la raison, et fonde celle-ci non seulement sur de vains espoirs et des craintes infondées, mais, encore, sur la foi en des ouï-dire et des témoignages incertains ; en d'autres mots, la superstition est, selon notre penseur, l'erreur de ceux qui basent la religion sur des principes contingents et des faits historiques douteux<sup>114</sup>. En effet, nous dit Kant, « la superstition repose sur la représentation d'après laquelle nous prenons pour des fondements de notre raison ce qui est en réalité essentiellement contraire à la maxime de la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>110</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit.

<sup>111</sup> Kant, Emmanuel., *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 187.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>113</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit. p. 53.

<sup>114</sup> *Idem.*

raison. La superstition est principalement une forme d'illusion religieuse<sup>115</sup>. » Ensuite, il y a l'erreur du blasphème qui se représente par l'attitude outrageuse, moqueuse et malveillante que certains hommes adoptent à l'égard de la religion afin de la faire apparaître comme une chose inutile et insensée ; ce qui, d'après Kant, risque fort bien d'étioler toute bonne intention morale. Et, enfin, il y a celle du fanatisme (Schwärmerei) comme ultime erreur religieuse, car celui-ci prétend pouvoir fonder la religion sur des croyances mystiques et surnaturelles qui ont pour résultat de ruiner les bases rationnelles de la religion naturelle et morale<sup>116</sup>. De fait, Kant nous dit que « le fanatisme est une tromperie du sens interne par laquelle on croit être en relation immédiate avec Dieu et les autres esprits<sup>117</sup>. »

Par la suite, et toujours dans le même objectif de faire ressortir le sens éminemment moral que revête la religion, Kant va aborder le thème de la prière et des cultes extérieurs, en critiquant surtout l'usage erroné que certains fidèles en font. De fait, il va considérer d'emblée qu'objectivement la prière est tout à fait inutile étant donné que Dieu ne peut ignorer ce dont chacun de nous a besoin ; en revanche, d'un point de vue subjectif, notre penseur la déclare bénéfique et même capitale si seulement elle sert à consolider l'intention et le sens moral des adeptes. En outre, même si Kant estime que Dieu n'a nul besoin de toutes les déclarations solennelles et les requêtes qu'on lui présente dans les prières, il reconnaît, néanmoins, qu'en tant qu'être fini l'homme a ce besoin d'exprimer verbalement ses pensées pendant ses prières<sup>118</sup>, car, notre philosophe dit effectivement bien :

[Qu'] en tant qu'hommes, nous ne pouvons-nous rendre compréhensibles nos concepts qu'en les habillant de mots. C'est de cette façon que nous pouvons nous représenter de manière vivante nos souhaits pieux et notre confiance en Dieu [...] La prière est par conséquent nécessaire d'un point de vue moral, lorsqu'elle permet d'ériger en nous une intention morale, mais jamais d'un point de vue pragmatique, c'est-à-dire comme moyen pour satisfaire nos besoins. Elle sert ainsi à attiser en notre cœur la flamme de la moralité, et elle est à ce titre un moyen de dévotion par lequel la connaissance de Dieu exerce en nous son influence en ce qui a trait au faire et au s'abstenir<sup>119</sup>.

Donc, d'après Kant, la prière a pour seule fonction de stimuler notre intention morale et notre conscience vis-à-vis des impératifs pratiques que Dieu nous révèle au moyen de notre raison.

---

<sup>115</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 209.

<sup>116</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit. p. 53.

<sup>117</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 209.

<sup>118</sup> Rancadore, Maria Antonia, op.cit., p. 344-345.

<sup>119</sup> Kant, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 203-204.

Au reste, le philosophe de Königsberg va différencier clairement entre l'esprit et la lettre de la prière, car, une fois qu'on écarte le support des mots et des déclarations, il ne reste de la prière que cette part essentielle qu'est l'esprit<sup>120</sup> qui se traduit, comme dit notre penseur, par « l'intention fervente envers Dieu et le lien du cœur avec lui, dans la mesure où nous avons confiance, par notre foi, que Dieu saura suppléer à notre fragilité morale et qu'il nous fera prendre part au bonheur<sup>121</sup>. » Tandis que « la lettre n'est nécessaire que pour éveiller en nous l'esprit de la prière. » Car, sinon, celle-ci devient de la bigoterie qui, selon notre penseur, « confond la lettre et l'esprit de la religion, en tenant celle-là pour celui-ci<sup>122</sup>. » D'où, donc, la nécessité, pour lui, de n'accomplir que des prières ayant une portée universelle, parce que, justement, celles qui ne renferment que des souhaits spécifiques et particuliers afin de bénéficier de biens ou d'avantages matériels, sont tout simplement outrageuses envers Dieu. En effet, de telles prières traduisent plutôt un doute en la bonté et la toute-puissance de Dieu qu'autre chose, car c'est comme si on considérait que l'Être suprême n'était pas en mesure de savoir par lui-même ce dont nous avons besoin, ou même pire encore, que nous refusons formellement le sort qu'il nous a réservé. Toutefois, comme on l'a déjà dit, Kant loin de prêcher l'inutilité totale de la prière, veut simplement dire que cette dernière doit être toujours accomplie dans un but, non pas pragmatique et spécifique à notre propre personne, mais morale et universelle, étant donné que Dieu ne comble que ce qui est moral et en adéquation avec sa volonté sainte<sup>123</sup>. De fait, Kant dit cela comme suit :

On ne peut prier dans la foi pour la prolongation de sa vie par exemple, car on ne peut raisonnablement espérer être exaucé par Dieu. Ainsi, lorsque les hommes prient Dieu avec ferveur et confiance en vue de recevoir des biens temporels et cherchent par là à l'affecter, leur prière ne jaillit pas de la foi. On ne peut prier dans la foi que lorsqu'on demande à Dieu d'être digne de ses bontés. On peut alors croire avec certitude qu'on sera exaucé [...] Prier est par conséquent un acte de dévotion. Si notre exercice de la prière vise à susciter en nous une intention pratique active qui s'exprime dans des actes, alors on peut dire de notre prière qu'elle est fervente<sup>124</sup>.

Ainsi, en dernier lieu, notre philosophe estime qu'en ce qui concerne le culte extérieur, il faut faire attention de ne pas confondre les actions religieuses qui sont accomplies « par crainte de Dieu

---

<sup>120</sup> Rancadore, Maria Antonia, op.cit.

<sup>121</sup> Kant, Emmanuel., *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 204.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 209

<sup>123</sup> Rancadore, Maria Antonia, op.cit. p. 346.

<sup>124</sup> Kant, Emmanuel., *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 208.

et celles qui sont entreprises pour son service. » Car c'est par pur anthropomorphisme et par analogie, nous dit Kant, que nous confondons les devoirs qu'on a envers Dieu avec ceux qu'on a envers nos semblables. En effet, c'est une totale méprise de penser servir Dieu en déclarant avec adoration notre soumission à lui, et « élevant vers lui nos louanges et en l'honorant », quand en fait de tels témoignages sont vides en eux-mêmes. Cependant, Kant précise néanmoins que le culte extérieur et les autres observations telles que le jeûne, les pèlerinages et les mortifications que prescrivent les différentes religions positives, n'ont pour fin que d'exercer les fidèles à se tenir en tout temps prêts à servir Dieu par une bonne conduite qui peut seule les rendre dignes de la grâce divine. Nous comprenons, dès lors, comme dit Kant, que :

Le véritable service divin ne réside cependant pas dans les observances et les usages extérieurs, mais dans les intentions sanctifiées tournées vers Dieu et mises en pratique dans la vie quotidienne. D'aucune manière ne pouvons-nous exercer un effet sur Dieu par nos actes [...] Les exercices de dévotion n'ont pas du tout pour but de lui plaire et de lui rendre service, mais de renforcer les intentions de notre âme, de façon à être agréables à Dieu dans notre vie, par nos actions [...] Ce n'est donc pas pour servir Dieu que nous nous rendons à l'église, mais pour nous exercer à le servir dans notre vie de tous les jours. Une fois sortis de l'église, il nous faut mettre en œuvre les exercices que nous y pratiquons, pour servir Dieu dans toute notre vie<sup>125</sup>.

Ensuite, Kant précise bien qu'il faut dans le culte même distinguer les exercices moraux des pures et simples observances. De fait, les exercices moraux que sont les prières, les sermons et certaines actions corporelles ont la vertu de vivifier en nous la foi pratique et de renforcer nos intentions et nos actions morales. Pour le reste, ce n'est qu'erreur et illusion religieuse quand on prend, nous dit Kant :

pour la chose elle-même ce qui n'a en réalité que la valeur d'un moyen [...] Les hommes préfèrent le culte aux intentions morales, car celles-ci sont incommodes et lourdes à porter, et demandent à être observées à tout moment. Ils aiment mieux par conséquent se doter d'un système de culte. En optant pour celui-ci cependant, les hommes font de la religion un plâtre pour leur conscience, grâce auquel ils croient pouvoir réparer le mal occasionné par leurs péchés contre Dieu. Le culte est donc une invention de l'homme ; comme deux chemins s'offrent à lui pour être agréable à Dieu, la moralité ou le culte, il choisit d'emprunter le second chemin pour remplacer le premier<sup>126</sup>.

Pour finir, rappelons seulement que notre philosophe insistera une dernière fois encore sur le sens même qu'il donne au concept de « religion pure », en affirmant que celle-ci n'est fondée que sur des intentions morales qui tendent toujours en direction du divin. Donc, la religion pure pratique

---

<sup>125</sup> Kant, Emmanuel., *Leçons d'éthique*, op.cit., p. 211-212.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 212-213.

est une Idée régulatrice de la raison, qui, comme on l'examinera plus amplement dans la partie suivante de notre travail, est dénuée de tout élément sensible, et à ce titre elle ne peut qu'être un archétype et un idéal, puisque, comme dit Kant, « elle [...] représente le but à poursuivre et met en relief l'élément moral », même si, d'un autre côté, « on peut affirmer, nous dit-il, qu'une religion pure est impossible chez l'homme, car celui-ci est un être sensible. On ne doit pas par conséquent blâmer l'usage des moyens sensibles en religion<sup>127</sup>. »

En conclusion donc, on a bien vu à présent que la religion fut effectivement un objet permanent de réflexion et d'échange chez Kant depuis les tous débuts de sa carrière philosophico-professorale ; et, où la constante fut toujours de montrer ce lien inconditionnel qui existe entre la morale et la religion. En effet, comme on l'a vu, notre philosophe insistera toujours auprès de ses correspondants, de ses étudiants et de tous ses lecteurs sur « la signification éminemment morale de la religion<sup>128</sup> », et condamnera de surcroît et sans ménagement l'usage pervers que certains fidèles font des religions historiques en les transformant en bigoterie, en superstition et en fanatisme. En fin de compte, nous pouvons dire avec raison à présent que les questions concernant la religion ont bel et bien préoccupé l'éminent philosophe de Königsberg non seulement bien avant sa rédaction de *La religion* de 1793 et le *Conflit des Facultés* de 1798, qui sont les deux principales œuvres qu'il consacre spécialement à ce sujet, mais, également, au-delà du cadre académique comme on a pu le constater par ses trois lettres sur la morale et la religion.

---

<sup>127</sup> Kant, Emmanuel., *Leçons d'éthique*, op.cit. p. 208.

<sup>128</sup> Langlois, Luc, Introduction aux *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, op.cit. p. 53.

## CHAPITRE II

### *À la recherche de l'universel religieux : la doctrine kantienne de la religion pure pratique à l'époque critique*

Dans ce deuxième chapitre, nous nous efforcerons de montrer que *La religion dans les limites de la seule raison* de 1793 est une œuvre qui constitue à la fois le couronnement de la philosophie critique de Kant et l'achèvement de son œuvre doctrinale. En effet, on verra que dans ce domaine, notre philosophe cherche non seulement à nous dévoiler une religion pure pratique contenue dans la religion historico-positive, et dont les principes sont en accord avec ceux de la raison pratique, mais aussi, de critiquer par ce fait même toutes les formes perverses du phénomène religieux. D'autre part, Kant y cherche également à résoudre la question de savoir « *Que m'est-il permis d'espérer ?* » Et cela, en tentant de déterminer les conditions de possibilité de cette espérance légitime qu'a la raison de vouloir combler son besoin moral concernant les questions moralo-religieuses qu'elle se pose comme celle, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la *grâce divine*, et de la possibilité du souverain Bien, c'est-à-dire, à l'*Idée* d'un bonheur qui soit proportionné à l'observance de notre devoir moral<sup>1</sup>. Par conséquent, il sera question dans ce chapitre de voir en quoi consiste spécifiquement la conception kantienne de la religion et de la foi morale, car c'est effectivement par celle-ci même que notre penseur va déterminer les conditions de possibilités de l'espérance.

Ainsi, dans ce domaine du religieux, Kant cherche à y établir, d'un côté, une doctrine universelle de la religion pure pratique que toute religion digne de ce nom devrait, en l'occurrence, envelopper et avoir pour fondement ; et de l'autre, de fixer les conditions selon lesquelles l'espérance de réaliser le souverain Bien sont possibles. À cette fin donc, nous montrerons, d'abord, en quoi consistent la religion et la foi pure pratique telles que Kant les conçoit, mais également, comment et pourquoi cette religion rationnelle est le fondement indubitable de toute religion historico-positive

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *La religion.*, op.cit., *Préface à la première édition*, p. 37 ; Ak VI, 5.

et la conclusion de l'éthique plutôt que son commencement. Ensuite, pour finir, nous verrons de quelle façon le philosophe de Königsberg détermine les conditions de possibilité pour l'homme d'espérer à bon droit se rendre agréable à Dieu et digne de sa grâce.

## **2.1. Remarques préliminaires :**

### **2.1.1. Le statut de la *Religion* dans le corpus kantien :**

Avant toute chose, précisons, de prime abord, que le statut qu'occupe la *Religion* parmi toutes les œuvres kantienne reste une question ambiguë, ou, du moins, difficile à fixer définitivement pour plusieurs raisons. Car, est-ce une quatrième *Critique* à part entière, et au même titre que le sont la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*? Ou, est-ce une œuvre doctrinale qui s'ajoute à celle du droit et de la vertu afin d'achever le programme du second volet de la pensée kantienne qu'est sa philosophie pratique? Ou, encore, n'est-ce, en fait, qu'un « ouvrage de circonstance<sup>2</sup> » qui ne fait que rassembler une « série d'articles destinés au grand public<sup>3</sup> » comme l'affirme Alexis Philonenko dans la *Notice* à sa traduction de la *Religion*? En effet, les commentateurs de Kant se sont de tout temps divisés à ce sujet, et jusqu'à aujourd'hui encore un spécialiste éminent de Kant et du kantisme tel que Jean Ferrari, par exemple, affirme dans son article sur la *Théologie transcendantale et religion de la raison* chez Kant qu'« à relire *La religion* et le *Conflit des Facultés* de 1798, il paraît difficile de leur donner la même importance qu'aux trois *Critiques* et une place comparable dans le système. Toutefois, l'on ne peut pas dire non plus qu'il s'agit là d'écrit de circonstance, populaires [et] polémiques [...]»<sup>4</sup>

Donc, pour tenter une réponse à notre tour, nous dirons d'emblée que, d'un côté, la *Religion* n'est effectivement pas une quatrième *Critique* en tant que telle, pour la simple raison qu'elle ne porte pas sur une faculté humaine particulière telle que les trois autres le font vis-à-vis des trois facultés que sont respectivement la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et du déplaisir et la faculté de désirer qui, rappelons-le, coïncident chacune avec les trois législations *a priori* de l'esprit

---

<sup>2</sup> Philonenko, Alexis, *Notice à La religion dans les limites de la simple raison*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris, 1986, p. 13.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> Ferrari, Jean, « Théologie transcendantale et religion de la raison », in Kant : Théologie et religion, Theis, Robert (dir.) : Actes du 10<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langue française, Paris, Vrin, 2011, p. 24.

humain que sont l'entendement pour la première, le jugement pour la seconde, et la raison pour la dernière<sup>5</sup>. Par ailleurs, Kant dit également à la toute fin de sa *Préface à la seconde édition* de la *Religion*, qu'« il n'est besoin, pour comprendre cet écrit selon son contenu essentiel, que de la morale commune, sans se préoccuper de la *Critique de la raison pratique*, mais encore moins de la *Critique de la raison théorique* ». Par contre, on ne peut, d'un autre côté, minorer, comme le fit Philonenko, l'importance et la place cruciale qu'occupe la *Religion* dans l'édifice philosophico-critique de Kant ; car, d'une part, il dit lui-même dans sa lettre à Stäudlin du 4 mai 1793, que :

Le plan que j'avais formé il y a longtemps pour le travail que je veux entreprendre dans le domaine de la philosophie pure avait pour fin de résoudre les trois questions suivantes : 1) Que puis-je savoir ? (Métaphysique). 2) Que dois-je faire ? (Morale). 3) Que puis-je espérer ? (Religion) [...] Avec le livre à venir, *La Religion dans les limites*, etc., j'ai essayé de mener à bien la troisième partie de mon plan ; j'ai conduit ce travail avec une conscience scrupuleuse et un respect véritable pour la religion chrétienne, mais aussi selon le principe sincère et convenable de ne rien cacher, et de donner au contraire une présentation franche de la manière dont je conçois la possibilité d'unifier la religion avec la pure raison pratique<sup>7</sup>. »

Et, d'autre part, il déclare dans sa *Préface* du *Conflit des Facultés* que « le livre : *Religion à l'intérieur des limites de la simple raison* [...] constitue bien plutôt pour le public un livre incompréhensible et hermétique, rien que des débats entre savants des Facultés dont le peuple ne prend pas du tout note<sup>8</sup> ».

Par conséquent, même si Kant semble présenter deux avis différents sur le statut et la place de la *Religion* au sein de son corpus, nous pouvons aisément percevoir qu'en réalité il n'en est rien, car, si nous y regardons de plus près, d'abord, « la morale commune » dont il nous parle dans sa *Préface à la seconde édition* de la *Religion* n'est autre que celle-là même dont il « définit la structure et les conditions de possibilité<sup>9</sup> » dans sa *Fondation de la métaphysique des mœurs* et sa *Critique de la raison pratique* ; ensuite, comme on peut le constater par le passage qui fut cité de la lettre à Stäudlin, notre auteur, bien loin de minimiser l'importance de sa *Religion*, lui confère, au contraire, l'éminente fonc-

---

<sup>5</sup> Bruch, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 24.

<sup>6</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., *Préface à la seconde édition*, p. 47 ; Ak VI, 14.

<sup>7</sup> *Lettre à C. F. Stäudlin du 4 mai 1793*, trad. fr. I. Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 575.

<sup>8</sup> *Id.*, *Le Conflit des Facultés, Préface*, trad. C. Ferrié, Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 47-48.

<sup>9</sup> Bruch, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, op.cit., p. 21-22.



tion de répondre à la troisième question critique concernant la possibilité de l'espérance en la réalisation du souverain Bien. Ainsi, la *Religion*, tout en étant une véritable *doctrine* de l'espérance<sup>10</sup>, s'incorpore parfaitement à l'édifice critique en contribuant à l'achever. Car, elle est non seulement établie sur les fondements et les résultats des trois *Critiques*, mais, elle en est aussi la mise en pratique et l'aboutissement ultime<sup>11</sup>. Donc, bien loin de n'être qu'un ouvrage de moindre importance, la *Religion* est bel et bien une critique des religions positives au sens classique du terme, parce qu'elle est, comme nous l'explique Olivier Reboul, une « démythification » et une « démythologisation » du contenu révélé par les Écritures saintes dans la mesure où elle montre que « le *mythos* ne vaut que comme expression imagée de ce *logos* qu'est la raison pratique<sup>12</sup> » ; car, il faut bien dire que, pour Kant, « la raison est, dans les affaires de religion, l'exégète suprême<sup>13</sup> ».

Par conséquent, la pensée kantienne qui est consignée dans la *Religion* reste, quoi qu'on en dise, l'un des piliers centraux non seulement de sa philosophie critique, mais également de son système doctrinal, car elle complète et couronne ces deux volets de son programme philosophique.

En résumé, la *Religion* est effectivement un pilier central de la philosophie critique de Kant, mais, strictement au sens où, comme on l'a dit, la *Critique de la raison pure* est la réponse à la question : « *Que puis-je savoir ?* » La *Critique de la raison pratique* à celle de savoir : « *Que dois-je faire ?* » Et, la *Religion* à celle de déterminer : « *Que m'est-il permis d'espérer ?* » En effet, la réponse à cette troisième question revient de droit à la *Religion* plutôt qu'à la *Critique de la faculté de juger* en tant que telle, puisque cette dernière ne s'occupe essentiellement que du « jugement », qui, lui, comme nous l'explique J.-L. Bruch, « constitue un terme intermédiaire entre l'entendement et la raison, auquel ne correspond pas de domaine de connaissance, et sa critique n'a pour fonction que "(d)unir en un tout les deux parties de la philosophie". C'est pourquoi la *Critique du jugement* ne répond à proprement parler à aucune des trois questions du canon<sup>14</sup> ». Du reste, la *Religion* est aussi un pilier central du système doctrinal kantien dans la mesure où elle s'ajoute et complète les deux autres doctrines du droit et

---

<sup>10</sup> Naar, Monique, Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, Paris, Vrin, 2004, p. 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>12</sup> Reboul, Olivier, « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. n° XX, 1970, p. 144.

<sup>13</sup> Kant, Emmanuel, *Le Conflit des Facultés*, op.cit., p. 81.

<sup>14</sup> Bruch, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, op.cit., p. 24.

de la vertu ; car, comme notre philosophe le dit : « la *doctrine de la religion* constitue une partie intégrante de la *doctrine générale des devoirs*<sup>15</sup> ». Enfin, on peut donc conclure sur ce point en estimant que la *Religion* qui est parue en 1793, n'est effectivement pas une *Critique* au même titre que les trois autres, puisque, dès 1790, Kant déclare avoir achevé sa philosophie critique en disant à la fin de sa *Préface de la première édition* de la *Critique de la faculté de juger* que : « C'est avec ce livre que j'achève donc toute mon entreprise critique. Je passerai rapidement à l'entreprise doctrinale<sup>16</sup> ». Cependant, la *Religion* est bel et bien une *doctrine critique de la religion et de l'espérance*.

### **2.1.2. Le contexte de parution de la *Religion* :**

Il y a deux d'autres particularités de la *Religion* qui font d'elle l'unique œuvre de Kant qui fut publiée dans des circonstances spéciales. La première concerne son contexte parution qui, lui, fut à cette période-là bien défavorable à la liberté de penser et de publication pour laquelle notre philosophe c'était tant battue, puisqu'après la mort de Frédéric II, qui fut un despote éclairé et bien disposé à l'avancement de l'*Aufklärung* en son pays, son fils Frédéric-Guillaume II lui succéda, en installant non seulement un pouvoir despotique et absolu qui conférait encore plus d'autorité aux théologiens<sup>17</sup>, mais, encore, qui restreignait la liberté de penser et de publication en proclamant un nouvel « Édit de censure pour les États prussiens » et en instituant une « Commission d'examen immédiat » à partir du 14 mai 1791. De plus, dès septembre de la même année, un ordre du Cabinet avait nommé à la tête de cette même commission deux personnages bien connus pour leur entêtement et l'étroitesse de leur esprit<sup>18</sup> ; le premier était le conseiller privé M. Hillmer qui fut chargé de la censure philosophique, et le second était le conseiller consistorial M. Hermes, responsable de la censure biblique<sup>19</sup>.

De fait, Kant ne tarda pas à avoir des démêlés avec cette commission de censure dont ces deux hommes détenaient la présidence, puisqu'après avoir pu publier dans la revue *Berlinische Monatschrift* son premier article intitulé « *Sur le mal radical dans la nature humaine* » en 1792 — qui, d'ailleurs, fera plus tard office de première des quatre parties de la *Religion* —, notre philosophe se heurta

---

<sup>15</sup> Kant, Emmanuel, *Doctrine de la vertu*, Conclusion, trad. A. Renaut, Paris, 1994, GF-Flammarion, p. 368 ; Ak VI, 487.

<sup>16</sup> *Id.*, *Critique de la faculté de juger*, *Préface à la 1<sup>e</sup> édition*, trad. A. Renaut, Paris, 1995, GF-Flammarion, p. 148 ; Ak V, 170.

<sup>17</sup> Ferrari, Jean, « Théologie transcendantale et religion de la raison », op.cit., p. 24.

<sup>18</sup> Naar, Monique, Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, op.cit., p.10.

<sup>19</sup> *Lettre à C. F. Stäudlin du 4 mai 1793*, op.cit.

au mur de la censure pour les trois autres articles sur la religion qu'il avait bien l'intention de publier dans cette même revue. Car, dès son second article, Kant s'est vu refuser l'*imprimatur*<sup>20</sup>, comme il l'explique dans sa lettre à Stäudlin du 4 mai 1793, où il dit à celui-ci que son article n'a pas eu la chance du premier, « car M. Hillmer, à qui [il] a semblé revenir au domaine de la théologie biblique (ce qui, je ne sais pour quelle raison, ne lui semblait pas être le cas pour [le premier]), trouva bon de consulter le censeur biblique, M. le conseiller consistorial Hermes, qui bien évidemment (car de quel pouvoir un ecclésiastique pur ne cherche-t-il pas à s'emparer ?) le considéra comme relevant de sa juridiction et refusa son *legit*<sup>21</sup>. » C'est pour cette raison, en l'occurrence, que le philosophe de Königsberg décida de résister contre ce diktat de la censure prussienne qui lui était imposé, en écrivant cette fois-ci non plus des articles seulement, mais un traité en bonne et due forme sur *La religion dans les limites de la seule raison*<sup>22</sup>.

