Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 36 (1986)

Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 24 mai 1986 : éthique et théologie dans la critique de la faculté de juger de Kant

Autor: Schüssler, Ingeborg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381318

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 337-372

Société romande de philosophie
Séance du 24 mai 1986

ÉTHIQUE ET THÉOLOGIE DANS LA CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER DE KANT

INGEBORG SCHÜSSLER

La philosophie occidentale, c'est-à-dire la Métaphysique telle qu'elle a commencé avec Platon et Aristote, s'accomplit dans une Théologie rationnelle. Elle cherche le fondement des choses qui sont — αἰτία τῶν ὄντων — fondement qui se révèle être en dernière instance l'être suprême, le Divin (θεῖον). Ce divin est le bien suprême qui, d'une façon ou d'une autre, est aussi le bien pour l'homme auquel il accorde l'ἦθος. *L'Ethique a pour base la Théologie.*

Avec Kant la Métaphysique est plongée dans une crise décisive. Selon lui la connaissance des choses qui sont, des ὄντα, n'est possible que dans la sphère de la relation sujet — objet assumée par l'homme. Les choses ne sont dès lors plus connaissables que dans la mesure où elles sont les objets possibles pour la subjectivité finie de l'homme qui, pour les connaître, a besoin de les recevoir dans l'intuition (Anschauung). Par cette restriction, la Théologie rationnelle, la connaissance du Divin suprasensible, devient tout à fait problématique. Selon la Critique de la Raison pure, les preuves traditionnelles de Dieu, la preuve ontologique et la preuve cosmologique, ne sont plus soutenables puisque l'intuition leur fait défaut. Mais Kant, depuis cette même Critique de la Raison pure, n'a cessé d'annoncer le projet d'une Métaphysique et d'une Théologie qui tiendraient compte de la restriction critique. Dans la Dialectique transcendantale par exemple, Kant dit:

> La Métaphysique n'a pour fin propre de ses recherches que trois idées: *Dieu,* la *liberté* et l'*immortalité*... tout ce dont cette science s'occupe par ailleurs n'est pour elle qu'un moyen d'arriver à ces idées et à leur réalité. (B395)

L'élaboration d'une Métaphysique qui tient compte de la restriction critique se trouve dans la dernière partie de la Critique de la Faculté de juger sous le titre modeste d'un «Appendice» où Kant fonde la Théologie ainsi que l'ensemble de la Métaphysique sur une base nouvelle. C'est la *liberté de l'homme* — liberté qui, selon Kant, consiste dans l'*acte de l'autodétermination de notre volonté par la loi morale, acte qui est essentiellement libre.* L'*Ethique devient ainsi la base de la Théologie et de la Métaphysique dans son ensemble.* C'est sur cette base que Kant élabore dans le § 87 de la Critique de la Faculté de juger une *«preuve morale de Dieu».* Nous nous proposons de présenter d'abord cette preuve et d'en préciser ensuite le caractère propre.

*

* *

Voyons d'abord — avec Kant — comment notre raison en vient à concevoir l'idée de Dieu. Au début de la «Dialectique transcendantale» est présentée la genèse de cette idée. La raison est la faculté de connaître, en leur fondement, les choses qui sont. Pour atteindre le fondement suffisant de ce qui est, la raison doit concevoir l'idée d'un dernier fondement qui n'est plus fondé sur un autre, donc aucunement contingent, mais existant au contraire sur le mode de la nécessité absolue. Cette idée est celle de l'*ens originarium,* de l'être originaire. Cet être, puisqu'absolument nécessaire, n'est affecté par aucun non-être; il est donc déterminé par tous les prédicats affirmatifs possibles; il est l'*ens perfectissimum* ou l'*ens realissimum.* Cet être est appelé également Dieu. Ainsi la raison en vient-elle à concevoir l'idée de Dieu.

Mais concevoir cette idée ne suffit pas, — du moins à l'entendement, à la faculté des concepts, qui est la faculté de connaître proprement dite. L'entendement cherchera donc à déterminer l'être originaire par ses concepts pour le connaître en ce qu'il est. Mais il n'y arrive pas. Car *notre* entendement, comme Kant l'a montré dans la fameuse «Remarque» § 76, de la Critique de la Faculté de juger (341), notre entendement se meut toujours dans la distinction entre la possibilité (Möglichkeit) et l'effectivité (Wirklichkeit) — distinction qu'il ne peut jamais abolir. En effet quand il cherche à *penser* une chose, c'est-à-dire à la saisir par le concept, il ne l'a présente que sur le mode de la possibilité et non pas sur celui de l'effectivité — qui exigerait que la chose soit donnée dans l'intuition. Quand il l'a présente dans l'*intuition,* il ne l'a présente que sur le mode de l'effectivité sans la penser alors quant à sa possibilité. Notre entendement n'arrive donc pas à connaître l'être originaire en ce qu'il est.

Notre entendement échouant par ses seuls concepts dans cette saisie, notre raison va s'orienter sur certaines *données* pour conclure à partir d'elles, aussi bien à l'existence qu'aux propriétés de l'être originaire. Deux possibilités s'offrent ici:

1. partir de la *nature* et en particulier des produits organiques ou «fins naturelles» (Naturzwecke) ainsi que des autres rapports de la nature qui présentent un aspect téléologique, — pour conclure alors téléologiquement à un entendement ou une cause intelligente qui aurait produit cette nature dans son ensemble. La *Théologie physique* suit cette voie: elle tente de conclure téléologiquement à partir des fins naturelles à la cause suprême de la nature ainsi qu'à ses propriétés.
2. La seconde possibilité consiste à partir des *rapports téléologiques d'ordre moral* tels que nous les trouvons chez l'homme en tant qu'être doublement déterminé, aussi bien être de la nature (Naturwesen) qu'être de la raison (Vernunftwesen). Cette raison, par la loi morale qui lui est immanente, assigne à l'homme de réaliser dans la nature un certain but final d'ordre moral — réalisation qui présuppose entre la nature et ce but final moral un certain accord téléologique permettant de conclure alors téléologiquement

à une cause suprême intelligente du monde. La *Théologie morale* suit cette voie: elle tente de conclure téléologiquement, à partir du but final d'ordre moral qui doit être réalisé par l'homme dans la nature, à la cause suprême du monde ainsi qu'à ses propriétés.

Qu'en est-il de ces deux tentatives? Kant a montré dans une ample critique, au § 85 de la Critique de la Faculté de juger, que la *Théologie physique* n'atteint pas le but qu'elle cherche à atteindre. Elle n'arrive pas à déterminer suffisamment l'être originaire, l'ens realissimum, qui est parfaitement *inconditionné.* La Théologie physique n'ayant pour base qu'une *nature* de part en part conditionnée, ne *peut* atteindre l'inconditionné. Elle ne peut trouver dans la nature un dernier pourquoi, inconditionné, à partir duquel elle pourrait déterminer l'être suprême de façon suffisante. Elle ne peut donc rien connaître du *but final* qu'aurait poursuivi cette cause intelligente dans toute sa production. Ainsi n'est-il pas exclu qu'elle ne possède dans cet entendement qu'elle suppose comme cause de la nature — entendement qui n'agit pas en vue d'un but final et partant peut-être sans concept du tout — qu'un pur et simple instinct, analogue à celui des animaux, donc une sorte de *démon naturel.* La Théologie *physique* ne peut donc être la *base* d'une Théologie proprement dite. Ce ne peut être que la Théologie *morale.* Celle-ci sera capable de concevoir le concept d'une cause intelligente qui aurait créé le monde en vue d'un but final d'ordre moral et qui serait donc un auteur moral du monde, concept qui, seul, suffit à la notion de la Divinité. Cependant, la Théologie physique, dans la mesure où elle apparaît dans l'horizon de cette Théologie éthique, pourra servir de propédeutique à la Théologie proprement dite. Elle sera alors préservée d'une chute dans la Démonologie et regagnera une dignité.

*

* *

C'est dans cette optique que la Théologie physique intervient au début de la preuve morale de Dieu au § 87 de la Critique de la Faculté de juger. Retraçons maintenant cette preuve. Cette preuve prend pour point de départ les produits organiques que nous rencontrons factuellement dans la nature. L'existence de tels produits est pour la nature contingente. Une nature, en effet, peut très bien exister sans qu'il y existe des produits organiques. Vu qu'ils sont contingents et que ce qui est contingent exige d'être expliqué par une cause, les produits organiques nous incitent à chercher leur cause et en dernière instance leur cause suffisante, donc un dernier fondement. La causalité de cette cause peut appartenir soit à l'ordre physique de la causalité efficiente, soit à l'ordre téléologique de la causalité finale. Puisque la téléologie de la nature apparaît ici d'emblée dans l'horizon de la quête d'un Dieu, auteur moral du monde, ce fondement apparaîtra dans l'ordre de la causalité finale. Ce serait donc un *être intelligent* qui aurait produit la nature d'après la *représentation des fins.*

Pourtant, Kant ajoute ici tout de suite une *restriction critique,* tenant compte des limites de la connaissance humaine. Quand nous représentons cet entendement de cette façon, c'est-à-dire comme un entendement qui produit seulement d'*après* une représentation, ce n'est là que *notre* manière de le concevoir et non pas la manière dont agirait cet entendement objectivement lui-même. En effet, nous, les hommes, conformément à la constitution propre de notre entendement, nous ne pouvons jamais comprendre une production de produits, présentant une structure téléologique, que comme une production par la médiation du *concept* du produit final, concept conçu par avance et principe du processus de la production qui n'a lieu qu'*après coup* et d'*après lui.* Car notre entendement est *discursif,* il n'a présent par le concept qu'une *marque commune* («gemeinsames Merkmal») et non pas le général ou le tout en tant qu'il comprendrait déjà effectivement le particulier ou les parties. Ce ne serait qu'un entendement *intuitif* qui, lorsqu'il pense le concept, aurait déjà produit le tout immédiatement et effectivement en toutes ses parties de telle sorte qu'il l'aurait effectivement présent dans l'intuition. Attribuer donc à cet entendement suprême une production d'*après* le concept des fins, lui attribuer une *causalité d'ordre final,* ne peut être l'affaire que d'un jugement de la *faculté de juger réfléchissante,* c'est-à-dire de cette faculté qui, par le biais d'une réflexion sur la constitution de *notre* entendement, ne juge les choses que d'après celle-ci, et non pas d'un jugement de la faculté de juger *déterminante,* c'est-à-dire de cette faculté de juger qui déterminerait les choses objectivement en leur constitution propre.

Pourtant cette représentation n'est pas une pure et simple fiction. Car cette même finitude de notre entendement humain à laquelle est due la restriction critique, implique que les objets qu'il pense comme tels par les catégories et qui n'ont pour lui de *réalité* qu'à condition d'être donnés par l'intuition sensible, n'existent pas seulement tels qu'ils lui apparaissent conformément aux formes subjectives de l'espace et du temps — comme «choses dans l'apparence» — mais qu'il faut en distinguer la façon qu'ils ont d'exister «en soi», c'est-à-dire devant, pour et par un entendement intuitif divin. Ainsi n'est-il pas exclu que, dans le champ des choses en soi, corresponde à notre principe subjectif de la causalité finale une causalité «en soi» de cet entendement intuitif en laquelle celle-ci aurait son assise ontologique. Nous pouvons bien nous représenter la nature comme produite par une cause intelligente *en vue de fins.*

Mais c'est ici que surgit la question décisive: si cet être intelligent a bien produit la nature en vue des fins, quelle aurait pu être la fin dernière de toute cette production? En effet, seule une telle fin dernière serait une raison objective, suffisante pour motiver un tel être intelligent à s'engager effectivement dans cette production. Il est évident qu'on ne peut trouver une telle fin dernière empiriquement dans la seule nature où tout est conditionné. On ne pourra la trouver que dans un être qui, d'une part, appartient à la nature —

sinon il ne pourrait pas être la fin dernière de la production de *celle-ci* — et qui, d'autre part, se trouve placé hors du conditionnement de la nature, — sinon il ne pourrait pas en être la fin *dernière* qui est *inconditionnée.* Or un tel être doublement déterminé, c'est l'*homme* qui, d'une part, est un être de la nature, d'autre part un être de la raison. Cela laisse entendre que cette fin dernière pourrait bien être cet homme ainsi déterminé. Or, c'est précisément là ce qui est confirmé — comme le dit Kant — par un jugement que l'entendement le plus commun ne peut pas s'empêcher de porter:

> ... toutes les diverses créatures si grand soit l'art de leur organisation ou si varié que puisse être le rapport qui les lie téléologiquement les unes aux autres, et même l'ensemble de leurs systèmes si nombreux que nous nommons incorrectement des mondes, existeraient pour rien (zu nichts), s'il n'y avait pas des hommes (des êtres raisonnables en général); c'est-à-dire que sans les hommes la création tout entière serait un simple désert (eine blosse Wüste), en vain et sans fin dernière (Cfj § 86; 410).

Pourtant la question se pose de savoir sous quel rapport l'homme pourrait bien être cette fin dernière où siège toute valeur et d'où le monde tirerait sa valeur. La thèse de Kant est la suivante:

> C'est l'*homme* (tout être raisonnable du monde) *sous des lois morales* (§ 87; 421).

Voyons comment Kant nous explique cette thèse. Le point de départ est celui-ci: c'est l'homme seul, qui, grâce à sa raison, est tout compte fait capable de concevoir quelque chose comme étant une valeur et précisément comme cette valeur qui ferait que le monde aurait pour lui une valeur. Cette valeur, il pourrait la placer d'abord dans son propre bien-être. Ce serait alors son propre bien-être qui constituerait une valeur proprement dite et le monde n'aurait pour lui une valeur que dans la mesure où il pourrait recevoir de lui ce bien-être. Pourtant si l'on place la valeur du monde dans le bien-être des hommes, on peut toujours se demander pourquoi il *existe* tout compte fait des hommes dans le monde. Le bien-être ne donne pas de réponse quand on veut connaître le *pourquoi de l'existence comme telle* des hommes; il laisse cette question ouverte ou bien l'occulte. Bien plus, ce bien-être n'aurait lui-même de valeur que dans la mesure où cette pure et simple existence aurait déjà en elle-même une valeur. Le bien-être n'est qu'un *état* en lequel peut se trouver l'existence; un simple état ne peut conférer à l'existence comme telle une valeur. Pour qu'un tel état puisse avoir une valeur, l'existence doit en avoir elle-même déjà une. Par conséquent, la valeur qu'aurait le monde ne peut résider dans le bien-être que l'homme reçoit de la nature mais uniquement dans une valeur que l'homme *se donnerait* originellement *lui-même* par un *acte* inconditionné. Or ce sont précisément les lois morales qui ont pour propre une exigence ne dépendant d'aucune condition, inconditionnelle. Ainsi assignent-elles à l'homme — comme le dit Kant — «quelque chose» comme but inconditionnel et qu'il ne pourrait accomplir que par un acte

inconditionné, — exactement comme la notion de but final ou de valeur inconditionnée l'exige. Les lois morales font donc que l'homme conçoit un but final inconditionné qu'il lui faut accomplir par un acte inconditionné libre. Il s'annonce que c'est bien l'homme en tant qu'il existe sous des lois morales qui peut être le bien inconditionné ou la fin dernière du monde.

