

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 50 (2000)
Heft: 4

Artikel: La réduction de Dieu : Kant, Levinas et la possibilité d'un athéisme métaphysique
Autor: Dekens, Olivier
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381608>

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: 21.02.2026

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

LA RÉDUCTION DE DIEU

Kant, Levinas et la possibilité d'un athéisme métaphysique

OLIVIER DEKENS

Résumé

À partir d'un Dieu reconduit à son idée par Levinas, il s'agit d'évaluer la fécondité d'une confrontation, sur ce point, entre la réduction du divin à laquelle conduisent certains éléments de la pensée de Levinas et ce que Kant fait, plus particulièrement dans l'Opus postumum, quand il pose Dieu comme Idée, en mettant entre parenthèses toute position ontologique de la divinité. Il s'agit en d'autres termes de réfléchir à la pertinence du nom de Dieu dans le cadre d'une morale de la loi, soutenue par Levinas et Kant, et à la possibilité d'un athéisme métaphysique – le mot est de Levinas – qui laisserait toutefois le mot de Dieu signifier comme transcendance vide. Et donc de comprendre ce Dieu qui vient à l'idée comme un Dieu qui vient à l'Idée, qui devient Idée.

Préambule

De Dieu qui vient à l'idée. En donnant ce titre, quelque peu énigmatique, à l'un de ses ouvrages les plus importants, Levinas permet une remarquable conjonction des différents moments de sa pensée du divin. Venir à l'idée peut s'entendre ici en une pluralité d'acceptions, non exclusives les unes des autres, mais pas tout à fait convergentes. Ce peut être, en une première approche, l'indication d'une proximité de nature entre le divin et l'idée comme ce qui, au-delà de l'être, voire contre l'être, signifie le Bien, Idée au sens platonicien. Ce peut être aussi – et Levinas paraît accorder sa préférence à cette interprétation du concept d'idée – la marque d'un Dieu venant dans la pensée comme l'au-delà de la pensée, idée de l'infini excédant la finitude conceptuelle, Idée au sens cartésien. Ce peut être enfin l'esquisse d'une perception du divin comme nom d'une situation éthique de perpétuelle obsession, nom d'une disproportion que seule l'inadéquation de l'Idée serait à même de dire. Idée au sens kantien peut-être. À travers chacun de ces sens, du plus explicitement posé au plus secret, Levinas s'efforce de donner au nom de Dieu une signification hors l'être, hors la théologie, hors même la question de son existence réelle, signification en définitive éthique. Nous voudrions qualifier ici une telle entreprise de réduction du divin. Sans vouloir, ce qui serait absurde, faire de

Levinas un penseur de l'athéisme ou ramener sa philosophie à une très classique interprétation morale du religieux, nous aimerions indiquer, à l'œuvre dans le développement de sa conceptualité, les linéaments d'une purification du divin par l'éthique, qui a pour but et effet de ne garder de Dieu que la métaphore d'une infinie exigence, que l'idée – précisément – d'une structure de la responsabilité, essentiellement non-réciproque.

À partir de ce Dieu reconduit à son idée par Levinas, il s'agira d'évaluer la fécondité d'une confrontation, sur ce point, entre la réduction du divin à laquelle conduisent certains éléments de la pensée de Levinas et ce que Kant fait, plus particulièrement dans l'*Opus postumum*, quand il pose Dieu comme Idée, en mettant entre parenthèses toute position ontologique de la divinité. Il s'agira en d'autres termes de réfléchir à la pertinence du nom de Dieu dans le cadre d'une morale de la loi, soutenue par Levinas et Kant, et à la possibilité d'un athéisme métaphysique – le terme est de Levinas – qui laisserait toutefois le mot «Dieu» signifier comme transcendance vide ou formelle, et non plus comme un être posé dans l'existence. Et donc de comprendre ce Dieu qui vient à l'idée comme un Dieu qui vient à l'Idée, qui devient Idée. En allant de Levinas à Kant, nous verrons comment Kant, loin de se contenter d'une rationalisation éthique du religieux, tranche en réalité l'alternative laissée ouverte par Levinas entre une dissolution du théologique dans l'éthique et une interprétation théologique de l'éthique ; nous nous attacherons à comprendre pourquoi la décision kantienne, penchant, nous semble-t-il, vers le premier terme de l'alternative, produit un singulier durcissement du geste Levinassien de réduction du divin, qui ne laisse subsister de Dieu que sa seule Idée en nous.