Pour échapper donc à ce *diktat*, son ami Biester qui était le propriétaire de la revue *Berlinische Monatsschrift* déplaça, pour sa part, son siège dans la ville d'Iéna qui, elle, n'était pas sous la juridiction de cette « Commission d'examen immédiat » ; quant à Kant, après avoir eu l'approbation de la Faculté de théologie de l'Université de Königsberg pour son traité de la *Religion*<sup>23</sup>, put aussi avoir l'autorisation d'*imprimatur* de la Faculté de philosophie de la même Université, et ainsi, il put le publier en 1793<sup>24</sup>, avec une préface où il déclare sans équivoque que « dans la mesure où le commandement : Obéit à l'autorité !, est tout de même aussi moral, et que l'observer, comme c'est le cas pour tous les devoirs, peut être rapporté à la religion, il est approprié à un traité consacré au concept déterminé de celle-ci de fournir lui-même un exemple de cette obéissance<sup>25</sup>. » Par après, une deuxième édition de la *Religion* en fut publiée l'année suivante, où notre philosophe y présenta une seconde préface dans laquelle il précise cette fois encore qu'« il n'est besoin, pour comprendre cet écrit selon son contenu essentiel, que de la morale commune, sans se préoccuper de la *Critique*

<sup>20</sup> Naar, Monique, Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 11.

<sup>21</sup> *Lettre à C. F. Stäudlin du 4 mai 1793*, op.cit., p. 575-576.

<sup>22</sup> Ferrari, Jean, « Théologie transcendante et religion de la raison », op.cit., p. 24.

<sup>23</sup> Il est probable que Kant chercha l'approbation de la Faculté de théologie de Königsberg afin de prouver, justement, aux deux censeurs Hillmer et Hermes, par l'appui d'autorités compétentes, que ni le propos de ses articles précédents, ni celui de *La religion*, n'étaient du ressort de la théologie biblique mais bien de la théologie philosophique (cependant, cette information reste tout de même très discutable).

<sup>24</sup> Naar, Monique., Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 11-12.

<sup>25</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 40 ; Ak VI, 8.

de la raison pratique, mais encore moins de la *Critique de la raison théorique*<sup>26</sup>. » Par conséquent, nous comprenons bien, comme nous l'explique Monique Naar, que :

Le sens de cette démarche était clair. Sans vouloir opposer les pouvoirs publics les uns aux autres, Kant voulait voir fonctionner la possibilité d'un appel, et que le tribunal de la censure fût appelé à réviser son jugement au vu de celui d'un tribunal éclairé et compétent, en l'occurrence l'Université prussienne. Dans toute cette affaire, Kant a montré qu'il avait plus le sens de l'État que ses censeurs bornés<sup>27</sup>.

Ensuite, la seconde particularité de la *Religion*, c'est le fait qu'elle a vu le jour un an seulement après que Fichte se fut décidé à publier, avec, d'ailleurs, les encouragements de Kant lui-même, son *Essai d'une critique de toute révélation*. En effet, après avoir établi une théorie de la volonté, le jeune philosophe saxon y tente d'élaborer une conception de la religion entièrement déduite « *a priori* des concepts de la raison pratique ». C'est pourquoi l'ouvrage, qui parut malencontreusement sans nom d'auteur, fut faussement pris pour un autre chef-d'œuvre de Kant ; mais quelques jours après cet incident, ce dernier se décida d'écrire dans le *Journal Littéraire Universel* du 22 août 1792, afin de mettre un terme à ce malentendu, et ainsi rendre à Fichte tout l'honneur qui lui revenait de droit. C'est donc sur cet arrière-plan historico-contextuel que la *Religion* de Kant est parue près d'un an après l'essai de Fichte<sup>28</sup>.

Du reste, l'avènement de l'essai fichtéen, et l'incident qui en a suivi, a bien pu paraître indiqué encore à certains commentateurs de Kant, tels qu'Alexis Philonenko, par exemple, que le philosophe de Königsberg fut sans doute « gêné par le brillant succès de Fichte et qu'il se soit efforcé en certaines pages de faire "autre chose"<sup>29</sup> », au point de vouloir lui aussi écrire un traité sur la religion afin de démontrer que, malgré son âge avancé, il était encore tout à fait en mesure de faire tout autant, ou sinon mieux, que son jeune disciple. Mais, comme le fait remarqué Jean Grondin, « Kant, au sommet de sa notoriété, a-t-il vraiment pu être piqué par l'ouvrage d'un jeune saxon de vingt-neuf ans, jusqu'alors totalement inconnu, au point de produire lui-même un ouvrage pour égaler son exploit ? Cela peut paraître assez invraisemblable<sup>30</sup>. » Mais, même, supposons que Kant s'était

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 47 ; Ak VI, 14.

<sup>27</sup> Naar, Monique., Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, op.cit., p. 12.

<sup>28</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant : Du respect de la loi à son accomplissement dans l'amour*, Paris, Editions du Cerf, 2016, p. 8-9.

<sup>29</sup> Philonenko, Alexis, *Notice à La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 14.

<sup>30</sup> Grondin, Jean, « L'actualité de *La Religion dans les limites de la simple raison* », in *L'Année 1793 – Kant*, Ferrari, Jean (dir.) : Actes du 1<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langues françaises, Paris, Vrin, 1995, p. 211.

effectivement efforcé de faire « autre chose » que ce que Fichte avait fait dans son *Essai d'une critique de toute révélation*, ce n'était-il pas peut-être pour montrer, justement, à ce dernier qu'une critique de toute religion révélée est plus crédible et efficace, non pas quand la raison vient de l'extérieur pour juger le contenu et les éléments qui composent la religion historico-positive, mais plutôt de l'intérieur même de celle-ci en tant qu'elle aussi contient en elle la religion rationnelle, celle-là même à laquelle on peut arriver en l'a déduisant *a priori* des postulats de la raison pratique.

## **2.2. La religion pure pratique dans les limites de la seule raison :**

Il faut savoir, avant tout, qu'il y a d'emblée un fossé qui sépare considérablement les deux conceptions de la religion chez Fichte et Kant, car, même si dans son essai le premier tente d'établir non seulement une théorie de la religion qui soit complètement basée sur le système critique kantien, c'est-à-dire, qui est fondée sur les concepts *a priori* de la raison pure pratique, mais aussi, d'établir « une critique de la religion doctrinale » ; le second, quant à lui, ne suit ni la même voie ni la même forme de religion rationnelle que celle à laquelle son jeune disciple arrive. De fait, dans son ouvrage sur la *Religion*, il s'agit pour le philosophe de Königsberg de dévoiler, non pas une « religion selon la raison », ou « La religion de la raison », qui serait déduite *a priori* des concepts de la raison pratique en tant que telle, et qui, par surcroît, viendrait de l'extérieur pour sanctionner les contenus de la religion révélée — comme, d'ailleurs, a bien pu le penser Jean Ferrari dans son article sur la *Théologie transcendantale et religion de la raison* chez Kant<sup>31</sup> —, mais, plutôt d'une religion pure pratique et rationnelle qui préexiste déjà à l'intérieur même de la gangue brute de la religion historico-positive. Autrement dit, l'opération qui est menée par Kant dans la *Religion* consiste à extraire et à mettre en relief l'aspect purement moral que la religion révélée contient par essence.

Par conséquent, pour lever le voile sur cette religion dans la religion, notre philosophe, à la différence de Fichte, use, d'abord et avant tout, de la *méthode analytique* que la nature spéciale de son objet lui impose et par laquelle, ensuite, il effectue, non pas une déduction *a priori* de la religion purement rationnelle, comme, d'ailleurs, il l'avait déjà effectué à travers ses trois *Critiques*, mais, bien plutôt une extraction de la sphère même de la religion — au sens large et courant du terme —, de la forme purement morale et rationnelle que celle-ci peut bien véhiculer parallèlement aux statuts et récits historiques qu'elle rapporte. Ainsi, pour détecter et extraire le contenu et les principes de

---

<sup>31</sup> Voir à ce sujet, Ferrari, Jean, « Théologie transcendantale et religion de la raison », op.cit., p. 25.

cette religion pure pratique qui existe *dans* et *par* la religion historico-positive, celle-ci doit évidemment présenter les signes d'un parfait accord avec les propres principes *a priori* de la raison pratique<sup>32</sup>.

Donc, ceux qui pensent, encore une fois, comme le fait Jean Ferrari, par exemple, en disant que « Le titre *La religion dans les limites de la simple raison* peut tromper<sup>33</sup> », et qui stipulent, en plus, que « le livre ainsi nommé devrait traiter d'une religion, sinon rationaliste, du moins purement rationnel dont les concepts seraient *a priori* tirés du seul exercice de la raison. Or il n'en est rien<sup>34</sup> », et que, « donner pour titre “La religion selon la raison” ou “La religion de la raison” aurait mieux permis de comprendre que la raison était à l'œuvre en dehors de son domaine propre et qu'elle allait se confronter au christianisme<sup>35</sup> », se méprennent totalement, non seulement, sur le sens même du titre que Kant a donné à son œuvre, mais, plus encore, sur le rôle et la portée même qu'il accorde à la raison dans son étude de la religion et du phénomène religieux. En effet, comme nous allons le voir, la raison n'est pas du tout à l'œuvre en dehors de son domaine propre, et ne se confronte pas au christianisme en venant de l'extérieur de celui-ci, mais, bien au contraire, notre penseur y tente même d'établir que parmi toutes les religions historico-positives, la religion chrétienne est la seule qui renferme l'intégralité des principes et fondements de la religion vraie et naturelle<sup>36</sup>. D'ailleurs, au sujet de tout cela voici ce que Kant nous en dit lui-même dans sa *Préface à la seconde édition* de la *Religion* :

À propos du titre de cet ouvrage (car on a aussi exprimé des doutes quant à l'intention qui s'y trouverait dissimulée), je fais encore cette remarque : dans la mesure où la révélation peut bien aussi contenir en elle pour le moins une pure religion de la raison, mais qu'inversement celle-ci ne peut contenir la dimension historique de la révélation, je pourrai considérer la révélation comme une sphère élargie de la croyance, qui inclut en elle la religion de la raison comme une sphère plus étroite (sous la forme de deux cercles, non pas extérieurs l'un à l'autre, mais concentriques). C'est à l'intérieur de la sphère la plus étroite que doit se tenir le philosophe [...] À partir de ce point de vue, je peux, cela dit, faire aussi la deuxième tentative : celle de prendre comme point de départ une quelconque révélation tenue pour telle, et, en faisant abstraction de la pure religion de la raison [...] rapporter la révélation comme système historique, en procédant par fragments, et voir si ce système ne reconduit pas au même système de la religion conçu par la raison pure [...] le système ainsi élaboré serait autonome et suffisant pour constituer

---

<sup>32</sup> Bruch, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, op.cit., p. 28-29.

<sup>33</sup> Ferrari, Jean, « Théologie transcendantale et religion de la raison », op.cit., p. 25.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> On se référera par exemple à Kant, Emmanuel, *La religion.*, op.cit., 4<sup>e</sup> Partie, Chapitre 1 : La religion chrétienne comme religion naturelle, p. 216-223 ; Ak VI, 157-164.

proprement une religion, laquelle comme concept a priori de la raison [...] ne se met en place qu'à cette condition. Si cela aboutit, on pourra dire qu'entre raison et Écriture doivent se rencontrer, non seulement de la compatibilité, mais aussi de l'unité, de sorte que celui qui suit l'une [...] ne manquera pas non plus de se rencontrer avec l'autre<sup>37</sup>.

On comprend alors, que Kant nous invite à faire cette analogie qui consiste à tenir la religion dans son aspect révélée et instituée, et la religion dans son aspect moralo-rationnel comme deux sphères concentriques qui se contiennent l'une dans l'autre au sens où la première engloberait la seconde. En d'autres termes, la sphère la plus petite qui représente ce noyau dur qu'est la religion pure pratique, qui en elle-même ne contient qu'une croyance et des percepts d'ordre moral, est enveloppée et contenue dans la sphère la plus étendue que représente la religion sous sa forme révélée et instituée<sup>38</sup>. Donc, comme le dit Jacqueline Lagrée, « Kant reconnaît en effet un rapport d'inclusion possible de la religion naturelle dans la religion révélée<sup>39</sup>. » Par conséquent, *La religion dans les limites de la seule raison* désigne, selon notre philosophe, non pas la religion rationnelle au sens où il l'avait établi à partir de sa théorie des postulats de la raison pratique pure dans le *Canon de la raison pure* de sa première *Critique* de 1781, ainsi que dans la *Critique de la raison pratique* de 1788, mais, d'une conception de la religion, qui, comme nous l'explique Günter Zöllner, est « d'origine différente et d'extension plus large<sup>40</sup> », car, dans la *Religion*, le travail de Kant consiste essentiellement à « isoler des significations et fonctions rationnelles dans ou derrière des doctrines et pratiques [religieuses] manifestement irrationnelles et contingentes.<sup>41</sup> » Ainsi, nous voyons mieux, dès lors, que dans sa *Religion*, notre philosophe ne s'appuie plus sur la conception de la religion pure pratique telle qu'il l'avait déduite *a priori* de sa doctrine des postulats de la raison pratique, mais, va, au contraire, se baser cette fois-ci sur le contenu même de la religion révélée, afin d'en extraire, en guise de preuve empirique, ce qui peut bien s'apparenter aux principes de la raison pratique à travers cette religion moralo-rationnelle.

---

<sup>37</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., *Préface à la seconde édition*, p. 45-46 ; Ak VI, 12-13.

<sup>38</sup> Renaut, Alain, Présentation et notes de *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 20.

<sup>39</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle, Kant : la religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 84-85.

<sup>40</sup> Zöllner, Gunter, « *Religion Libre : La religion dans les limites de la simple raison de Kant comme traité théologico-politique* », in Kant : Théologie et religion, Theis, Robert (dir.) : Actes du 10<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langue française, Paris, Vrin, 2011, p. 46

<sup>41</sup> *Idem*.

En effet, cela Kant le dit comme suit :

Nous ne pouvons en tout état de cause mieux faire que de prendre [...] — un de ces livres en particulier où se trouvent intimement mêlés aux propos des préceptes moraux, par conséquent apparentés à la raison. Il s'agirait de nous en servir comme d'un élément d'explication de notre Idée d'une religion révélée en général. Nous l'utiliserons ensuite comme l'un quelconque des nombreux livres qui traitent de la religion et de la vertu à partir du crédit que procure une révélation, pour y chercher comme l'exemple de la méthode, féconde par elle-même, qui consiste à nous faire apparaître ce qui peut s'y trouver d'une pure religion de la raison, par conséquent universelle, sans venir empiéter par-là sur le domaine de ceux auxquels est confiée la charge d'interpréter ce livre comme rassemblant toutes les doctrines positives et révélées, ni nous en prendre à leur interprétation fondée sur l'érudition<sup>42</sup>.

Ensuite, pour illustrer son propos, Kant nous présente l'exemple de la religion chrétienne qui, selon lui, est d'un point de vue objectif une religion purement morale et naturelle, c'est-à-dire, dont chaque être humain normalement constituer peut bien comprendre, ou bien y parvenir, par le simple usage de sa raison, mais, d'un point de vue subjectif elle peut bien être considérée comme une religion effectivement révélée et instituée. En d'autres termes, la religion chrétienne en tant qu'elle peut bien être perçue objectivement comme une religion morale, donc, naturelle, elle correspond tout à fait aux exigences pratiques de la raison pratique législatrice, puisque, son contenu morale en respecte les bornes et les principes<sup>43</sup>. Par contre, même si cette doctrine de la religion naturelle dans la religion chrétienne est compatible avec les lois pratiques de la raison, elle n'est cependant pas déduite de cette dernière, parce qu'elle est basée sur des faits et des affirmations historiques qu'il faut interpréter de façon symbolico-morale<sup>44</sup>, de sorte qu'ils soient compatibles avec les exigences pratiques de la raison humaine ; c'est-à-dire, avec la loi morale qui est inscrite par nature dans le cœur et la conscience humaine<sup>45</sup>.

Du reste, pour reconnaître cette religion naturelle dans la religion révélée, il faudra, d'après Kant, y retrouver absolument les trois postulats primordiaux de la raison pure pratique qui sont les suivants : 1) la *liberté* des sujets moraux, eu égard à la possibilité que ces derniers doivent avoir afin d'être en mesure d'exécuter leur devoir moral et religieux par eux-mêmes ; 2) l'*immortalité de l'âme*, qui, vu la brièveté de la vie humaine et la difficulté qu'éprouve l'être humain à être toujours con-

---

<sup>42</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 215 ; Ak VI, 156-157.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 4<sup>e</sup> partie, 1<sup>e</sup> section, Chapitre 1 : *La religion chrétienne comme religion naturelle*, p. 216-223 ; Ak VI, 157-164.

<sup>44</sup> Voir *Infra*, p. 34-35.

<sup>45</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 85.



forme à la loi morale qui commande inconditionnellement, représente à la fois l'exigence et la possibilité d'un développement moral à l'infini ; 3) *l'existence de Dieu*, en tant qu'il est nécessaire qu'il ait un Être suprême en mesure à la fois de juger et de sanctionner la conduite des hommes<sup>46</sup>, mais, d'apporter aussi son aide à ceux qui s'en serait rendu digne.

Ainsi, en retrouvant ces trois derniers postulats dans le contenu de la religion positive, on pourra affirmer avec Kant que d'un point de vue objectif cette dernière est bel et bien porteuse de la religion naturelle et purement morale. Par ailleurs, notre philosophe considère que la religion naturelle est un pur concept moral de la raison pratique, car, il nous dit bien que :

La religion naturelle, en tant que morale (eu égard à la liberté du sujet), liée au concept de ce qui peut procurer de l'efficacité à la fin qu'elle a pour but ultime (au concept de Dieu comme créateur moral du monde) et rapporté à une durée de l'être humain appropriée à cette fin (à l'immortalité), est un pur concept pratique de la raison<sup>47</sup>.

Par conséquent, nous pouvons maintenant qualifier à bon droit ce travail que mène Kant sur le contenu de la religion historico-positive, d'opération de dévoilement de la religion dans sa dimension morale et rationnelle ; et, où la raison est à l'œuvre, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur même de ce domaine du religieux, qui, en l'occurrence, lui est tout aussi propre et légitime que ceux de la métaphysique, de la morale et de l'esthétique. Car, selon notre philosophe, il y a bel et bien une rationalité pratique qui est inhérente et intrinsèque au religieux, et c'est cela même qu'il faut aller chercher pour établir des fondements solides et indubitables afin d'interpréter et réguler de façon légitime le contenu et les manifestations de la religion statutaire et révélée. D'ailleurs, notre philosophe avait bien conscience que « *la doctrine de la religion comme doctrine des devoirs envers Dieu se situe au-delà des limites de la philosophie morale pure* », puisqu'il affirme en effet dans sa *Conclusion* à la *Doctrine de la vertu* de 1797, que sa thèse « d'une religion *dans les limites* de la simple raison » est, non pas « déduite à partir de la simple raison », mais « fondée à la fois sur des contenus historiques et sur des contenus révélés – en sorte qu'elle ne renferme en elle que *l'accord* entre ces contenus et la raison pratique (savoir que celle-ci ne les contredit pas)<sup>48</sup>. » Et, c'est, en plus, pour cette raison, comme nous l'explique Alain Renaut, que le travail de Kant dans la *Religion* consiste à :

---

<sup>46</sup> Reboul, Olivier. « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. n°XX, 1970, p. 138. Voir aussi, Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 85.

<sup>47</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 216 ; Ak VI, 157.

<sup>48</sup> Kant, Emmanuel, *Doctrine de la vertu, Conclusion*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 369.

« purifier » (erläutern) la religion ou [...] procéder à une « décantation » / « épuration » (Erläuterung), en vue de la reconduire au système rationnel de la religion morale. Ce système rationnel de la religion morale, dont Kant, par conséquent, ne part pas, est au fond celui que les deux premières Critiques ont bâti [...] Ce que les Critiques ont ainsi édifié se trouve au contraire ici, en 1793, comme mis entre parenthèses pour faire ressurgir la religion rationnelle à partir d'une déconstruction, par décantation et par purification, de la religion comme « croyance d'Église ». La seconde sphère rassemblera ainsi en elle toute la rationalité possible (notamment la rationalité morale) de la croyance religieuse<sup>49</sup>.

Donc, dans la *Religion* il s'agit bel et bien pour Kant d'abstraire les éléments et les contenus de la religion naturelle qui sont contenus dans la religion révélée et instituée ; autrement dit, il n'y est pas question de construire une religion pure pratique en la déduisant des postulats de la raison pratique comme il l'avait fait en 1781 dans son *Canon de la raison pure*, mais, de simplement dévoiler ce qui dans toute religion dite historico-positive, tel que le judaïsme, le christianisme et l'islam, par exemple, peut bien s'apparenter et s'accorder aux *Idées* et principes de la raison pure pratique. En effet, dans la *Religion* Kant tente bien de mettre en relief la dimension purement morale de la religion (historico-positive) en usant de ce procédé de déconstruction qui consiste à filtrer, épurer et mettre de côté tous les éléments secondaires et auxiliaires que la religion — au sens large et usuel du mot — contient, afin d'en faire ressortir seulement les enseignements et les devoirs fondamentaux qui sont strictement d'ordre éthico-religieux. Ainsi, le philosophe de Königsberg procède de cette façon dans sa *Religion*, d'une part, afin de mettre au jour tout le potentiel pratico-rationnel qui est inhérent à la religion historico-positive, et d'autre part, pour en user comme critère local et légitime à celle-ci, pour y distinguer non seulement le bon grain de l'ivraie, mais aussi, ce qui y est fondamental de ce qui n'est qu'accessoire ou auxiliaire, et qui n'a de valeur que comme moyen de soutenir et vivifier la vraie foi morale et la religion pure pratique<sup>50</sup>. C'est en cela, d'ailleurs, que la portée critique de la *Religion* prend tout son sens, car, au-delà de sa dimension doctrinale, elle est aussi une œuvre critique par ce geste même.

Nous voyons bien, dès lors, que dans cette affaire la raison n'excède pas son domaine propre, puisque, sa fonction se limite à la reconnaissance de tous les éléments de nature rationnelle que la religion positive renferme, et qui, comme on l'a dit précédemment, auraient tout aussi bien pu surgir de la raison pure pratique seule s'ils n'avaient été préalablement considérés comme révélés par Dieu.

---

<sup>49</sup> Renaut, Alain, Présentation et notes de *La religion dans les limites de la seule raison*, op.cit., p. 20-21.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 21.

Ainsi, Kant va, d'abord, distinguer deux espèces de religions à partir de leur « propriété d'être ou de ne pas être communicable de façon universelle<sup>51</sup> ». À ce propos, il nous précise bien que : « Cette distinction est très importante, dans la mesure où l'on ne saurait nullement conclure de la simple origine d'une religion à la capacité qu'elle a ou n'a pas d'être une religion humaine universelle<sup>52</sup> », il faut encore qu'elle soit en mesure d'être communicable universellement afin de pouvoir obliger tous les êtres humains. À partir de ce critère donc, notre philosophe nous dit que :

soit il s'agit de la religion naturelle, de laquelle chacun (du moment que déjà elle existe) peut se convaincre par sa raison, soit il s'agit d'une religion savante, dont on ne peut convaincre d'autres personnes que par l'intermédiaire de la science (vers et par laquelle il faut qu'elles se trouvent conduites) [...] c'est (donc) la première qualité qui constitue le caractère essentiel d'une religion qui doit obliger tous les êtres humains<sup>53</sup>.

Par conséquent, nous comprenons que la religion pure pratique telle que Kant la conçoit, est « un pur concept pratique de la raison<sup>54</sup> », autrement dit, une *Idée transcendante*, « universelle et non savante<sup>55</sup> », que la raison pratique produit par elle-même, et reconnaît dans certains contenus d'ordre moral de la religion révélée. Ainsi, puisque cette religion se fonde sur le concept de la loi morale qui est inscrite dans la conscience humaine, chacun peut s'en convaincre par lui-même et percevoir que c'est le respect de celle-ci qui représente le véritable commandement de Dieu que la religion historico-positive véhicule à travers ses statuts et ses récits historiques. C'est donc pour cette raison, d'ailleurs, que Kant peut ainsi dire de la religion naturelle qu'elle nous ait tout autant révélée (par notre raison pratique)<sup>56</sup>. Voici ce qu'il nous dit lui-même à ce sujet :

Il peut donc se produire qu'une religion soit naturelle, mais également révélée, quand elle est ainsi faite que les hommes, par le simple usage de leur raison, eussent pu et dû y parvenir d'eux-mêmes, quoiqu'ils n'y fussent pas arrivés en fait suffisamment tôt et en aussi grand nombre qu'il aurait pu être souhaité. D'où il a pu résulter que sa révélation, à un certain moment et dans un certain lieu, fut une chose sage et très profitable pour le genre humain, du moins à la condition que, dès lors que la religion ainsi introduite existe et s'est fait connaître publiquement, il soit possible à tout un chacun de se convaincre par lui-même et par sa propre raison qu'elle est vraie. Dans ce cas, cette religion est objectivement naturelle, bien qu'elle soit subjectivement révélée ; ce pourquoi la première dénomination lui convient également de façon appropriée<sup>57</sup>.

---

<sup>51</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 214 ; Ak VI, 155.

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 85.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 214 ; Ak VI, 155-156.

Cela dit, l'intention de Kant dans la *Religion* n'est évidemment pas de faire l'apologie de la religion historico-positive, qui, elle, est fondée sur une révélation divine d'où émanent toutes les lois et tous les dogmes institués, mais, bien d'une religion de l'autonomie dont tous les devoirs et commandements divins peuvent être considérés et adoptés sans contrainte et en toute liberté par les sujets moraux<sup>58</sup>. Car, pour lui, la vérité de cette religion purement morale se reconnaît, justement, par son adéquation avec une morale de l'autonomie qui nous vient de notre volonté bonne en tant qu'elle respecte l'injonction de l'impératif catégorique de la raison pratique ; c'est-à-dire, celle qui, comme nous l'explique Sylvain Zac, est « fondée sur l'autonomie de la volonté, identité de la loi universelle, “fait de la raison”, et de la liberté<sup>59</sup> » des sujets. De fait, même si cette morale de l'autonomie dont Kant nous dit qu'elle « se fonde sur le concept de l'être humain, entendu comme être libre, mais aussi comme un être qui, précisément pour cela, s'oblige lui-même par sa raison à des lois inconditionnées », celle-ci, qui, « n'a donc aucunement besoin pour sa part [...] de la religion, mais [...] se suffit à elle-même en vertu de la raison pure pratique [...] conduit », tout de même, « de façon incontournable à la religion<sup>60</sup> ». Ainsi, en fondant la religion morale sur les concepts d'autonomie et de devoir moral, celle-ci devient chez lui ce lien qui relie le sujet moral à l'*Idée* de Dieu par l'intermédiaire de la loi morale qui est « inscrite dans notre raison moralement législatrice<sup>61</sup>. » Autrement dit, c'est un lien où il doit y avoir une complète harmonie entre la volonté intime du sujet moral et la loi morale elle-même en tant que seul vrai commandement divin. Et, c'est ce qui fonde, selon Kant, la seule *religion vraie* qui est celle de l'autonomie et du devoir moral avant tout. Voici comment notre philosophe définit cette religion pure pratique :

La religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs comme constituant des commandements divins. Celle dans laquelle il faut que je sache d'abord que quelque chose est un commandement divin pour le reconnaître comme mon devoir est la religion révélée (ou qui requiert une révélation). Par opposition, celle où je dois auparavant savoir que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme un commandement divin, est la religion naturelle [...] toute religion, même révélée, doit comprendre aussi en elle certains principes de la religion naturelle. Car la révélation ne peut être ajoutée au concept d'une religion que par la raison<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant*, op.cit., p. 9.