Mais cela exige d'être mieux expliqué et saisi plus clairement. Il convient de partir des lois morales, car ce sont elles qui nous assignent ce «quelque chose» comme but final. Vu que l'exigence de ces lois est inconditionnelle et absolument nécessaire, ces lois morales ne peuvent provenir en dernière instance qu'*a priori* de la raison comme telle. Les lois morales en effet pour ce qui est de spécifiquement «moral» en elles, — et c'est là leur appel inconditionnel, nécessaire, universel — n'ont pour «contenu» propre — pourvu qu'on puisse encore parler ici de «contenu» — rien d'autre que cet inconditionnel ou cet universel comme tel. Or l'universel comme tel n'est rien d'autre que la forme de la raison comme telle — s'il est bien vrai que la raison est, selon la définition traditionnelle, la faculté des concepts ou idées, donc de l'universel. La loi morale est donc originellement inhérente à notre raison comme telle. Or cette raison, par cette loi morale inconditionnelle, adresse toujours déjà à notre volonté l'appel inconditionnel de lui répondre et de se déterminer par elle. Se déterminer par une loi inconditionnelle n'est possible que par un acte inconditionné, absolument *libre.* Et ce n'est qu'à condition de nous soumettre à la loi morale que nous agissons de façon libre. C'est donc tout d'abord cet agir libre qui est ce «quelque chose» que nous assigne la loi morale. Mais ce n'est pas tout. La loi morale nous assigne plus. Kant dit:

> La loi morale comme condition rationnelle formelle de l'usage de notre liberté, nous oblige par elle-même, sans dépendre d'une fin quelconque comme condition matérielle; mais elle nous détermine également, et ce a priori, un but final, auquel elle nous oblige à tendre (§ 87; 423).

Si donc l'exigence de la loi morale est tout à fait inconditionnelle et ne dépend d'aucun autre but matériel, cette même loi morale nous assigne pourtant un certain *but* final, *matériel* et ce précisément par cette même exigence inconditionnelle, donc a priori, de façon tout aussi inconditionnelle. *La loi morale, bien que formelle, nous assigne néanmoins un certain objet matériel comme contenu de notre agir libre.* En effet, toute action, pour pouvoir se mettre en œuvre, a besoin d'un *objet* auquel elle se rapporte et qu'elle va réaliser. Sans cet objet, elle n'aurait pas de *contenu,* pas de «realitas» —, elle ne serait que du «formel» qui, à lui seul, ne peut exister. De même, l'agir libre, pour pouvoir s'exercer et ainsi exister, a besoin d'un certain objet matériel par rapport auquel il pourra se mettre en œuvre et qu'il pourra réaliser. Il a besoin de contenu, de «realitas» qui le remplisse de réalité, le «réalise» de sorte qu'il *se* réalise. La liberté ne suffit pas pour pouvoir agir: elle n'est que le caractère formel d'un agir possible. Aussi la loi morale — si elle nous assigne bien cet agir libre — doit, elle, nécessairement nous assigner pour celui-ci un certain

but matériel également. Pourtant la loi morale est chez nous, les hommes, inhérente à une raison qui est essentiellement *finie*. Cette raison n'est pas une raison qui, par le seul acte de penser cette loi comme principe de ses actions, l'aurait déjà effectivement présente en tous ses contenus, en toutes ses «réalités», en toutes ses réalisations. Ce serait là le privilège exclusif d'une raison pratique divine ou d'une volonté divine. Celle-ci, par le seul acte de penser cette loi comme principe de ses actions, aurait déjà pleinement réalisé toutes ses volitions. Notre raison finie, par contre, n'a présente cette loi que comme pure et simple forme de nos actions possibles et non pas en tous ses contenus et toutes ses réalisations. D'où par conséquent la raison qui chez nous est finie peut-elle bien tirer le contenu nécessaire à l'action ? Il ne reste qu'une solution : la raison ne peut tirer ce contenu que de cette constitution subjective et finie elle-même, — constitution qu'elle a chez l'homme en tant qu'être de la nature assujetti à des besoins. Ceux-ci comprennent les besoins physiques, culturels, intellectuels — *tout besoin* qui, comme tel, naît du manque essentiel propre à un être fini naturel. La satisfaction d'un besoin rend heureux. La satisfaction maximale de tous nos besoins serait le *bonheur* — «Glückseligkeit». C'est donc cette satisfaction de nos besoins que notre raison va nous assigner comme objet matériel de nos actions libres. Notre raison, par la loi morale, ne nous assigne donc pas seulement la liberté, mais du même coup, et ce a priori et de façon tout aussi inconditionnelle, de «réaliser» cette liberté par cet objet matériel que nous désirons toujours comme être finis, naturels : la satisfaction de nos besoins. Et plus notre liberté sera remplie de ce contenu, de cette «realitas», plus elle sera réalisée, plus elle sera *réelle*. Ainsi, la loi morale nous assigne-t-elle finalement la satisfaction de tous nos besoins comme contenu de notre agir, — *le bonheur*. Ce bonheur, sous réserve de la liberté, — ou, comme l'exprime Kant «sous la condition d'en être digne» — est, selon Kant, *«le souverain bien dans le monde»* (das höchste Gut in der Welt). Il est en effet le bien complet, non seulement ce bien que nous désirons toujours comme des êtres physiques, mais encore ce bien que peut approuver notre raison. C'est ce «souverain bien dans le monde» que notre raison, par la loi morale, nous assigne inconditionnellement comme *but final*. En d'autres termes, elle nous assigne comme but final de remplir notre liberté, finie et formelle, par ce contenu que nous désirons toujours comme êtres de la nature ou du monde. Elle nous assigne une *liberté finie, remplie de réalité mondaine et ainsi réalisée*. Cette liberté, ainsi déterminée, ne pourra se remplir effectivement par cette réalité que dans la mesure où elle se réalise à partir de ce que lui offre le monde, donc dans le monde, et dans la mesure où elle devient effectivement mondaine. Il ne suffit donc pas de projeter ce but final uniquement à l'intérieur d'une conscience morale, mais il faut *le réaliser extérieurement dans le monde*.

> Cette téléologie morale nous concerne comme êtres du monde... elle concerne le rapport à un but final que nous devons poursuivre dans le monde (§ 87 ; 419).

Ici naît le problème qui sera le *noyau* de la preuve de Dieu. Le but final tel que nous l'assigne la loi morale, contient deux exigences, d'une part de réaliser notre bonheur, d'autre part de le réaliser conformément à la loi morale afin d'en être digne. Et nous devrions réaliser dans le monde ce but final ainsi déterminé, en nous servant par conséquent des moyens de la nature, aussi bien de ce que la nature a mis en nous-mêmes, de nos propres forces et capacités, que de ce qu'elle a placé en dehors de nous, des forces matérielles ainsi que des forces et capacités des autres hommes, des mécanismes d'ordre social. Nous devrions donc mettre en œuvre ces moyens de la nature de telle façon qu'en même temps nous restions libres, agissant conformément à la loi morale. Cela veut dire que nous devrions conformer les mécanismes de la nature à l'exigence de la loi morale, de telle sorte que nous ne fassions usage de ces mécanismes que dans les limites de cet accord préalable aux lois morales, mais ce d'autre part le plus possible, en investissant toutes nos forces disponibles. C'est là ce que nous assigne la loi morale de façon inconditionnelle; il s'agit là — comme le dit Kant — d'une *«nécessité pratique»*. — Quand bien même nous chercherions à conformer la nature à la loi morale et à mettre en œuvre celle-là en accord avec celle-ci, et ce même avec tous les efforts possibles, — il resterait toutefois à savoir si la nature, *de son côté, répondra* à cette tentative, c'est-à-dire si la nature est de son côté en accord avec la loi morale, de sorte qu'elle va nous accorder effectivement les objets de nos besoins pour remplir effectivement notre liberté de réalité. Or, même à une époque comme la nôtre qui excelle par une maîtrise technique, inconnue jusqu'ici, des moyens de la nature, il faut concéder que la nature, ni en dehors de nous ni en nous, n'est jamais entièrement en notre pouvoir. Les catastrophes écologiques par exemple en témoignent, qu'elles soient déclenchées par la nécessité de la nature en dehors de nous ou par «erreur humaine». La nature n'est pas entièrement en notre pouvoir, *elle ne peut l'être,* — conformément au *«concept théorique»* qu'en a notre raison. En effet, conformément à ce concept théorique, la nature est l'objet de la connaissance théorique objective qui a pour condition transcendentale la détermination des données sensibles par la loi de la causalité efficiente. La nature en tant qu'objet de la connaissance objective théorique est donc inévitablement déterminée par la nécessité de la causalité efficiente. La nature suit ses propres lois et ses propres mécanismes sans égard pour nos lois morales. Vue par elle-même, comme objet de la connaissance théorique, la nature n'est pas forcément en accord avec la loi morale. Ainsi existe-t-il un *désaccord,* voire une contradiction entre la *nécessité pratique* de réaliser le but final dans le monde par les moyens empruntés à la nature et la *possibilité physique* que nous avons de réaliser effectivement ce but final par ces moyens, et ce d'après tout ce que nous enseigne le *concept théorique* que notre raison a de la nature en tant qu'objet de la connaissance objective théorique. Il existe — comme dit Kant —

(un désaccord) entre la *nécessité pratique* d'une telle fin par l'emploi de nos forces et

le concept théorique de la *possibilité physique* de sa réalisation (§ 87; 424).

Comment donc réaliser le but final dans une nature qui est en contradiction avec lui? Faut-il abandonner la réalisation du but final? Pourtant, la *raison pratique,* par la loi morale, ne cesse pas d'exiger de façon inconditionnelle que nous réalisions le but final dans le monde, sans quoi ce but final, la liberté d'une raison finie, remplie de réalité mondaine, ne serait pas effectivement réelle. Or ce que la raison pratique, par la nécessité de la loi morale, nous ordonne ainsi inconditionnellement comme nécessité pratique, doit être supposée par cette même raison pratique — et ce nonobstant l'objection de la raison théorique — comme *pratiquement réalisable.* Mais cela n'est possible qu'à la condition de ne pas en rester à notre seule liberté et aux seuls efforts conformes à celle-ci, mais de lier à la liberté une autre causalité comme moyen de la réalisation de notre but final dans la nature. Vu qu'il en va ici d'accorder la nécessité de la nature et de ses mécanismes à la loi morale, cette causalité ne peut être que celle d'une cause suprême, auteur moral du monde — d'une Divinité. Notre raison pratique nous oblige ainsi de supposer l'*existence d'un Dieu.*

*

* *

Que signifie cette preuve? L'exigence de la loi morale aboutissant finalement à supposer l'existence d'un Dieu, on pourrait opiner que cette preuve aurait la signification suivante: la reconnaissance de la loi morale dépendrait de la reconnaissance de l'existence de Dieu, en d'autres termes l'Ethique dépendrait de la Théologie. C'est ce malentendu que Kant va écarter tout de suite.

> Cette preuve... ne signifie pas qu'il est aussi nécessaire d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la valeur (Gültigkeit) de la loi morale; et par conséquent que celui qui ne peut se convaincre de la première pourrait se juger libéré des obligations de la seconde. Non! Il faudrait alors seulement abandonner l'*intention de réaliser* le but final dans le monde en suivant la loi morale... Tout sujet raisonnable devrait alors même se considérer comme rigoureusement lié aux prescriptions morales: en effet, les lois de la morale sont formelles et commandent inconditionnellement, sans avoir égard aux fins (comme matière de la volonté) (§ 87; 245).

Ce n'est donc pas la reconnaissance de la loi morale qui dépend de la supposition de l'existence de Dieu, mais c'est uniquement l'intention de réaliser le but final — notre bonheur en accord avec la moralité — dans le monde. Mais cette dépendance entre cette intention visant le but final et la reconnaissance d'un Dieu ne concerne pas la loi morale comme telle. La loi morale ne dépend d'aucun but matériel, même pas de ce but qu'elle assigne elle-même, le but final. La loi morale est inconditionnelle puisqu'elle n'est rien d'autre que le formel ou l'universel immanent à notre raison comme telle.

Ainsi tout être humain, en tant qu'être de la raison, se trouvera toujours appelé par la loi morale quand bien même il ne pourrait pas reconnaître l'existence d'un Dieu. Cet appel n'est rien d'autre que l'appel que lui adresse a priori sa propre raison. Et l'homme peut toujours répondre à cet appel puisque la libre soumission de ses actions sous la loi morale est entièrement en son pouvoir.

> ... la loi morale... en tant que principe formel pratique dirige (leitet) catégoriquement, sans tenir compte des objets de la faculté de désirer (de la matière du vouloir), par conséquent sans tenir compte d'une fin quelconque. Cette nature formelle (formale Beschaffenheit) de mes actions (subordination de celles-ci sous le principe de l'universalité) en laquelle seule consiste leur valeur interne morale, est entièrement en notre pouvoir; et je peux bien faire abstraction de la possibilité ou du caractère irréalisable des fins, dont la réalisation m'est imposée par cette loi (en effet, celles-ci ne constituent que la valeur extérieure de mes actions) comme d'une chose qui n'est jamais pleinement en mon pouvoir, afin de ne considérer que ce qui incombe à mon action (was meines Tuns ist) (§ 91; 461, note).

L'Ethique, l'accomplissement du devoir, est donc indépendante de la Théologie. Elle est autonome.

D'autre part, il faut bien voir que c'est précisément la loi morale elle-même qui nous assigne de façon inconditionnelle de réaliser le but final dans le monde et de le réaliser par toutes nos forces possibles. Au cas où nous devrions donc reconnaître que ce but n'est pas réalisable — puisque la nature, conformément au concept de notre raison théologique, ne peut jamais être entièrement en notre pouvoir — cela entraînerait inévitablement des répercussions sur le rapport que nous avons à la loi morale: nos efforts et nos forces s'affaibliraient, nous abandonnerions le but final, notre «respect» («Achtung») pour la loi morale diminuerait, puisqu'elle nous assignerait l'irréalisable — ce qui ne saurait être sans préjudice pour notre «conscience morale» («moralische Gesinnung») (§ 87; 428). Ainsi pour laisser la loi morale intacte, nous devons bien supposer la possibilité de la réalisation du but final et partant l'existence d'un Dieu.

Ainsi l'Ethique et la Théologie se trouvent dans un double rapport: d'une part l'Ethique est indépendante de la Théologie puisque l'Ethique n'est que la libre autodétermination interne du sujet, laquelle est entièrement en son pouvoir. D'autre part, l'Ethique dépend quand même d'une certaine façon de la Théologie puisque le but extérieur que la loi morale nous impute n'est pas entièrement en notre pouvoir. Il est nécessaire de supposer un Dieu pour laisser *intacte* l'Ethique — ce qui répond d'ailleurs à l'essence de la loi morale qui est inconditionnelle.

C'est ce double rapport que Kant illustre par un exemple. Représentons-nous la structure d'un Ethos sans Dieu: un homme qui reconnaît l'exigence de la loi morale mais ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu. Conformément à l'appel inconditionné de la loi morale qui lui assigne de réaliser le but final

dans le monde, cet homme ne cherchera qu'à réaliser le bien dans le monde, le bonheur le plus étendu, et ce par la stricte observation de la loi morale. Un tel homme a les meilleures intentions et il investit toute son existence pour les réaliser. Mais ses propres forces sont limitées, et ce qu'il peut attendre de la nature en dehors de lui n'est qu'un secours contingent, mais jamais un accord d'après des règles constantes. Autour de lui, dans le monde des hommes, toutes les formes de l'immoralité ne cesseront de l'entourer. Et les quelques personnes honnêtes et moralement dignes d'être heureuses, sont soumises, comme tous les êtres de la nature, à tous les maux physiques. Car pour ce qui est de l'honnêteté, la nature n'y prête pas attention : elle suit ses propres lois — sans égards. Au lieu d'accorder à ces quelques justes le bonheur, la nature va finalement déjouer tous leurs efforts en les frappant tous de la mort comme les autres animaux de cette terre, jusqu'à ce que — comme le dit Kant ici d'un ton pathétique, rare chez lui —

> une vaste tombe les engloutisse tous (honnêtes ou malhonnêtes, peu importe) et les rejette, eux qui pouvaient croire être le but final de la création, dans l'abîme du chaos, sans fin, de la matière (in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie) d'où ils ont été tirés (§ 87 ; 428).