Avant de suivre chez Levinas les différents moments de la définition du divin, il convient de préciser ce que nous entendons ici par «réduction». Bernard Rousset, dans son grand livre sur Kant, qualifie de «réduction pratique»¹ le procédé par lequel Kant comprend les Idées métaphysiques comme moyens nécessaires d'une «*autonomie consciente de ses limites*»². Dans les mots mêmes de Kant, il faut, dans l'appréhension des idées, et parmi elles de l'idée de Dieu, ne garder que «ce qui est requis pour la possibilité de penser une loi morale»³. La réduction du divin consiste donc, non pas à nier l'existence de Dieu, ni même d'ailleurs à poser ce problème, mais à n'affirmer de Dieu que ce qui est indispensable au développement de la morale, en ce que celle-ci est déterminée *a priori* à partir du fait de la raison initiale. Bien entendu, les choses ne se présentent pas tout à fait ainsi chez Levinas ; mais dans les deux cas, c'est bien à partir de la situation éthique – c'est-à-dire finalement à partir d'une situation d'obligation se donnant avec la force d'une

¹ B. ROUSSET, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin, 1967, p. 553.

² *Ibid.*

³ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK V, 137 in *Œuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 775 (désormais abrégé par un P, suivi du numéro du volume concerné).

loi – que Dieu est pensé, à l'exclusion de toute autre situation. Si ici la morale «n'a en aucune façon besoin de la religion»⁴ pour trouver sa complète élaboration, la religion, ou plus simplement la qualification de Dieu, a besoin de la morale comme foyer et origine de sa signification ultime. Ces notes sur la réduction du divin n'auront pour seul objet que de parcourir quelques-unes des figures possibles de ce dispositif conceptuel. La neutralisation de Dieu que nous verrons apparaître, déjà chez Levinas, mais surtout chez Kant, ne sera pas, comprise dans ce cadre, comme une neutralisation de la transcendance, moins encore de la loi : elle se présentera au contraire comme l'une des stratégies les plus efficaces pour ne conserver de celle-ci que la pointe de son incise, que l'obligation sans espoir, loin des promesses et des consolations de la religion, dont n'est digne que celui qui peut s'en passer⁵.

1. *L'éthique et le nom de Dieu*

Nous n'allons pas reprendre ici l'ensemble de la pensée Levinassienne, pour indiquer en elle les différents lieux du divin ni des différentes fonctions que Levinas accorde à la référence à Dieu. Nous aimerions, en nous en tenant au problème de la réduction que nous venons de poser en sa généralité, essayer de comprendre en quoi l'utilisation même du nom de Dieu s'impose à une pensée de l'éthique. Levinas, bien conscient des risques de confusion terminologique et soucieux d'assurer à la fois l'autonomie de la morale et le sens propre du religieux, avance ici fort prudemment. Il ne s'agit, puisqu'ici la démarche se veut strictement philosophique, ni de poser et de démontrer l'existence de Dieu, ni d'élucider l'éventuel contenu philosophique de la Révélation biblique, ni encore de faire œuvre de théologie négative, mais de décrire les circonstances «où le sens même du mot Dieu vient à l'idée»⁶. Cette position minimale du problème a pour effet de rejeter toute position d'un Dieu-étant, ou d'un Dieu dans l'être, toute évocation d'un arrière-monde, que Levinas évoque ici avec des accents négatifs étonnamment nietzschéens. La question n'est plus «qu'est-ce que Dieu?», mais «qu'est-ce que ce mot peut bien vouloir dire?» : Levinas fait alors du nom de Dieu le qualificatif non d'un être, mais d'une situation, celle où je suis responsable d'Autrui, infiniment obsédé, otage de sa maîtrise. Ou plus exactement : la condition éthique comme condition d'otage, d'une disproportion absolue entre ce que je dois à l'autre et ce que je suis en droit d'exiger en retour, est «le mode selon lequel la parole de Dieu retentit»⁷. Dieu n'est pas ici la thématization de l'origine transcendante de l'obligation à l'égard d'autrui : il est la valeur d'une «passivité pré-originale de l'élus subissant

⁴ E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, AK VI, 3 ; P III, p. 15.

⁵ Cf. E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 117.

⁶ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 252.

⁷ E. LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 128.