<sup>59</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religion révélée selon Kant », in *Nature, Croyance, Raison : Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Paris, Éditions Fontenay aux Roses : E.N.S. Fontenay/St-Cloud, 1992, p. 197

<sup>60</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 35-38 ; Ak VI, 3-6.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 103 ; Ak VI, 62.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 212-215 ; Ak VI, 153-157.

Au premier abord, on pourrait croire que par sa définition de la religion, Kant déroge vraisemblablement à la définition même du *devoir*, puisque, celui-ci est rapporté ici à cette source transcendante qu'est Dieu, au lieu d'être basée seulement sur les principes rationnels de la raison pratique ; cependant, il n'en est rien, car cette référence à Dieu n'est qu'*indirecte* étant donné qu'elle relève chez lui de l'ordre du *comme si*<sup>63</sup>. Donc, il faut lire dans cette définition l'expression d'une *analogie* parfaite entre la volonté sainte de Dieu et la loi morale qui nous vient de notre raison pratique ; cela, au sens où les mêmes devoirs qui émanent de cette dernière sont ici reconnus du point de vue de la religion comme pouvant être tenus également comme des commandements divins. Pour le dire autrement, Kant signifie par là que ce que notre raison pratique veut de nous moralement, Dieu le veut de nous tout autant. En effet, dans un passage du *Canon de la Critique de la raison pure*, notre auteur nous explique bien pourquoi nous devrions envisager les lois morales que notre raison pratique édicte comme étant aussi des commandements divins, en nous disant qu'étant donné que :

La morale, en elle-même, constitue un système, mais non pas le bonheur, sauf s'il se trouve réparti d'une manière exactement conforme à la moralité. Or, cela n'est possible que dans le monde intelligible, tel qu'il est soumis à la sagesse de celui qui en est l'auteur et qui le gouverne. La raison se voit donc contrainte d'admettre un tel auteur, en même temps que la vie dans un monde qu'il nous faut considérer comme un monde futur, sauf à considérer les lois morales comme de vaines chimères, puisque ce qui résulte nécessairement de ces lois, et que la même raison y relie, ne pourrait que disparaître sans cette présupposition. De là vient aussi que chacun considère les lois morales comme des commandements, ce qu'elles ne pourraient être en revanche si elles ne reliaient a priori aux règles qu'elles énoncent des conséquences proportionnées et donc si elles ne véhiculaient avec elles des promesses et des menaces<sup>64</sup>.

Ainsi, Kant justifie le fait que les lois morales doivent être considérées par nous comme des devoirs que Dieu lui-même nous exige d'accomplir, parce que notre raison se trouve moralement obligée non seulement de postuler son existence en tant que législateur de ces lois, et celle d'une vie future dans un monde à venir pour notre âme, mais, encore, de rattacher nécessairement à ces mêmes lois morales des effets proportionnés à leur respect ou non ; c'est-à-dire, d'y relier des récompenses et des châtements selon qu'on les observe ou pas en cette vie.

Donc, on voit d'emblée que dans cette définition de la religion pure pratique que Kant nous donne, la conscience morale joue un rôle prépondérant dans sa reconnaissance et sa fondation

---

<sup>63</sup> Fossel, Michaël, *La religion*, Chap. I, IV. Kant, Paris, GF-Flammarion, 2000, p.61

<sup>64</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure, Canon de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 662 ; Ak III, 526-527.

comme seule vraie religion à l'intérieur même de la religion positive. Car, c'est bien la conscience morale qui nous fait percevoir tous les devoirs comme étant ceux que Dieu même nous révèle et nous commande d'accomplir, mais, encore, c'est au moyen de cette même conscience morale qu'on peut distinguer, selon notre philosophe, entre les impératifs catégoriques, c'est-à-dire les devoirs inconditionnés et intrinsèques à la conscience morale issus de la religion naturelle, et les impératifs hypothétiques et hétéronomes, c'est-à-dire les devoirs conditionnés et imposés de l'extérieur à la conscience morale par les religions révélées.

Par conséquent, la différence entre la religion pure pratique et la religion révélée réside essentiellement, d'après notre penseur, dans le fait que dans la première, on doit, d'abord, commencer par reconnaître qu'une loi, ou un précepte est un devoir inconditionné avant de pouvoir le reconnaître et l'accepter comme un commandement divin révélé ; tandis que, dans la seconde, on doit au préalable reconnaître qu'une loi, ou un précepte est un commandement révélé par Dieu, avant de pouvoir, ensuite, l'adopter en tant que devoir. En effet, comme le résume Jacqueline Lagrée : « la religion statutaire, qui comporte une foi historique en une révélation particulière et un culte imposé, implique une sorte de renversement des priorités [...] Or la conscience et l'accomplissement de notre devoir doivent toujours être premiers, sans quoi nous ne serions pas des êtres raisonnables et libres<sup>65</sup> ». Donc, puisque les contenus de la religion vraie sont censés être en parfait accord avec ceux de la morale de l'autonomie qui est issue de la raison dans son usage pratique, alors, les lois et les devoirs que promulgue cette religion doivent aussi être reconnus et acceptés comme tels, non pas comme des injonctions arbitraires et contingentes qui nous sont imposées par une volonté divine conçue comme étant extérieur à la raison pratique, mais, plutôt comme des lois et des devoirs nécessaires que toute volonté humaine, libre et bonne, doit adopter *par* et *pour* elle-même<sup>66</sup>.

Certes, on a souvent reproché à Kant d'avoir réduit excessivement la religion à son aspect purement moral, mais, comme nous l'avons indiqué dans la 3<sup>e</sup> partie du chapitre précédent de notre présent travail, Kant est demeuré inflexible et intransigeant sur ce point, car, tout comme dans ses *Leçons d'éthique*, notre philosophe reste convaincu ici que la religion n'a de sens et de valeur qu'en tant qu'elle véhicule de la moralité. En d'autres termes, une religion ne peut être digne de ce nom si elle n'a aucune moralité comme seule et unique condition de possibilité. Sinon, ce que l'on appelle

---

<sup>65</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 83.

<sup>66</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religion révélée selon Kant », op.cit., p. 199-200.

du nom de religion n'est rien d'autre, en fait, qu'un amas de cultes et d'observances serviles que notre philosophe condamne vivement, tant ils sont préjudiciables à l'amélioration morale des êtres humains, et impuissants à les rendre agréable à Dieu et digne de sa grâce. Car, il faut bien reconnaître avec Kant, que dans des religions de cette sorte, on y érige comme fin ce qui ne devrait être qu'un moyen d'animer et d'encourager notre volonté à accomplir les devoirs moraux, qui eux seuls doivent représenter le véritable but de toute religion<sup>67</sup>. D'ailleurs, Kant le dit bien que la religion ne se distingue pas de la morale par sa matière, c'est-à-dire son objet, car elle aussi porte « sur les devoirs en général », mais sa différence avec la morale « est simplement formelle, à savoir : une législation de la raison, afin de donner à la morale de l'influence sur la volonté humaine d'accomplir tous les devoirs par le moyen de l'idée de Dieu produite à partir de la morale elle-même<sup>68</sup>. » En effet, comme nous l'explique Olivier Reboul, en insistant sur l'aspect moral de la religion, Kant veut simplement nous montrer par ce geste, que :

le problème religieux n'est pas d'ordre spéculatif, qu'on ne le pose pas par curiosité, mais dans un intérêt « pratique » [...] La morale est purement laïque ; elle se fonde sur la seule raison et se passe de toute présupposition métaphysique ou religieuse ; mais l'homme moral a le droit de s'interroger sur le sens de son action ; comprendre ses devoirs comme commandements de Dieu, ce n'est pas les suspendre à quelque arbitraire divin, c'est leur trouver un répondant dans un Auteur moral de la nature, capable de les garantir et de les sanctionner, capable de réconcilier la liberté avec la nature, la moralité avec le bonheur, capable de donner une finalité, un sens à notre vie morale<sup>69</sup>.

Ainsi, il n'y a à vrai dire, selon Kant, qu'une seule et unique vraie religion qui contient, non pas des dogmes, des cultes et des observances, mais seulement des lois et des devoirs d'ordre moral, qui sont en tous points similaires à ceux de la morale de l'autonomie et de la religion naturelle telle qu'elle peut être déduite des postulats de la raison pratique<sup>70</sup> ; et qu'il faut, en l'occurrence, considérer comme étant des commandements divins. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, cette religion, qui est « pure de tout dogme et inscrite au cœur de tous les hommes (car elle n'est pas arbitraire quant à son origine)<sup>71</sup> », est tout aussi nécessaire qu'universelle. De fait, notre philosophe nous dit à ce sujet qu'elle :

---

<sup>67</sup> Voir à ce sujet ce que notre auteur on dit dans la 2<sup>e</sup> section de la quatrième partie de *La religion dans les limites de la seule raison*, intitulée : « Du faux culte de Dieu dans une religion statutaire, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 2016. Voir également à ce sujet *supra*, Chap. I, p. 20-22.

<sup>68</sup> Kant, Emmanuel, *Le Conflit des Facultés*, trad. C. Ferrié, Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 77.

<sup>69</sup> Reboul, Olivier. « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. n°XX, 1970, p. 138.

<sup>70</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 83.

<sup>71</sup> Kant, Emmanuel, *La religion.*, op.cit., p. 218 ; Ak VI, 159.

contient en soi la grande condition exigée de la véritable Église, à savoir les qualités requises pour être universelle, si par-là l'on entend la possibilité de valoir pour chacun [...] c'est-à-dire l'aptitude à atteindre l'unanimité absolue [...] La véritable et unique religion ne contient rien d'autre que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques d'une nécessité inconditionnée dont nous pouvons avoir conscience et que nous reconnaissons donc comme révélée par la raison pure (non empiriquement)<sup>72</sup>.

Nous comprenons, dès lors, que la religion dans les bornes de la seule raison est dite naturelle parce qu'elle est exclusivement morale pour plusieurs raisons : la première, est que même si elle nous a été rapportée par le moyen de la révélation divine qui est consignée dans les Écritures saintes, son contenu, qui est nécessaire et universel, ne tire pas sa légitimité de celle-ci seulement, mais de la raison pratique également, puisqu'il est effectivement en accord avec ce que cette dernière exige de nous. Donc, on peut dire que le contenu de la religion naturelle est accepté et adopté par nous, non parce qu'il fut révélé par Dieu uniquement, c'est-à-dire de façon surnaturelle, mais aussi parce que les principes et les devoirs qu'il renferme nous viennent tout autant de notre raison pure pratique elle-même ; ainsi, la religion naturelle n'exige en aucune façon la « soumission de la raison et de la conscience à des dogmes et à des observances<sup>73</sup> ». La deuxième raison pour laquelle elle est dite naturelle, est qu'en elle il n'y a rien qui relève du domaine surnaturel, puisque, cette dernière marque bien les limites où non seulement l'usage de la raison pratique s'arrête, mais qui, en plus, nous permet de distinguer ce qui relève de la religion véritable de ce qui ne relève que de la superstition et de l'illusion religieuse<sup>74</sup> ; c'est-à-dire, comme le dit Kant, celle où on pense « pouvoir produire par l'emploi de simples moyens naturels un effet qui est pour nous un *mystère*, à savoir l'influence de Dieu sur notre moralité<sup>75</sup>. » La troisième raison, est que, contrairement aux religions de simple culte, la religion naturelle en tant que religion purement morale, laisse intact l'obligation qui nous incombe de ne jamais cesser de persévérer moralement pour accomplir ce pourquoi nous sommes destinées, et afin aussi de toujours pouvoir espérer l'assistance de Dieu dans la réalisation effective de notre souverain Bien<sup>76</sup>.

Ainsi, comme nous avons donc commencé à l'expliquer dans notre précédent chapitre, Kant distingue bien entre deux types de religions, il y a celle qui est dite de simple *culte*, où l'on pense pouvoir obtenir les faveurs de Dieu par de simples prières et observances, sans avoir besoin pour

---

<sup>72</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 216 et p. 229 ; Ak VI, 157 et 167.

<sup>73</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religion révélée selon Kant », op.cit., p. 204.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>75</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 262 ; Ak VI, 194.

<sup>76</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religion révélée selon Kant », op.cit., p. 207.



autant de fournir un quelconque effort moral pour « devenir un homme meilleur » ; et celle qui est dite *morale*, donc, naturelle, où le plus important est d'avoir une « *bonne conduite de vie* »<sup>77</sup>. En effet, dans la religion naturelle et morale, Kant nous dit que :

Le principe fondamental est que chacun doit faire autant qu'il est en son pouvoir pour devenir un homme meilleur, et que c'est seulement quand il n'a pas fait disparaître son talent inné, mais a fait usage de sa disposition initiale au bien pour devenir un homme meilleur, qu'il peut espérer que ce qui ne dépend pas de son pouvoir lui sera fourni de surcroît par une coopération supérieure [...] La religion véritable consiste, non pas dans le savoir ou la connaissance de ce que Dieu fait ou a fait pour notre sanctification, mais bien plutôt dans celui ou celle de ce qu'il nous faudrait faire pour en devenir digne<sup>78</sup>.

On peut, par conséquent, dire à présent que la religion dont nous parle Kant, a effectivement pour principe premier un impératif moral d'action, c'est-à-dire, que d'un point de vue religieux, la justification de l'être humain vis-à-vis de Dieu passe principalement par les œuvres, et non pas seulement par la foi en lui et les prières et observances en tous genres qu'on peut faire à son adresse. De fait, la conception kantienne de la religion naturelle présente des différences majeures par rapport à toutes celles qui l'ont précédée dans la tradition philosophique occidentale. D'une part, il y a chez Kant une plus haute exigence vis-à-vis de l'intention qui motive les raisons de l'agir humain, car, comme il dit, « ce ne saurait être l'observation des devoirs civils extérieurs ou des devoirs d'Église statutaires, mais uniquement la pure intention morale du cœur qui permet à l'homme de se rendre agréable à Dieu<sup>79</sup> ». D'autre part, il y a aussi cette grande différence chez Kant par rapport à ses prédécesseurs qui consistent à donner une place prépondérante à la question du mal radical et de sa positivité dans sa réflexion sur la religion ; ce qui montre chez lui un « pessimisme anthropologique » qui le différencie, comme nous l'explique Jacqueline Lagrée, « de l'optimisme anthropologique caractéristique de la religion naturelle à l'âge classique<sup>80</sup>. »

En effet, Kant débute bien son exposé sur la *Religion* par une première partie qu'il intitule : « *De la coexistence du mauvais principe et du bon, ou : Sur le mal radical dans la nature humaine*<sup>81</sup> », où il présente l'idée selon laquelle même si les trois dispositions innées et originaires de l'être humain que sont pour lui, l'*animalité*, l'*humanité* et la *personnalité*<sup>82</sup>, qui sont en elle-même saines et tendent toutes

---

<sup>77</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 90 ; Ak VI, 51.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 91 et 189 ; Ak VI, 52 et 133.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 218 ; Ak VI, 159.

<sup>80</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 82.

<sup>81</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 51 ; Ak VI, 19.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 59-62 ; Ak VI, 26-29.

à orienter l'être humain vers le bien, il n'en demeure pas moins que c'est l'intention de ce dernier, comme nous l'explique Monique Naar, qui peut seule « déterminer des maximes suivant les dispositions de l'homme à l'*animalité*, à l'*humanité*, à la *personnalité*. Les deux premiers moments seuls peuvent abriter et développer le vice<sup>83</sup> ». Donc, c'est pour cela que Kant dit de l'être humain qu'il a malgré tout une propension, ou un penchant, qui l'incline naturellement vers le mal (moral), qui consiste, en fait, soit dans l'inversion, ou soit dans l'écartement pur et simple du principe déterminant des maximes d'action qu'est la loi morale<sup>84</sup>. Et, c'est dans ce sens que ce mal dont il nous parle est dit radical tout comme dans la conception du péché originel dont nous informe la Bible. C'est-à-dire, que le mal ici n'est pas imputable à tel ou tel homme en particulier, mais à l'espèce humaine en entier, et devance tout agir moral. Au reste, ce *mal radical* trouve sa cause, non pas dans la nature biologique de l'être humain, mais plutôt dans sa liberté à déroger à l'impératif de la loi morale, et ainsi, par opposition à l'autonomie du sujet à se donner à lui-même une loi morale nécessaire et universelle, cette liberté peut être désignée comme négative<sup>85</sup>. À partir de cette possibilité du mal en l'homme, qui se passe d'une démonstration formelle, puisque l'histoire humaine qui est jalonnée de guerres, de massacres et de génocides suffit à elle seule pour nous en convaincre, Kant peut déclarer que l'être humain est naturellement et radicalement perversi, et qu'il lui faut, par conséquent, faire effort pour se convertir au bon principe inhérent et fondamental de la religion pure pratique<sup>86</sup> qu'est la loi morale.

Ainsi, nous voyons bien que cette propension du sujet à inverser l'ordre des priorités en adoptant, comme le dit notre philosophe, « des maximes faisant passer les motivations issues de la loi morale après d'autres (non morales) [...] elle renverse, eu égard aux motivations d'un *libre* arbitre, l'ordre éthique, et que dès lors [...] la manière de penser est [...] de ce fait corrompu dans sa racine (en ce qui concerne l'intention morale), et c'est la raison pour laquelle l'être humain est désigné comme méchant<sup>87</sup>. » Donc, dans cette affaire, l'homme va à l'encontre de l'injonction de la loi morale que sa raison pratique lui commande inconditionnellement, et dont il a pourtant conscience. C'est cette opposition et cette récidive par rapport aux injonctions de la loi morale qui fait de lui un

---

<sup>83</sup> Naar, Monique, Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 18.

<sup>84</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 63-64 ; Ak VI, 29-31.

<sup>85</sup> HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Fribourg, éditions Castella, 1985, p. 297.

<sup>86</sup> *Idem*.

<sup>87</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 64 ; Ak VI, 30.

être méchant, parce que, justement, « il est conscient de la loi morale et a cependant adopté dans ses maximes le fait de s'en écarter (occasionnellement)<sup>88</sup>. »

En effet, même si le mal ne trouve pas son origine directement dans la sensibilité humaine, le vice a quand même la possibilité de *se greffer* sur celle-ci, et c'est dans ce sens que Kant considère que le *mal radical* finit par greffer ses *racines* dans le cœur de l'homme. Toutefois, il faut remarquer que ce n'est pas d'une « disposition au mal » dont nous parle Kant, mais bien d'une « propension », ce qui signifie que le mal n'est pas par nature en l'homme, mais par accident. C'est donc bien à ce niveau que se situe la question de la possibilité ou non de l'espoir pour l'être humain de s'en libérer<sup>89</sup>. De là, il suit, que la philosophie kantienne de la religion est une philosophie de l'espoir dans la mesure où elle rend possible le déracinement du mal du cœur humain par la conversion du sujet moral à ce bon principe qu'est le respect de la loi morale en lui. Autrement dit, si le mal provient bien, selon notre philosophe, de la liberté humaine, c'est aussi de cette dernière que peut venir aussi la conversion de la volonté humaine au respect de la loi morale et le rétablissement du *dictamen* de la conscience morale<sup>90</sup>. À ce propos, d'ailleurs, J-L Bruch a bien raison de nous dire que :

Kant part [...] de l'affirmation selon laquelle l'humanité est vouée au mal radical : ce n'est pas une exigence de son système, mais une conviction fondamentale qu'il s'est efforcé de mettre en accord avec son système [...] Elle conduit le philosophe à décrire la trajectoire religieuse de l'humanité comme le drame d'un salut auquel l'homme aspire sans être peut-être capable de le conquérir. Il en résulte une théorie de la justification qu'on ne saurait déduire de la Critique de la raison pratique et qui paraît exorbitante du concept de la religion morale pure, quoique Kant s'applique à l'y réadapter [...] La révélation joue ainsi le rôle de moniteur de la raison<sup>91</sup>.

Par ailleurs, partant de sa définition de la religion en tant que connaissance de tous nos devoirs comme constituants des commandements divins, et de la méthode de dévoilement de cette religion dans les limites de la seule raison que la religion révélée contient, Kant peut énoncer une classification des types de croyances possibles, puisqu'à cet égard, il nous dit que :

Celui qui explique que seule la religion naturelle est moralement nécessaire, c'est-à-dire relève du devoir, peut aussi être appelé rationaliste (dans les questions de croyance). S'il nie la réalité de toute révélation divine surnaturelle, il est dénommé naturaliste. S'il admet la révélation, mais soutient que la connaître et la considérer comme réelle n'est pas absolument nécessaire pour la religion, il pourrait être désigné comme un pur rationaliste.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 67 ; Ak VI, 32.

<sup>89</sup> Naar, Monique, Introduction et notes à *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 19.

<sup>90</sup> *Idem.*

<sup>91</sup> Bruch, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, op.cit., p. 31.

Mais s'il tient la croyance en la révélation pour nécessaire à la religion universelle, on pourrait dire de lui qu'il est un pur supranaturaliste dans les questions de croyance<sup>92</sup>.

Ainsi, on peut considérer d'emblée que la position kantienne par rapport à la religion est celle d'un « pur rationaliste », puisque, d'une part, il ne récuse pas le fait que la révélation de la religion fut nécessaire à un certain temps et dans un certain lieu, par contre, il se garde à la fois d'en affirmer la réalité et de la considérer comme étant absolument nécessaire à l'advenue de la religion naturelle ; d'autre part, il reste convaincu que la seule religion qui soit nécessaire et universelle pour tous les temps et tous les lieux, est celle qui est purement morale et s'accorde naturellement aux concepts a priori de la raison pratique <sup>93</sup>puisque, nous dit-il, la seule vraie et unique « religion est cachée dans l'intériorité et relève d'intentions morales<sup>94</sup>. » Donc, comme nous l'explique Jacqueline Lagrée, « cette définition de la religion naturelle en tant que pure foi morale [...] susceptible de renforcer l'intention morale [...] peut-elle demeurer une en une multiplicité de croyances ou de profession de foi historique ». En effet, à ce propos, Kant nous dit encore que :

Il n'existe qu'une (vraie) religion ; mais il peut y avoir plusieurs espèces de la croyance. On peut ajouter que dans les diverses Églises se distinguant l'une de l'autre en raison de la diversité de leurs formes de croyance, on peut rencontrer pourtant une seule et même vraie religion. Il est par conséquent plus pertinent de dire (comme de fait c'est aussi plus souvent l'usage) : cet être humain est un tenant de telle ou telle croyance (juive, musulmane, chrétienne, catholique, luthérienne), que : il est de telle ou telle religion<sup>95</sup>.

C'est donc, non par le contenu de ce noyau rationnel que représente la religion morale et la pure foi religieuse que les êtres humains diffèrent religieusement l'un de l'autre, mais plutôt par la forme extérieure que prend la religion et la croyance qui s'y rattache. Autrement dit, c'est par la forme que prend le culte, et par la croyance en certains statuts spécifiques et certains récits historiques que, par exemple, les juifs, les chrétiens et les musulmans prétendent se distinguer les uns des autres, et que chacun croit détenir la seule vraie religion. Cependant, si on suit le raisonnement de Kant tel qu'énoncé ci-dessus, on est amené à penser et à reconnaître qu'en dépit des différences qui puissent exister entre le judaïsme, le christianisme et l'islam concernant le culte, les statuts et les récits historiques, ces trois religions monothéistes contiennent, ou du moins devrait contenir, ce qui est universel et commun à toutes, c'est-à-dire, ce noyau rationnel qu'est la religion pure pratique et

---

<sup>92</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 213 ; Ak VI, 154-155

<sup>93</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant*, op.cit., p. 10.

<sup>94</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 158 ; Ak VI, 108.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 157 ; Ak VI, 107-108.

la pure croyance religieuse en tant que « simple croyance de la raison, qui se laisse communiquer à chacun<sup>96</sup> », car, comme nous l'avons expliqué, elle est, selon Kant, la matrice de toute religion historico-positive digne de ce nom.

Par conséquent, nous comprenons à présent pourquoi une religion ne peut prétendre à ce titre qu'à la seule condition de contenir, d'une part, ce noyau purement moral qu'est la religion rationnelle, et d'autre part, que les statuts et les dogmes que celle-ci édicte ne soient pas non plus en contradiction avec les lois morales qui émanent de la raison pratique en tant qu'elle représente le « *fondement suprême de la détermination de la volonté*<sup>97</sup> » des êtres raisonnables que nous sommes.

### **2.3. De la croyance religieuse pure pratique :**

#### **2.3.1. La foi morale et réfléchissante :**

La foi religieuse pure en tant que fondement de la religion naturelle doit être, d'après Kant, d'ordre purement pratique, c'est-à-dire, une foi morale et rationnelle, qui n'est pas basée sur des statuts établis par une institution empirique, ni sur des textes et des faits historiquement révélés. La croyance religieuse pure est donc une foi qui, au contraire, ne prend son appui que sur les *Idées* morales de la raison pratique que sont celle du *souverain Bien* comme union de la vertu et du bonheur à concrétiser dans le monde au moyen de la liberté, celle de l'existence de Dieu comme condition nécessaire à l'accomplissement de ce dernier, celle également de l'immortalité de l'âme en tant que condition tout aussi nécessaire à l'actualisation d'une volonté parfaitement adéquate à la loi morale (*volonté sainte*), et, enfin, celle de la possibilité de la *grâce divine* vue la finitude de la condition humaine. Toutes ces *Idées* de la raison pure pratique relèvent, selon notre philosophe, de la foi au sens, non pas traditionnel du terme (foi positive), mais au sens moral et religieux<sup>98</sup>, parce que, comme nous l'explique Sylvain Zac, ces *Idées* ne sont, effectivement, « ni des objets d'opinion (*opinabile*), des objets qui, sans pouvoir être connus par nous, eu égard aux limites de nos facultés, sont cependant des objets d'une connaissance empirique au moins possible en soi, ni des choses de fait (*scribible*), dont la réalité objective peut être démontrée soit par la raison pure, soit par l'expérience<sup>99</sup> ». Cependant,

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 151 ; Ak VI, 103.