La nature suivant un tel cours, notre homme se verra placé devant l'alternative suivante : abandonner le but final puisqu'il est irréalisable ou, pour demeurer fidèle à l'appel inconditionnel de la loi morale et pour ne l'infirmer aucunement, supposer l'existence d'un Dieu qui supplée à ce que, par lui seul, il ne peut atteindre.

*

* *

Mais si la supposition de Dieu n'est nécessaire qu'en conséquence de la loi morale et pour la laisser intacte en toute sa nécessité, — quelle est donc la *validité* — «Gültigkeit» — qu'a cette preuve morale ? Kant, après avoir présenté la preuve et après en avoir précisé la signification, est bien obligé d'en déterminer maintenant la *portée,* — et ce parce que cette preuve repose sur *une base nouvelle : la loi morale.* Or, dans le § 88, intitulé «Limitation de la valeur (Gültigkeit) de la preuve morale», Kant va limiter considérablement la portée de cette preuve. Pour ce faire, Kant précise d'abord le *noyau* de la preuve. Pour nous, les hommes, la loi morale n'est pas seulement un «principe *régulateur*», c'est-à-dire une *règle formelle* de nos actions, mais encore un «principe *constitutif*», c'est-à-dire un principe qui nous assigne comme but de nos actions un véritable *objet.* Ce but est le bonheur à condition d'en être moralement digne ou la liberté finie, remplie de réalité mondaine et par là pleinement réalisée. Ce but, puisqu'il est assigné de façon inconditionnée et puisqu'il implique la réalité mondaine sous réserve d'un acte inconditionné, celui de la liberté, est bien de l'ordre d'un but final. Pourtant, si la loi morale nous assigne ce but final, cela ne tient qu'à la constitution subjective que la raison a chez nous,

qu'à la finitude de notre raison. Ainsi la loi morale est, certes, un principe constitutif, mais uniquement un principe constitutif *«subjectif»* puisqu'elle ne nous assigne ce but qu'en vertu de la finitude de notre raison. Par conséquent ce but final est pour nous l'objet d'une idée qui a sans doute une réalité d'ordre pratique — puisque la loi morale nous l'assigne inconditionnellement pour notre agir —, mais une réalité pratique uniquement *subjective* — puisque cette idée, visant ce but final, provient de la constitution subjective de notre raison. C'est pourquoi la question se pose de savoir si le monde est lui-même, objectivement, en accord avec la possibilité de réaliser cette idée en lui: autrement dit, cette idée subjective peut-elle avoir dans le monde également une réalité objective? Cela serait possible si le monde avait lui-même objectivement une fin dernière, laquelle ne pourrait être en effet que ce but final tel qu'il nous est assigné subjectivement par la loi morale. Or le monde ou bien la nature, puisqu'elle a, selon Aristote, pour trait fondamental d'être présente καθ'αὑτό, de par soi, est, selon et depuis lui, en tout premier lieu l'objet de la connaissance *théorique* (*Mét.* VI, 1; 1025^{b} 18-26). Aussi la question se pose-t-elle de savoir si la réalité objective de cette fin dernière ne pourrait être l'affaire d'une connaissance théorique, et ce ou bien de notre faculté de juger déterminante ou bien, sinon, conformément à la restriction critique de la téléologie de la nature, du moins de notre faculté de juger *réfléchissante.* Mais

> ce moins est encore bien plus que (notre raison théorique) peut réaliser (§ 88; 431).

En effet, notre raison théorique, même si elle allait jusqu'à exiger une fin dernière pour le monde, ne pourrait jamais rapporter cette idée, de quelque manière que se soit, aux données de l'expérience sensible qui reste la base de toute connaissance théorique. Ces données sensibles déterminées par la loi de la causalité efficiente, sont toujours conditionnées et ne peuvent jamais servir de base pour connaître l'inconditionné dont l'idée appartient intrinsèquement au concept de fin dernière. La réalité objective d'une fin dernière dans le monde ne pourra jamais être l'affaire d'une quelconque connaissance théorique.

La seule connaissance que nous pourrons en avoir, ne pourra être que d'ordre *pratique.* En effet, notre raison pratique, par la loi morale, nous assigne inconditionnellement de réaliser le but final dans le monde, afin que notre liberté soit remplie de réalité mondaine et ainsi pleinement réalisée. Or pour que nous agissions effectivement de cette façon et pour que nous appliquions dans cette action toutes nos forces, comme le veut la loi morale, il est absolument nécessaire pour nous de supposer qu'il est *possible* de réaliser ce but final dans le monde et de supposer donc que le monde lui-même, en sa constitution propre, est en accord avec notre but final. Autrement dit, il faut supposer que ce but final subjectif n'est rien d'autre que la fin dernière du monde lui-même.

Faute de cette supposition, nous nous retrouverons dans la situation de notre homme bien-pensant: nos efforts s'affaibliront considérablement, nous renoncerons en fin de compte au but final puisqu'on ne cherchera pas à réaliser l'irréalisable. De plus, ce but final irréalisable nous étant assigné par la loi morale, notre estime pour celle-ci diminuera elle aussi ce qui entraînera l'affaiblissement de notre conscience morale. Or toutes ces conséquences, et avant tout l'occultation de la loi morale, trahissent l'*essence* de celle-ci. La loi morale qui est immanente à notre propre raison, ne cesse jamais de nous appeler a priori de façon inconditionnelle et de nous assigner la réalisation du but final dans le monde. Ainsi, cette loi morale, pour être conservée en toute sa pureté, exige-t-elle elle-même que nous supposions également la *possibilité* de réaliser le but final dans le monde. C'est donc pour des raisons d'ordre strictement pratique que nous devons supposer que le monde a objectivement ce but final pour sa propre fin dernière. Il s'avère que la connaissance que nous pourrons en avoir ne relèvera que de notre raison pratique.

Or pour comprendre comment le monde peut avoir une fin dernière, comment il peut donc exister un accord préalable entre la nécessité propre à la nature et la loi morale, notre raison pratique ne pourra s'empêcher de supposer un être suprême qui aurait créé cette nature et la régirait en vue de cette fin dernière. Cet être ne serait alors pas seulement un entendement suprême, mais même un auteur moral, un Dieu. Mais ce jugement qui ne relève que de notre raison pratique n'est encore qu'un jugement de notre faculté de juger *réfléchissante,* et non de notre faculté de juger déterminante. Car représenter cet être suprême comme un auteur moral, donc comme un être dont l'essence serait une raison pratique d'ordre spécifiquement moral, cela n'est dû qu'à la *constitution propre de notre raison pratique,* à la finitude de celle-ci. En effet, notre raison pratique, dans sa finitude, n'a pas d'emblée présents, dans la seule pensée de la loi morale, tous les contenus dont elle a besoin pour se réaliser. Elle doit les recevoir du monde — ce qui implique qu'elle doit se réaliser dans le monde et par les *moyens* de celui-ci. Ainsi, notre raison pratique originellement morale, parce qu'étant une raison finie, interviendra également comme une raison pratique *instrumentale* ou — comme l'exprime Kant (§ 88; 433) — comme une «raison technique». Une raison *infinie* par contre qui, par la seule pensée de la loi morale, se serait déjà pleinement réalisée, n'aurait même pas besoin, elle, d'intervenir comme cette raison technique. La distinction entre une raison pratique morale et une raison pratique instrumentale ne tient donc qu'à la constitution propre de notre raison finie. Cette distinction n'aurait pas lieu pour une seule raison pratique infinie. La raison pratique technique telle qu'elle apparaît ici dans le cadre de la réflexion pratique — n'étant rien d'autre que l'entendement produisant d'après le concept des fins ou d'après la causalité finale tel qu'il apparaissait dans le cadre de la connaissance théorique de la téléologie de la nature — la distinction entre une volonté morale et un entendement technique produisant la nature n'aurait pas lieu

dans une raison suprême infinie. En elle, volonté et entendement, morale et nature, coïncideraient toujours originellement. Identifier cette cause suprême du monde à un auteur spécifiquement moral ne relève que d'un jugement de notre faculté de juger *réfléchissante.* C'est seulement quand nous *réfléchissons* par notre raison pratique sur la possibilité de la fin dernière dans le monde, soit sur la possibilité d'un accord entre nature et morale, — et ce en vue de réaliser dans le monde notre but final — que s'ouvre alors pour notre pensée l'idée d'un être suprême, auteur moral du monde, d'un Dieu. Nous ne pouvons donc pas connaître Dieu objectivement tel qu'en lui-même par une connaissance objective théorique, nous ne pouvons en concevoir *l'idée* que d'après la constitution propre de notre raison finie *par une réflexion pratique.* Comme le dit Kant dans le § 90 (446) de la Critique de la Faculté de juger ainsi que dans «Les progrès de la Métaphysique» (A135/6), la preuve de Dieu n'est pas une preuve κατ'ἀλήϑειαν, mais uniquement un argument κατ'ἄνϑρωπον:

> L'argument moral... doit être distingué de l'argument théorique dogmatique κατ'ἀλήϑειαν qui tient plus pour certain que l'homme ne peut connaître,... il pourrait s'appeler *argentum* κατ'ἄνϑρωπον valable pour les hommes comme êtres raisonnables du monde.
>
> (Les progrès... loc. cit)

Mais cette idée de Dieu, auteur moral du monde — bien que conçue uniquement par notre raison pratique conformément à ses propres limites — est alors tout à fait suffisante pour la pratique. Car c'est précisément cette idée qui écarte l'obstacle que représente pour notre raison pratique le concept théorique de la nature. Sous ce rapport, cette idée est même supérieure à toute connaissance objective théorique du monde physique. C'est à la lumière de cette idée — toujours pour notre réflexion pratique — que le monde physique, sous l'empire de la connaissance théorique empirique, qui, selon Kant, l'obscurcit, peut alors apparaître en sa propre essence qui est d'être en accord avec la loi morale, qui est d'avoir pour fin dernière la possibilité de la réalisation de notre but final, la réalisation plénière de notre liberté dans le monde:

> ... (notre raison pratique) a besoin pour la possibilité de sa fin,... d'une *Idée* permettant d'écarter l'obstacle constitué par l'impuissance de s'y conformer d'après le simple concept naturel du monde (d'une manière suffisante pour la faculté de juger réfléchissante); et cette idée reçoit ce faisant une réalité pratique (§ 88; 434).

Dans la mesure où le monde physique apparaît ainsi régi par une téléologie morale — et ce dans l'horizon du jugement de notre réflexion pratique — l'autre type de téléologie, la téléologie physique, objet du jugement de la seule réflexion théorique, peut alors apparaître à son tour à la lumière de cette téléologie morale. Tous les phénomènes de la téléologie physique, non seulement les fins naturelles, mais aussi la beauté de la nature, viendront alors

attester à leur façon de la téléologie de la création et appuyer la Théologie morale (§ 88; 439).

La question se pose de savoir quel pourrait bien être le statut de cette idée de Dieu, si elle ne relève que du jugement de la réflexion pratique sans que ce Dieu puisse jamais être connu par une connaissance objective théorique. Kant qualifie au § 88 (437) cette idée de «principe régulateur» de notre réflexion pratique. Elle est donc une *manière de penser* qui nous permet de concevoir la possibilité de réaliser notre but final. Mais elle est en même temps un principe *«constitutif»* (ibid.), un principe qui est donc déterminant pour la pratique, puisqu'il nous permet de nous engager sérieusement dans la réalisation du but final tel que la loi morale nous l'assigne.

*

* *

Si la preuve morale est par là considérablement restreinte, cette restriction a pourtant ses *avantages.* Kant va les présenter dans le § 89, intitulé «De l'utilité de l'argument moral». Relevons les plus essentiels. Si l'idée de Dieu n'est qu'une manière de penser d'ordre pratique, cela a l'avantage d'empêcher la *Théologie rationnelle* aussi bien de s'égarer dans les exaltations d'une *Théosophie* transcendante que de s'abaisser jusqu'à une *Démonologie anthropomorphisante.* Cette restriction de l'idée de Dieu préserve la Théologie rationnelle des travers d'un dogmatisme de quelqu'ordre qu'il soit. Il en sera de même de la *Psychologie rationnelle* qui s'occupe de l'immortalité de notre existence pensante et que Kant insère ici dans ses développements ce qui est bien nécessaire. Car dans l'optique empirico-théorique, la mort apparaît toujours comme le phénomène qui manifeste de la façon la plus éminente le fait que la nature n'est pas en accord avec la loi morale et que l'homme et son but final, le bonheur à condition d'en être digne, ne pourra jamais en être la fin dernière. La nature, au lieu d'accorder à l'homme le bonheur, semble au contraire lui retirer, par la mort, toute son existence jusqu'à l'existence morale, qui est la condition fondamentale suivant laquelle il pourrait en être la *fin dernière.* Or un argument moral va écarter également cette vision. De même que l'homme, par une réflexion pratique, a dû concevoir l'idée de *Dieu* pour comprendre la possibilité du but final, pour ce qui regarde la *nature,* de même, par une pareille réflexion pratique, il doit concevoir maintenant l'idée de l'indestructibilité de sa propre *existence morale* pour comprendre la possibilité de ce but final pour ce qui regarde cette fois l'*homme* lui-même. La réflexion est alors la suivante: vu que la loi morale lui assigne inconditionnellement le but final et vu que lui-même, l'homme, est un être fini, donc limité également dans ses efforts d'ordre moral, il doit supposer, pour pouvoir répondre à l'appel inconditionnel de la loi morale et donc pour être digne du bonheur, qu'il persiste dans son existence morale par delà la mort. Si ce n'était

pas le cas, il n'aurait jamais la possibilité d'accomplir la *tâche infinie* qu'est pour lui le but final. Tous ses efforts d'ordre moral seraient finalement inutiles. L'idée de l'indestructibilité de notre existence morale est donc une *manière de penser* nécessaire pour une pratique qui s'engage sérieusement à réaliser le but final comme l'assigne inconditionnellement la loi morale. Or de même que la restriction de l'idée de Dieu dans les limites d'une telle manière de penser a pu préserver la Théologie rationnelle de s'égarer dans la Théosophie ou de s'abaisser jusqu'à un Anthropomorphisme, de même la restriction de l'idée de l'indestructible en nous dans les limites d'une telle manière de penser empêche la *Psychologie rationnelle* de s'égarer dans les phantasmes de la Pneumatologie ou de s'abaisser jusqu'à un brut *Matérialisme* qui, dominé par le concept théorique de la nature, nie tout indestructible en nous. La Psychologie rationnelle, elle aussi, est donc préservée de succomber aux travers de ces dogmatismes.