<sup>97</sup> *Id.*, *Critique de la raison pratique*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 250 ; Ak V, 125.

<sup>98</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », *op.cit.*, p. 198.

<sup>99</sup> *Idem.*

même si ces *Idées* morales de la raison pure ne représentent, en fait, que des postulats nécessaires à son usage pratique, et qu'elles ne peuvent, par conséquent, être autre chose que des objets de foi morale, on peut tout de même les considérer comme un type de quasi-savoir subjectif d'ordre pratique, puisque, au fond, toutes ces *Idées* tirent leur nécessité du *fait* de la loi morale. Autrement dit, en tant que postulats ces *Idées* morales n'ont, d'un côté, qu'une valeur « *hypothétique* pour la raison pure *théorique* », mais, de l'autre, elles ont effectivement une valeur « *nécessaire* pour la raison pure *pratique*<sup>100</sup>. » Dès lors, nous comprenons pourquoi à partir de la *Critique de la raison pure*, où Kant avait dissocié de manière radicale le domaine propre de la connaissance dont relève le monde des phénomènes, et celui de la croyance dont relève le monde suprasensible, il devenait impossible, et même contradictoire, de prétendre pouvoir savoir objectivement quoi que ce soit par la voie de la croyance<sup>101</sup>. Donc, contrairement à la foi dogmatique qui exclut toute incertitude, et dans laquelle on se méprend en pensant détenir une connaissance objective, nécessaire et certaine, la foi religieuse pure, quant à elle, n'est, selon notre philosophe, qu'« une croyance *simplement morale* dont l'adoption est libre, bien qu'elle s'appuie sur des fondements moraux<sup>102</sup> », et dans laquelle on a pleinement conscience qu'on ne croit qu'à des *Idées* postulées et à des hypothèses dont on ne peut qu'apercevoir subjectivement la nécessité<sup>103</sup>. C'est pour cette raison que notre philosophe va caractériser cette croyance comme étant *réfléchissante*.

En effet, ce terme *hapax* fait son apparition dans la première des quatre remarques générales (*Parerga*) de la *Religion*, où la foi moralo-religieuse pure devient, selon Kant, « source d'espoir » parce qu'elle se fait, justement, non dogmatique, mais *réfléchissante* ; car, comme le relève Eléonore Dispersyn dans son article intitulé « Kant et la foi réfléchissante : une alternative au désespoir moral ? », chez le philosophe de Königsberg :

la raison et la foi s'articulent chacune dans des domaines séparés, elles ont un ennemi en commun : le mal radical, qui constitue l'abîme de la liberté humaine. En 1793 a lieu en effet un tournant dans la philosophie kantienne. Kant va se trouver confronté à l'insuffisance de la loi morale, tant au niveau individuel que collectif, ce qui va engendrer un désespoir moral et la nécessité implicite d'une foi réfléchissante [...] Dès lors, ce que le

<sup>100</sup> Lequan, Mai, « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », in Kant : Théologie et religion, Theis, Robert (dir.) : Actes du 10<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantiennes de langue française, Paris, Vrin, 2011, p. 216.

<sup>101</sup> Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, op.cit., p. 82.

<sup>102</sup> *Lettre à Fichte du 2 février 1792*, Ak XI, 322, trad. fr. I. Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 504.

<sup>103</sup> Lequan, Mai, « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », op.cit., p. 220.

mal va faire émerger en 1793, c'est une conception de l'espoir moral cristallisé dans un recours à une assistance surnaturelle, pour permettre la régénération morale [...] La grâce va ainsi incarner la possibilité de l'espérance en même temps qu'elle servira d'éclairage de l'ensemble de la démarche de la Religion. Un éclairage impossible précisément sans l'affirmation d'une foi réfléchissante<sup>104</sup>.

Ainsi, comme on l'a vu dans la partie précédente, en affirmant la positivité du mal radical et la propension de l'homme à le commettre délibérément, Kant pose par ce fait même, non seulement le problème de *l'insuffisance de la loi morale*, mais aussi, celui de l'homme à s'en libérer et à faire triompher le bon principe sur le mauvais, ainsi que de réaliser, par conséquent, le souverain Bien par ses propres forces. D'où le recours de notre philosophe à une théorie de l'espérance morale fondée sur la possibilité de l'aide divine<sup>105</sup>. Cependant, cette grâce divine à laquelle Kant en appelle ne saurait faire l'objet ni d'une connaissance possible, ni non plus d'une foi historico-positive et dogmatique, selon lui, mais seulement d'une foi qu'il désigne comme étant *réfléchissante*, parce que, nous dit-il :

La raison, consciente qu'elle est de son incapacité à satisfaire son besoin moral, s'étend jusqu'à des idées qui la transcendent et pourraient combler ce manque, sans qu'elle s'approprie toutefois ces idées comme une extension de son domaine. Elle ne conteste ni la possibilité ni la réalité des objets de ces idées, mais elle ne peut simplement pas les adopter dans ses maximes de pensée et d'action. Elle tient même que, si dans le domaine impénétrable du surnaturel il y a encore quelque chose qui va au-delà de ce qu'elle peut se faire comprendre à elle-même, mais qui serait cependant nécessaire pour combler une insuffisance morale, cette dimension, même si elle demeure inconnue, va être à disposition de sa bonne volonté – avec une foi que l'on pourra nommer réfléchissante (quant à sa possibilité), parce que la foi dogmatique, qui se proclame comme une forme de savoir, apparaît à la raison manquer de rectitude ou faire preuve de prétention<sup>106</sup>.

Par conséquent, cette conception d'une foi qui est à la fois morale, religieuse pure et réfléchissante constitue en effet la réponse et le remède aux problèmes du mal radical et de l'insuffisance de la loi morale, puisqu'elle fraye par le moyen d'une foi morale *réfléchissante* un chemin possible à la conversion et au renouveau du sujet à ce bon principe qu'est la loi morale, et au rétablissement du règne de Dieu sur les cœurs et les esprits. Donc, cette perspective de la foi que nous présente Kant ouvre bel et bien la voie, comme nous dit Antoine Grandjean, « à la possibilité de la *vertu* elle-même chez un être voué au mal<sup>107</sup> ». En d'autres termes, elle autorise le sujet moral à espérer avec raison au salut par la *grâce* divine dans la mesure où il aura fourni l'effort moral nécessaire afin de s'en

---

<sup>104</sup> Dispersyn, Éléonore, « Kant et la foi réfléchissante : une alternative au désespoir moral ? », in Kant : Théologie et religion, Théis, Robert (dir.) : Actes du 10<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langue française, Paris, Vrin, 2011, p. 227-228.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>106</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 92 ; Ak VI, 52.

<sup>107</sup> Grandjean, Antoine, *Critique et réflexion : essai sur le discours kantien*, Chap. III, Paris, Vrin, 2009, p. 250.

rendre digne. En effet, selon Kant, on peut bien croire avec raison que ce qui est hors de notre portée peut être comblé avec l'aide de Dieu, pour autant que nous ayons du respect envers cette loi divine en nous qu'est la loi morale<sup>108</sup>. Ainsi, par cette conception de la *foi réfléchissante*, Kant ouvre une brèche dans le champ du possible en venant pallier les limites de la simple raison en offrant une solution plausible au découragement et au désespoir moral<sup>109</sup>.

Cependant, pour bien la distinguer de la foi historico-dogmatique, Kant caractérise bien cette sorte de croyance religieuse pure, qu'il nomme *réfléchissante*, comme étant, justement, non-dogmatique dans la mesure où elle ne prétend pas se fonder sur une connaissance certaine et évidente en ce qui concerne la *grâce*, mais, plutôt sur un jugement d'interprétation qui est analogue au *jugement réfléchissant* dont Kant nous parle dans sa troisième *Critique*<sup>110</sup>. En d'autres termes, la foi religieuse pure s'apparente ici au jugement *réfléchissant* au sens où le sujet moralo-religieux est, en ce qui touche à la question de la possibilité et à la réalité de la *grâce*, dans une totale incapacité d'avoir un principe certain d'universalisation sur lequel s'appuyer, et, donc, ne peut dans ce cas que postuler *a priori* sa possibilité, c'est-à-dire, indépendamment de toute expérience. De plus, comme on avait commencé à le dire ci-dessus, ce concept de *foi réfléchissante* apporte une nuance importante par rapport à celui de la simple foi morale et rationnelle, puisque, comme nous explique encore Antoine Grandjean dans son ouvrage intitulé *Critique et réflexion : essai sur le discours kantien*, il y a bel et bien chez Kant :

deux espèces de la foi, la « foi morale » et la « foi religieuse pure ». En tant que pure, cette dernière est, comme la foi morale, une « simple foi rationnelle [...] Son caractère de foi religieuse la singularise cependant : si Kant peut bien dire d'elle qu'elle est une « foi morale pure » puisqu'elle est morale par son fondement [...] la foi religieuse se distingue cependant de la foi morale par son objet (ce en quoi le sujet espère), par son motif (ce qui autorise l'espérance) et par son matériau (le lieu où le sujet trouve des motifs d'espérer)<sup>111</sup>.

Ainsi, l'*objet* de la *foi réfléchissante* est le fait de croire que notre conversion à une conduite vertueuse et adéquate à la loi morale de notre raison pratique reste possible, mais, encore, que la conversion de notre cœur à une intention bonne et pure moralement est réalisable avec l'aide de Dieu, et cela, malgré le fait que nous puissions lui avoir été déviant. Quant à son *motif*, il réside dans le fait de croire que c'est par cette même liberté avec laquelle nous avons pu déroger à la loi morale

---

<sup>108</sup> Dispersyn, Éléonore, « Kant et la foi réfléchissante : une alternative au désespoir moral ? », op.cit., p. 230 ; voir également, Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 92 ; Ak VI, 52.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>110</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., Introduction, IV, p. 158-160 ; Ak V, 179-181.

<sup>111</sup> Grandjean, Antoine, *Critique et réflexion*, op.cit., p. 250.



de notre raison pratique que nous pouvons à nouveau lui obéir. Enfin, en ce qui concerne son *matériau*, lui, se situe dans les représentations que la raison pratique trouve dans les Écritures révélées et avec lesquelles elle est en accord, car, comme nous dit Antoine Grandjean, ces :

représentations qui permettent d'espérer en la possibilité d'une reprise de la liberté par elle-même sont découvertes dans ce que la raison, sans les avoir tirés de son propre fonds, peut reconnaître comme présentation analogique de ce qui est sien [...] Car la raison [...] Si elle est détentrice de tout signifié authentique [...] ne peut qu'être intéressée à la présence de signes qui n'ont que plus de force de n'être pas produits par elle. La foi religieuse pure s'alimente donc à une interprétation des textes, c'est-à-dire qu'elle est herméneutique [...] De fait, elle ne cherche ni à apprendre quelque chose sur les textes qu'elle interprète ni à retirer un savoir de ce qu'elle lit. La raison pratique pure ne peut puiser en dehors d'elle-même un sens dont elle est la source exclusive. L'important ici n'est pas le signifié, mais le fait qu'il ait signe (de sa possible efficace). Quant à ce signe lui-même, parce que la raison cherche seulement à reconnaître en lui un symbole du sens, il ne pourra jamais prétendre être un schème. Interpréter, c'est alors simplement réfléchir (au sens du jugement réfléchissant) et non déterminer : la foi religieuse pure est « une foi que l'on pourrait appeler réfléchissante »<sup>112</sup>.

Ainsi, nous comprenons que la foi est *réfléchissante*, selon Kant, du moment qu'elle se veut être une croyance qui ne prétend en aucun cas savoir quoi que ce soit sur « ce que Dieu fait ou a fait pour notre sanctification<sup>113</sup> » ; et que, dès lors, le sujet qui a ce type de croyance ne confond pas entre ce qui doit être appréhendé en tant que *symbole* et ce qui doit être saisi comme *schème*. Donc, dans cette *foi réfléchissante* l'assentiment n'est que subjectif au sens où son but n'est pas de combler le besoin moralo-religieux de la raison on lui apportant des réponses fondées sur des preuves indubitables, mais de seulement considérer la possibilité et la réalité des *Idées morales* qu'elle possède telle que le souverain Bien, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la *grâce* comme étant plausibles, puisque nécessaires. Autrement dit, dans la foi *réfléchissante* le sujet a conscience que la représentation qu'il a de ces *Idées*, et, en particulier celle de la *grâce*, est, comme nous l'explique Mai Lequan, non pas une « hypotypose *schématique* (présentation *directe* d'un *concept* d'entendement dans l'*intuition* sensible) », mais, plutôt une « hypotypose *symbolique* (présentation analogique *indirecte* d'une *Idee* de la raison dans une *forme* ou un "procédé de la réflexion")<sup>114</sup>. » Cela veut dire, que l'interprétation de ces *Idées morales* que requiert la raison afin de combler son besoin moral, doit être le produit d'une *foi réfléchissante* qui procède, d'après notre philosophe, non par un *schématisme de détermination de l'objet*

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 251-252.

<sup>113</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 189 ; Ak VI, 133.

<sup>114</sup> Lequan, Mai, « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », op.cit., p. 219.

comme dans la foi historico-dogmatique, mais par un *schématisme de l'analogie*<sup>115</sup>. En effet, comme il nous l'explique lui-même en disant que :

nous avons en fait besoin, pour pouvoir appréhender des propriétés suprasensibles, de procéder toujours selon une certaine analogie avec des êtres faisant partie de la nature [...] Les Écritures s'accommodent elles aussi de ce mode de représentation lorsque, pour nous faire comprendre le degré de l'amour de Dieu à l'endroit du genre humain, elles lui attribuent le plus haut sacrifice que seul un être aimant peut accomplir en vue de rendre heureux même ceux qui en sont indignes [...] cela, quand bien même nous ne pouvons par la raison aucunement concevoir comment un être qui se suffit à lui-même pourrait sacrifier une partie de ce qui appartient à son état de béatitude et se priver lui-même de quelque chose qu'il possède. Tel est le schématisme de l'analogie (comme mode d'explication), dont nous ne pouvons nous passer<sup>116</sup>.

C'est donc de cette façon que Kant répond au problème de la représentation et de la personification des *Idées morales*. En d'autres termes, c'est par la *foi réfléchissante* qui procède par hypotypose *symbolique* (*schématisme de l'analogie*) que nous pouvons établir, selon lui, une interprétation des *Idées morales* qui soit « dans les limites de la seule raison »<sup>117</sup>. Par ailleurs, comme nous l'avons dit précédemment, la *foi réfléchissante* rend bien possible l'espérance en la réalité de l'*Idée de grâce divine* pour les êtres limités que nous sommes, car, elle ne nous fait concevoir ce « concept d'aide surnaturelle<sup>118</sup> » que comme symbole du suprasensible, et cela, au sens où cette *grâce* n'est considérée que comme l'auxiliaire et le complément de la liberté du sujet moral qui aurait, d'abord, à se racheter vis-à-vis de la loi morale par ses propres forces, pour qu'il puisse, ensuite, espérer obtenir l'assistance de Dieu<sup>119</sup>. Au reste, Kant affirme bien cela au sujet de cette *Idée de la grâce*, en nous disant qu'elle :

est un concept transcendant et une simple Idée dont aucune expérience ne peut nous garantir la réalité. Mais, même comme Idée, il y a beaucoup d'audace à l'admettre ne serait-ce que d'un point de vue simplement pratique [...] cela dit, puisque de la liberté nous connaissons du moins les lois suivant lesquelles elle doit être déterminée (les lois morales), mais que nous ne pouvons pas connaître le moindre élément concernant une assistance surnaturelle [...] il n'y a, pour devenir digne de l'aide céleste, aucun autre moyen qu'un effort sérieux d'application pour perfectionner, autant qu'il est possible, notre qualité morale<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., note, p. 106-107 ; Ak VI, 65.

<sup>116</sup> *Idem*. Voir aussi à ce propos ce que Kant dit à ce sujet dans la *Critique de la faculté de juger*, op.cit., § 59, p. 340-341 ; Ak V, 351-353.

<sup>117</sup> Marty, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Éditions Beauchesne, 1980, p. 413-432.

<sup>118</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 258 ; Ak VI, 191.

<sup>119</sup> Grandjean, Antoine, *Critique et réflexion*, op.cit., p. 253.

<sup>120</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 258-259 ; Ak VI, 191-192.

Ainsi, malgré le mystère insondable que recèle cette *Idée* de la *grâce*, le sujet moral qui s'est converti au bon principe, ne peut en faire l'économie, tant elle a un rôle régulateur au sens où elle sert de rempart contre le désespoir moral et de levier pour une volonté qui aspire à devenir bonne.

### **2.3.2. La conformité de la foi avec la raison selon Kant :**

En ce qui concerne maintenant le problème traditionnel de la conformité de la foi avec la raison, Kant propose une solution tout à fait différente de celle de ses prédécesseurs<sup>121</sup>, car, il faut bien remarquer, comme le dit Victor Delbos, que :

Pour les philosophes antérieurs le rapport de la Religion naturelle et de la Religion révélée coïncidait exactement avec le rapport de la raison et de la foi : de telle sorte que ce qu'ils renaient comme rationnellement vrai de la Religion révélée devenait à leurs yeux l'objet plus ou moins rigoureusement démontré d'une connaissance spéculative. Ils justifiaient en quelque mesure le contenu de la foi, mais non la foi elle-même. Or Kant, n'ayant plus regardé la raison et la science comme adéquate l'une à l'autre, avait été conduit à concevoir que pour l'affirmation des objets suprasensibles, inaccessibles à la science, il y a proprement une foi de la raison. Il avait donc fait descendre la foi du ciel pour lui ouvrir sur terre la demeure de la raison philosophique. Il s'opposait ainsi d'autant plus au dogmatisme étroit et superficiel de la Religion naturelle telle que l'entendaient [...] les écrivains de l'Aufklärung, et il en apercevait nettement le double vice, qui était, d'une part, de dissimuler ou de méconnaître par ses prétentions théoriques le principe générateur de la Religion, d'autre part, de ne point pouvoir donner au christianisme sa signification essentielle, capable d'en faire pour la raison philosophique un objet véritablement interne<sup>122</sup>.

Donc, nous pouvons déjà apercevoir pourquoi Kant considérait les conceptions de ses prédécesseurs concernant la conformité de la foi avec la raison comme étant dogmatiques, biaisées et téméraires. D'ailleurs, c'est pour cela précisément qu'il publia un texte dans le *Berlinische Monatsschrift* s'intitulant *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, dans lequel il montre, entre autres, que cette conformité de la foi avec la raison telle que prétend l'établir Leibniz et Wolff, par exemple, est défectueuse au sens où celle-ci peut être justifiée, selon lui, non par la raison dans son usage théorique, mais plutôt par une *foi rationnelle* qui découle de la raison dans son usage pure pratique<sup>123</sup>, ainsi que de l'application d'une *herméneutique symbolico-morale* des contenus de la foi et de la révélation religieuse.

---

<sup>121</sup> Delbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 482.

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 485.

De fait, Kant récuse d'emblée toute légitimité à la raison dans son usage purement théorique de pouvoir connaître quoi que ce soit qui se trouve en dehors du champ de l'expérience phénoménale. En d'autres mots, notre philosophe interdit formellement à la raison pure théorique prétendre pouvoir connaître, ou juger, ce qui relève du domaine suprasensible tel que les objets et les contenus de la foi religieuse, de l'authenticité de la révélation divine et de la possibilité ou pas des miracles que cette dernière nous conte. De fait, dès sa *Préface de la 1<sup>re</sup> édition* de la *Critique de la raison pure* il nous dit que :

La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accabler par des questions qu'elle ne peut écarter — car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même —, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse — car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine. [...] Et, parce que les questions ne cessent jamais, elle se voit forcée de se réfugier dans des propositions fondamentales qui dépassent tout usage empirique possible [...] outrepassant les limites de toute expérience, ne reconnaît plus aucune pierre de touche empirique. Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors Métaphysique<sup>124</sup>.

Par contre, sur cette question de la conformité de la foi avec la raison, notre auteur reconnaît la pleine légitimité de la raison dans son usage pratique d'accomplir cette tâche délicate d'établir la possible adéquation entre foi et raison. Car, comme il le dit encore :

Avec l'usage pratique de la raison, c'est une tout autre affaire. Dans cet usage la raison s'occupe de fondement de la détermination de la volonté, qui est un pouvoir, soit de produire des objets correspondant aux représentations, soit, tout au moins, de se déterminer soi-même à effectuer cela (que le pouvoir physique soit, en l'occurrence, suffisant ou non), c'est-à-dire de déterminer sa causalité. Car ici la raison peut au moins suffire à la détermination de la volonté, et elle a toujours de la réalité objective, dans la mesure où le vouloir est l'unique condition<sup>125</sup>.

Ainsi, la première condition de possibilité d'une conformité de la foi avec la raison serait, pour Kant, celle qui, d'abord, partirait de l'usage pratique de la raison pure. En effet, l'une des grandes originalités du philosophe de Königsberg par rapport à ces précurseurs, c'est d'avoir non seulement discerné entre deux usages de la raison pure, mais, en plus, d'avoir établi une similitude entre la raison pure pratique et la volonté humaine pure. Car, selon lui, il existe bien deux genres de connaissances, l'un qui relève de la compétence de la raison théorique, et un autre qui relève de l'aptitude de la

---

<sup>124</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure, Préface de la 1<sup>re</sup> édition*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006 ; Ak IV, 7.

<sup>125</sup> *Id.*, *Critique de la raison pratique, Introduction*, trad. J.-P. Füssler, Paris, GF-Flammarion, 2003 ; Ak V, 15.

raison pratique, étant donné que ce dernier représente une utilité, non pas spéculative, mais morale et religieuse<sup>126</sup>. De fait, Kant expose cela en nous disant que :

la connaissance rationnelle peut se rapporter de deux manières à son objet : elle peut soit simplement déterminer cet objet et son concept (qui doit être donné d'un autre côté), soit, en outre, le rendre effectif. La première manière correspond à la connaissance théorique, la seconde à la connaissance pratique de la raison<sup>127</sup>.

Par conséquent, Kant considère que la raison pratique, qui malgré son incapacité à avoir une connaissance et un amour de Dieu, est, par contre, tout à fait disposée à le postuler dans un intérêt moral ; car, c'est à partir de la conscience qu'on a de la loi morale qui nous habite, qu'il nous est permis à la fois de déduire l'*Idée transcendante* de Dieu et de supposer, par surcroît, la nécessité morale de son existence<sup>128</sup>. Voici ce qu'il nous dit à ce sujet :

Je ne peux donc pas même admettre Dieu, la liberté et l'immortalité, à destination du nécessaire usage pratique de ma raison, si je n'ampute pas en même temps la raison spéculative de sa prétention à des vues débordant toute appréhension, parce qu'il lui faut, pour les atteindre, se servir de propositions fondamentales qui, ne s'étendant en fait qu'à des objets d'une expérience possible, sont cependant appliquées à ce qui ne peut être un objet de l'expérience, transformant effectivement, à chaque fois, cet objet en phénomène et ainsi déclarant impossible toute extension pratique de la raison pure. Il me fallait donc mettre de côté le savoir afin d'obtenir de la place pour la croyance<sup>129</sup>.

C'est ainsi, donc, que peut se former en nous une croyance rationnelle en l'existence d'un être suprême, qui non seulement nous procure de la certitude dans la nécessité absolue d'accomplir notre devoir moral envers nous-mêmes et autrui, mais, qui aussi nous donne bon espoir en la réalisation de notre souverain Bien, c'est-à-dire, de croire avec raison en la possible adéquation entre notre bonne conduite morale et notre bonheur. De fait, c'est bien à partir de la « doctrine des postulats » qui émane de la raison pratique que Kant va fonder à la fois sa conception de la religion naturelle et celle de la foi rationnelle. Cependant, comme on l'avait dit déjà dans la partie précédente, dans la *Religion* il ne s'agit pas pour notre penseur de juger du contenu révélé de la religion positive au moyen de la conception de la religion qu'il avait déduite de sa « doctrine des postulats » de la raison pratique, mais, bien plutôt de tirer de la religion positive même le contenu rationnel auquel il arrive par sa doctrine des postulats, pour pouvoir, ensuite, juger et critiquer le contenu révélé en ce qu'il a d'inadéquat avec les propres principes fondamentaux de la religion morale qu'il contient.

---

<sup>126</sup> Lequan, Mai, *La philosophie morale de Kant.*, op.cit., p. 71.

<sup>127</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op.cit., Ak III, 8.

<sup>128</sup> *Idem.*

<sup>129</sup> *Ibid.*, Ak III, 18-19.

Cette doctrine de la religion et de la foi pure pratique comporte donc trois grands postulats, qu'Olivier Reboul résume pour nous de la façon suivante :

la liberté (ici la possibilité d'accomplir son devoir), l'immortalité de l'âme (fondée sur l'exigence d'un progrès moral à l'infini), l'existence de Dieu (comme l'Être capable de juger l'homme et de sanctionner sa vie morale) [...] cette foi de la raison est logique, puisqu'elle n'admet rien de plus que ce dont la Critique de la raison pure a montré la possibilité — et qu'elle est éthique, parce qu'elle est pleinement désintéressée, qu'elle ne répond ni à une crainte ni à un désir, mais à l'intérêt moral pur. La foi de la raison répond à l'espérance légitime de l'homme moral, qui a le droit d'affirmer que, malgré les démentis cruels de l'expérience, malgré ce que le monde, la vie, la mort surtout ont d'absurde et de dérisoire, notre existence morale n'est pas vaine<sup>130</sup>.