*

* *

Cependant, c'est ici que s'élève la *question la plus essentielle:* l'argument moral aurait-il toujours des avantages — si l'idée de Dieu, pour ne s'en tenir qu'à elle, — n'était qu'une simple manière de penser — qu'en serait-il alors de la vérité de cette idée? Cette idée serait-elle dépourvue de vérité? Dans cette idée, ne nous serait-il révélé aucune «réalité» — comme le dit Kant — aucune «chose» (Sache) (§ 91; 459)? Pourtant, cette idée est issue des longs raisonnements de notre preuve morale. Nous exigeons d'une preuve qu'elle nous convainque (überzeugen) de sorte que nous puissions *tenir pour vrai (für wahr halten)* la chose qu'elle nous *démontre.* Ainsi Kant, après avoir limité la preuve morale à une manière de penser, est-il obligé d'en déterminer de façon positive la portée «objective», la *vérité.* Kant s'engage dans cette tâche dans le § 91, intitulé «Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben» (Du tenir pour vrai et de son caractère propre dans une croyance pratique). Il y va, en dernier lieu, de la saisie du *caractère spécifique de la vérité propre à une Métaphysique critico-transcendantale,* établie sur la base de la liberté de l'homme.

La question est donc de savoir en quel sens cette Métaphysique, c'est-à-dire les idées suprasensibles telles que nous les avons connues au cours des précédents développements, l'idée de Dieu, l'idée de la liberté, l'idée de l'immortalité peuvent être vraies pour nous de sorte qu'en ces idées se manifestent à nous des *«réalités», des «choses»* (Sachen). Or, pour que quelque chose puisse être vrai en ce sens, il faudrait qu'il soit au moins l'«objet d'une connaissance possible» — *«erkennbares Ding»* — *res Cognoscibilis* (§ 91; 454). Si toute possibilité d'être connu par nous lui faisait défaut, il ne pourrait pas devenir pour nous une vérité, c'est-à-dire quelque chose qui est manifeste pour nous comme «réalité», comme «chose». Il faudrait donc que les idées

suprasensibles puissent appartenir au domaine des choses connaissables pour nous, — sinon, elles ne pourraient jamais avoir pour nous de vérité. Or, le type d'objets qui sont les moins connaissables pour nous, sont, selon Kant, les objets qui ne sont que les *choses de l'opinion vraisemblable — «Meinungssachen» — opinabile* (455). La question se pose donc de savoir si les idées suprasensibles peuvent être de telles choses. Pourtant, opiner au sujet du suprasensible, ce ne serait là — comme le dit Kant — que produire des «fictions» (dichten) (455). Une opinion vraisemblable, à prendre ce terme au sens strict, ne pourra donc se rapporter qu'à des objets appartenant à la sphère du sensible, à des objets qui, au moins par principe, pourraient devenir les objets de l'expérience sensible, mais qui ne peuvent le devenir factuellement puisqu'ils se trouvent hors de la portée factuelle de notre expérience sensible, — ce qui fait qu'ils ne sont précisément que des *choses d'opinion.* Les choses d'une opinion vraisemblable pourraient être, selon Kant, par exemple d'autres êtres raisonnables comme nous, mais vivant sur d'autres planètes, inatteignables, du moins au temps de Kant, pour l'expérience de l'homme. Il est manifeste que les idées suprasensibles ne peuvent pas être de telles choses d'opinion. — Or si les choses d'opinion ne peuvent pas devenir présentes dans l'expérience sensible, ce manque de présence effective n'affectera pas les *choses* qui ont pour caractère propre d'être des *faits — «Tatsachen» — res facti* (456). Les choses de fait sont précisément données — de façon immédiate ou médiatisée — dans l'*intuition* (Anschauung). Ces choses de *fait* puisqu'étant des *«données»* — «data» — effectivement présentes dans l'intuition, sont les objets d'un véritable *savoir — scibilia.* Or, pour ce qui est des idées suprasensibles, on dirait d'abord qu'aucune d'entre elles ne saurait devenir un tel objet du savoir, puisqu'elle ne saurait devenir une donnée, effectivement présente dans l'intuition et se manifestant ainsi comme une chose de fait. Cependant — comme le dit Kant — *«ce qui est très remarquable»* — il y a une exception. C'est en effet l'*idée de la liberté* en tant qu'elle est assignée à l'homme par la loi morale immanente à sa raison pratique, qui est attestée par des *actions effectivement réelles dans le monde,* donc dans l'expérience sensible qui n'est alors pas de l'ordre d'une intuition théorique, mais de l'ordre de l'*expérience pratique.* Ainsi, l'idée de la liberté est attestée comme un *fait* de sorte qu'elle doit être comptée parmi les choses du savoir, les scibilia.

> Ce qui est très remarquable, c'est que parmi les faits il se trouve même une idée de la raison... c'est l'idée de *liberté,* dont la réalité, en tant qu'espèce particulière de causalité (dont le concept serait transcendant à un point de vue théorique) peut être démontrée par les lois pratiques de la raison pure et, conformément à celles-ci, dans les actions réelles, par conséquent dans l'expérience. — C'est entre toutes les idées de la raison pure la seule dont l'objet soit un fait et qui doive être comptée parmi les *scibilia.* (§ 91 ; 457).

Reste alors à savoir ce qu'il en est des autres idées suprasensibles. Or il existe un troisième type de choses connaissables pour nous, choses qui, bien

que transcendantes pour notre raison théorique, ne sont pas pour autant les exaltations arbitraires de la pure spéculation, mais qui doivent *nécessairement être pensées par notre raison pratique* quand elle pense d'une manière conforme à sa propre essence, conforme à la loi morale. Ces choses, puisque jamais démontrables en tant que faits par une quelconque intuition, ne sont alors que des *«choses de la croyance» — Glaubenssachen — mere credibile* (454/457). Or c'est à cette détermination que correspondent exactement les autres idées suprasensibles telles qu'elles sont apparues au cours des précédents développements en tant qu'arguments moraux: l'idée de la possibilité de la réalisation de notre but final dans le monde ainsi que les idées qui en sont les conditions, l'idée de Dieu, l'idée de l'indestructibilité de notre existence morale. Les objets de ces idées sont des choses de la croyance. C'est là le caractère propre de la vérité qui leur appartient. De prime abord, cela semble être bien peu. Mais à comparer leur vérité avec d'autres modes de la vérité, cela se révèle être beaucoup. En effet, ces idées ne pourraient jamais atteindre le mode de vérité propre aux objets de la connaissance théorique empirique; pour cette connaissance elles ne pourraient jamais devenir des «réalités», des «choses». Ce n'est que sous le rapport pratique, grâce à ce que nous assigne inconditionnellement la loi morale qu'elles obtiennent pour nous une vérité et qu'elles se manifestent comme des «réalités», comme des «choses» (459). Si ces idées sont donc vraies comme choses de la croyance, c'est bien plus pour elles que d'être présentes comme de pures idées de la raison théorique. Et c'est même bien plus qu'être une opinion vraisemblable de cette raison théorique. Si Dieu par exemple était pour nous l'objet d'une opinion vraisemblable, nous n'aurions à lui qu'un rapport théorique, il ne nous concernerait pas. Ce n'est que sous le rapport pratique que le concept de Dieu — comme le dit Kant —

> obtient le privilège de valoir comme *chose* de la croyance, chose que nous tenons pour vraie (§ 91; 461).

Pourtant, *Dieu* ne saurait jamais devenir une chose de fait — Tatsache — manifeste dans l'expérience pratique, comme l'est notre liberté. La raison en est la suivante: le but final, soit l'obtention effective de la réalité mondaine par nos actions libres, n'est jamais entièrement en notre pouvoir. Ainsi n'avons-nous jamais la possibilité de démontrer par nos actions effectives (manifestes dans l'expérience pratique), que cet accord existe effectivement. Cet accord ne peut donc jamais devenir une chose de fait, et pas davantage les idées que nous concevons à partir de lui. Cependant, ce n'est là même pas un désavantage. Car le sens qu'ont ces idées consiste uniquement à permettre à notre raison pratique de pouvoir maintenir — nonobstant l'objection de la raison théorique quant à la possibilité du but final — une manière de penser entièrement morale.

Cependant, si les idées ont finalement pour unique sens de permettre à notre raison pratique de maintenir sa pensée morale, on aurait beau les

appeler des «choses» de la croyance, elles risqueraient néanmoins de redevenir de pures et simples manières de penser. La tentative de leur assurer la vérité aurait échoué. Kant est donc obligé de s'expliquer enfin quant à la question de savoir *d'où elles peuvent bien tirer leur réalité,* leur qualité de «choses». Pour ce faire, Kant reprend le rapport, dans son entier, entre la raison pratique et la raison théorique pour l'élucider enfin *définitivement.* La raison pratique, par la loi morale, immanente à elle-même, nous assigne de façon *inconditionnelle* non seulement l'acte formel de la libre autodétermination, mais également un but final, matériel, à savoir la réalisation plénière de cette liberté finie formelle dans le maximum de réalité mondaine. En d'autres termes, elle nous assigne inconditionnellement la satisfaction maximale de nos besoins, le bonheur, en accord avec la liberté, c'est-à-dire par des actions conformes à la loi morale. Mais c'est précisément la réalisation de ce but final qui semble être *impossible* à notre *raison théorique.* En effet, la nature, conformément au concept théorique, est déterminée par la nécessité propre à la loi de la causalité efficiente. Elle suit ses propres mécanismes. Ainsi ne peut-elle jamais être entièrement en notre pouvoir physique. Encore moins peut-elle être en accord constant avec nos actions d'ordre moral. Elle est au contraire sans égards, elle déjoue tous nos efforts d'ordre moral, jusqu'à nous frapper finalement de la mort. Ainsi la raison théorique, par le concept qu'elle a de la nature, *s'oppose à la raison pratique;* elle s'oppose à ce que nous assigne inconditionnellement la loi morale, à savoir la réalisation du but final, — jugeant celle-ci *impossible.* Notre raison se voit ainsi placée dans une *contradiction entre raison pratique et raison théorique.* Or si notre raison devait en rester irrévocablement à cette contradiction, cette contradiction aurait non seulement toutes les conséquences que nous avons déjà vues — l'affaiblissement de l'énergie morale, l'abandon du but final, l'affaiblissement de l'appel inconditionnel de la loi morale, l'affaiblissement de notre pensée morale —, mais aussi en dernier lieu — et Kant n'hésite pas ici à tirer cette conséquence radicale — la nécessité pour notre raison de considérer le but final, impossible d'après tous les concepts de la raison théorique, comme une *«simple chimère»* («Hirngespinst») (464) — et par conséquent la loi morale qui nous l'assigne, comme une *«simple illusion de notre raison* à un point de vue pratique».

> ... l'intention de réaliser le but final de tous les êtres raisonnables (le bonheur dans la mesure où il lui est possible de s'accorder avec le devoir) est cependant imposée par la loi du devoir elle-même. Or la raison spéculative n'en voit nullement la possibilité de réalisation (ni du côté de notre propre puissance physique, ni du côté de la collaboration de la nature); elle doit considérer bien plutôt pour ces raisons, autant que nous puissions en juger raisonnablement, qu'attendre de la nature seule (en nous et dehors de nous) un tel résultat de notre bonne conduite,..., est un espoir (Erwartung) sans fondement, vain, bien que procédant d'une bonne intention; et si elle pouvait être entièrement certaine de ce jugement, elle considérerait la loi morale elle-même comme une simple illusion (blosse Täuschung) de notre raison à un point de vue pratique (§ 91; 461; Remarque).

La loi morale serait donc entièrement dissimulée sous l'apparence d'être une pure *illusion.* Pourtant, assimiler la loi morale à une pure illusion ce serait aller contre l'essence même de la loi morale dont l'appel est inconditionnel. Comment donc la raison pourrait-elle sortir de la contradiction, entre la raison théorique et la raison pratique? C'est la *raison théorique* elle-même qui ouvre ici l'issue. Elle est en effet chez nous, les hommes, une raison théorique finie, — qui, comme telle, n'a jamais présenté les choses que dans l'*apparence,* dont elle doit distinguer les *choses en soi.* Si donc, conformément à cette raison théorique, la nature semble bien décevoir toute attente (Erwartung) de pouvoir réaliser le but final — l'accord entre cette nature et la loi morale faisant défaut — ce n'est pour autant la nature que dans l'*apparence* qui déçoit cette attente; il n'est donc du moins *pas impossible* que, dans cette même nature, mais dans son *substrat intelligible, puisse exister un tel accord.* C'est la restriction critique de la raison théorique dans les limites du domaine des choses dans l'apparence qui ouvre le champ des choses en soi, champ où la raison pratique peut alors situer ses propres idées, en les préservant ainsi du fictionnalisme. Elle peut situer dans ce champ les idées qu'elle doit nécessairement concevoir comme condition de possibilité de la réalisation du but final, à savoir 1) l'idée de Dieu, auteur moral du monde (puisqu'il n'est pas exclu que les choses en soi soient les volitions d'une volonté, une, originaire, morale), 2) l'idée de l'indestructibilité de notre existence morale (puisqu'il n'est pas exclu que celle-ci trouve dans les choses en soi le contenu de ses volitions) et enfin 3) l'idée de la liberté de notre volonté elle-même (puisque c'est par le fait que notre volonté n'appartient pas seulement au domaine des choses dans l'apparence, mais en même temps au champ des choses en soi, qu'elle est indépendante de la loi temporelle de la causalité efficiente et qu'elle peut se déterminer librement par la loi morale). Ainsi l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité — pensées nécessaires de notre raison pratique pour concevoir la possibilité du but final — ne doivent pas être que de pures et simples pensées, mais des *«réalités»,* des *«choses».* Or, la raison pratique, ayant situé dans le substrat intelligible de la nature l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité — conditions de la *possibilité* de la réalisation du but final — la raison ne peut plus considérer ce but final comme une «chimère» («Hirngespinst») ni la loi morale comme une «illusion» («Täuschung»). Elle a libéré la loi morale de la dissimulation; elle lui a rendu sa vérité propre. Elle a concilié la raison théorique avec la raison pratique; elle a rétabli sa propre unité tout en respectant la primauté de la raison pratique, siège de la loi morale inconditionnelle. Elle a situé en même temps les idées de Dieu et de l'immortalité dans le champ des choses en soi de sorte que celles-ci ne risquent plus d'être uniquement de vaines manières de penser, mais peuvent bien être des «choses».

Ainsi convient-il de préciser maintenant — avec Kant — le *caractère de la vérité qu'elles ont obtenu ainsi.* Le champ des choses en soi restant essentiel-

lement inaccessible pour la connaissance théorique de l'homme, aucune chose qui y est située ne peut être qualifiée de *certaine,* ni quant à son existence ni même quant à son inexistence. Ce qui se trouve situé dans ce champ n'est tout simplement ontologiquement pas impossible. Il est préservé de la contradiction ontologique. D'autre part la loi morale nous assigne inconditionnellement de réaliser le but final. A suivre le sens de cet appel inconditionnel, nous sommes tenus de juger également possible la réalisation d'un but final. Si donc il ne peut ici exister de certitude, ni au sens positif ni au sens négatif, il existe pourtant la confiance dans la *«promesse»* qu'implique l'appel inconditionnel de la loi morale. La croyance aux conditions de la réalisation du but final est donc de l'ordre de la *«confiance»-«Vertrauen»-«fides»-«foi»* (463 et notes). De plus, puisqu'il n'y existe pas de *certitude,* c'est-à-dire aucune preuve dogmatique d'un jugement théorique, la croyance en ces conditions est essentiellement *libre.* Les choses de la croyance — la possibilité du but final ainsi que les conditions qu'elle implique, Dieu et l'immortalité — sont des *choses* qui sont vraies pour nous dans la mesure où *«librement, nous les tenons pour vraies»* en vue de la pratique. Mais ce n'est pas un défaut. Au contraire, c'est le seul mode de la vérité qui corresponde à la moralité qui a pour essence l'inconditionnel: l'acte inconditionné, parfaitement libre, de se soumettre à la loi morale puisque celle-ci l'exige, de façon inconditionnelle, et pour rien d'autre. S'il existait au sujet de Dieu, auteur moral du monde, une certitude dogmatique, cela ouvrirait la porte au *calcul* et la moralité serait corrompue.