Par conséquent, la conformité qu'il s'agit d'établir, d'après Kant, n'est plus celle entre la foi révélée par les Écritures saintes avec la raison théorique, comme prétendaient pouvoir le montrer Leibniz et Wolff, par exemple, mais plutôt celle de cette même foi révélée avec la foi rationnelle que la raison pratique reconnaît dans les Livres sacrés. Car, Kant dit bien que :

c'est également cette croyance de la raison qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation [...] 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 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 [...] 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<sup>131</sup>.

On comprend bien par ce passage que c'est uniquement *la foi de la raison pure pratique* qui fait office, selon notre auteur, d'exégète suprême des contenus de la foi historique et de la révélation divine, ainsi que des miracles qu'elle nous rapporte. Ainsi, pour Kant, toute conformité de la foi historique et révélée avec la raison n'est pas totalement écartée ; seulement, cette conformité, comme on l'a déjà dit, ne peut s'effectuer ni avec la raison théorique, ni même, d'ailleurs, directement avec la raison pratique en tant que telle, mais plutôt avec la croyance rationnelle qui émane de cette dernière tant elle a un besoin moral à combler. En effet, cette foi de la raison est, selon notre philosophe, l'étalon de mesure de la foi historique et de toute religion statutaire et instituée, car, ces

---

<sup>130</sup> Reboul, Olivier, « Kant et la religion », op.cit., p. 138.

<sup>131</sup> Kant, Emmanuel, *Que signifie s'orienter dans la pensée*, trad. J-F Poirier et F. Proust, Ak VIII, 142-144, Paris, GF-Flammarion, 1991.

dernières ne sont, en fait, que les moyens qu'emprunte la foi pure pratique pour se répandre dans l'humanité<sup>132</sup>. Et, comme le dit Kant lui-même :

Reste alors que, pour concilier avec une telle croyance empirique — qui selon l'apparence n'a été mise entre nos mains que par hasard — le fondement d'une croyance morale (qu'elle soit fin ou seulement moyen), une interprétation se trouve requise de la révélation qui est venue jusqu'à nous, c'est-à-dire une explication intégrale de celle-ci qui lui confère un sens s'accordant avec les règles pratiques universelles d'une pure religion de la raison. Car la dimension théorétique de la croyance d'Église ne peut nous intéresser moralement si elle ne collabore pas à l'accomplissement de tous nos devoirs humains comme commandements divins (ce qui constitue l'élément essentiel de toute religion)<sup>133</sup>.

Dès lors, le sens de la foi religieuse et de la révélation divine doit toujours être orienté vers un sens pratique afin d'aider à l'amélioration morale des individus, puisque, c'est bien là que réside son utilité première et sa fin dernière. Du reste, Kant a tout à fait conscience, comme il le dit, que l'interprétation qu'il nous propose, « peut fort bien elle-même, eu égard au texte (de la révélation), nous sembler forcée et même souvent l'être effectivement, et cependant il faut, nous dit-il, pourvu qu'il soit simplement possible que ce texte l'admette, qu'elle se trouve préférée à une version littérale<sup>134</sup> » ; d'ailleurs, même dans le *Conflit des facultés* notre penseur ira un peu plus loin en affirmant qu'« il faudrait en faire l'exégèse (du texte de la révélation) comme s'ils désignaient la foi morale qui améliore et élève l'âme par la raison ; même si cette exégèse semble contraire au sens littéral<sup>135</sup> ». En effet, cela est bien la deuxième condition que Kant pose pour que la foi et la raison puissent s'accorder l'une à l'autre. Autrement dit, c'est de mettre en œuvre une véritable méthode d'exégèse *symbolico-morale*, afin que tous les contenus de la foi et de la révélation puissent avoir une signification purement morale, puisque, c'est en cela même que doit résider la fin dernière de toute vraie religion, « à savoir l'amélioration morale de l'être humain »<sup>136</sup>. Donc, cette méthode que notre philosophe met en place est non seulement une « démythification », mais, encore, une « démythologisation » du contenu révélé par les Écritures saintes, et cela, au sens où, comme il nous le dit :

[...] le dieu en nous est lui-même l'exégète, car nous ne comprenons personne sinon celui qui nous parle à travers notre propre entendement et notre raison, et donc la divinité d'une doctrine enseignée qui nous est transmise ne peut être connue par rien d'autre

---

<sup>132</sup> Godet, Alain. « Emmanuel Kant et la place de la religion rationnelle au sein de La religion dans les limites de la simple raison », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 88, n° 1 (2012), p. 35. Voir aussi, Kant, Emmanuel, *Le Conflit des facultés*, trad. C. Ferrié, Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 83.

<sup>133</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 160 ; Ak VI, 110.

<sup>134</sup> *Idem*.

<sup>135</sup> *Id.*, *Le Conflit des facultés*, trad. C. Ferrié, Paris, Payot-Rivages, 2015, p. 82.

<sup>136</sup> *Id.*, *La religion*, op.cit., p. 162 ; Ak VI, 112.

que par les concepts de notre raison dans la mesure où ils sont purement moraux et infaillible par là<sup>137</sup>.

Par conséquent, la conformité de la foi avec la raison prend un sens exclusivement moral, chez Kant, puisque, certains contenus de la foi historico-positive, ainsi que certains passages de la révélation doivent impérativement revêtir un sens *symbolico-moral*, en particulier, ceux-là mêmes qui semblent contredire les principes moraux et les postulats de la raison pratique. De fait, il faut, dans ce cas, nous dit Kant, soit leur donner « un sens digne de Dieu<sup>138</sup> » en les adaptant « aux principes fondamentaux de ma morale, qui ont leur consistance par eux-mêmes<sup>139</sup> », ou soit les « considérer comme ayant été confié aux apôtres eux-mêmes, et nullement comme révélation divine [...]»<sup>140</sup>, c'est-à-dire, qu'on ne doit pas considérer que c'est Dieu lui-même qui l'a institué ou prescrit directement, mais, tel ou tel apôtre en tant qu'il s'est considéré inspiré et investi par Dieu pour légiférer sur tel ou tel sujet. Ainsi, pour donner un exemple significatif de cette méthode, Kant nous dit que :

Pour le montrer à l'aide d'un exemple, prenons le psaume 59, 11-16, où se trouve une prière pour la vengeance, qui va jusqu'à inspirer de l'épouvante [...] je demande si la morale devrait être interprétée d'après la Bible, ou bien plutôt la Bible à partir de la morale. Sans considérer alors le passage du Nouveau Testament qui dit : « Aux Anciens il fut dit, etc. » ; mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, etc. » [...] sans examiner comment ce passage, qui est lui aussi inspiré, peut être compatible avec le précédent, je tenterai soit de les adapter aux principes fondamentaux de ma morale, qui ont leur consistance par eux-mêmes (sachant par exemple qu'ici il faut entendre parler non pas d'ennemis en chair et en os, mais, sous le symbole de ceux-ci, des ennemis invisibles qui nous sont autrement nuisibles, je veux dire des inclinations mauvaises qu'il nous faut souhaiter fouler aux pieds entièrement), soit, si une telle lecture se révélait impossible, j'admettrais plus volontiers que ce passage n'est pas du tout à comprendre au sens moral, mais selon la relation dans laquelle les Juifs considéraient se trouver avec Dieu en tant qu'ils le tenaient pour leur chef politique<sup>141</sup>.

On comprend, dès lors, dans quel sens Kant dépasse ses précurseurs, c'est-à-dire, en critiquant, d'une part, leurs conceptions de la raison et de la morale, et d'autre part, en distinguant deux sortes d'usages de la raison, il découvre à partir de sa doctrine des postulats, une foi rationnelle à laquelle tous les contenus de la foi historique et de la révélation religieuses doivent converger.

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>139</sup> *Ibid.*, note ajoutée dans la seconde édition, p. 160-161 ; Ak VI, 111.

<sup>140</sup> *Id.*, *Le Conflit des facultés*, op.cit., p. 78.

<sup>141</sup> *Id.*, *La religion*, op.cit., Note ajoutée dans la seconde édition, p. 160-161, [Ak VI, 111].



Pour finir, notons également que notre philosophe récupère la conception leibnizienne du *règne de la grâce*, c'est-à-dire, d'un *monde intelligible moral*, pour la transformer plutôt en *règne des fins*<sup>142</sup>, qui donnera à sa philosophie de la religion l'*idée transcendantale* d'une *Église invisible* en tant qu'archétype de toute Église visible. En outre, il hérite aussi de cette même conception leibnizienne l'idée de la double participation de l'homme aux deux règnes de la nature et de la grâce<sup>143</sup>. En effet, tout comme Leibniz, Kant distingue deux mondes différents, un premier qu'il appelle le *monde phénoménal*, où, nous dit-il, « toutes les représentations qui nous viennent sans que notre arbitre l'ait décidé (comme celle des sens) ne nous font connaître les objets que tels qu'ils nous affectent<sup>144</sup> », et c'est pourquoi ce monde « peut en outre être fort différent selon la diversité de la sensibilité chez les différents types de spectateurs du monde<sup>145</sup> » ; et un second monde qu'il désigne comme étant un *monde intelligible moral*, ou *suprasensible*, « qui est, selon lui, au fondement du premier<sup>146</sup> » et, contrairement à ce dernier, « reste identique<sup>147</sup> », c'est-à-dire, qui demeure permanent dans son état. Donc, Kant, comme nous l'explique Mai Lequan, « hérite de l'idée leibnizienne d'une superposition partielle du règne de la nature et du règne de la grâce<sup>148</sup>. » Du reste, notre philosophe considère, tout comme chez Leibniz, que c'est Dieu qui gouverne ce monde intelligible moral qu'est ce *règne des fins* où la vertu se trouve parfaitement unie au bonheur<sup>149</sup>.

Par contre, Kant prend ses distances vis-à-vis de la conception leibnizienne de Dieu et la critique sévèrement, puisque, selon lui, celle-ci demeure anthropomorphique et illusoire, car elle attribue à Dieu une volonté, une intelligence et des passions telles que l'amour. Par conséquent, il refuse catégoriquement la vision leibnizienne qui consiste non seulement à faire de Dieu un être existant effectivement, et, qui peut, par surcroît, communiquer avec les êtres raisonnables que nous sommes, mais, encore, que nous en pouvons acquérir une connaissance certaine<sup>150</sup>. En effet, contrairement à Leibniz, Kant préfère considérer les *Idées* de la raison pure pratique telles que celle de Dieu et du *règne des fins*, comme de simples *Idées* régulatrices de la raison en tant qu'elles sont des

---

<sup>142</sup> Lequan, Mai, *La philosophie morale de Kant*, op.cit., p. 75.

<sup>143</sup> *Idem*

<sup>144</sup> Kant, Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 137-140 ; Ak IV, 451-453.

<sup>145</sup> *Idem*.

<sup>146</sup> *Idem*.

<sup>147</sup> *Idem*.

<sup>148</sup> Lequan, Mai, *La philosophie morale de Kant*, op.cit., p. 76.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>150</sup> *Idem*.

idéaux d'ordre moral qui n'ont pour fonction que de nous aiguillonner pour la réalisation du souverain Bien. Ainsi, tout comme l'*Idée* de Dieu, le *règne des fins* n'a pas plus d'existence effective, d'après Kant ; et, comme le dit encore Mai Lequan, « Pour un homme donné, le règne des fins ou de la grâce n'est jamais totalement advenu. C'est un idéal régulateur vers lequel il doit s'acheminer sans cesse, mais sans pouvoir espérer durant cette vie en devenir membre à part entière<sup>151</sup>. »

C'est donc à partir de ce concept de *règne des fins* que Kant dérivera par analogie celui d'*Église invisible* dans sa philosophie de la religion. Ce concept d'*Église invisible* est aussi une *Idée* religieuse régulatrice de la raison, et ne représente par ce fait même qu'un simple idéal social et religieux qui nous indique les conditions dans lesquelles une société parfaite peut être possible. Voici comment Kant définit ce concept d'*Église invisible* :

Une communauté morale placée sous la législation divine est une Église qui, dans la mesure où elle ne constitue pas un objet d'une expérience possible, se nomme l'Église invisible (une simple Idée de la raison de tous les justes sous le gouvernement divin, immédiat, mais moral, du monde, telle qu'elle sert de modèle à chacune de celles qui sont à fonder par des êtres humains). L'Église visible est l'union effective des hommes en un tout qui s'accorde avec cet idéal<sup>152</sup>.

Donc, toute société religieuse, ou, comme dit Kant, toute *Église visible*, qui prétend vouloir réaliser le souverain Bien de sa communauté, doit toujours aspirer à ressembler le plus possible à cet idéal d'*Église invisible*. Du reste, pour que cet archétype soit pris pour modèle afin d'établir une *Église visible* rassemblant une communauté éthico-religieuse, notre philosophe pose quatre conditions qu'il déduit de sa table des Catégories de l'entendement qui sont, l'*universalité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*<sup>153</sup>.

Selon la première de ces catégories qu'est la *quantité*, cette *Église* doit être *universelle* ; en d'autres mots, elle doit non seulement être au-dessus des opinions contingentes en aspirant à rassembler tous les hommes de bonne intention sous des règles communes, c'est-à-dire, universelles et nécessaires, mais aussi, et surtout, d'exclure toute « division sectaire<sup>154</sup> ». Selon la deuxième catégorie qu'est la *qualité*, cette *Église* doit être d'essence purement morale, c'est-à-dire, qu'elle doit à la fois être fondée seulement sur des principes éthiques, et ne viser que des buts moraux ; en outre, cette institution moralo-religieuse doit refuser toute sorte de superstition et de folie enthousiaste. D'après

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>152</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 149 ; Ak VI, 101.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 149-150 ; Ak IV, 101-102.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 149 ; Ak VI, 101.

la troisième catégorie de la *relation* cette fois-ci, cette *Église* doit être basée sur un rapport de liberté à la fois à l'égard de ses adhérents et à l'égard des pouvoirs politiques, et, elle ne doit ni être hiérarchique ni illuministe. Ainsi, elle doit correspondre, comme nous dit Kant, « à une sorte de *démocratie* passant par des inspirations particulières qui peuvent selon l'esprit de chacun différer de celles des autres<sup>155</sup> ». Enfin, selon la quatrième catégorie de la *modalité*, l'*Église* doit avoir une constitution constante et invariable, car, comme Kant le précise « sous réserve des dispositions contingentes qui ne peuvent être modifiées que suivant le temps et des circonstances, et ne sauraient concerner que l'*administration* de l'*Église* et dont celle-ci doit au demeurant contenir déjà en elle-même (dans l'*Idée de sa fin*), *a priori*, les principes sûrs<sup>156</sup> » ; autrement dit, malgré les contingences qui peuvent surgir dans le temps et selon les circonstances, la constitution de cette *Église* doit toujours respecter sa propre fin morale. Par ailleurs, Kant nous dit que cette *Église* ne doit être comparée, ni à une monarchie, ni à une aristocratie, ni, non plus, à une démocratie, mais, à une famille, qui est « dotée du pouvoir d'un père moral commun à tous [...] bien qu'ici ce père fût invisible », et, où ses membres « honorent lui le père et ainsi constituent entre eux une union des cœurs qui est volontaire, universelle et durable<sup>157</sup>. »

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 150 ; Ak VI, 102.

<sup>156</sup> *Idem.*

<sup>157</sup> *Idem.*

## CHAPITRE III

### *Critique de la religion positive*

Faire une critique de la religion et de la foi historico-positive est de toute évidence l'un des exercices des plus ardu et délicat à accomplir en philosophie, tant les questions qui touchent à ce sujet ont toujours été complexes et épineuses à traiter. En effet, la philosophie comme discours rationnels et cohérents qui résulte d'une méthode dialectico-démonstrative et se fondant sur des concepts clairs et distincts, se heurte de tout temps à la fois à la religion historico-positive en tant que discours mythologico-allégorique qui base sa vérité et sa légitimité sur le dogme de la révélation divine, et à la foi en tant que croyance relevant des sentiments et des espérances de chaque individu. Par conséquent, la religion et la foi — au sens usuel du terme — ne paraissent pas être à première vue du même ordre que la philosophie, puisque les premières relèvent de la subjectivité des sujets, tandis que la seconde aspire à l'objectivité et à l'universalité. Cependant, les choses ne sont pas aussi simples, car tant la philosophie que la religion se préoccupent des mêmes questions et des mêmes objets que sont Dieu, l'âme, la vertu et le salut ; et c'est effectivement sur ce terrain commun aux deux que le choc et la rivalité furent toujours inévitables entre philosophie et religion. C'est donc dans ce contexte conflictuel que Kant, en tant que grand philosophe, ne pouvait se dispenser de rentrer dans ce champ de bataille perpétuel pour porter quelques coups afin de mieux faire la paix entre la raison et la foi<sup>1</sup>.

Ainsi, ce dernier chapitre porte spécifiquement sur la critique qu'effectue Kant à l'égard de toute religion historico-positive, c'est-à-dire, des formes et des effets pervers que les religions statutaires et instituées peuvent engendrer. En effet, dans *La religion dans les limites de la seule raison*, notre philosophe se prête à l'exercice d'analyser et de critiquer ses phénomènes pernicious et illusoire

---

<sup>1</sup> Fössel, Michaël, Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, Traduction de Marc Schweyer, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, Édition numérique : Pierre Hidalgo, La gaya scienza, juillet 2011, p. 108-109.

que peuvent produire les religions positives, tels que la foi historico-dogmatique, le faux culte de Dieu ou le culte superstitieux (*afterdienst*), le règne de l'Église visible ou le cléralisme (*Pfaffentum*), l'illusion religieuse, l'anthropomorphisme du divin, ou encore la superstition (*Aberglaube*) et le fanatisme (*Schwärmerei*). Ainsi, en examinant cette critique kantienne des religions historico-positives nous pourrions mieux apprécier toute sa portée subversive, qui aspire non seulement à renverser toutes les valeurs et perspectives erronées que ces religions véhiculent, mais, encore, à mieux dégager la voie à l'avènement de la seule et unique religion universellement vraie qu'est la religion pure pratique. De fait, le philosophe de Königsberg se lève contre tous ces aspects négatifs et nuisibles que les religions historico-doctrinales produisent, parce qu'ils enferment, selon lui, les individus dans une structure moralo-religieuse chimérique et mensongère, qui est bâtie avec des dogmes, des statuts et des observances qui les écartent de la vraie religion de l'autonomie, en les empêchant de penser par eux-mêmes. C'est donc avec raison que nous pourrions dire que la charge que porte Kant contre les aspects pervers que les religions historico-positives engendrent est tout aussi radicale que celle qu'effectue Spinoza dans son *Traité Théologico-politique*.

De ce fait, cette critique kantienne des religions historico-positives s'inscrit donc dans la droite ligne des penseurs critiques de la religion au siècle des Lumières. Toutefois, à la différence de ceux-là, Kant s'appuie essentiellement sur les principes, non pas de la raison théorique et de la science, mais sur ceux de la morale universelle et nécessaire issue de la raison pure pratique qui est contenue dans le discours même de la religion historico-positive. Par conséquent, c'est la religion qui est convoquée cette fois-ci par notre philosophe à comparaître devant le tribunal<sup>2</sup>, non plus de la raison, mais celui de la *religion dans les limites de la seule raison*. Car, selon lui, la religion — au sens large et usuel du terme — doit elle aussi rendre compte de son contenu afin qu'on puisse y voir plus clair dans ce qui est utile et légitime pour notre salut, de ce qui ne l'est pas, ou du moins qui ne l'est qu'accessoirement, mais, surtout, aussi, pour en distinguer ce qui est moralement pur et acceptable de ce qui ne l'est point.

On peut dire donc dès maintenant, que Kant ne rejette pas totalement le contenu et l'utilité des religions historico-positives, puisqu'il considère qu'elles sont bien un moyen, certes, *indirect*, qui sert à avoir une conduite vertueuse et atteindre le salut (entendons par-là le souverain Bien en tant qu'union de la vertu et du bonheur), à condition qu'elles soient le véhicule de la religion et de la foi

---

<sup>2</sup> Reboul, Olivier. « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. n° XX, 1970, p. 142.

pure pratique. Cependant, comme nous l'avons soulevé au début de notre travail, la question est de savoir en fait : « Qu'est-il permis à l'homme d'espérer par son adhésion à une foi historique et par sa pratique d'une religion révélée, selon Kant ? Autrement dit, à quelles conditions l'espérance d'être à la fois agréable à Dieu et digne de sa grâce, c'est-à-dire, d'acquérir le souverain Bien, est-elle possible à l'être humain par le moyen d'une religion historico-positive ? Ensuite, à quelles conditions, ou à quels critères, cette dernière doit-elle se conformer pour pouvoir prétendre être une religion vraie, d'après notre philosophe ? Et, enfin, en quoi consiste sa critique de toute religion historique et révélée, et comment nous propose-t-il de repenser celle-ci à l'aune de sa propre conception de la religion pure pratique ? »

Pour le savoir, nous devons, d'abord, voir en quoi consiste la critique kantienne de la religion historico-positive ; ensuite, quelles sont les antinomies de la religion et de la raison avec elle-même dans le domaine de *La religion dans les limites de la seule raison*, et de quelle manière notre philosophe nous suggère-t-il de les résoudre. Et, pour finir, quel statut Kant attribue-t-il à la religion statutaire et instituée, et en quel sens celle-ci peut-elle, selon lui, contribuer à rendre les hommes meilleurs et les aider à atteindre le salut.

### **3.1. Critique de la religion historico-positive :**

#### **3.1.1. La religion statutaire et instituée :**

Avant tout, il faut noter deux choses, la première est que la fin visée par la critique kantienne des religions historico-positives est de faire dépasser à celles-ci leurs différences en les renvoyant à leur matrice originelle et commune à toute qu'est la religion et la foi pure pratique. Pour ce faire, Kant effectue, comme nous l'explique Michaël Fössel, non pas « une analyse historique (où l'on se contente de classer les *différences*), mais une critique philosophique (où ces différences doivent être évaluées en fonction de *l'unité* de la religion rationnelle)<sup>3</sup> » que chacune est supposée contenir. Par conséquent, une critique rigoureuse de la religion ne peut s'arrêter après avoir établi ce qu'est la religion et la foi pure pratique, elle est aussi tenue de démontrer l'irrecevabilité et l'immoralité de certaines croyances et pratiques préjudiciables à la religion vraie et au salut de chacun<sup>4</sup>. La deuxième,

---

<sup>3</sup> Fössel, Michaël, Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 154.

<sup>4</sup> *Idem*.

quant à elle, réside dans le concept de *religion positive*, car, même si Kant n'était pas en possession de ce terme en tant que tel, il usait tout de même d'appellations similaires telles que « religion révélée » et « religion instituée », mais il reste que ce concept de *positivité* de la religion est un « concept clef qui permet d'éclairer la position kantienne<sup>5</sup> », comme le souligne Michaël Fœssel, qui nous dit que ce concept « sera longuement développé par le jeune Hegel en 1795, alors qu'il était encore partiellement disciple de Kant<sup>6</sup> » et qu'il :

définit ainsi : « Une croyance positive est un système de propositions religieuses qui doit avoir pour nous une vérité parce qu'il nous est imposé par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre croyance. » Est donc « positif » tout ce qui n'est pas produit par la raison, mais dépend de l'autorité arbitraire soit d'un Livre (par exemple la Bible), soit d'une institution (le clergé d'une église). Pour comprendre ce concept, on peut se référer à la différence classique entre le « droit naturel » qui existe avant l'institution de l'État et vaut pour tous les hommes et le « droit positif » qui n'a de réalité que dans les lois écrites et au sein d'une communauté politique concrète. En ce sens, la religion naturelle est à la religion positive ce que le droit naturel est au droit positif. Mais ce qui ressort de la définition hégélienne, c'est le caractère de contrainte attaché aux croyances positives et statutaires<sup>7</sup>.

Ainsi, la religion historico-positive signifie, pour Kant, toute religion de type statutaire, instituée et doctrinale ; c'est-à-dire, qui est fondée non seulement sur « des règles considérées comme divines<sup>8</sup> », mais aussi sur des « croyances d'Églises<sup>9</sup> », et sur des récits historiques transmis par les Écritures dites saintes, donc, dictées et inspirées par Dieu, ainsi que sur des dogmes, des rites et des observances institués. Par conséquent, comme nous dit Michaël Fœssel, « les statuts » religieux :

ne peuvent, par définition, être l'objet d'un examen rationnel et libre ; il faut les accepter tels quels puisqu'ils sont censés provenir de Dieu. Ainsi, l'analogie entre « religion positive » et « droit positif » trouve-t-elle ses limites puisque le droit est le fait des hommes et qu'à ce titre, il peut toujours être discuté. À l'inverse, une église prétend que ses statuts lui sont directement inspirés par Dieu (comment rêver plus grande autorité ?) et sont par conséquent définitifs et indiscutables. C'est bien cet aspect quasi despotique des religions statutaires qui intéresse Kant, comme plus tard Hegel : comment concilier la liberté humaine avec l'existence nécessaire d'églises instituées qui prétendent dépendre de Dieu seul ?

Pour ce faire, Kant répond à cette problématique en considérant que seul le contenu d'ordre purement moralo-rationnel que les religions historico-positives sont censées contenir et avoir en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 229 ; Ak VI, 168.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 159 ; Ak VI, 109.

commun, peut être en accord avec la liberté et l'autonomie humaine, puisque les propositions et les énoncés qui le forme sont toutes nécessaires et universelle, alors que le reste n'est que « contingent et arbitraire »<sup>10</sup>, et n'a même aucun intérêt, selon notre philosophe, s'il ne contribue pas d'une façon ou d'une autre à vivifier la foi morale et à améliorer la conduite des individus. Donc, la religion historico-positive, comme nous l'explique Kant, se fonde essentiellement sur « des lois divines *statutaires*<sup>11</sup> » et des dogmes « par l'observance desquelles ce n'est pas de la moralité, mais simplement de la légalité des actions qu'il s'agit<sup>12</sup> » ; de plus, comme ces lois statutaires et ces dogmes ont été transmis par Dieu aux prophètes, qui à leur tour avaient pour mission de nous les transmettre et de nous les prescrire, ce sont donc des lois et des dogmes ordonnés et commandés qui « relèvent du principe de l'hétéronomie de la volonté », et non pas de celui de l'autonomie de notre raison pratique qu'est la loi morale<sup>13</sup>.