> ... (les choses de la croyance) sont les objets qui, librement sont tenus pour vrais, ce qui seul est conciliable avec la moralité du sujet (§ 91; 459 note. Traduction revue).

Seule cette manière de les tenir librement pour vraies correspond à l'acte inconditionnel de la liberté tel qu'il est exigé par la loi morale. Le mode de la vérité qu'ont pour nous les idées, nécessaires pour le but final, — mode qui consiste à les tenir librement pour vraies — a pour origine et pour but la liberté: la liberté en est l'élément constant; elle en est l'essence. La vérité propre aux idées entièrement suprasensibles, point culminant de la Métaphysique, — la vérité donc de cette Métaphysique dans son ensemble — réside dans ce libre tenir-pour-vrai (freies für - wahr- Halten) qui a pour essence la liberté. C'est grâce à ce libre tenir-pour-vrai que les idées suprasensibles, Dieu et l'immortalité, sont pour nous des *«choses»* vraies.

Mais Kant va fonder encore plus la vérité qu'ont ces idées pour nous. Il va la rapporter finalement à ce fondement qui est en dernière instance le seul à nous permettre, à nous les hommes, de tenir quelque chose pour vrai, de l'avoir donc présent de façon manifeste, comme réalité, comme «chose». Ce fondement est l'*intuition sensible.* La vérité des idées suprasensibles — de

Dieu et de l'immortalité — aura donc, en dernière instance, son fondement dans l'intuition sensible. C'est l'*Idée de la liberté de l'homme* qui permet ce rapport à l'intuition sensible. Le rôle «remarquable» de l'Idée de la liberté s'est déjà annoncé auparavant; Kant va l'approfondir maintenant. Cette liberté, étant celle de l'homme, de cet être doublement déterminé, être aussi bien intelligible que sensible, — l'*acte intelligible* de la liberté, c'est-à-dire l'autodétermination de la volonté par la loi morale, a pour effet immédiat des *actions réelles* dans le monde sensible, actions qui sont des *faits manifestes dans l'intuition sensible,* dans l'expérience pratique. L'idée suprasensible de la liberté de l'homme montre sa «réalité» — son caractère de «chose» — par les actions — comme le dit Kant au § 91 (467) — réelles *«dans la nature».* C'est par la médiation de cette *Idée de la liberté* que les autres idées suprasensibles reçoivent, elles également, leur *réalité* pour nous. Car c'est à cette Idée de la liberté en tant qu'elle n'est qu'une liberté finie, formelle, qu'est liée pour notre raison pratique l'idée du but final, le plein accomplissement de cette liberté par la réalité mondaine, ainsi que les deux autres Idées qui en sont les conditions, l'Idée de Dieu et l'Idée de l'immortalité. Dans la mesure donc où l'Idée de la liberté se manifeste comme réalité par des actions réelles dans l'expérience pratique, notre raison pratique peut en conclure — et ce toujours en vue de la pratique, en vue donc d'accomplir la liberté pleinement — que les autres Idées, Dieu et l'immortalité, elles aussi sont des *réalités.* C'est par le truchement de l'Idée de la liberté, montrant sa réalité dans les actions réelles, que les autres Idées suprasensibles, Dieu et l'immortalité, se dégagent pour nous comme des «réalités», comme des «choses».

> La détermination de ces deux concepts, aussi bien Dieu que l'âme (en ce qui concerne son immortalité) ne peut se faire que par les prédicats qui, bien qu'ils ne soient possibles que suivant un fondement suprasensible, doivent cependant prouver leur réalité dans l'expérience: c'est ainsi seulement qu'ils peuvent rendre possible une connaissance d'êtres tout à fait suprasensibles. — Le seul concept de ce genre que l'on peut rencontrer dans la raison humaine est le concept de la liberté de l'homme soumis à des lois morales... en sorte que c'est à partir de cette Idée qu'on peut conclure à l'existence et aux propriétés de ces êtres qui autrement nous seraient complètement cachés (§ 91; 466).

Cela ne veut pas dire que ces êtres pourraient devenir eux-mêmes les objets de l'intuition, donc des faits qui seraient à compter parmi les scibilia, les choses du savoir. Ces êtres, puisqu'entièrement suprasensibles, mais supposés comme conditions nécessaires de la possibilité de réaliser le but final, demeurent essentiellement des *choses de la croyance* qui, en vue de la pratique et pour celle-ci, librement, les tient pour vrais. D'autre part, cette croyance pratique libre de notre raison pratique est rapportée maintenant, par le truchement de la liberté, à ce fondement qui seul permet de fournir un sol solide pour notre connaissance humaine: les faits donnés dans l'intuition.

C'est sur les faits que doit en tout premier lieu se fonder tout tenir pour vrai (alles Fürwahrhalten), s'il ne doit pas être tout à fait infondé. (Cfj ; Remarque sur la Théologie 468).

Seule la liberté est apte à être un tel sol solide pour la vérité des Idées de Dieu et de l'immortalité. C'est là la raison pour laquelle l'Ethique doit bien devenir le fondement de la Théologie et de la Métaphysique dans son ensemble, dans la mesure où celle-ci est d'ordre critico-transcendantale, rapportée donc à la subjectivité finie de l'homme, à la portée de celle-ci et restreinte par celle-ci. Parmi toutes les idées suprasensibles, seule l'idée de la liberté humaine peut devenir l'objet d'une intuition pratique sensible, et ce précisément grâce à la finitude de l'homme, grâce au fait que l'homme n'est pas seulement un être de raison, mais tout aussi bien un être sensible, ayant besoin du monde et agissant dans le monde.

DISCUSSION

Fawzia ASSAAD – Je voulais vous remercier de ce très bel exposé. J'évoquais de beaux souvenirs en vous écoutant, parce que contrairement à ce que vous disiez, nous avons beaucoup étudié la Critique du Jugement en Sorbonne du temps où j'étais étudiante. Peut-être était-ce sous l'influence de Jean Wahl et de Heidegger que nous avons considéré cette œuvre comme le couronnement de l'édifice kantien.

Votre exposé était d'autant plus passionnant qu'il laissait deviner en filigrane tout ce qui s'est fait après Kant. Vous nous montriez les sources de notre situation philosophique actuelle. Alors j'attendais avec impatience ce qu'annonçait la dernière partie de votre résumé. Vous n'y êtes pas arrivée. Il vous aurait fallu deux autres heures de conférence. J'aimerais donc aiguillonner la discussion là-dessus. Je lis le dernier paragraphe de ce résumé... et je m'arrête au nihilisme de Nietzsche. Kant a opéré ce que Nietzsche appelait un nihilisme actif. Il a détruit des certitudes. Après Kant, on a vite fait de sombrer dans le nihilisme passif: l'homme sans dieu, sans valeur auxquelles se rattacher, se demandait à quoi bon vivre. C'est *contre* ce nihilisme post-kantien que se construit la pensée de Nietzsche. Elle se fait mythique et dionysiaque. Dionysos est un dieu qui meurt et renaît et le dionysiaque concerne les renaissances. Il y a dans l'Eternel Retour et la Volonté de Puissance de Nietzsche une passion pour la vie qui veut «cracher» le nihilisme post-kantien de son époque.

A propos de l'Ecriture et de Kierkegaard.

Ce qui est important chez Kierkegaard, ce n'est pas l'Ecriture Sainte, mais le Christ comme personne et la relation existentielle au Christ. Ce n'est pas le contenu de l'Ecriture, le *ce que* de la foi, mais le *comment* de la foi, l'intensité avec laquelle on croit. La vérité est subjective. Une idole à laquelle on croit passionnément est donc *vraie*, subjectivement.

Ingeborg SCHÜSSLER — 1. Je n'ai pas dit que l'on n'ait pas étudié la *Cfj*, mais que le projet d'une Métaphysique critico-transcendantale, annoncé par Kant à partir de la *Crp*, se trouve réalisé dans la *dernière partie* de la *Cfj*, sous le titre modeste d'un «appendice», et que cette dernière partie serait peu connue quant à cette signification qu'elle a pour l'ensemble du projet kantien.

2. Je ne considère pas que la Métaphysique critico-transcendantale de Kant soit la «source» de notre situation philosophique actuelle, mais qu'elle ne fait que contenir des *possibilités* qui l'*annoncent* et qui ne pourront devenir effectivement réelles qu'à la condition que le fondement ontologique sur lequel repose la Métaphysique kantienne, devienne caduc. Ce fondement ontologique est la distinction «chose dans l'apparence» (Ding in der Erscheinung)/«chose en soi». C'est dans le champ des «choses en soi» que les idées suprasensibles (liberté, Dieu, immortalité) ont leurs assises ontologiques. Or, chez Hegel, qui remplace la subjectivité finie par une subjectivité infinie, absolue, cette distinction est «aufgehoben» dans l'identité dialectico-spéculative entre l'«en soi» et le «pour moi». Cette identité *peut* se présenter comme *abolition de l'«en soi» proprement dit.* C'est à partir de là qu'on peut comprendre la genèse des positions d'un Nietzsche et d'un Kierkegaard par exemple:

a) Selon Nietzsche, le Dieu de la Métaphysique s'avère être une *illusion* nécessaire pour la vie des hommes: c'est la «mort de Dieu», formule du nihilisme. Du même coup, «le but (final) fait défaut» — autre formule du nihilisme (Nietzsche, KGW VIII, 2; p. 17/éd. française XIII, p. 30). A sa place n'existe plus que la suite infinie des buts et des fins projetés toujours à nouveau par l'homme (à laquelle prélude d'ailleurs chez Kant la suite infinie des fins dans le cadre d'une téléologie de la seule nature). «Depuis Copernic, l'homme roule du centre vers l'X (VIII,1; p. 124/XII, p. 130). Ce nihilisme n'est d'ailleurs pas dépassé chez Nietzsche — comme semble le croire Madame Assaad — par une sorte de «vitalisme dionysiaque» (ce qui serait la position d'un irrationalisme), mais le nihilisme est *pensé* par Nietzsche jusqu'au bout. Il devient alors le «nihilisme extrême» (VIII, 2; p. 15-16/XIII, p. 29). Pour celui-ci, le manque de but n'est plus un défaut, mais au contraire un avantage: le caractère illusoire du but final permet précisément à la vie humaine de projeter toujours de nouveau des buts et de déployer ainsi pleinement sa richesse créatrice. Ce «nihilisme extrême» est alors l'«idéal de la suprême puissance de l'esprit, de la vie surabondante...» (VIII, 2; p. 17/XIII, p. 29). En ce sens la position de Nietzsche est nihiliste d'un bout à l'autre.

b) Selon Kierkegaard, la subjectivité se voit placée dans la *contradiction* entre l'«idéalité» (l'«éthique») et la «réalité» effective. L'«en soi» kantien étant caduc, cette contradiction devient irrévocable pour l'entendement. L'éthique, l'inconditionné, ne peut être réalisé dans une réalité de part en part conditionnée. Mais l'éthique ne cesse d'exiger d'être réalisé dans cette réalité, réalisation par laquelle seule la subjectivité quitterait l'abstraction du pur «éthique» et en viendrait à une «existence» effective. Or, subir sans cesse une exigence inconditionnelle, sans pour autant pouvoir lui suffire, c'est là le *désespoir,* au moins pour l'entendement. La *«confiance* dans la promesse de la loi morale» chez Kant (cf. conférence p. 357/*Cfj* 463, note) cède donc chez Kierkegaard au désespoir. D'autre part, la subjectivité confrontée inéluctablement à la nécessité de résoudre la question de son existence et éprouvant sans cesse la «peine» (Not) de celle-ci, fait par là l'expérience de sa propre *facticité.* Elle fait l'expérience de ce qu'elle ne dépend pas uniquement d'elle-même, qu'elle ne s'est pas «posée» elle-même, mais qu'elle est posée, créée par un fondement tout-puissant: Dieu. C'est par là que s'ouvre pour elle la seule possibilité qui reste pour dépasser le désespoir, à savoir abandonner la position de l'entendement et «sauter» dans la croyance en Dieu puisque *«chez Dieu aucune chose n'est impossible» (Furcht und Zittern,* p. 47. Dans: Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* übersetzt von E. Hirsch/Düsseldorf 1950 sqq., Bd 4). Vu que ce Dieu, n'ayant plus d'assise ontologique dans l'«en soi», risquerait de n'être qu'une simple fiction, il est nécessaire que son assistance soit attestée par un fait positif dans le temps. Ce fait est la révélation de Dieu par le

Christ (*Philosophische Brosamen, Ges. Werke* Bd 10 p. 2 sqq. et p. 21 sqq.). Kant a fondé la croyance en Dieu dans la question éthico-pratique et par là préparé la possibilité, réalisée par Kierkegaard, de fonder cette croyance dans la question de l'existence. Mais alors que cette croyance était chez Kant affaire de la seule *raison,* elle devient chez Kierkegaard la croyance dans le Dieu chrétien, révélé par un *fait positif.*

S'il est bien vrai que la croyance en Dieu est fondée chez Kierkegaard dans la question de l'existence et que, partant, la vérité de Dieu devient l'affaire d'un intérêt existentiel (ou «subjectif»), cela ne veut d'ailleurs pas dire — comme semble le croire Mme Assaad — que toute «idole» soit vraie pourvu qu'elle soit affaire d'un tel intérêt «subjectif». Cette inversion est une extension illicite et dangereuse puisqu'elle aboutit à accepter comme «vérité» n'importe quelle «idéologie». Si la vérité est, selon Kierkegaard, «subjective» (conformément à sa distinction entre le «penseur subjectif» et le «penseur abstrait») (*Unwissenschaftliche Nachschrift* II. Teil, Kap; 3 § 1, Ges. Werke, Bd 16, p. 2), cette formule a chez lui un sens *restrictif.* N'est vrai *que* ce qui concerne la question de l'existence. C'est la réfutation de la dimension *universelle* de l'Ontologie et de la Métaphysique traditionnelle et avant tout de la philosophie hégélienne qui, selon Kierkegaard, ne serait qu'une «abstraction».

Charles GAGNEBIN — Vous êtes partie de la *Critique de la raison pure* dans laquelle Kant entend instituer un «tribunal» (Gerichtshof) où siège la raison humaine: elle va pouvoir garantir ses prétentions légitimes dans le domaine de la connaissance et condamner ses usurpations. C'est donc *la raison* qui se présente comme le pouvoir supérieur et ultime en l'homme. Dans votre exposé si clair, si dense, si bien ajusté aux textes de la *Critique de la faculté de juger,* vous avez insisté sur *la liberté:* c'est elle, avez-vous dit, qui sert de base à toute la philosophie kantienne. J'aimerais donc simplement vous demander: qu'y a-t-il selon Kant de premier et de dernier en l'homme? La raison? La liberté? L'une et l'autre indissolublement associées? S'il y a entre 1781 et 1790 un approfondissement de sa pensée, y a-t-il eu aussi évolution?

Ingeborg SCHÜSSLER — Il convient de distinguer:

1. la raison humaine comme telle;
2. cette même raison en tant qu'elle peut bien devenir son propre «tribunal» en cherchant à déterminer de façon critique sa propre portée et ses propres limites pour savoir dans quelle mesure une «Méta-physique», c'est-à-dire une connaissance des Idées suprasensibles est possible pour elle.