Kant va d'ailleurs encore plus loin en refusant d'intégrer tous ces éléments positifs qui composent les religions statutaires et instituées dans le concept même de religion, puisqu'il estime que ceux-ci ne forment que les éléments des « différents types de foi en la révélation divine et en ses doctrines statutaires qui ne peuvent provenir de la raison, c'est-à-dire différentes formes dans le type de représentation sensible de la volonté divine afin de lui donner de l'influence sur les mentalités<sup>14</sup>. » Donc, cela est claire, ces éléments institués que sont la foi dogmatique, les récits historiques, les représentations anthropomorphiques, les lois statutaires, les dogmes, les cultes et les observances en tout genre, ne font pas partie, selon notre philosophe, de l'essence même de « la véritable et unique religion<sup>15</sup> », car, celle-ci, nous dit-il, « ne contient rien d'autre que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques d'une nécessité inconditionnée dont nous pouvons avoir conscience et que nous reconnaissons donc comme révélée par la raison pure<sup>16</sup> » ; ainsi, tous les éléments institués ne sont en réalité que des « représentations sensibles » d'un message religieux de nature intelligible et purement moral, qui ne font office que de *véhicules* et de stimulants empiriques pour la foi morale et la volonté de se conduire vertueusement.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 229 ; Ak VI, 168.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 154 ; Ak VI, 105.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 147 ; Ak VI, 99.

<sup>13</sup> Zac, Sylvain., « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », op.cit., 202.

<sup>14</sup> Kant, Emmanuel., *Le Conflit des Facultés*, op.cit. p. 77.

<sup>15</sup> *Ibid.*, *La religion.*, op.cit., p. 229 ; Ak VI, 167.

<sup>16</sup> *Idem.*



Par conséquent, nous pouvons dire, que dans le domaine du religieux, Kant opère également sa fameuse distinction entre la religion qui est de l'ordre du *phénomène* qu'est la religion historico-positive de celle qui est de l'ordre du *noumène* qu'est la religion pure pratique. En effet, la religion en son sens positive et révélée est une religion phénoménale, puisqu'en tant qu'elle n'est composée que d'éléments purement empiriques et imagés, elle relève de l'ordre de « la représentation<sup>17</sup> » *symbolique*; et, c'est justement à travers ce vecteur même qu'elle peut accomplir sa mission historico-morale, selon Kant, qui est de « servir subjectivement de propédeutique didactique provisoire favorisant l'avènement de la foi rationnelle<sup>18</sup> », et de la religion pure pratique. Car, il faut bien avouer que la conscience qu'ont les êtres humains « de leur impuissance à connaître des choses suprasensibles<sup>19</sup> » par eux-mêmes, les pousse, comme dit notre philosophe, à « exiger toujours pour les concepts et les fondations suprêmes de la raison quelque chose qui soit *tenable de façon sensible*, qui constitue une sorte de confirmation par l'expérience, ou autre chose du même ordre (ce qu'il faut bien prendre en compte quand on a le dessein d'*introduire* une croyance *universelle*)<sup>20</sup> », et pour ce faire, il est donc « nécessaire d'utiliser quelque croyance historique d'Église, telle qu'on en trouve au demeurant communément sous la main<sup>21</sup>. » Ainsi, c'est pour cette raison donc que Kant considère, comme le souligne Michèle Crampe-Casnabet, que :

les religions ont eu, ont peut-être encore [...] une fonction dans l'histoire de la rationalité qui ne saurait se réduire à une pure production fantastique. Les religions comportent toutes, avec des degrés hiérarchisables, une rationalité cachée [...] En un mot, elles représentent une rationalité éthique [...] Déjà la figure biblique de Job témoignait que sa foi s'appuie sur sa moralité, non l'inverse. Le Christ dans son incarnation représente l'idéal de la perfection inscrit en chaque homme dans la loi morale. La grâce représente en termes figurés ce don que chacun doit se faire à lui-même dans l'exercice de la liberté. Ici apparaît clairement que la religion produite une représentation inversée de la liberté rationnelle de l'homme, qui n'est en rien un don du ciel. Les commandements divins ne sont que la représentation des devoirs que nous avons à accomplir. Les religions représentent l'impératif catégorique comme si c'était un ordre divin<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Crampe-Casnabet, Michèle, « *La religion comme représentation* », in *L'Année 1793 – Kant*, Ferrari, Jean (dir.) : Actes du 1<sup>er</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langues françaises, Paris, Vrin, 1995, p. 161.

<sup>18</sup> Lequan, Mai, « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », *op.cit.*, p. 216.

<sup>19</sup> Kant, Emmanuel, *La religion.*, *op.cit.*, p. 151 ; Ak VI, 103

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 159-160 ; Ak VI, 109.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 160 ; Ak VI, 109.

<sup>22</sup> Crampe-Casnabet, Michèle., « *La religion comme représentation* », *op.cit.*, p. 216.

De fait, comme nous l'avons déjà expliqué dans le deuxième chapitre de notre présent travail<sup>23</sup>, il est clair que ces représentations qu'apportent les religions historico-positives sont, non pas du type de celles qui mènent vers une connaissance théorico-objective en produisant chez le sujet un *schématisme de détermination*, « (présentation *directe* d'un concept d'entendement dans *l'intuition* sensible)<sup>24</sup> », mais du type de celles qui relèvent du registre du *comme si*<sup>25</sup> ; autrement dit, qui sont productrices d'un *schématisme de l'analogie*, « (présentation analogique *indirecte* d'une *Idée* de la raison dans une *forme* ou un "procédé de la réflexion")<sup>26</sup>. » Dès lors, prendre *le schématisme de l'analogie* pour un *schématisme de détermination* de l'objet est une erreur, selon Kant, qui cause, justement, la superstition et le fanatisme comme nous allons le voir. De là, il suit donc, comme nous l'explique Olivier Reboul, que « Kant ne récuse pas totalement cette religion "statutaire", qui constitue l'aspect visible de l'Église ; il admet le dogme, le culte, les sacrements ; il refuse seulement d'en faire des "moyens de grâce", qui nous dispenseraient de la bonne volonté, seule essentielle<sup>27</sup>. »

Dans la *Religion*, rappelons-le, le but de Kant en analysant chacune des composantes positives qui constituent la religion statutaire et instituée, et en critiquant leurs effets pervers et nocifs pour la moralité des sujets, est bien de purifier (*erläutern*) la religion, car, comme nous le dit Alain Renault :

Il s'agit donc pour Kant, non plus, selon la célèbre formule de la Critique de la raison pure, de « mettre de côté le savoir afin d'obtenir de la place pour la croyance », mais de mettre de côté la croyance de la religion révélée pour dégager la religion rationnelle et la croyance rationnelle qu'elle contient, en quelque sorte de mettre à nu le potentiel de la raison à cet égard vis-à-vis de la religion en enlevant les enveloppes de la croyance dogmatique qui viennent recouvrir et dissimuler ce que peut la raison à elle seule quand elle s'applique à la religion<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Voir *supra*. Chapitre II, p. 29

<sup>24</sup> Lequan, Mai., « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université » op.cit., p. 219.

<sup>25</sup> Crampe-Casnabet, Michèle., « *La religion comme représentation* », op.cit., p. 217.

<sup>26</sup> Lequan, Mai., « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », op.cit., p. 219.

<sup>27</sup> Reboul, Olivier., « Kant et la religion », op.cit. p. 142.

<sup>28</sup> Renault, Alain, Présentation et notes de *La religion dans les limites de la seule raison*, op.cit., p. 20-21.

### **3.1.2. La foi historico-positive :**

Ainsi, le premier de ces éléments positifs que Kant passe au crible de la critique est la *foi statutaire et dogmatique*, c'est-à-dire la « croyance révélée<sup>29</sup> », qui est une « croyance historique<sup>30</sup> » au sens où elle est fondée sur les témoignages de la tradition orale, et sur des statuts, des dogmes et des récits historiques consignés dans les Écritures scripturaires. En effet, après avoir défini la foi religieuse (*fides sacra*) comme l'assentiment que l'individu donne aux règles et « principes fondamentaux d'une religion<sup>31</sup> », notre philosophe distingue deux types de croyances qu'une religion peut véhiculer ; il y a, d'une part, une foi morale qui est, nous dit-il, « une croyance librement acceptée par chacun (*fides elicitata*)<sup>32</sup> », parce qu'elle est en adéquation avec ce principe d'autonomie de la volonté qu'est la loi morale de notre raison pratique, et d'autre part, il y a une foi statutaire et dogmatique, qui, elle, est une « croyance révélée (*fides statutaria*)<sup>33</sup> », mais aussi, « commandée (*fides imperata*)<sup>34</sup> » par une instance cléricale ; ce qui fait d'elle une croyance qui relève d'un principe d'hétéronomie de la volonté en tant qu'elle nous est rapportée et imposée de l'extérieur, c'est-à-dire par la bouche des prophètes et par les témoignages de la tradition orale. Ainsi, on peut dire que la foi historico-positive est ce type même de croyance dans laquelle on nous dit précisément à quoi on doit croire, tandis que dans la foi morale c'est par notre raison pratique seule qu'on perçoit la nécessité de croire.

Par ailleurs, cette « croyance révélée<sup>35</sup> », nous dit Kant, « qui, en tant que croyance historique (tout en étant pourtant par l'Écriture répandue dans des contrées lointaines et assurées de la plus éloignée des postérités), n'est néanmoins pas en mesure d'être communiquée de manière universellement convaincante<sup>36</sup> » contrairement à la foi morale. Par conséquent, cette foi statutaire et dogmatique, en tant que croyance se basant sur une révélation qui fut donnée à un peuple en particulier, dans un temps et un lieu en particulier, « n'a une validité que particulière<sup>37</sup> », selon notre philosophe, « et ne contient pas, comme c'est le cas de toute connaissance issue de l'expérience, la conscience

---

<sup>29</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 159 ; Ak VI, 109.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 224 ; Ak VI, 163.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 159 ; Ak VI, 109.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 166 ; Ak VI, 115.

que l'objet de la croyance devrait nécessairement être ainsi et non pas autrement, mais seulement qu'il est ainsi, en soi ; il en résulte qu'elle contient en même temps la conscience de sa contingence<sup>38</sup>. »

De même, cette foi historico-positive « qui est fondée sur la révélation, en tant qu'expérience<sup>39</sup> », c'est-à-dire, comme on l'avait dit, sur des « représentations sensibles » et des faits historico-empiriques, est par ce fait même dans l'incapacité d'atteindre l'universalité, qui est pour Kant la condition suprême de toute croyance *vraie*. Ainsi, tout ce à quoi la foi révélée peut prétendre pour être considérée comme authentique, c'est qu'elle ait la foi pure pratique comme fil conducteur ; cela au sens où elle doit contenir « en elle un principe la conduisant à se rapprocher continûment de la croyance religieuse pure<sup>40</sup>. » D'autre part, une foi historico-positive qui est véhiculée par une « religion structurée<sup>41</sup> » seulement « comme un culte<sup>42</sup> » n'est, selon notre philosophe, qu'une « croyance *servile et mercenaire* (*fides mercenaria, servilis*)<sup>43</sup> », qui ne peut être tenue pour vraie et sanctifiante étant donné qu'elle ne contient rien en elle qui soit de nature purement morale<sup>44</sup>. De plus, nous dit Kant, une Église qui ne prône qu'une foi historico-positive s'appuyant uniquement sur des « dogmes historiques<sup>45</sup> » et révélés, ne peut être considéré que comme une « Église *militante*<sup>46</sup> », et cela, malgré le fait qu'elle aille « la perspective de finir par être l'Église immuable et réunissant tout le genre humain<sup>47</sup> ». De ce fait, donc, contrairement à cette croyance historico-positive qui est servile, mercenaire et militante, la vraie foi pure pratique « qui contient en soi la capacité morale (dignité) [...] a pour nom celui de croyance *sanctifiante*<sup>48</sup>. » Et, comme le souligne encore le philosophe, « celle-ci ne peut donc qu'être unique et se trouver, en dépit de toute la diversité de la croyance d'Église, présente cependant dans toute croyance qui est pratiquement pertinente [...] Car la croyance sanctifiante

---

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 167

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Idem.*

doit nécessairement être une croyance libre, fondée sur des intentions pures du cœur (*fides ingenua*)<sup>49</sup>. »

Nous comprenons, dès lors, que Kant ne rejette pas d'emblée la foi historico-positive comme fausse et inutile, puisqu'il la reconnaît et l'accepte comme le moyen d'introduire et de « promouvoir la dimension morale<sup>50</sup> » de la foi et de la religion pure pratique, à condition, évidemment, qu'elle contienne et véhicule les principes moraux de celles-ci. En effet, notre philosophe considère qu'il y a bien un lien, et même une compatibilité, entre la foi pure pratique et la foi révélée, car, comme nous l'explique Mai Lequan :

« Kant [...] lie et distingue (sans les opposer) [...] foi rationnelle pure pratique et foi historique positive (révélation, dogmes, mystère, miracles). Ce lien fait de la morale le noyau de la religion et de celle-ci un appendice de la morale [...] la raison pure pratique, noyau moral de toute religion, peut recourir à la foi positive à titre d'auxiliaire subjectif, pédagogique et historique [...] foi morale et foi positive sont compatibles [...] ces deux formes de foi peuvent se lier, tout en restant distinctes : miracles et révélation, objets de croyance subjectivement nécessaire, peuvent servir d'introduction historique et pédagogique à la foi morale. Bien que celle-ci se suffise à elle-même et puisse se passer de la foi positive, ces deux formes de croyance (Glauben) [...] peuvent cohabiter avec profit [...] Kant n'oppose pas une vraie foi (subjectivement et objectivement nécessaire sur le mode d'un savoir) à une foi inauthentique en des dogmes et miracles (nécessaire seulement du point de vue subjectif). Il distingue et hiérarchise ces deux formes de croyance, toute deux nécessaires seulement subjectivement<sup>51</sup>.

Kant donc « distingue et hiérarchise » ces deux types de foi que sont la foi morale et la foi historico-positive, au sens où il considère cette dernière comme le véhicule et le moyen qui sert de *propédeutique* pédagogique pour exhorter et préparer l'avènement de la première. Par conséquent, la foi de type historico-positive, au lieu d'être rejetée complètement, est seulement dévalorisée par rapport à la foi de type purement moral, parce qu'elle est, selon notre philosophe, une croyance en des statuts, des dogmes et des principes qui sont révélés par une instance extrinsèque à notre raison pratique, c'est-à-dire révélée par Dieu et consignée dans des livres sacrés. Ainsi, comme le souligne Sylvain Zac, puisque « les dogmes de cette religion sont donc des “articles de foi” qu'on doit respecter pour la seule raison que Dieu nous les a prescrits<sup>52</sup> », il en découle une croyance qu'on peut

---

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 155 ; Ak VI, 106

<sup>51</sup> Lequan, Mai, « Foi morale et foi historique : du conflit des Facultés à la définition criticiste iréniste de l'Université », *op.cit.*, p. 215-216.

<sup>52</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », *op.cit.*, p. 202.

désigner comme hétéronome, car elle est imposée par une instance extérieure à la conscience moralo-religieuse des sujets, qui, eux, à leur tour, sont tenues de croire aveuglément et sans condition à ce qu'on leur dit de croire, sous peine d'être jugé et condamné, soit comme hérétique, ou soit comme incroyant.

Ensuite, ces moyens empiriques et extrinsèques à notre raison pratique qui véhiculent la foi historico-positive font que cette sorte de croyance est une croyance qui ne peut que s'imposer en interdisant, comme dit Kant, « toutes les formes de raisonnement<sup>53</sup> », car il n'y en a aucun qui peut résister « face à la sentence qui fait s'effondrer toutes les objections : “C'est écrit”<sup>54</sup> ».

À ce propos notre philosophe nous dit que :

si nous admettons des lois statutaires de Dieu et si nous situons la religion dans l'observance de ces lois, la connaissance de ces lois ne peut être obtenue par notre propre et seule raison, mais uniquement par révélation — laquelle, qu'elle soit donnée à chacun en particulier dans le secret de son intériorité, ou publiquement, pour être implantée parmi les hommes soit par la tradition, soit par les Écritures, est toujours une croyance historique, et non pas une pure croyance de la raison<sup>55</sup>.

En effet, comme la foi historico-positive est une croyance fondée sur les Écritures scripturaires, qui sont un ensemble de textes écrits dans un langage et un style qui ne sont pas à la portée de tout le monde, cette foi devient par ce fait une foi savante, car l'assentiment qu'elle exige est prescrit et encadré par la propre interprétation qu'en donne les théologiens, qui en tant qu'érudits dans ce domaine pensent avoir le monopole sur le sens des Écritures, et sur la signification de tous les éléments que la religion et la foi historico-positive véhiculent<sup>56</sup>. En d'autres termes, comme le souligne Sylvain Zac, « ce qui est connaissance érudite chez ces savants, devient chez le peuple uniquement connaissance par ouï-dire<sup>57</sup>. »

Enfin, comme la foi historico-positive se base sur des récits historiques, et surtout sur l'autorité d'un clergé qui tire lui-même sa légitimité de l'autorité d'un ou plusieurs prophètes à la fois telle qu'Abraham, Moïse, Jésus-Christ ou Mohammed, cette foi repose donc sur des informations historiques *indirectes*, c'est-à-dire sur des Écritures néotestamentaires et sur des témoignages, qui posent

---

<sup>53</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., p. 156 ; Ak VI, 107.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 153 ; Ak VI, 104.

<sup>56</sup> Zac, Sylvain, « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », op.cit., p. 202.

<sup>57</sup> *Idem.*

la question de leur crédibilité et de leur authenticité étant donné qu'ils sont sujets à caution et antinomiques entre eux<sup>58</sup>. Ainsi comme l'explique Sylvain Zac :

tout témoignage étant un témoignage humain, on peut toujours se demander si Dieu a vraiment parlé. En réalité, puisque les statuts et même les révélations dans les religions historiques sont liés à des événements historiques, ceux-ci comportent toutes les insuffisances de l'« empirisme », incapable de fonder des affirmations certaines, susceptibles de railler l'accord de tous. C'est ce qui explique la pluralité des sectes en matière de foi<sup>59</sup>.

### **3.1.3. Du faux culte de Dieu :**

Dans la quatrième partie de la *Religion* intitulée : « *Du vrai et du faux culte sous la domination du bon principe, ou de la religion et du sacerdoce* », Kant commence par nous dire que le faux culte de Dieu consiste à croire « que l'attachement à ce qu'il y a d'historique et de statutaire dans la croyance d'Église est cela seul qui sanctifie<sup>60</sup> », et que :

Par un tel faux culte (*cultus spurius*), il faut entendre la persuasion où l'on se trouve de servir quelqu'un par des actes qui en réalité lui font manquer l'objet de son dessein. C'est là ce qui se produit dans une communauté quand, pour satisfaire la volonté d'un supérieur, on emploie ce qui n'a que la valeur d'un moyen pour ce qui nous rend immédiatement agréables à ses yeux, en rendant par là vain le dessein de ce supérieur<sup>61</sup>.

Ainsi, le faux culte est, d'abord et avant tout, selon Kant, un renversement nocif de la valeur et du statut des choses, où la fin devient un simple moyen, et où le moyen est érigé en fin ; c'est-à-dire, où l'on croit devenir agréable à Dieu, non plus par nos bonnes intentions et nos bonnes actions conformes à la loi morale en nous, mais uniquement par l'observance des statuts et des dogmes de la religion positive, et par des rituels de prière et d'invocation qui ne sont motivés que par les sentiments de crainte d'un châtement et l'espoir d'une récompense. En effet, comme l'explique bien Monique Naar :

le sens du faux culte [...] consiste en ce que l'observance morale, qui ne doit être suivie que pour tenter en améliorant son cœur, d'être un homme agréable à Dieu, est détournée de son sens et devient un moyen, dont on croit qu'il est propre à satisfaire les désirs ou à chasser la peur. J.-L. Bruch écrit fort justement : « En subordonnant la loi morale à des

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 202-203.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., p. 211 ; Ak VI, 153.

<sup>61</sup> *Idem.*

besoins nés de la peur et du désir, l'Église subordonne la raison à la sensibilité et reproduit les conditions du mal radical.»<sup>62</sup>

De fait, Kant dit bien du culte de Dieu « où la croyance révélée doit prendre le pas sur la religion correspond au *faux culte*, par lequel l'ordre moral se trouve totalement renversé et qui impose comme absolu (comme si c'était une fin) ce qui n'est qu'un moyen<sup>63</sup>. » Nous comprenons, alors, que notre philosophe définit le faux culte de Dieu comme le culte où la religion et la foi au sens propre du mot, c'est-à-dire au sens pur pratique, sont remplacées par une religion et une foi simplement historico-statutaires. De là, il suit, que ce qui n'est initialement qu'un moyen est pris comme fin en soi. En outre, Kant nous dit encore dans la deuxième section de la quatrième partie de la *Religion* intitulée « Du faux culte de Dieu dans une religion statutaire », que prendre de manière générale :

cette foi statutaire (en tout cas restreinte à un peuple et ne pouvant contenir la religion universelle) comme essentielle pour le culte de Dieu, et en faire la condition suprême de ce qui satisfait à Dieu en l'homme, c'est une illusion délirante en matière de religion qui aboutit à un faux culte, c'est-à-dire à une prétendue adoration de Dieu consistant à faire l'exact opposé du véritable culte exigé de nous par lui-même<sup>64</sup>.

Par ce passage donc, notre philosophe dénonce tout ce que les religions historico-positives instituent comme cultes, rituels et observances serviles, qui soit n'ont aucune portée morale, ou soit sont tout simplement trompeurs en faisant passer ce qui est moyen pour une fin. Tandis que, pour Kant, comme on le sait, l'unique vrai culte qu'on peut rendre à Dieu, tel que le souligne Michaël Fœssel, « est le culte moral par lequel on tente de purifier son intention. Ce culte est destiné à nous “rendre agréables à Dieu”, c'est-à-dire à rendre sa conduite adéquate à l'exigence morale symbolisée par Dieu<sup>65</sup>. » Par conséquent, le faux culte de Dieu se résume, selon Kant, à « la maxime d'attribuer au moyen une valeur en soi pour tenir lieu de fin<sup>66</sup>. » En effet, dans le faux culte, la fin — que représentent la purification de l'intention du cœur et la bonne conduite morale — est mise à mal, puisqu'elle devient dépendante du moyen qu'est le simple culte extérieur (prières, jeûnes, etc.) dans la mesure où on croit pouvoir satisfaire à Dieu uniquement par la pratique du culte, des rituels et des observances ostentatoires. Par ailleurs, cette conception qui privilégie le culte extérieur sur le

---

<sup>62</sup> Naar, Monique, Introduction et notes de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 62.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 226 ; Ak VI, 165.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 229 ; Ak VI, 168

<sup>65</sup> Fœssel, Michaël, Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 159.

<sup>66</sup> Kant, Emmanuel, *La religion.*, op.cit., p. 232 ; Ak VI, 170.



vrai culte intérieur est hautement nuisible aux yeux de notre philosophe, par cela même qu'elle reproduit, selon lui, les conditions de possibilités du mal radical, qui, comme nous l'explique Monique Naar, est :

la subordination par inversion des mobiles de la raison, venant après (dans la simple mesure où ils n'étaient pas seuls considérés comme le veut l'impératif catégorique) [...] Si par exemple je considère en même temps mes besoins et les prescriptions de la raison, alors en réalité j'aurai considéré après les prescriptions de la raison. Car des directives inconditionnées, dès lors qu'elles sont considérées en même temps que d'autres qui ne le sont pas perdent en fait leur dignité catégorique<sup>67</sup>.

Par conséquent, nous pouvons dire que le faux culte est bel et bien nuisible pour la moralité, car, il fait perdre toute dignité au véritable culte de Dieu, qui, comme nous le savons, consiste, selon Kant, dans l'intention et l'action moralement pures<sup>68</sup>. Donc, la fin visée par le véritable culte se trouve détournée par les moyens dont on use dans le faux culte ; c'est un renversement dans l'ordre des priorités au sens où le moyen devient une fin, et où la fin devient l'auxiliaire du moyen. Ainsi, Kant critique et condamne comme « croyance fétichiste<sup>69</sup> » toute croyance où l'on pense pouvoir agir sur Dieu par d'autres moyens que le seul respect de la loi morale en nous en tant qu'unique vrai commandement divin. En effet, comme l'explique Michaël Fœssel :

« Le projet de Kant est de montrer que sur des conceptions fausses de la nature de Dieu se greffent nécessairement des pratiques immorales [...] qui ne consistent qu'en une série de moyens formels destinés à nous attirer la grâce divine. Au sens strict, le faux culte rate sa cible puisqu'il prétend s'adresser à Dieu tout en niant l'exigence qu'il symbolise. Plus précisément, le faux culte est un culte extérieur qui ne consiste qu'en une série de rituels désuets et inefficaces alors que le culte moral doit être intérieur puisqu'il ne concerne que le sujet qui choisit, dans sa conscience, le bien contre le mal<sup>70</sup>.

Cela veut dire que dans le faux culte on s'imagine Dieu tel un monarque despotique et égo-centrique qui cherche avant tout à se faire flatter par des prières et des louanges sans se soucier pour autant de la droiture morale de ses sujets ; et, c'est ainsi qu'on croit pouvoir agréer à Dieu seulement par des moyens sensibles et ostentatoires à la place du pur culte intérieur que sont l'intention et l'action morale. De fait, Kant nous dit bien à ce sujet que :

Quand on est une fois parvenu à prendre pour maxime un culte qu'on prétend en lui-même agréable à Dieu et susceptible au besoin de nous le concilier, sans que ce culte soit pour autant purement moral, il n'y a plus alors, entre les diverses façons de pratiquer

---

<sup>67</sup> Naar, Monique, Introduction et notes de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 62

<sup>68</sup> Fœssel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 160.

<sup>69</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 261 ; Ak VI, 193.

<sup>70</sup> Fœssel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 159-160.

pour ainsi dire mécaniquement ce culte, la moindre différence essentielle qui pourrait conduire à privilégier l'une plutôt que les autres [...] Faut-il que le dévot fréquente l'Église aux dates statutaires, qu'il entreprenne des pèlerinages aux sanctuaires de Lorette ou de Palestine, qu'il prononce ses formules de prière sur ses lèvres ou qu'il les adresse à l'autorité céleste aussi par écrit, comme le Tibétain au moyen d'un moulin à prières [...] ? Peu importe ce qui est ainsi substitué au culte moral de Dieu : dès lors que ce remplacement intervient, toutes ces pratiques reviennent au même et aucune n'a plus de valeur que d'autres. Ce qui importe ici n'est pas tant la différence dans la forme extérieure du culte que, bien au contraire, le principe unique, qu'on l'adopte ou qu'on le refuse, de se rendre agréable à Dieu uniquement par l'intention morale, en tant qu'elle se présente comme vivante dans des actes qui en constituent la phénoménalisation, ou alors par des façons de jouer à la piété et de l'identifier à ne rien faire<sup>71</sup>.

En fin de compte, le faux culte perverti et détourne le sens propre de la religion qui est de nous offrir l'opportunité de nous libérer du mal radical, et, de surcroît, pouvoir espérer à bon droit rentrer dans les bonnes grâces de Dieu, ainsi que de réaliser le souverain Bien.

Du reste, dans la dernière des quatre Remarques générales de la *Religion*, Kant critique et condamne tout moyen de grâce, et toute prière, qui serait effectué en substitution à la seule façon valable à ses yeux, et qui est de ne pouvoir espérer rentrer dans la grâce de Dieu qu'en veillant à conformer son intention et sa conduite à l'impératif catégorique de la loi morale de notre raison pure pratique. En effet, Kant dit bien que :

Ce qui sert de moyen, ce sont toutes les causes intermédiaires que l'homme a en son pouvoir pour réaliser par là même une certaine fin, et alors il n'y a, pour devenir digne de l'aide céleste, aucun autre moyen qu'un effort sérieux d'application pour perfectionner, autant qu'il est possible, notre qualité morale, afin de nous rendre ainsi capables d'en accomplir ce qu'elle doit être pour plaire à Dieu [...] Le concept de ce que l'on désigne comme un moyen d'obtenir la grâce, bien que contradictoire en lui-même (selon ce qui vient d'être dit), sert pourtant ici de moyen pour s'illusionner, d'une manière qui est aussi commune que préjudiciable à la véritable religion<sup>72</sup>.

Donc, mise à part la moralité, qui, en réalité, n'est pas un moyen, mais une fin en soi, tout moyen de grâce n'est qu'illusion et chimère, car la grâce de Dieu ne s'acquiert pas par l'application de méthodes et de recettes toutes faites dont on croit qu'elles influenceront la volonté divine à nous accorder son aide. De fait, la grâce ne peut être considérée comme une valeur ajoutée qu'on peut gagner par de simples cultes et observances, puisque, dans le cas contraire, Dieu ne serait qu'un grossier personnage dont on peut attirer les faveurs, non pas par notre droiture morale, mais par de

---

<sup>71</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 235-236 ; Ak VI, 172-173.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 259-260 ; Ak VI, 192.

belles paroles et de vulgaires courbettes. À ce sujet, notre philosophe critique les trois moyens privilégiés dont on use le plus souvent dans le faux culte pour attirer la faveur divine que sont la prière, la fréquentation de l'église et la consécration solennelle ; à ce titre Kant nous dit en ce qui concerne la prière que :

conçue comme culte intérieur et formel de Dieu, et par conséquent comme moyen de grâce, est une illusion superstitieuse (un fétichisme) ; car elle ne consiste qu'à déclarer nos souhaits à un être qui n'a aucun besoin de déclaration par celui qui émet le souhait de son intention intérieure [...] Souhaiter de tout cœur être agréables à Dieu dans toutes nos conduites, à travers l'intention accompagnant toutes nos actions de les accomplir comme si elles étaient faites au service de Dieu, tel est l'esprit de la prière [...] Mais habiller ce souhait (même seulement de façon intérieure) par des mots et des formules, cela peut tout au plus n'avoir la valeur que d'un moyen pour vivifier cette intention en nous [...], mais n'entretient de façon immédiate aucune relation à la satisfaction divine<sup>73</sup>.

Cela est tout aussi valable pour les deux autres moyens que sont la fréquentation de l'église et la consécration solennelle, c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas condamnables par eux-mêmes s'ils sont entrepris dans le but de renforcer et de vivifier notre intention de toujours bien agir moralement ; par contre, Kant refuse catégoriquement qu'on en fasse des moyens de grâce dans le sens il suffirait de les exécuter pour recevoir de Dieu ce que l'on souhaite. De là, il suit, que les cultes et les observances telles que les prières, la fréquentation des temples et des églises, la consécration solennelle, le jeûne et autres sacrifices religieux ne nous assure ni de la grâce et du salut de Dieu, ni encore moins que nous ou toute autre personne soyons de bons chrétiens, de bons juifs ou de bons musulmans<sup>74</sup>. Ainsi, comme le précise Michaël Føessel : « Les gestes de la foi ne doivent pas se substituer à l'effort moral ; il y a chez Kant une condamnation vigoureuse de l'exacerbation du surnaturel qui consiste à conférer à de simples gestes anodins (prier, communier) une signification mystique.<sup>75</sup> » Par conséquent, il n'y a que la pure intention de bien agir moralement, que Kant appelle aussi l'« esprit de la prière<sup>76</sup> » qui peut seul nous rendre agréables à Dieu et nous faire accorder sa grâce.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 263-265 ; Ak VI, 194-196.

<sup>74</sup> Føessel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 178-179.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>76</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., p. 266 ; Ak VI, 197.

### 3.1.4. Le règne de l'Église visible ou le cléricisme :

Dans la deuxième section de la quatrième partie de la *Religion*, Kant consacre au § 3 des développements critiques sur la question du cléricisme qu'il intitule : « Du sacerdoce en tant que ministère dans le faux culte du bon principe » ; comme nous l'avons évoqué dans la partie précédente, Kant estime que le faux culte de Dieu provient des multiples croyances superstitieuses qui furent établies et entretenues au fur de l'histoire humaine par les diverses institutions ecclésiastiques des différentes religions historico-positives. Comme le philosophe le dit, d'ailleurs, lui-même :

L'adoration d'êtres puissants et invisibles, dont a eu besoin l'homme privé de tout secours par la peur naturelle fondée sur la conscience de son impuissance, ne commença pas d'emblée par une religion, mais par un culte servile rendu à Dieu (ou à des dieux). C'est ce culte qui obtint une certaine forme publique et légale en devenant un culte de temples, mais il ne devint un culte d'Église qu'une fois que, peu à peu, vint se relier à ces lois la culture morale des hommes<sup>77</sup>.

Ainsi, nous comprenons par ce passage que, selon Kant, les institutions cléricales ont toujours bâti leur domination et leur pouvoir sur la superstition qui fut toujours motivée par le sentiment de crainte qu'inspire aux hommes la conscience de leur impuissance face aux forces de la nature et face au mystère de leur propre existence, qui finit inéluctablement par la mort. Au reste, Kant rappelle le vrai sens et la véritable fonction de l'Église et des ecclésiastiques, en distinguant, d'une part, entre les *temples*, qui sont, selon lui, « des édifices consacrés publiquement au culte de Dieu », et les *Églises*, qui, elles, doivent être « des lieux de réunion destinés à enseigner et à vivifier les intentions morales » ; et d'autre part, entre les *prêtres* qui sont « des administrateurs dédiés aux pratiques pieuses », et les *ecclésiastiques* qui sont « des docteurs de la religion purement morale ».

Par ailleurs, l'autorité cléricale s'est toujours fondée sur un prétendu savoir de Dieu et sur la meilleure manière de lui agréer et d'obtenir sa grâce et son salut. Cependant, le tour de force qu'opère Kant réside dans le fait d'avoir montré que personne ne peut prétendre à une telle connaissance, ni pouvoir non plus détenir une vérité absolue sur la meilleure façon d'obtenir la grâce divine, et cela, pour la simple raison que, selon lui, Dieu en tant qu'être transcendant reste impénétrable par l'expérience et l'entendement humain<sup>78</sup>. Par conséquent, Michaël Fössel a raison de nous dire que pour Kant, « tout discours et toute pratique, quelle qu'en soit l'origine, qui se fonde sur une

---

<sup>77</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 239 ; Ak VI, 175-176.

<sup>78</sup> Fössel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 163-164

définition préalable et objective de Dieu, doit être proscrit<sup>79</sup>», et, que dans cette perspective, « Le cléricisme n'est [...] que la forme *politique* de la folie religieuse qui prétend illusoirement accéder à l'essence de Dieu. En ce sens, elle est indissociable du culte fétichiste où les règles de foi et les observances se substituent parfois jusqu'à l'absurde aux principes de la moralité<sup>80</sup>. » En effet, Kant définit le *sacerdoce* en disant qu'il :

est donc la constitution d'une Église dans la mesure où y règne un fétichisme, ce que l'on ne peut rencontrer dans tous les cas où ce ne sont pas des principes moraux, mais des commandements statutaires, des règles de croyance et des observances qui constituent le fondement et la dimension essentielle du culte [...] À partir du moment où des statuts concernant les croyances sont mis au compte de la loi constitutionnelle, c'est un clergé qui exerce sa domination, et ce clergé va jusqu'à se croire en droit de se passer de la raison et même, finalement, de la science de l'Écriture, parce que, comme unique instance en charge de conserver et d'interpréter la volonté du législateur invisible, il a l'autorité d'administrer en toute exclusivité les prescriptions de la croyance, et qu'en possession de ce pouvoir, il a besoin, non de convaincre, mais uniquement d'ordonner. Mais, du fait qu'en dehors de ce clergé, il ne reste que des laïcs (dont fait partie le pouvoir souverain de la communauté politique), l'Église finit par étendre sa domination sur l'État, non par la force, mais à la faveur de l'influence qu'elle exerce sur les esprits<sup>81</sup>.

On voit, en effet, le danger que peut représenter le cléricisme pour la liberté des sujets et la souveraineté de l'État tant il est un risque de dérive autoritaire et despotique. De fait, ce n'est pas, d'abord, par la force et la violence que les tenants de l'autorité religieuse étendent leur pouvoir et leur domination sur l'autorité politique qu'est l'État, mais c'est avant tout sur les esprits des gens du peuple en les imbibant d'idées et de pratiques superstitieuses et fétichistes ; et ainsi, ils s'érigent en guides et tuteurs du peuple, prétendant savoir ce qui est le mieux pour lui, cependant, ils arrivent de cette manière à avoir la main mise aussi sur les affaires de l'État.

Donc, le cléricisme s'installe, en l'occurrence, grâce à l'exploitation de cette tendance toute naturelle chez les êtres humains à croire et à pratiquer des cultes fétichistes, car, comme les définit Kant, la croyance et la pratique de cultes fétichistes consistent :

dans une persuasion : celle selon laquelle ce qui ne peut se produire ni selon les lois de la nature, ni selon les lois morales de la raison produira cependant ce que l'on souhaite dès lors que l'on y croie fermement et qu'on accompagne cette croyance de certaines formalités. Même quand a déjà pénétré la conviction que tout dépend ici du bien moral qui ne peut procéder que de l'action, l'homme sensible recherche encore une voie détournée qui lui permettra de se soustraire à cette pénible condition, en ne se préoccupant

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., p. 244-245 ; Ak VI, 179-180.

que de la manière (de la formalité), dans la pensée que Dieu la tiendra pour l'action même<sup>82</sup>.

Par conséquent, la domination du cléricalisme transforme la religion en *idolâtrie* du moment qu'il donne le culte et les observances extérieures comme prioritaires vis-à-vis de la bonne conduite, et cela, parce que Dieu est dépeint « comme un Être auquel ce ne serait pas par une conduite éthiquement bonne que nous devrions espérer nous rendre agréable en ce monde, mais par l'adoration et la flatterie<sup>83</sup> ». Ainsi, ce qui est en réalité qu'un « symbole analogique de Dieu » est considéré comme « un schème (connaissance objective) » ; autrement dit, comme le précise Michaël Fœssel :

L'idolâtrie consiste bien en imagerie divine, mais au lieu de ne considérer cette image que comme un simple substitut anthropomorphique à notre ignorance, elle pose qu'à cette image particulière doit correspondre le vrai Dieu. Sûr de sa vérité, que pourtant rien ne confirme, le cléricalisme peut alors imposer sa domination au peuple en maintenant ce dernier dans l'obscurité des images<sup>84</sup>.

Pour finir sur ce point, remarquons que Kant combat également le présupposé même de tout cléricalisme, qui en réalité n'est qu'une pétition de principe, et qui est le suivant : le peuple « n'est pas mûr pour la liberté [...] de même aussi pour les hommes qui, d'une manière générale, ne sont pas encore mûrs pour la liberté de croyance<sup>85</sup> ». En effet, en décrétant cela, le cléricalisme étend et maintient son pouvoir sur les consciences en voulant garder l'être humain dans un état de minorité et d'inaptitude à pouvoir s'émanciper de sa tutelle et de penser par lui-même. Mais à cela Kant répond que, « [...] selon une telle hypothèse, la liberté n'arrivera jamais, car on ne peut mûrir pour la liberté qu'à condition d'avoir été déjà placé dans cette liberté (il faut nécessairement être libre afin de pouvoir se servir comme il convient de ses facultés en situation de liberté)<sup>86</sup>. » Donc, ce que veut dire Kant par-là, c'est que la maturité s'acquiert, non pas par une connaissance théorique, mais par une pratique assidue et persévérante de sa propre liberté, c'est-à-dire, que c'est nécessairement par des essais et des erreurs qu'on apprend à être libre et responsable. Par contre, comme le dit encore Kant :

ériger en principe que, pour tous ceux qui ont pu jamais être soumis à leur pouvoir, la liberté en général n'est pas appropriée et qu'on est légitimé à toujours les en éloigner, constitue une atteinte portée aux droits régaliens de la divinité elle-même, qui créa les

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 261 ; Ak VI, 193.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 251 ; Ak VI, 185.

<sup>84</sup> Fœssel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 165.

<sup>85</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., note. p. 254 ; Ak VI, 188.

<sup>86</sup> *Ibid.*

hommes pour la liberté. Assurément est-il plus simple de régner dans l'État, dans la famille et dans l'Église si l'on peut faire adopter un tel principe. Mais est-ce plus juste ?<sup>87</sup>

Certainement pas ! Rappelons tout de même que notre philosophe a écrit et publié cette réflexion au moment même où se déroulent en France la terreur et les massacres dus à la Révolution de 1789. Évidemment, Kant désapprouve vivement toutes les mesures violentes et sanguinaires que les révolutionnaires avaient prises pour installer la République ; cependant, ce n'est pas une raison qui justifie, selon lui, qu'on garde tout un peuple sous le joug du despotisme théologico-politique de peur qu'il se transforme en bête féroce le jour où il retrouve sa liberté. Au contraire, pour Kant, ce serait plutôt cette attitude despotique des dirigeants politiques et des clercs qui est la véritable cause de cette réaction agressive et violente du peuple qui se lève contre des siècles de dictature et d'assujettissement. Donc, en résumé, Kant veut dire que ce n'est pas par l'hétéronomie qu'on arrive à l'autonomie, mais c'est bien en étant d'abord libre qu'on apprend à être libre et responsable au sens propre du mot ; car, comme dit l'adage : « C'est en forgeant qu'on devient forgeron »<sup>88</sup>.

### **3.1.5. De l'anthropomorphisme et de la folie religieuse :**

Au § 1 et 2 de la deuxième section de la quatrième partie de la *Religion* qui s'intitule respectivement : « Du fondement universel de l'illusion religieuse », et « Du principe moral de la religion dans son opposition à l'illusion religieuse », Kant aborde les deux thèmes de l'anthropomorphisme et de la folie religieuse. En ce qui concerne le premier, l'auteur nous dit la chose suivante :

L'anthropomorphisme, qui, dans la représentation théorique de Dieu et de son essence, est difficile à éviter pour les êtres humains, mais au demeurant assez innocent (dès lors simplement qu'il n'influe pas sur les concepts du devoir), devient extrêmement dangereux quand il s'agit de notre relation pratique avec la volonté divine et de notre moralité elle-même ; car alors nous nous faisons un Dieu, tel que nous croyons pouvoir le gagner très facilement à notre avantage et nous estimer ainsi dispensés de l'effort pénible et ininterrompu d'agir sur ce qui est le fond le plus intime de notre intention morale<sup>89</sup>.

Nous comprenons, dès lors, par ce passage que Kant ne condamne pas d'emblée l'anthropomorphisme du divin, mais il distingue seulement entre de sortes d'anthropomorphismes, l'un qui est légitime et qu'il désigne comme étant « symbolique », car il procède « par analogie et consiste à se

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. note, p. 255 ; Ak VI, 188.

<sup>88</sup> Fössel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 168.

<sup>89</sup> Kant, Emmanuel., *La religion.*, op.cit., note. p. 230 ; Ak VI, 168-169

représenter Dieu comme doté d'un entendement, d'une volonté et de certaines propriétés constatables chez l'homme<sup>90</sup> », et qui « permet d'attribuer ces propriétés pour penser la relation de Dieu au monde », mais qui, cependant, « ne concerne pas l'objet même, mais le langage, la façon de parler de Dieu. Fondamentalement, comme le note E. Weil, ce n'est pas Dieu qui est anthropomorphe, mais l'homme qui est "théomorphe", au sens où l'homme reste une créature à l'image de Dieu<sup>91</sup>. » Par contre, l'autre sorte d'anthropomorphisme est inconséquent et condamnable, selon Kant, parce qu'il est « dogmatique » au sens où il assimile « Dieu à un homme en en donnant une image valant comme une connaissance. On attribue alors à l'Être suprême des propriétés en soi par lesquelles nous concevons de simples phénomènes [...] L'anthropomorphisme dogmatique conduit à la superstition et au fétichisme, au faux culte et au fanatisme<sup>92</sup>. » De fait, le philosophe de Königsberg reconnaît que l'être humain éprouve le besoin d'avoir une représentation sensible du divin, et que l'anthropomorphisme n'est pas nocif en soi du moment qu'il ne nous éloigne pas de nos obligations morales. Toutefois, il nous met en garde vis-à-vis de l'anthropomorphisme dogmatique, puisque celui-ci transforme, d'après lui, la religion en simple idolâtrie, qui à son tour entraîne une paresse morale étant donné que le sujet y croit pouvoir gagner la faveur de Dieu par de simples prières flatteuses et des courbettes telles qui le feraient pour un monarque. D'ailleurs, l'anthropomorphisme et l'idolâtrie son corrélatif l'un à l'autre, puisque, comme le dit Kant dans sa *Critique de la Faculté de juger*, l'idolâtrie :

au sens pratique reste cette religion qui conçoit l'Être suprême avec des propriétés d'après lesquelles quelque chose d'autre que la moralité pourrait être la condition en soi suffisante pour que l'homme puisse se conformer, dans ce qu'il peut faire, à la volonté de cet Être. Car si pur et si dégagé d'images sensibles qu'on soit parvenu à saisir ce concept du point de vue théorique, on se le représente pourtant dès lors, dans le registre pratique, comme une idole, c'est-à-dire de manière anthropomorphique quant à la constitution de sa volonté<sup>93</sup>.

Donc, l'écueil dans lequel l'anthropomorphisme de type dogmatique entraîne la religion réside dans le fait d'une transgression des bornes de la raison en prétendant constituer une connaissance certaine de Dieu qui lui attribue des propriétés et des qualités comme si elles provenaient de l'expérience, tandis que, pour notre philosophe :

---

<sup>90</sup> Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Kant*, Anthropomorphisme, p. 17-18

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> *Idem*.

<sup>93</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., note, p. 459 ; Ak V, 460.



chacun peut à partir de lui-même connaître par sa propre raison la volonté de Dieu qui réside au fondement de sa religion ; car à proprement parler le concept de la divinité ne surgit que de la conscience de ces lois et du besoin de la raison d'admettre une puissance qui puisse leur ménager, en harmonie avec la fin morale suprême, la totalité de l'effet qu'elles peuvent avoir dans le monde. Le concept d'une volonté divine, déterminée simplement par des lois purement morales, ne nous permet de concevoir qu'un seul Dieu, donc aussi une seule religion, qui est purement morale<sup>94</sup>.

Nous comprenons, dès lors, que pour Kant, comme le précise Florence Salvetti, nous évitons l'anthropomorphisme dogmatique, et du même coup l'idolâtrie de l'Être suprême à partir du moment où « nous considérons Dieu en son noyau purement rationnel, à savoir comme Idée. L'Idée est garde-fou de l'Idolâtrie au sens propre, c'est-à-dire religieux, mais aussi au sens large et éthique<sup>95</sup> ».

À travers sa critique de l'anthropomorphisme excessif de Dieu, Kant condamne surtout aussi la passivité morale que celui-ci engendre dans l'esprit des sujets, puisqu'il les pousse à substituer de simples cultes et observances, « tels que les pénitences, les mortifications, les pèlerinages et autres démarches du même genre<sup>96</sup> », au vrai culte moral de Dieu qui consiste à cultiver sans cesse une bonne et pure intention morale, ainsi que de persévérer encore et toujours à améliorer sa conduite envers soi-même et envers autrui. Cependant, comme nous dit Kant, les sacrifices pénibles, les simples cultes et observances, « ont toujours été considérés comme plus puissants et comme ayant plus d'effets sur la faveur du ciel et plus appropriés pour obtenir la purification des péchés, parce qu'ils servent plus fortement à signifier une soumission sans limites (bien que non morale) à sa volonté<sup>97</sup>. » Donc, humaine, trop humaine, est la faiblesse de l'homme qui lui fait souvent opter pour les solutions faciles que sont les sacrifices, les cultes et les observances, à la place de la pénible tâche incessante et perpétuelle d'avoir de bonnes intentions et de bonnes actions morales ; ainsi, comme le relève notre philosophe :

Moins de tels tourments qu'on s'inflige à soi-même sont utiles, moins ils ont pour finalité l'amélioration morale universelle de l'être humain, plus ils apparaissent témoins de sainteté : car c'est précisément parce qu'ils ne servent absolument à rien dans le monde, mais qu'ils coûtent cependant de la peine, qu'ils semblent avoir pour seul et unique but de témoigner de notre dévouement à Dieu. Bien que, dit-on, de tels actes n'eussent en rien servi Dieu à quelque point de vue, il y voit pourtant la volonté bonne et le cœur, qui

---

<sup>94</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 152-153 ; Ak VI, 104.

<sup>95</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant*, op.cit., p. 180-181.

<sup>96</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 231 ; Ak VI, 169.

<sup>97</sup> *Idem*.

sans doute est trop faible pour observer ses commandements moraux, mais qui compense manque par l'empressement dont il fait preuve en œuvrant ainsi<sup>98</sup>.

Par ailleurs, pour ce qui touche à la folie religieuse, Kant note qu'elle est « l'illusion consistant à tenir la simple représentation d'une chose pour équivalente à la chose elle-même<sup>99</sup>. » Autrement dit, avoir la représentation d'une chose ne veut pas dire que cette chose soit nécessairement telle qu'on se la représente, ou même qu'elle aille quelque réalité que ce soit ; ainsi, la représentation que donne de Dieu certains passages des Écritures scripturaires des différentes religions du Livre que sont le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, comme étant, par exemple, un Dieu miséricordieux, bon et juste, mais aussi, jaloux, vengeur, irritable et même parfois violent, sont non seulement des représentations qui ne peuvent faire l'objet d'une connaissance objective, mais, encore, qui ne peuvent faire l'objet également d'un dogme auquel tout le monde serait tenu d'y croire<sup>100</sup>. Donc, la folie religieuse consiste en un délire de l'imagination qui croit détenir un savoir certain sur Dieu. De plus, la folie religieuse peut aussi consister en un « délire de la raison » dans la mesure où l'on se persuade, comme dit Kant, « que l'on peut distinguer les effets de la grâce de ceux de la nature (de la vertu) ou même que l'on peut parfaitement les produire en soi, cela relève d'un délire de la raison, car nous ne pouvons d'aucune façon ni acquérir une connaissance d'expérience d'un objet suprasensible, ni encore moins avoir une influence pour le faire descendre jusqu'à nous<sup>101</sup> ».

Par conséquent, la folie religieuse consiste en une interversion qui court-circuite la marche naturelle de l'esprit humain vers la religion et la foi pure pratique, puisqu'au lieu d'aller de la loi morale de notre raison pratique pour aboutir au postulat de l'Idée de Dieu, la folie religieuse nous met dans la situation contraire qui est celle de, d'abord, adhérer à l'image d'un Dieu anthropomorphique tel qu'il est dépeint par les religions historico-positives, pour, ensuite, en accepter tous les commandements et toutes les observances qu'il exige de nous<sup>102</sup>. Ainsi, la folie religieuse enferme les individus dans une morale de l'hétéronomie et dans une religion cultuelle et servile. À ce sujet Michaël Fœssel a raison de nous dire aussi que :

Cette folie est une transgression de l'interdit selon lequel nous ne connaissons rien de Dieu et ne pouvons donc nous en faire aucune image. Substituer ce soi-disant savoir à

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 233 ; Ak VI, 169.

<sup>99</sup> *Ibid.*, note, p. 229 ; Ak VI, 168.

<sup>100</sup> Fœssel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 157

<sup>101</sup> Kant, Emmanuel., *La religion*, op.cit., p. 237 ; Ak VI, 174.

<sup>102</sup> Fœssel, Michaël., Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 158.

la foi rationnelle est le premier acte d'intégrisme qui est au principe de toutes les perversions religieuses. Mais si cette perversion se situe encore au niveau de la croyance (celle de connaître Dieu), la religion est tout aussi bien une pratique<sup>103</sup>.