Concernant 1): La raison en général est bien, selon Kant, la marque distinctive de l'homme par laquelle il se distingue des autres êtres sensibles, c'est-à-dire des animaux. Kant reprend donc la définition traditionnelle de l'homme, selon laquelle il est le ζῷον λόγον ἔχον, l'«animal rationale», l'animal «qui a la raison». Mais Kant réinterprète cette raison dans l'horizon de la pensée moderne: c'est grâce à cette raison que l'homme est un être autonome *libre.* En effet, la raison, en tant qu'elle intervient comme *raison pratique,* c'est-à-dire comme raison pouvant déterminer notre volonté, comporte en elle-même la *loi morale* (cf. Conférence p. 342). Cette loi est la seule, parmi toutes les lois que peut suivre notre volonté, à être *inconditionnée.* Notre volonté ne peut donc la suivre que par un *acte inconditionné* de se la donner elle-même comme loi de son agir, c'est-à-dire par un acte d'*«auto-nomie».* Cette autonomie est l'essence de la liberté selon Kant. L'homme est donc un être libre parce qu'il est un être de la raison. En ce sens, raison et liberté sont une seule et même chose.

Concernant 2): C'est sur cette *liberté* que la raison humaine, en tant qu'elle devient son propre «tribunal», va fonder la «Métaphysique» (la connaissance des Idées supra-

sensibles), qui respecte les limites de la connaissance humaine. En effet, parmi toutes les Idées du suprasensible, il n'y a que l'Idée de la liberté à avoir une réalité objective *certaine* puisque cette réalité de la liberté est la *condition* nécessaire pour pouvoir suffire à l'exigence de la loi morale qui, étant inconditionnelle, ne dépendant d'aucun fait contingent, est par là même absolument *certaine*. Le projet de fonder la «Métaphysique» sur la raison pratique et en particulier sur la liberté, existe chez Kant depuis la *Crpr* (1781); preuve en est le *plan* de celle-ci. Ce plan répond au problème de la possibilité de la connaissance des trois Idées suprasensibles (immortalité, liberté, Dieu). C'est pourquoi la *Crp* a pour tâche, dans une première étape, de découvrir dans la raison humaine les «éléments» qui pourraient lui permettre de connaître le suprasensible. Ces éléments sont 1) les «intuitions pures» (reine Anschauungen) (l'espace et le temps) 2) les concepts purs de l'entendement (les catégories). Pourtant, ces éléments, n'étant constitutifs que des objets possibles de l'expérience sensible, la raison théorique *humaine* ne pourra pas connaître par eux les Idées suprasensibles. D'autre part, c'est parce que l'entendement, avec sa notion d'un *objet* comme tel, formé par les catégories, vise plus loin que les choses données dans les formes de l'intuition (l'espace et le temps), que s'ouvre pour la raison théorique le champ suprasensible des «choses en soi» distinctes des «choses dans l'apparence» (Dinge in der Erscheinung). C'est pourquoi, la *Crp,* dans sa 2e étape (la «Dialectique transcendantale»), va examiner dans quelle mesure les 3 Idées suprasensibles (1. l'immortalité de l'âme, 2. le monde et en particulier la «liberté cosmologique», c'est-à-dire la liberté comme autocommencement, 3. Dieu) sont connaissables pour la raison théorique. Les 3 chapitres respectifs portent sur 1. «Les Paralogismes de la raison pure» («Psychologia rationalis») 2. «L'Antinomie de la raison pure» («Cosmologia rationalis»). 3. «L'idéal de la raison pure» («Théologia rationalis»). Le résultat de cet examen est *négatif.* D'autre part, si les Idées suprasensibles ne sont pas connaissables pour la raison théorique, celle-ci a cependant elle-même ouvert, par sa distinction «chose dans l'apparence»/«chose en soi», un *champ* dans lequel la réalité de l'Idée de la liberté (qui joue le rôle décisif) est ontologiquement «au moins *non pas impossible*». La liberté est donc préservée de la contradiction ontologique (cf. en part. A 558/B 586). De même, les autres Idées suprasensibles pourraient trouver, sans contradiction, leur assise ontologique dans le champ des choses en soi. Tel est le résultat de la *Crp.* La connaissance *positive* des Idées suprasensibles est réalisée dans la *Critique de la raison pratique* (1787) qui constitue la «Métaphysique» (= connaissance des Idées suprasensibles) proprement dite de Kant. La raison pratique, disposant dans la loi morale d'un principe absolument certain, va connaître à partir de celle-ci sous forme de «postulats pratiques» 1. la réalité de la liberté comme acte *intelligible* de l'auto-nomie de notre volonté (puisque cette réalité est la condition nécessaire de la soumission de notre volonté sous la loi morale); et ensuite, par le truchement de l'Idée d'une liberté *pleinement réalisée* assignée à notre volonté par la loi morale comme *but final* 2. la réalité de l'immortalité (puisque sa réalité est la condition subjective nécessaire de ce but final) (cf. Conférence p. 351) et 3. la réalité de Dieu, auteur moral du monde (puisque sa réalité est la condition objective nécessaire du but final) (cf. ibid.). Cette «Doctrine des postulats» («Postulatenlehre») correspond exactement aux 3 chapitres de la «Dialectique transcendantale» dans la *Crp* (ce que Kant montre d'ailleurs explicitement *Crpr* 238-241 «Les postulats de la raison pratique en général»). On pourrait croire que Kant aurait achevé par là le projet d'une «Métaphysique», établie devant et pour une raison humaine, «tribunal» critique d'elle-même. Pourtant, il n'en est pas ainsi. Si la raison humaine s'est maintenant élevée jusqu'au monde suprasensible, il faut bien qu'elle *redescende* de là au monde sensible. Cette tâche découle de nouveau du concept de la liberté, centre de la Métaphysique kantienne. En effet, pour que l'acte de la liberté puisse devenir effectivement réel, c'est-à-dire avoir des *effets* dans le monde sensible, il ne suffit pas qu'il n'y ait pas de contradiction entre cet acte de la liberté — acte intelligible dans le champ des

choses en soi —, et le monde sensible déterminé par la loi temporelle de la causalité, comme l'a montré le *Crpr.* Mais il faut bien plutôt que le monde sensible, la nature, soit *de son côté* par elle-même positivement en accord avec cet acte de la liberté. Or, cela n'est possible qu'à la condition que la nature existe en dernière instance *pour* la liberté, qu'elle ait cette liberté pour *fin dernière,* qu'elle soit *créée pour celle-ci.* Mais cela doit se manifester précisément à partir de la nature sensible elle-même, donc dans la contemplation *théorique* de celle-ci. C'est pourquoi il s'agit maintenant de partir de la *nature* — objet de la connaissance théorique empirique — de découvrir déjà dans cette nature des phénomènes qui attestent de sa création en vue de fins, et de dépasser progressivement, par cette téléologie, la nature jusque vers la liberté humaine — objet d'une connaissance pratique — comme fin dernière de cette nature, pour s'élever de là jusque vers Dieu, fondement suprême et créateur moral du monde en vue de la liberté humaine. Ce projet d'une «Méta-physique» —, entendue cette fois comme «Überschritt», comme processus d'aller à partir de la nature μετά celle-ci jusque vers le monde suprasensible — est réalisé par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* (1790). Celle-ci établit le «pont» (*Cfj,* Introduction LIV) entre la nature, objet de la raison théorique, et la liberté, objet de la raison pratique. Elle lie les domaines de la *Crp* et de la *Crpr.* Cette «Méta-physique» est nécessaire pour qu'il soit assuré que la *liberté humaine* puisse devenir effectivement réelle dans le monde sensible. Elle s'accomplit dans la dernière partie de la *Cfj,* dans l'«Appendice», et en particulier dans la «preuve morale de Dieu».

Durant son travail au projet d'une Métaphysique qui soit à la portée de la raison humaine, «tribunal» pour elle-même, Kant a progressivement clarifié les problèmes que celui-ci comporte. Mais une chose n'a pas varié: Kant a toujours considéré que le fondement de cette Métaphysique était la liberté de l'homme (puisque c'est uniquement par elle que la raison humaine peut avoir une connaissance *certaine* du suprasensible). Il y a donc continuité et approfondissement progressif dans le déploiement du projet kantien d'une Métaphysique critico-transcendantale.

Marcel GHELBER – 1. Peut-on vraiment déterminer, une fois pour toutes, les capacités humaines de saisir Dieu, ainsi que la volonté et la capacité de Dieu de se dévoiler?

2. La Rigueur, avec un grand R, reflet d'Absolu, de Lumière en nous, et qui, implicitement, doit chasser tout ce qui est arbitraire, tout ce qui est fantasme, n'est pas seulement délimitative, mais elle accompagne nécessairement la plongée dans l'Absolu, l'affirmation absolue de l'Etre, de l'Existence de Dieu, la responsabilité infinie qui découle de tout cela voir, entre autres, l'admirable Rigueur de Pascal, de Kierkegaard et des grands mystiques.

3. Si la loi morale est un reflet, un témoignage, une Présence même de Dieu, de l'Absolu en nous, plus elle est pure et incandescente, plus elle ne peut recevoir qu'un contenu qui la rend infiniment pratique, un contenu qui relève de la dynamique de l'Amour. Je pense, entre autres, à la thèse de Levinas: «Le visage de l'autre comme révélateur pour moi de Dieu et de ma responsabilité infinie».

4. Je me suis toujours inquiété du caractère terriblement réducteur que comporte une lecture historique de la pensée et de la création humaines. Il me semble d'une importance fondamentale une lecture de dedans d'une œuvre. Saisir à travers l'œuvre d'un auteur l'émergence de son être profond qui rejoint l'Etre, avec le mystère et l'ineffable qu'il comporte, saisir ce lieu en lui où l'unicité et l'universalité se rejoignent, saisir ce qui fonde et féconde de dedans le poids ontologique, moral et spirituel de chacune de ses démarches.

Ingeborg SCHÜSSLER — Je partage l'inquiétude qu'exprime Monsieur Ghelber, au début de sa 4e remarque, au sujet «du caractère terriblement réducteur que comporte

une lecture historique de la pensée humaine». Il me semble pourtant qu'une tendance vers un certain «mysticisme» empêche M. Ghelber d'entrer dans le «dedans» de la pensée kantienne. Ce «dedans» en quoi consiste-t-il? Très probablement dans l'expérience profonde, de Kant, de ce que l'homme, pour que son existence humaine réussisse, doive en dernière instance se confier en un *accord* préalable de ce qui existe (la nature et le monde social) avec ses propres projets, accord qui ne se comprend pas de soi, mais en lequel se manifeste, selon Kant, le Divin. Quelle serait l'expérience qui pourrait nous donner aujourd'hui davantage à penser?

André MERCIER — 1. Mes félicitations pour un exposé fait en un français admirable par une personne de langue maternelle allemande sur la pensée d'un philosophe qui a «créé la philosophie allemande», alors qu'avant lui, la philosophie se faisait, en Europe moderne, sinon en latin, du moins en français (cf. LEIBNIZ).

2. Une raison de la remarque 1. ci-dessus, outre sa sincérité, concerne l'opinion de Kant — rappelée par l'orateur — selon laquelle la métaphysique doit être une «théologie»: théo-logie c'est-à-dire «science de Dieu». Or, l'allemand *Wissenschaft* et le français Science (ou l'anglais *science*) sont loin de recouvrir le même concept. Pour ARISTOTE déjà, la philosophie Première était *theologia* à laquelle le nom de métaphysique a été ajouté beaucoup plus tard par ANDRONIKOS. Mais *Wissenschaft* recouvre un peu n'importe quoi (l'ensemble de ce qui s'enseigne dans toutes les facultés), tandis que Science a un sens beaucoup plus strict. J'ai moi-même publié, en allemand, un ouvrage intitulé *Metaphysik, eine Wissenschaft sui generis — Theorie und Erfahrung auf dem Gebiet des Inkommensurablen* (Duncker & Humboldt, Berlin, 1980), où le mot *Wissenschaft,* malgré le «sui generis», prend le sens strict de Science.

Le sens kantien est-il aussi celui de Science (qui implique la corrélation Théorie-Expérience)? Et si oui, quelle est la sorte d'expérience métaphysique dont il s'agit? Cette expérience est-elle liée au fait de l'expérience, qui est Etre «dans le temps» (depuis qu'AUGUSTIN a créé une pensée «existentielle»)? Et alors, toute la problématique de la philosophie existentielle et de l'existentialisme contemporain se pose.

3. La métaphysique d'ARISTOTE a été pour ainsi dire adoptée telle quelle par THOMAS D'AQUIN. Or, si la métaphysique est «science de Dieu», il devrait s'agir pour ce dernier du Dieu de la tradition chrétienne. Mais Jésus aurait-il jamais convenu de parler de Dieu comme du Moteur immobile ou du Penseur qui se pense lui-même?

Le Dieu de la métaphysique selon KANT coïncide-t-il avec le Dieu des Chrétiens? Si oui, ou si non, pourquoi?

4. On voit souvent, dans la *Critique de la Raison pure* et dans la réduction de la philosophie à une théorie de la connaissance, les exploits principaux du philosophe de Königsberg. Mais ne faudrait-il pas de préférence avancer comme tel le fait d'avoir donné à la morale son autonomie par rapport à la théologie (ou faut-il dire par rapport à la religion?), même si ROUSSEAU a joué en cela un rôle précurseur et bien que, selon KANT, le but de la révélation résidât dans le principe de moralité? Dès lors, les explications qui nous ont été données au cours de la conférence concerneraient la partie la plus importante de la pensée de KANT.