### **3.1.6. De la superstition et du fanatisme religieux :**

La superstition religieuse et le fanatisme qui s'ensuit sont pour Kant les pires ennemis de la foi morale et de la vraie religion pure pratique, car, nous dit-il, d'une part : « L'illusion selon laquelle, par des actes religieux relevant du culte, nous pourrions œuvrer en quelque manière à notre justification devant Dieu, correspond à la superstition religieuse » ; et d'autre part, « l'illusion folle qui consiste à vouloir atteindre ce but par l'effort d'instaurer un prétendu commerce avec Dieu est l'exaltation de l'esprit propre à la religion<sup>104</sup>. » Donc, nous comprenons que la superstition et l'exaltation de l'esprit qu'est le fanatisme religieux représentent une sorte de folie que notre philosophe définit comme étant, « l'illusion consistant à tenir la simple représentation d'une chose pour équivalent à la chose elle-même<sup>105</sup> ». Par conséquent, comme nous l'avons dit dans les parties précédentes, la superstition est le principe même du faux culte de Dieu, puisqu'elle consiste en la croyance irrationnelle et farfelue que nous pourrions non seulement être agréable à Dieu par de simples paroles et actes religieux tels que les prières, les jeûnes, les pèlerinages et autres observances du même genre, mais, encore, d'agir sur Dieu même, qui est un être transcendant et suprasensible, par des moyens sensibles et naturels, c'est-à-dire, de croire pouvoir obtenir sa grâce à l'aide de simples paroles et actes religieux, en l'occurrence, sensibles et naturels. En effet, comme le dit Kant :

quand l'être humain recourt cependant à des actions qui, par elles-mêmes, n'ont rien qui pût agréer à Dieu (rien de moral), en les utilisant comme des moyens propres de lui obtenir des faveurs divines immédiates et par là d'accomplir ce qu'il souhaite, il a la folle illusion de croire détenir un art de produire par des moyens totalement naturels un effet surnaturel. Ce genre de tentatives correspond à ce que l'on désigne habituellement par le terme magie, auquel [...] nous choisissons de substituer le nom au reste bien connu de fétichisme<sup>106</sup>.

Ainsi, la superstition est une folie religieuse dans la mesure où elle procède d'une pensée magique qui trouve sa source dans une imagination délirante, et dans laquelle le sujet a une confiance

---

<sup>103</sup> *Idem.*

<sup>104</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 237 ; Ak VI, 174.

<sup>105</sup> *Ibid.*, note, p. 229 ; Ak VI, 168.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 241 ; Ak VI, 177.

absolue en l'efficacité des moyens sensibles et naturels du culte et observances extérieurs qu'il effectue pour agréer à Dieu et obtenir ses faveurs.

Par ailleurs, en ce qui concerne le fanatisme, que Kant associe à l'exaltation de l'esprit (Schärmerei), il est, selon lui, ce délire de l'imagination où l'on croit fermement pouvoir établir « un prétendu commerce avec Dieu » ; de plus, le fanatisme peut procéder également d'un délire de la raison, puisque, comme nous l'avons dit déjà dans la partie précédant, Kant estime qu'être persuader :

que l'on peut distinguer les effets de la grâce de ceux de la nature (de la vertu) ou même que l'on peut parfaitement les produire en soi, cela relève d'un délire de la raison, car nous ne pouvons d'aucune façon ni acquérir une connaissance d'expérience d'un objet suprasensible, ni encore moins avoir une influence sur lui pour le faire descendre jusqu'à nous [...] Vouloir percevoir en soi des influences célestes est une forme d'illusion folle [...] qui est préjudiciable à la religion<sup>107</sup>.

Donc, le fanatisme en tant qu'exaltation de l'esprit est condamnable et ruineux pour la religion au sens où il constitue une transgression, non seulement, des limites de la raison et de l'entendement<sup>108</sup>, mais aussi, de la sensibilité même, puisque, d'après Kant, nous ne pouvons aucunement avoir d'intuition sensible, ni encore moins intellectuelle, à travers laquelle nous pourrions avoir accès à une présentation directe de Dieu comme être suprasensible. En effet, Kant définit la Schwärmerei comme étant une :

exaltation de l'esprit qui est une illusion consistant à vouloir **voir** quelque chose par-delà toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire à vouloir rêver d'après des principes (s'abandonner à un délire de la raison), cela justement parce que la présentation dans la sensibilité n'est que négative<sup>109</sup>.

De là, il suit, comme l'explique Michaël Fössel, que : « La Schärmerei est donc une perversion du sentiment tout comme la métaphysique dogmatique était une errance de la raison<sup>110</sup> ». D'autre part, la Schärmerei a aussi des conséquences théologico-politiques, car, dès qu'elle atteint la sphère

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 237 ; Ak VI, 174.

<sup>108</sup> Kant dit bien à ce sujet : « (1) pour la prétendue expérience intérieure (œuvres de la grâce), l'exaltation de l'esprit ; (2) pour la prétendue expérience externe (miracles), la superstition ; (3) pour ce qu'est supposé éclairer l'entendement à l'égard du surnaturel (mystères), l'illuminisme (illusion des adeptes) ; (4) pour des tentatives osées en vue d'agir sur le surnaturel (moyens de grâce), la thaumaturgie. Ce sont là de pures errances d'une raison tentant de dépasser ses propres limites, et cela à des fins prétendument morales (agréables à Dieu). » (*Ibid.*, p. 92 ; Ak VI, 53)

<sup>109</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., § 29, Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants.

<sup>110</sup> Fössel, Michaël, Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 162.

des institutions religieuses, elle devient un fanatisme institutionnalisé et dominant, dans lequel « certains “élus” se voient en quelque sorte investis d’une “mission” par Dieu lui-même et n’hésitent pas à asservir le peuple des ignorants qui ne possède pas un tel privilège<sup>111</sup>. »

On voit donc mieux, dès lors, que les religions historico-positives comportent bel et bien des éléments qui peuvent être nuisibles et préjudiciables à la religion même dans son sens purement moral. Et, c’est pour cette raison qu’on doit pouvoir dire, à quiconque qui croit « à l’intérieur de lui-même qu’il est convaincu par des dogmes en tant que révélations divines », de se posait la question suivante que Kant formule ainsi :

Aurais-tu bel et bien, en présence de l’Être qui sonde le fond de nos cœurs, l’audace de soutenir la vérité de ces dogmes au prix d’un renoncement à tout ce que tu considères comme ayant une valeur et comme sacré ?<sup>112</sup>

### **3.2. De l’antinomie de la raison avec elle-même dans la religion :**

Le concept d’*antinomie* réfère, particulièrement chez Kant, aux conflits que la raison peut avoir avec elle-même vis-à-vis de deux propositions, deux thèses, ou bien même deux doctrines, qui se trouvent elles-mêmes en conflit, parce que « chacune apparaît comme vraie et démontrable<sup>113</sup>. » En ce qui concerne la *Religion*, il faut noter, d’abord, que Kant avait commencé par écrire en 1789 dans la Remarque II du paragraphe 57 de la *Critique de la faculté de juger*, qu’il y avait « trois sortes d’antinomies de la raison pure » ; cependant, comme on peut le constater, il y aura, au bout du compte, non plus trois, mais quatre antinomies de la raison avec celle qui se rajoute en 1794. En effet, comme le note Florence Salvetti, « l’économie transcendantale » contient bel et bien quatre antinomies avec celle de la *Religion*, « sans pour autant qu’elle se rattache à une faculté à part entière, et sans que la *Religion* se voie conférer la notoriété de critique », mais, simplement parce que le « sentiment religieux est une prolongation de la faculté de désirer. » Voici donc ce que Kant nous dit de cette dernière :

La croyance sanctifiante contient deux conditions se reliant à l’espoir de félicité compris en elle : l’une eu égard à ce que l’on ne peut pas faire soi-même, à savoir obtenir que ses actes passés fussent juridiquement (devant un juge divin) nulle et non avenue ; l’autre relativement à ce que l’on peut et doit faire soi-même, c’est-à-dire transformer sa vie dans un sens qui la rende conforme à ce que l’on doit. La première croyance est une

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 162-163.

<sup>112</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 256 ; Ak VI, 189.

<sup>113</sup> Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Kant*, Antinomie de la raison pure, p. 23.

croissance en une satisfaction (paiement de notre dette, rédemption, réconciliation avec Dieu), la seconde est la croyance dans le fait de pouvoir agréer à Dieu par la bonne conduite que nous aurons de notre vie dans l'avenir<sup>114</sup> [...] Ici se manifeste alors une remarquable antinomie de la raison humaine avec elle-même, dont la résolution ou, si celle-ci devait ne pas être possible, la possibilité de l'écartier constitue l'unique moyen d'établir si une croyance historique (d'Église) devait nécessairement toujours venir s'ajouter, comme dimension essentielle de la croyance sanctifiante, à la pure croyance religieuse, ou si elle peut, à titre simplement de moyen lui servant de fil conducteur, se fondre en passant dans la pure croyance religieuse, quelque éloigné que soit ce futur<sup>115</sup>.

Par conséquent, on voit bien que cette sorte d'antinomie porte sur le conflit entre la croyance historico-positive et la croyance pure pratique, qui, comme le souligne Alain Renaut en complément à sa traduction de la *Religion*, concerne la question « du mérite (comme croyance en ce que nous devons faire pour devenir dignes de la grâce) et du don (comme croyance en ce que Dieu a fait pour nous)<sup>116</sup> ». Ainsi, pour tenter de résoudre cette antinomie, Kant commence par émettre, en premier lieu, l'hypothèse suivante : « Si nous supposons qu'une satisfaction eût été donnée pour les péchés des êtres humains, il est assurément bien concevable que tout pécheur soit désireux de la rapporter à son cas et que, si pour cela il s'agissait simplement d'y croire [...] il ne se produise sur ce point pas un instant d'hésitation<sup>117</sup>. » Cependant, il n'y a, selon notre philosophe, aucun élément à notre disposition qui nous autorise à voir de quelle façon un être humain, qui a conscience de mériter un châtement, ne peut penser en même temps qu'il lui suffit « d'accorder foi au message faisant état d'une satisfaction donnée à son sujet<sup>118</sup> » pour estimer que son erreur fut déracinée au point « que même dans l'avenir une conduite bonne, pour laquelle il n'a pas consacré jusqu'ici le moindre effort, serait la suite inévitable de cette croyance<sup>119</sup> ». Ici, Kant considère qu'il n'y a aucun être humain raisonnable qui peut penser pouvoir faire survenir en lui cette croyance ; seulement, comme il le dit :

On ne peut penser cela comme possible que dans le cas où l'être humain se considérerait comme ayant été investi de cette croyance même par une dotation qui lui serait venue

---

<sup>114</sup> Kant précise que : « Les deux conditions ne constituent qu'une seule croyance et elles font partie l'une de l'autre nécessairement. Mais l'on ne peut apercevoir la nécessité d'un lien autrement que si l'on admet que l'une se laisse déduire de l'autre, et donc que soit la croyance dans l'absolution de la responsabilité qui pèse sur nous produit la bonne conduite, soit l'intention véridique et active de conduire bien sa vie en tout temps fait surgir la croyance en cette absolution, et cela, dans l'un et l'autre cas, d'après la loi de causes moralement efficientes. » (Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 168 ; Ak VI, 116).

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 167-168 ; Ak VI, 116.

<sup>116</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 168, note 114 [p. 310].

<sup>117</sup> *Ibid.*, Ak VI, 116.

<sup>118</sup> *Idem.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, Ak VI, 116-117.

du ciel et estimerait ainsi qu'il s'agit là de quelque chose dont il n'a pas à rendre compte par sa raison [...] – ce qui signifie qu'une amélioration dans la conduite de sa vie, autant qu'elle soit en son pouvoir, devrait nécessairement s'accomplir préalablement pour qu'il y eût en lui la moindre raison d'espérer qu'un mérite si supérieur pourrait lui profiter. Si donc la connaissance historique de ce mérite relève de la croyance d'Église, mais que la vie bien conduite fait partie, comme condition, de la croyance morale pure, cette dernière devra précéder l'autre<sup>120</sup>.

En deuxième lieu, Kant propose aussi une seconde hypothèse qui veut que si, par contre, on considère que l'être humain « est corrompu par nature, comment peut-il croire qu'à partir de lui-même [...] il pourrait former un nouvel homme agréant à Dieu<sup>121</sup> », bien qu'en plus cet homme ait tout à fait conscience de sa désobéissance à l'égard de la loi morale de sa raison pratique, et qu'il est encore sous l'emprise du mauvais principe, mais, encore, qu'il n'éprouve en lui aucune force pour améliorer sa condition dans le futur ? Du reste, si ce même homme ne peut pas non plus percevoir la justice, qu'il a lui-même provoquée à son encounter, ni s'estimer aussi comme « personnellement [...] renaissant grâce à cette croyance<sup>122</sup> », et pouvoir commencer une vie nouvelle, « qui serait alors la conséquence du bon principe dans son union avec lui, sur quoi va-t-il fonder son espérance de devenir un être humain agréant à Dieu ?<sup>123</sup> » À cette problématique, Kant nous dit : « Il faut donc que la croyance en un mérite qui n'est pas le sien et par lequel il se trouve réconcilié avec Dieu précède tout effort pour les bonnes œuvres ; ce qui entre en contradiction avec la proposition précédente<sup>124</sup>. »

Par conséquent, cette antinomie ne peut être résolue du point de vue théorique, c'est-à-dire en considérant ce qui fait qu'un être humain soit bon ou mauvais ; cependant, d'un point de vue pratique, Kant considère que :

celle où le questionnement porte sur ce qui est [...] moralement premier pour l'usage de notre libre arbitre, et où nous devons choisir de prendre pour point de départ la croyance en ce que Dieu a fait à notre endroit, ou ce que nous devons faire pour en devenir digne (de quoi qu'il puisse s'agir), il n'y a pas matière à hésiter pour trancher en faveur de notre devoir<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 169 ; Ak VI, 117

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Idem.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 169-170 ; Ak VI, 117.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 170 ; Ak VI, 118.

Donc, Kant arrive à la conclusion selon laquelle cette antinomie dont il est question n'est, en fait, qu'apparente, parce qu'il n'y a qu'une seule et même Idée pratique qui est considérée ici, et « dont nous partons dans un cas en tant qu'elle représente l'image originnaire comme se trouvant en Dieu et procédant de lui, dans l'autre en tant qu'elle la représente comme se trouvant en nous, mais dans l'un et l'autre cas en tant qu'elle la représente comme la règle qui permet d'orienter notre conduite de vie<sup>126</sup> ». Ainsi, c'est à travers cette Idée pratique qu'est l'Idée de Liberté que Kant arrive à dénouer cette apparente antinomie, puisqu'il nous explique que sa représentation en tant qu'elle est en Dieu dont la figure du Christ en constitue le phénomène, et sa représentation aussi en nous comme loi déterminante de notre agir, sont deux représentations équivalentes<sup>127</sup> ; et comme le fait, remarquer Alain Renaut :

Depuis le début de son ouvrage, Kant n'a jamais indiqué avec netteté, ni surtout établi avec ce degré de précision, l'équivalence de la morale et de la religion, une fois celle-ci reconduite dans les limites de la raison, donc débarrassée de ses éléments de dogme, désignés comme historiques, tels qu'ils relèvent de la croyance d'Église<sup>128</sup>.

Par ailleurs, nous posons comme simple hypothèse d'interprétation, que c'est la question du rapport entre la religion historico-positive, donc qui se fonde sur une révélation divine, et la religion pure pratique, c'est-à-dire naturelle et purement morale, qui est, en fait, à l'origine de l'antinomie de la raison avec elle-même dans le domaine de la religion, car, comme l'explique Florence Salvetti : « L'enjeu de l'antinomie est de déterminer comment remédier au mal enraciné en nous pour devenir des êtres moraux agréables à Dieu<sup>129</sup>. » À ce propos donc, Kant présente, à travers sa fameuse division des religions, deux thèses opposées qui sont les suivantes :

celle qui cherche l'obtention de faveurs (religion de simple culte), celle de la religion morale, c'est-à-dire la religion de la bonne conduite de vie. Dans la première, l'être humain se flatte de croire que Dieu peut le rendre éternellement heureux (par la rémission de ses péchés) sans qu'il ait besoin de devenir un homme meilleur, ou bien, si cela lui semble impossible, que Dieu peut certainement faire de lui un homme meilleur sans qu'il ait pour sa part à faire quoi que ce soit d'autre que l'en prier [...] Dans la religion morale au contraire le principe fondamental est que chacun doit faire autant qu'il est en son pouvoir pour devenir un homme meilleur<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 172 ; Ak VI, 119.

<sup>127</sup> *Ibid.*, note 117 [p. 311]

<sup>128</sup> *Idem.*

<sup>129</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant*, op.cit., p. 10.

<sup>130</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 90-91 ; Ak VI, 51-52.



Donc, on a ici deux types de personnes qui soutiennent deux points de vue divergents sur la religion ; autrement dit, il y a deux ensembles de religions qui reposent sur deux fondements différents. En effet, le premier ensemble est composé par les religions que Kant réduit à de simples croyances, parce que dans celle-ci les fidèles pensent non seulement devenir des hommes meilleurs par la grâce de Dieu, mais aussi, pouvoir acquérir salut et bénédiction de celui-ci par de simples prières et sans fournir aucun effort moral. De là, il suit, que dans cette sorte de croyances le bonheur et la grâce sont considérés comme indépendants de l'impératif moral du bien agir, qui reste dans cas-ci qu'un souhait que seul Dieu peut combler<sup>131</sup>. Par conséquent, Kant estime que ces croyances ne peuvent apporter de réponses aux problèmes du mal moral et de la fin de la bonne conduite qu'est le souverain Bien. En effet, comme le souligne Florence Salvetti, ces croyances procèdent « à une inversion de l'ordre moral, la loi émanant d'abord de Dieu comme loi religieuse fondant la morale et non de la raison comme loi morale qui fonde la religion<sup>132</sup>. » Ainsi, nous comprenons, dès lors, pourquoi Kant désigne toute religion qui opère de cette manière comme étant statutaire et de simple culte ; et, c'est pourquoi le philosophe classe dans cette catégorie non seulement les trois religions dites du Livre que sont le judaïsme, le christianisme institué et dogmatique et l'islam, mais, encore, toutes les religions et croyances polythéistes que sont le zoroastrisme, l'hindouisme, le bouddhisme, la religion gothique et autres du même genre<sup>133</sup>. Cependant, comme le souligne encore Florence Salvetti :

Malgré leur hétérogénéité au christianisme, le philosophe leur reconnaît tantôt des similitudes avec la religion de la raison, voire y lit certaines anticipations de dogmes chrétiens. Quand bien même elles ne sont pas des religions de la raison en effet, elles contiennent en une moindre mesure des éléments rationnels, telles la représentation ternaire du divin, la croyance en un lien de causalité entre la justice et la moralité de nos actions ou encore la croyance en l'immortalité de l'âme, ce qui leur vaut l'attention sommaire que leur porte Kant<sup>134</sup>.

Pour donc résoudre ce conflit entre la religion et la foi historico-positive et la religion et la foi pure pratique, Kant pose comme condition le fait que la foi et la religion positive ne doivent être que les auxiliaires et les véhicules de la religion et la foi purement morale. Par ailleurs, cette antinomie de la raison avec elle-même, ainsi que la solution qu'en propose Kant nous permet, par surcroît,

---

<sup>131</sup> Salvetti, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant*, op.cit., p. 10.

<sup>132</sup> *Idem.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>134</sup> *Idem.*

de voir également quelle réponse celui-ci donne à l'ensemble de questions qui forment la problématique à laquelle on tente de répondre dans ce mémoire. En effet, qu'est-il permis à l'homme d'espérer par son adhésion à une foi historique et par sa pratique d'une religion révélée ? Autrement dit, à quelles conditions l'espérance d'être à la fois agréable à Dieu et digne de sa grâce, c'est-à-dire, d'acquérir le souverain Bien, est-elle possible à l'être humain par le moyen d'une religion historico-positive ? Et à quelles conditions, ou à quels critères, une religion historico-positive doit-elle se conformer pour pouvoir prétendre être une religion vraie ? À la première question, Kant répondrait sans aucun doute qu'il n'est permis à l'être humain d'espérer par sa foi et sa religion historico-positive uniquement que celles-ci l'amènent à la foi et à la religion purement morale, afin qu'il puisse purifier véritablement son cœur et son intention, et améliorer sa conduite ; car, pour Kant, comme on le sait, c'est seulement en ayant du respect pour la loi morale de notre raison pratique qu'on peut espérer à bon droit agréer à Dieu et obtenir sa grâce et son salut (le souverain Bien).

À la seconde question, notre philosophe dirais également qu'une religion historico-positive peut effectivement prétendre être une religion vraie à la seule condition qu'elles contiennent comme noyau les principes de la religion pure pratique, et qu'elle soit à travers ses statuts, ses dogmes, ses cultes et autres observances, que le véhicule de celle-ci et pas autre chose.

## CONCLUSION

Nous avons donc essayé dans ce mémoire de présenter les principaux enjeux de la philosophie kantienne de la religion, c'est-à-dire, sa conception de la religion pure pratique, et sa critique à l'égard des religions historico-positives. Les questions que nous avons traitées au fil de ce travail, et les réponses que Kant y présente n'ont sans doute jamais été aussi urgentes et actuelles qu'à notre époque. En effet, comme nous le vivons malheureusement déjà depuis au moins une trentaine d'années, il y a bel et bien un retour significatif du religieux sur la scène internationale, qui, par surcroît, nous touche et nous interpelle tous directement, ou indirectement, tant il se manifeste avec fracas et terreur. Tout cela, justement, parce que des individus en mal de vivre espèrent pouvoir faire leur salut au moyen de leur foi en une religion révélée. Ainsi, toute sorte d'actes immoraux, et parfois même criminels, sont commis au nom de Dieu et de la religion, ou, peut-être est-il plus juste de dire d'une certaine conception de Dieu et de la religion. C'est bien là le point capital sur lequel repose la thèse centrale de Kant dans la *Religion*, c'est-à-dire celle où le philosophe soutient qu'au nom de l'existence d'une religion nécessaire, universelle et rationnelle dans la religion historico-positive, on ne peut justifier une conduite qui va à l'encontre de cette loi morale qui doit être inscrite au principe même de tout agissement religieux proprement dit. De fait, Kant nous montre bien que la religion est une arme à double tranchant, comme elle peut être la source de notre salut et de notre bonheur, comme elle peut être aussi celle de notre servitude et de notre malheur. Autrement dit, le but du philosophe est d'attirer notre attention sur le fait que dans un sens la religion peut être l'aiguillon de la morale, mais dans l'autre elle peut être l'origine de l'illusion et de la folie religieuse qui s'empare de certains esprits exaltés, et qui les pousse à perpétrer des actes irréparables et odieux.

Par ailleurs, le philosophe ne rejette pas systématiquement tout le contenu et l'utilité de la religion historico-positive, puisqu'il reconnaît à cette dernière son rôle de véhicule de la foi morale et de la religion pure pratique, ainsi que sa fonction de moniteur et guide de la raison. Seulement, il condamne vivement qu'on fasse des éléments positifs de la religion que sont tous les dogmes, les cultes et les observances des fins en soi, ou, même des moyens de salut et de grâce. Car, rappelons que, *« tout ce que les hommes croient pouvoir faire, hormis de se bien conduire, pour se rendre agréables à Dieu est une pure illusion religieuse et constitue un faux culte que l'on rend à Dieu<sup>1</sup>. »*

Certes, on peut objecter à Kant d'avoir réduit excessivement la religion à sa dimension morale, mais, au bout du compte, la religion en tant que relation de l'être humain avec à la fois Dieu, lui-même et autrui, peut-elle être autre chose qu'une relation morale et spirituelle ?

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *La religion*, op.cit., p. 232 ; Ak VI, 170.

## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres d'Emmanuel Kant :

*La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

*Le Conflit des facultés*, trad. C. Ferrié, Paris, Payot-Rivages, 2015.

*Correspondance*, trad. M.-C. Challiol, M. Halimi, V. Séroussi, N. Aumonier, M.-B. de Launay, M. Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1991.

*Lettres de Kant sur la morale et la religion*, trad. J.-L. Bruch, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

*Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, 1997.

*Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

*Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.

*Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit et doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.

*Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, GF-Flammarion, 2003.

*Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993.

*Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995.

*Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, trad. J. Ferrari, Paris, Gallimard, 1980.

*Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 1980.

*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. M. David-Ménard, Paris, GF-Flammarion, 1990.

*Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. B. Geonget, Paris, Vrin, 1994.

*L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. R. Theis, Paris, Vrin, 2001.

### Littérature secondaire :

- BRUCH, Jean-Louis. *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- FOSSEL, Michaël, *La religion*, Paris, Flammarion, 2000.
- FOESSEL, Michaël, Analyse de la 4<sup>e</sup> partie de *La religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant, Traduction de Marc Schweyer, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, Édition numérique : Pierre Hidalgo, La gaya scienza, juillet 2011
- FERRARI, Jean (dir.), *L'Année 1793 Kant : Actes du 1<sup>er</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langues françaises*, Paris, Vrin, 1995.
- GODET, Alain. « Emmanuel Kant et la place de la religion rationnelle au sein de *La religion dans les limites de la simple raison* », *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, vol. 88, n<sup>o</sup>. 1 (2012), p. 19-42.
- GANDJEAN, Antoine, *Critique et réflexion : essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009.
- HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Fribourg, éditions Castella, 1985.
- LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- LEQUAN, Mai. *La Philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001.
- LANGLOIS, Luc, Introduction et notes des *Leçons d'éthique* d'Emmanuel Kant, Paris, Le Librairie Générale Française, 1997.
- NAAR, Monique, Introduction et notes de *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard*, Présentation et notes par B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- RENAUT, Alain, Traduction, présentation et notes de *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- REBOUL, Olivier. « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. n<sup>o</sup> XX, 1970.
- PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant : La philosophie critique, Tome II, Morale et Politique*, Paris, Vrin, 2007.

PHILONENKO, Alexis, *Notice à La religion dans les limites de la simple raison*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris, 1986.

THEIS, Robert (dir.) *Kant, théologie et religion : Actes du 10<sup>e</sup> Congrès de la société d'études kantienne de langue française*, Paris, Vrin, 2011.

SALVETTI, Florence, *Judaïsme et Christianisme chez Kant : Du respect de la loi à son accomplissement dans l'amour*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

ZAC, Sylvain. « Religion naturelle et religions révélées selon Kant », in *Nature, Croyance, Raison : Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Paris, Éditions Fontenay aux Roses : E.N.S. Fontenay/St-Cloud, 1992.

PICHÉ, Claude, « ROUSSEAU ET KANT : A propos de la genèse de la théorie kantienne des idées », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 180, n° 4, TRAVAIL ET NATURE (OCTOBRE-DECEMBRE 1990), pp. 625-635.