Ingeborg SCHÜSSLER — 1. Le concept «Wissenschaft», en tant qu'il désigne chez Kant la «Wissenschaft» de la «Métaphysique» (= connaissance des Idées suprasensibles, liberté, Dieu, immortalité), est différent du concept Wissenschaft/science en tant qu'il désigne les «sciences de la nature» (la physique galiléenne ou newtonienne par exemple, ou la physique contemporaine, la physique atomique par exemple). Kant définit le concept de «Wissenschaft» dans la «Préface» des «Premiers Principes métaphysiques des sciences de la nature» (III sq) comme suit: une «Wissenschaft» au sens large est une totalité (ein Ganzes) de connaissances en tant que celles-ci sont ordonnées

d'après des principes. Cette «Wissenschaft» est «rational» en tant que ces principes permettent d'établir des rapports «rationnels» entre les connaissances, c'est-à-dire des rapports de fondement à conséquence, de cause à effet. Cette «Wissenschaft» est encore une «Wissenschaft» *proprement dite* («eigentliche Wissenchaft») en tant que ces principes sont «apodiktisch gewiss», absolument certains, nécessaires. Une «Wissenschaft» au sens le plus strict est donc, selon Kant, une totalité systématique rationnelle de connaissances, reposant sur des principes certains, nécessaires. Dans ces définitions, le terme «connaissance» (Erkenntnis) désigne toujours un certain concept (du sujet cherchant à connaître) en tant qu'il se rapporte à une *réalité objective* (et non pas à une pure et simple fiction subjective). Or, c'est précisément cette *connaissance* qui fait problème pour la Métaphysique, puisque celle-ci porte sur des Idées suprasensibles. Dans la *Crpr,* Kant fonde la Métaphysique sur la raison pratique, et sur son principe, la loi morale, qui, parce qu'inconditionnée, est un *principe nécessaire,* certain. C'est à partir de ce principe que Kant déduit la *réalité objective* des trois Idées suprasensibles sous la forme de *postulats pratiques.* Celles-ci ont donc une réalité objective pratique, fondée avec nécessité sur la loi morale, elle-même nécessaire. Ainsi, cette Métaphysique est-elle bien une «Wissenschaft» au sens strict (= une totalité de connaissances, liées de façon rationnelle entre elles à partir des principes nécessaires). Dans la *Cfj,* conformément à l'horizon de sa problématique portant sur la possibilité de réaliser l'acte intelligible de la liberté dans le monde sensible déterminé par la causalité efficiente, (cf. ma réponse à Charles Gagnebin), Kant ancre cette Métaphysique dans le sol (Boden) de l'*«expérience».* L'acte de la liberté n'est pas seulement un acte intelligible, mais il se manifeste comme un *fait* dans le monde sensible devant et pour l'expérience. Cette expérience est d'ordre *pratique.* Elle ne se produit que pour la conscience pratico-morale... L'acte intelligible de la liberté, c'est-à-dire l'acte de notre *volonté de se donner librement la loi morale comme loi* de son agir, se montre immédiatement dans les *effets* qu'il a dans le monde sensible, effets qui sont les *actions* effectivement réelles que va exercer notre volonté dans le monde sensible conformément à la loi morale. Ces actions sont des «data pratiques» (*Cfj* 456) donnés dans l'intuition sensible. C'est par là que, de façon médiatisée, les deux autres Idées suprasensibles, celle de Dieu et celle de l'immortalité, sont également reliées au sol de l'expérience (sans pour autant, puisqu'entièrement suprasensibles, pouvoir devenir elles-mêmes manifestes dans celle-ci). L'expérience sensible de ces actions révélera à l'homme que, d'une part, quant au monde, elles ne pourront réussir qu'à la condition d'un accord entre ce monde et la loi morale — le renvoyant ainsi à Dieu, auteur moral du monde — et que, d'autre part, quant à lui-même, être fini, ces actions ne suffiront pour autant jamais entièrement à l'exigence inconditionnelle de la loi morale sous laquelle il est pourtant placé — le renvoyant ainsi à l'infinitude de son existence morale, à l'immortalité. C'est par cet ancrage de la Métaphysique dans le «sol» de l'expérience sensible que Kant tient compte du fait que l'homme, être fini, a besoin, pour connaître, de l'intuition (Anschauung). Il libère ainsi la Métaphysique du caractère de postulat pratique qu'elle avait encore dans la *Crpr.* Il en fait une Wissenschaft qui s'atteste elle-même par un fait empirique pratique. Il en fait une Wissenschaft à la portée de l'homme. C'est là, à mon avis, le sens de l'expérience pratique de la liberté, telle que Kant la présente vers la fin de la *Cfj.*

Le concept de cette expérience pratique n'est pas identique avec le concept d'expérience dans les *sciences* modernes et contemporaines de la nature. Cette expérience est de l'ordre de l'*experimentum,* de l'*expérimentation,* qui a pour fonction de vérifier des théories et des hypothèses. Celles-ci sont établies par avance pour assurer aux sciences une recherche qui procède de façon méthodique (et non pas «à l'aventure») (Descartes, Regulae V, 20: «temere»). Elles cernent par avance ce qui peut devenir, à l'intérieur d'un domaine scientifique, l'objet d'une connaissance *certaine* (Regula VI). Les sciences vont alors soumettre leur domaine à un «interrogatoire» (= l'expérimentation) pour

savoir si, oui ou non, un tel objet existe effectivement. Dans les sciences modernes, dans la science galiléenne ou newtonienne par exemple, cette méthode hypothético-expérimentale a pour but la connaissance *théorique, objective,* des objets eux-mêmes. Dans les sciences contemporaines «techniques», dans la physique atomique par exemple, elle a pour but la *maîtrise* des processus de la nature, laquelle se présente alors comme un réservoir d'*informations* disponibles. Or la *Métaphysique* kantienne, la «Wissenschaft» des Idées suprasensibles, ne correspond aucunement à cette méthode hypothético-expérimentale propre aux sciences. Et ce pour deux raisons:

a) Dieu, la liberté, l'immortalité ne sont pas des «théories» ou des «hypothèses» (cf. *Cfj* 460), établies en vue d'une recherche méthodique, mais bien plutôt, selon Kant, des réalités toujours déjà enracinées dans la conscience pratico-morale de l'homme.

b) L'expérience que nous pouvons faire de notre liberté dans nos actions effectives n'est pas de l'ordre d'une expérimentation, conduite ni en vue d'une connaissance théorique objective, ni en vue de la maîtrise technique. Elle est une *expérience pratique, et non pas une expérience théoretico-objective ou technique.* On n'expérimente pas avec sa liberté, elle est chose trop sérieuse pour cela.

2. Pour Kant lui-même le «Dieu de la Métaphysique», qui est selon lui le Dieu de l'Ethico-théologie (laquelle s'accomplit dans la «preuve morale de Dieu»), et le «Dieu des Chrétiens» sont *identiques.* La religion chrétienne est, selon Kant, cette religion qui, parmi toutes les «religions révélées» correspond le plus à la «religion naturelle» (= celle qui a pour origine la raison pratique de l'homme). La religion chrétienne est, selon Kant, la *religion éthique par excellence.* Le Christ aurait enseigné que, dans la religion (= dans une vie conduite en rapport à Dieu comme législateur moral), l'essence pour suffire à ce que Dieu attend de nous serait la *«reine moralische Herzensgesinnung» (De la religion dans les limites de la simple raison,* éd. A 1793/éd. B 1794. A 225/B 239). Kant écrit en 1775 (déjà!) à Lavater: «Das Wesentlichste und Vortrefflichste in der Lehre Christi ist eben dies, dass er die Summe aller Religion darin setzte, rechtschaffen zu sein aus allen Kräften im Glauben, d.i. einem unbedingten Vertrauen, dass Gott alsdann das übrige Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde.» Cette caractérisation du Dieu des Chrétiens correspond exactement à l'essence du «Dieu moral» dans la «preuve morale de Dieu» (*Cfj* & 87). Kant a-t-il saisi l'essence du «Dieu des Chrétiens»? Cette essence en quoi consiste-t-elle? Selon Kant, le Christianisme, institué par le Christ, serait le fruit du judaïsme pénétré déjà par la «sagesse» des Grecs et «éclairé» par leurs «Tugendbegriffe» (*De la Religion...* A 180/B 190). Dans cette mesure, le Christianisme s'inscrirait donc dès son origine dans la tradition de la philosophie occidentale, gréco-romaine. Vu sous ce rapport, il est logique que le «Dieu moral» de la Métaphysique traditionnelle, l'«ens perfectissimum», l'«ens realissimum», l'«idéal» suprême, fondement d'un monde par essence sans faille, et donc «moral» (au sens large, ontologique), soit identique avec le Dieu du Christianisme. La pierre d'achoppement reste pourtant le dogme du Christ, fils de Dieu, crucifié, rédempteur. Kant a lui-même vu le problème: il y a contradiction entre un Dieu «ens realissimum», plénitude d'être, sans non-être, et un Dieu sacrifiant ce qui lui est le plus propre (son fils), *privé* d'être (A 76/B 82, Note). Le Dieu *ontologique* de la «Métaphysique» ne saurait être le Dieu du Christ, Dieu d'amour, non saisissable par les concepts ontologiques de la Métaphysique. On peut cependant se demander si Kant, en pensant Dieu comme celui qui supplée à ce que l'homme ne *peut* atteindre par lui seul, ne vise pas un trait du Divin, plus ample que le «Dieu moral» de la Métaphysique traditionnelle.

3. Je prie M. André Mercier de bien vouloir se référer à la réponse que j'ai donnée à *M. Charles Gagnebin,* qui a posé une question analogue.

D. SCHULTHESS — Ma question concerne l'idée d'une réalisation de la loi morale. J'observe d'abord que chez Kant, deux acceptions du terme «nature» coexistent. En un sens strict, la nature [= $nature_1$] est l'objet de l'expérience et de la connaissance objective; la considération de la liberté est ici exclue. En un sens plus large, la nature [= $nature_2$] représente un monde contenant, outre ce qui remplit la $nature_1$, des êtres rationnels libres soumis à la loi morale. Je constate que le terme «réel» est défini pour la $nature_1$: est réel ce qui s'accorde avec les conditions matérielles — et, *a fortiori*, avec les conditions formelles — de l'expérience (*Critique de la raison pure*, 2e postulat de la pensée empirique, A 218=B 266). Comment rendre réel ce que le réel exclut? L'interrogation sur la réalisation de la loi morale résulte-t-elle peut-être d'une équivoque entre $nature_1$ et $nature_2$?

Ingeborg SCHÜSSLER — Ce n'est pas une équivoque du concept de la nature chez Kant qui serait à l'origine du problème soulevé. Kant distingue en effet de façon tout à fait nette la nature sensible en tant que totalité des choses dans l'apparence (Dinge in der Erscheinung) et la nature suprasensible en tant que totalité des choses en soi (Dinge an sich). Ainsi l'acte intelligible de la liberté (= l'acte par lequel la volonté de l'homme se donne elle-même la loi morale comme loi de son agir) a donc pour effet des actions qui ont lieu dans la nature sensible. Or cela paraît impossible, puisque le mécanisme de la nature sensible semble contredire toute possibilité d'accomplir dans cette nature des actions par liberté. Il convient d'écarter ici un certain malentendu toujours possible. L'acte de la liberté ne fait pas *irruption* — tel un éclair — dans le mécanisme de la nature de telle sorte qu'il l'interromprait, et ferait commencer une chaîne d'événements tout à fait nouvelle. Ce serait en effet chose impossible selon la 2e Analogie de l'expérience (*Crp* A 189: «Alles was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt»). La volonté humaine, par l'acte intelligible de la liberté, ne déterminera la causalité des choses de la nature à des effets que conformément à leurs *propres* lois causales (= le mécanisme), mais de telle sorte qu'elle va en même temps conformer ces lois naturelles aux lois morales de la liberté (*Cfj;* Introduction, chap. IX; LIV). Mais une contradiction subsiste malgré tout, à ce qu'il semble, car les effets produits par les lois de la nature et ceux produits par les lois de la liberté paraissent bien se contredire. D'autre part, l'acte de la liberté doit avoir pour effets des actions dans le monde sensible. Sinon, il ne serait qu'un acte purement intelligible de notre volonté comme «chose en soi», acte intelligible qui, comme tel, n'est pas effectivement réel. Des «actions effectivement réelles» («wirkliche Handlungen») (*Cfj:* 457) ne se produiraient pas («effectivement réelles» voulant dire ici: 1. qu'elles «effectuent» des effets, 2. qu'elles sont des données réelles, conformément au «2e postulat de la pensée empirique en général» de la *Crp*, selon lequel n'est «réel» que ce qui est donné dans la perception sensible («Wahrnehmung... ist der einzige Charakter der Wirklichkeit» A 225/B 273).

Kant a exposé lui-même cette problématique dans l'*Introduction* de la *Cfj* (chap. II; p. XX); et il en a ébauché la solution dans ses grandes lignes (chap. XIX p. LIV-LVI). Celle-ci se fonde sur la pensée suivante (que j'ai présentée brièvement dans ma réponse à Charles Gagnebin, cf. en part. p. 362 s.) Pour qu'il soit possible de conformer les lois du mécanisme de la nature sensible aux lois morales de la liberté, il faudrait que le mécanisme causal de la nature sensible soit au préalable déjà, de son côté, fondamentalement en accord avec les lois morales de la liberté. Cela ne serait possible qu'à la condition que toute cette nature, avec tout son mécanisme, ait *elle-même* pour fin dernière la liberté de l'homme sous des lois morales. Dans ce cas, il devrait en effet exister un accord préalable, fondamental, entre les lois de la nature et la loi morale. Il est clair que la possibilité d'un tel accord ne pourrait être pensée par notre raison finie que par rapport au substrat intelligible de la nature sensible. Etant donné que c'est la nature sensible qui, avec son mécanisme, semble être en contradiction avec la loi morale de la liberté, la tâche

consistera à partir de cette nature sensible elle-même, objet de la connaissance *théorique,* et à découvrir déjà dans celle-ci certains phénomènes qui attestent que cette nature sensible existe *pour des fins.* Les principales formes de cette téléologie, rencontrées d'une façon ou d'une autre dans la nature sensible, sont: 1. la téléologie «scientifique» (= l'accord des lois causales particulières de la nature avec le but de la science qui vise à les réunir en une totalité systématique) 2. la téléologie esthétique (= la beauté de la nature et son accord avec la subjectivité humaine, grâce auquel elle est apte à produire le plaisir esthétique) 3. la téléologie des produits organiques (et peut-être même de la nature dans son ensemble). La raison humaine, *réfléchissant* sur ces multiples phénomènes téléologiques *jugera,* pour en *comprendre* la possibilité, qu'une cause intelligente aurait produit intentionnellement la nature en vue de fins. Cette cause étant suprasensible (on ne «voit» pas des intentions), cette réflexion de notre faculté de juger *ouvrira* pour la raison humaine une *vue* (Aussicht) sur le substrat intelligible de la nature sensible, seul domaine où une telle cause intelligible (= un entendement) pourrait agir. C'est par là que *s'annonce* la possibilité de ce que toute la nature sensible (le mécanisme sensible) pourrait être le produit d'un «intellect», donc quelque chose d'*«intelligent»,* ou même de *«raisonnable»,* et partant se trouver peut-être dans un profond *accord avec la législation (morale) de la raison.* Mais notre seule faculté de juger théorique *réfléchissante* ne pourra jamais en juger de façon constitutive, et, partant pas non plus de façon définitive (puisque la causalité finale par un entendement n'est pas constitutive de la nature sensible, objet de la connaissance théorique; seule l'est la causalité efficiente, le mécanisme). Elle a pourtant ouvert pour le substrat suprasensible de la nature sensible la possibilité de ce qu'il pourrait être déterminé (= produit) par une «faculté intellectuelle» («Die Urteilskraft verschafft dem übersinnlichen Substrat... *Bestimmbarkeit* durch das intellektuelle Vermögen» *Cfj.* Introduction, chap. IX, LVI). Ne pourra donc décider de cette question qu'une faculté autre que la seule faculté de juger *théorique* réfléchissante. Cette faculté est la *raison pratique.* Celle-ci donne au substrat suprasensible de la nature sensible une ferme *détermination* («Die [praktische] Vernunft gibt ebendemselben... die Bestimmung.» ibid.) En effet, la raison pratique, par la loi morale, assigne inconditionnellement à la volonté humaine — à la fois sensible et suprasensible comme toutes les autres choses de la nature — un but final, à savoir l'acte inconditionné de la liberté, l'acte de se donner soi-même la loi morale comme loi de son agir, et de «réaliser» (verwirklichen) du même coup cet acte par des actions effectivement réelles («wirkliche Handlungen») dans la nature sensible. Etant donné que cela ne serait possible qu'à condition que ce but final soit la fin dernière de la nature sensible elle-même, toute cette nature sensible apparaît alors — dans la perspective de la raison pratique — comme devant avoir en effet ce but final pour sa propre fin dernière. Or, la nature sensible, objet de la connaissance *théorique,* s'étant déjà ouverte de son côté (par les multiples phénomènes de la téléologie naturelle) à la possibilité qu'elle pourrait bien être produite en son substrat suprasensible en vue de fins, notre raison peut alors au moins penser pour ce substrat intelligible — et ce sans aucune contradiction de la part de la nature sensible — que cette dernière a en fait pour sa propre fin dernière la réalisation de la liberté de l'homme. Cette pensée rend alors *définitive* la téléologie vers laquelle la nature tendait déjà elle-même, sans pour autant avoir pu donner à cette tendance une ferme détermination. Il est donc alors possible de penser sans contradiction que toute cette nature sensible, en son substrat suprasensible, soit la création d'une raison suprême morale (= Dieu) en vue d'une fin dernière (= la réalisation de la liberté de l'homme sous des lois morales), et que cette nature sensible, en toutes ses lois causales (le mécanisme) serait déjà de son côté fondamentalement en accord avec les lois morales de la liberté. — Par conséquent, si la nature, en ses lois causales, se trouve déjà de son côté fondamentalement en accord avec les lois de la liberté, la *volonté humaine,* pour réaliser (verwirklichen) l'acte intelligible de la liberté sous des lois morales par des actions effectivement

réelles («wirkliche Handlungen») dans la nature sensible, pourra bien conformer les lois de la nature avec les lois de la liberté et donc agir par liberté dans le monde sensible.

Si Kant présente cette solution sous forme d'ébauche dans l'Introduction de la *Cfj*, le cours entier de celle-ci en est l'élaboration. Cette élaboration s'accomplit dans la «preuve morale de Dieu». Or Kant, après avoir résolu la problématique ontologique de l'accord entre la nature et la liberté, peut alors laisser cette problématique derrière lui et, dans une étape nouvelle, se référer tout simplement *au fait* de la *réalité effective* des actions par liberté dans la nature sensible, pour établir sur celui-ci la connaissance des Idées suprasensibles, la «Métaphysique». Ce mouvement semble certes un cercle, mais il est bien plutôt celui d'une spirale.

Gerhard SEEL — Madame Schüssler nous a donné aujourd'hui une nouvelle preuve de la perspicacité, méticulosité, exactitude et pénétration avec lesquelles elle analyse nos textes classiques. C'est un plaisir intellectuel de l'entendre traiter de Kant. Je n'ai donc rien à lui demander sur ce plan-là sauf peut-être de nous expliquer davantage en quoi consiste la différence entre la preuve avancée par Kant dans la «Postulatenlehre» de la «Critique de la raison pratique» et la preuve de la troisième critique. Si je suis bien d'accord avec l'analyse que Mme Schüssler a faite de la doctrine de Kant, je me demande par contre si on ne devrait pas poser quelques questions critiques à Kant lui-même.

Il y a deux points de la théorie kantienne qui ne m'ont jamais parfaitement convaincu. 1. Comment est-il possible que la liberté, qui est selon Kant située sur le plan des noumènes, puisse avoir, en tant que cause libre, des effets dans le monde sensible sans que le principe de la causalité qui est, selon la deuxième analogie, un principe constitutif du monde sensible ne soit nié?

2. Si nous sommes tenus — selon la preuve exposée par Mme Schüssler — de supposer l'existence de Dieu comme cause morale du monde et cela pour la simple raison que Dieu doit pallier notre incapacité physique de réaliser le bien suprême dans la nature, c'est-à-dire d'accomplir ce que la raison nous impose, on peut se demander pourquoi la cause morale du monde n'a pas d'emblée construit le monde en vue de notre tâche morale de sorte que nous puissions réaliser le bien suprême dans le monde sensible. Si Dieu a créé le monde tel qu'il est pour que la loi morale soit observée pour elle-même et non pas en vue d'une récompense, pourquoi Dieu permet-il que cet effet soit anéanti par la foi?

Ingeborg SCHÜSSLER — La philosophie ne consiste pas en un corps de «doctrines» — c'est la mort de la philosophie — mais en pensées vivantes qui proviennent de la tradition, la transforment et ouvrent des possibilités pour une pensée à venir. C'est dans cet horizon que s'inscrivait ma tentative d'interprétation de Kant. Mon intention n'était donc pas de présenter (ou de restaurer) la «doctrine» de Kant, mais d'élucider la *transformation moderne* de la philosophie occidentale telle qu'elle se produit chez Kant, sur la base de sa position fondamentale qui est la relation sujet-objet, restreinte aux limites du sujet fini humain, et de laisser apparaître, au moins en germe, les possibilités déposées dans cette reprise et cette transformation pour le présent et l'avenir de la pensée occidentale. — Or cette philosophie occidentale est depuis Platon et Aristote «Méta-physique» («Überschritt»), processus de dépasser le sensible vers le suprasensible, et jusque vers le suprasensible suprême. En témoignent de multiples façons les écrits de Platon et d'Aristote (Platon, p. ex. *République* livres VI et VII, les trois Métaphores; Aristote, p. ex. *Métaphysique* livres I, VI et XII; *Eth. Nic.* X). La *Critique de la faculté de juger* de Kant est «Méta-physique» dans le sens expliqué, «Überschritt» du sensible au suprasensible, et jusque vers le suprasensible suprême, le fondement du monde, Dieu. La transformation essentielle que subit la «Méta-physique»

chez Kant est la suivante. Alors que, dans la pensée grecque, la «Méta-physique» avait surgi en vue d'une connaissance de la *vérité*, chez Kant une telle «Méta-physique» — «Über-schritt» du sensible jusque vers Dieu — devient *nécessaire* en vue de garantir la possibilité de la *réalité effective (Wirklichkeit) de la liberté dans le monde.* Car ce monde — la nature avec son mécanisme — semble *contredire la possibilité d'y réaliser (verwirklichen) la liberté.* La tâche est donc d'assurer l'accord (Übereinstimmung, adaequatio) préalable de la nature et de la liberté, et ce de telle façon que la nature annonce déjà elle-même, de son côté, cette possibilité (puisque c'est elle qui représente l'obstacle), annonce qui pourtant ne trouvera sa confirmation définitive que dans le fondement suprême, auteur moral du monde. (J'ai expliqué cette signification de la *Cfj* dans mes réponses à MM. Charles Gagnebin et D. Schulthess).

1. C'est par là que s'élucide la différence entre le «postulat pratique» de la réalité de Dieu dans la «Postulatenlehre» de la *Crpr*, et la «preuve morale de l'existence de Dieu» dans la *Cfj*. Cette différence ne concerne pas l'argument lui-même, mais la *place* qu'il occupe dans ces deux œuvres, conformément à leurs différents projets (cf. ma réponse à M. Charles Gagnebin). La *Crpr* a pour tâche de connaître par la raison pure pratique (= par la loi morale qui lui est immanente) la réalité objective des Idées suprasensibles (liberté, immortalité, Dieu). Le *premier* postulat est celui de la *réalité* de la liberté; cette réalité est en effet la première condition nécessaire pour la possibilité de réaliser le but final, assigné inconditionnellement à la volonté par la loi morale, à savoir de se donner soi-même *librement* la loi morale comme loi de son agir. Mais cet acte de la liberté (d'abord intelligible) ne devient effectivement réel qu'à la condition qu'il se «réalise» (1. sich verwirklicht 2. sich mit «realitas», Gehalt, erfüllt) en des actions effectivement réelles («wirkliche Handlungen»), remplies de réalité mondaine dans le monde sensible. Or cela est en contradiction avec le mécanisme causal. C'est pourquoi, pour assurer l'accord préalable entre la nature sensible (le mécanisme) et la loi morale, la raison pratique doit postuler la *réalité d'un Dieu*, auteur moral du monde. Or, dans la *Crpr*, ce postulat de Dieu n'intervient qu'à l'intérieur de l'horizon de la *téléologie morale de la raison pratique elle-même*, — et *non pas* (comme plus tard dans la *Cfj*) *à partir de la nature sensible et de sa téléologie naturelle.* Cette position (= Stellung) du postulat de Dieu dans la *Crpr* est parfaitement conforme au projet de cette dernière, qui consiste à *s'élever* par la *raison pratique* à la connaissance des Idées suprasensibles, et ce conformément à la possibilité, ouverte par la raison théorique dans la *Crp*, de pouvoir établir ontologiquement les postulats pratiques des Idées suprasensibles dans le champ des «choses en soi» (La *Crpr* représente comme on l'a dit très souvent l'œuvre «platonisante» de Kant visant la connaissance intelligible des Idées suprasensibles, séparées par le χωρισμός du monde sensible. Cf. *Cfj*, Introduction, chap. I, p. XIX: «Kluft»). La problématique est différente dans la *Cfj* (cf. ma réponse à M. Charles Gagnebin). Il s'agit dans celle-ci de la possibilité d'une liberté qui soit *effectivement réelle* (wirklich), donc de la *réalisation effective* de celle-ci dans le monde sensible. Le problème concerne donc d'emblée le monde sensible, champ de la réalité effective. Or, pour que la liberté puisse devenir effectivement réelle dans la nature sensible, celle-ci doit nécessairement se trouver *de son côté en rapport* avec la liberté, but final de la téléologie morale. C'est pourquoi il s'agit maintenant de partir de la *nature* elle-même, de laisser apparaître en elle les multiples formes d'une téléologie qui lui sont propres, pour passer, au travers de cette «téléologie physique» (au sens large du terme) et par le truchement de la «téléologie morale» seule capable de donner à cette «téléologie physique» sa ferme détermination, jusque vers Dieu en tant que fondement suprême du monde dans son ensemble. Dieu apparaît donc dans le *vaste horizon du monde* avec toutes les formes de téléologie qui lui sont propres. La «preuve de l'existence de Dieu» dans la *Cfj* a sa place dans ce vaste horizon de la téléologie du monde dans toute sa richesse, et non pas, comme dans la *Crpr*, dans l'horizon de la seule téléologie morale de la raison pratique. De même, la

liberté de l'homme est envisagée dans la *Cfj* à partir du monde, comme fin dernière de celui-ci, de telle sorte que le monde tire son *sens* de cette liberté (cf. ma conférence p. 341). Ainsi, Dieu, dans la *Cfj*, garantit non seulement la possibilité d'une liberté effectivement réelle, mais également l'existence d'un *sens* dans le monde.

2. Je prie M. Gerhard Seel de bien vouloir se référer à la réponse que j'ai donnée à M. D. Schulthess qui a posé une question analogue.

3. Dieu n'est pas un «palliatif» chez Kant, mais sa fonction est tout à fait *fondamentale*, c'est-à-dire ontologique. Il est le fondement de l'accord préalable de la nature avec la loi morale de la liberté, nécessaire pour que la liberté puisse se «réaliser» dans le monde et devenir ainsi effectivement réelle. Sans cet accord préalable, notre situation humaine serait, selon Kant, fondamentalement «désespérée» (comme chez Kierkegaard), ou «absurde» bien que comprenant toujours une dignité morale (comme chez Camus, dans sa «morale sans Dieu»). Dieu n'est donc pas, chez Kant, l'auteur d'un monde «raté». Au contraire. Mais c'est là affaire précisément de la «foi» qui, chez Kant, est une *libre croyance pratique fondée en raison* (freier praktischer Vernunftglauben), *sans certitude*, et qui comme telle, est la seule à correspondre à l'essence de la moralité qui est la liberté (Cf. ma conférence p. 357/*Cfj* § 91; 463 et note).

Antoinette VIRIEUX-REYMOND — Si mes souvenirs sont exacts, mon intervention, le 24 mai à Rolle, portait sur le fait que l'espace et le temps ne sont pas comme Kant l'affirmait des formes a priori de la sensibilité mais ces notions se forment peu à peu, ainsi que Gaston Bachelard avait coutume de le souligner...

Ingeborg SCHÜSSLER — BACHELARD, à la suite de Bergson, réfute la représentation *mathématique* de l'espace et du temps, selon laquelle ceux-ci ne seraient que des quantités mesurables, pour relever leur *essence vécue*. Mais, au contraire de Bergson qui place l'essence du temps vécu dans la durée, c'est-à-dire dans la continuité, Bachelard la place dans l'*instant* qui, selon lui, implique la *rupture*. Alors que Bergson insiste sur l'«évolution créatrice», sur la maturation de la création, Bachelard conçoit celle-ci comme un acte originellement créateur de l'imagination, concentrée dynamiquement dans l'instant, de telle sorte que tout ce qui est «forme», c'est-à-dire formé ne serait produit qu'*après coup* par cette même imagination. — *Kant*, avec sa théorie de l'espace et du temps comme «formes a priori» de la sensibilité se meut dans un horizon différent; non pas dans l'horizon anthropologique ou psychologique du temps vécu, mais dans l'horizon «méta-physique» de la distinction entre une *raison infinie divine et une raison finie humaine*. Une raison infinie divine a immédiatement présentes les choses en leur existence effective du seul fait de les penser par leur concept. Notre raison finie a besoin, pour les avoir présentes en leur existence même, de se les faire donner, de les recevoir par le truchement de l'«Affektion» de la sensibilité. Elle les a alors présentes dans l'intuition sensible. Or une simple sensation, comme par exemple la couleur rouge, ne comporte ni détermination locale ni détermination temporelle. Le rouge comme tel n'est ni «ici» ni «là», ni «après» ni «avant» et même pas «maintenant». Et pourtant notre sensibilité place le rouge ici ou là, le situe dans un «maintenant». D'où ces notions lui proviennent-elles donc originellement? Non pas du rouge — ce ne peut être alors que d'elle-même. L'extension spatiale, un «là», un «ici», la succession temporelle, l'instant présent, passé ou à venir, sont *choses de notre sensibilité humaine*. Ce sont *ses* manières d'avoir les choses présentes. — Kant et Bachelard se contredisent-t-ils? D'où Bachelard tire-t-il originellement la notion d'«instant» ou celles de «rupture» et de «discontinuité» qui lui sont chères? Selon Aristote déjà, le temps n'est pas présent sans l'âme humaine (*Physique* IV, 11; 218 b 21 sqq). — Dans la formulation présentée par Mme Antoinette Virieux-Reymond, il y a donc une *équivoque* dans le terme «forme». Quand Kant caractérise l'espace et le temps comme «formes a priori» il veut dire par là qu'ils

sont des *manières* (le «comment») au préalable déjà propres à la sensibilité humaine d'«intuitionner» (anschauen) les choses. Bachelard, quand il dit que l'espace et le temps «se forment», laisse sous-entendre que l'espace et le temps comme «formes a priori» chez Kant, seraient quelque chose de déjà *formé*, de fixe, de figé, ne laissant pas de place à l'imagination. Mais chez Kant l'espace et le temps comme «formes a priori» laissent bien place à l'imagination, et même à une «imagination transcendantale» (transzendentale Einbildungskraft).

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
13, Rue Louis-Perrier, F-34100 Montpellier
(France: 105 f.f. — Etranger: 125 f.f. — C.c.p. Montpellier 26800 B)

SOMMAIRE
1986/4

François Vouga: *L'épître aux Romains comme document ecclésiologique (Rm 12-15).*

CENTENAIRE DE BARTH ET TILLICH

Jean-Denis Kraege: *Rupture et continuité.*

André Gounelle: *Foi et Religion: Esquisse d'une confrontation entre Barth, Bonhoeffer et Tillich.*

LA TRINITÉ

Eric Fuchs: *Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire.*

TEXTES ET CONTEXTES

Jacques Gruber: *Le choix des textes de prédication à l'occasion des bénédictions de mariage et des enterrements.*

Jean-Luc Parlier: *«Rite et Parole». Les actes pastoraux: conclusion.*

Laurent Gagnebin: *«Rite et Parole». Les actes pastoraux: conclusions.*

BULLETIN

Daniel Lys: *Bulletin d'Ancien Testament.*