l'élection»⁸, une valeur qui, «par abus de langage»⁹, se nomme et se nomme Dieu. On le voit, le procédé est fort modeste : Levinas se demande même – nous reviendrons sur ce point – s'il n'y a pas abus de langage à appeler Dieu la démesure constitutive de la responsabilité. Le théologique n'est pas réduit à l'éthique, en ce que la relation à Dieu n'est pas ramenée à la relation à l'autre, ce qui reviendrait à rabattre la transcendance de Dieu sur la transcendance d'autrui ; mais la qualité divine n'apparaît que dans la structure d'une subjectivité obsédée et renversée par la loi de l'autre. C'est dans le cadre de cette réduction qu'il faut comprendre les analyses que Levinas avance de l'incarnation, notamment chrétienne, et plus généralement de la médiation. Dieu n'est pas l'autre, l'autre n'est pas non plus une médiation entre moi et Dieu. Il faut donc aborder la transcendance de l'autre, ce surplus de mon devoir à son égard sur mon droit, non comme «transcendance à Dieu»¹⁰ – c'est-à-dire comme transcendance de Dieu dans la transcendance de l'autre –, mais comme «transcendance à partir de laquelle un mot tel que Dieu révèle seulement son sens»¹¹. L'originalité de la position Levinassienne consiste ainsi à la fois à s'en tenir au niveau de la signification du nom de Dieu et à ne pas simplement identifier l'autre homme à un grand Autrui¹². La réduction du divin laisse alors subsister, comme nom (mais pas seulement), à côté de la dualité éthique, un troisième terme, qui n'est ni un tout Autre, ni un être souverain, ni la vraie source d'une obligation qu'autrui ne ferait que réfléchir vers moi, mais la façon de l'infini ; ni Je, ni Tu, ni encore le Tiers, troisième homme venant troubler l'intimité du face-à-face, mais l'illéité. Dieu est réduit – sans qu'il faille y entendre une quelconque dévaluation de la transcendance – à la façon par laquelle il renvoie le désir métaphysique dont il fait l'objet à la «proximité non désirable des autres»¹³. Il est ce qui fait que mon désir d'infini, celui que Levinas élucide au début de *Totalité et infini*, est retourné en obligation envers «l'indésirable par excellence»¹⁴. Retournement, renversement, dénucléation, substitution : les textes de Levinas abondent en termes spatiaux, exprimant tous cette inversion du désir. Dieu, on le voit, ne vient pas en recours, combler ma déficience éthique, ni même donner la lumière de sa désirabilité au visage de l'autre. Il est ce qui m'assigne à l'indésirabilité. La réduction du divin est alors la réduction par Dieu lui-même de mon désir à ce qui, obsédant jusqu'à la haine persécutrice, m'incombe, autrui.

⁸ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 87.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 170.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. *ibid.* : «que cette transcendance se soit produite à partir de la relation (horizontale?) avec autrui, ne signifie ni que l'autre homme est Dieu, ni que Dieu soit un grand Autrui».

¹³ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴ *Ibid.*

Comprendre le nom de Dieu ne se peut que par l'élaboration complète d'une éthique de la responsabilité infinie. C'est d'ailleurs l'un des traits les plus kantien de Levinas que de déduire le sens du théologique de l'éthique, comme Kant déduit les postulats des besoins de l'impératif catégorique ¹⁵. La description, longue et patiente, de la condition d'obligation fait ici office de préalable à la signification de Dieu. Et, le parallèle est important, le discours philosophique se doit de garder chacun des intermédiaires qui l'ont conduit au mot «Dieu», de même que la phénoménologie «énonce des concepts sans jamais détruire les échafaudages qui permirent de monter jusqu'à eux» ¹⁶. L'impossibilité d'échapper à Dieu «gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue» ¹⁷, mais il aura fallu toute l'entreprise de la réduction du divin pour que Dieu se dise, hors de toute théologie.

Autrui est ici, en son visage, non la manifestation de Dieu, mais «la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle» ¹⁸. Le divin ne s'incarne pas, et il n'est nul besoin de sa présence réelle pour que le mot qui le dit puisse signifier ; il vient en modification de l'espace, introduisant de la disproportion là où on cherchait la réciprocité. Dieu est alors comme le prisme déformant de la relation entre les hommes. Ou plutôt sa présence est-elle cette «courbure de l'espace» qui rend impossible toute égalité entre mes droits et mes devoirs, toute pondération de la responsabilité. La réduction du divin conduit Dieu à tenir fonction métaphorique d'une spatialité non euclidienne : Dieu dans une proximité qui n'est déjà plus contiguïté. Dieu n'est pas la loi, il est ce qui me fait l'obligé de l'autre, en une expérience qui n'en est pas une, réception d'un commandement venu «on ne sait d'où» ¹⁹. Ma relation à ce Dieu réduit trouve à se dire, pour Levinas, dans le concept cartésien d'idée-de-l'infini-en-moi, qui vaut comme abstraction conceptuelle de cette situation de courbure de l'espace, forme métaphorique d'une même présence de Dieu. Dans les deux cas, seule importe la disproportion, Dieu comme débordement du devoir.

Le nom de Dieu exige pour être compris l'échafaudage de l'éthique : celle-ci permet de penser «un Dieu non contaminé par l'être» ²⁰, disqualifiant non seulement toute position de l'être de Dieu, mais aussi tout questionnement onto-théologique. Dieu n'a pas à être pour se dire et, d'une certaine manière, se rendre présent ; il n'a pas à avoir une essence pour laisser sa trace comme Illéité. La réduction Levinassienne du divin permet ici de penser à Dieu «après la mort d'un certain dieu habitant les arrières-mondes» ²¹, de penser Dieu sans

¹⁵ Sur cette reconnaissance de dette, cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

¹⁹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 11.

²⁰ *Autrement qu'être*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 283.

penser l'être, de nommer Dieu sans réclamer le savoir de ses qualités. Dieu contre l'être. Chercher le nom de Dieu n'aura été, en cette réduction du divin à sa trace, qu'une explicitation de l'éthique : mais ce passage à Dieu, en nommant le Pro-nom «qui marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom» ²², donne un éclairage et une tonalité différente à la peinture strictement éthique de la condition d'otage. Reste à savoir si ce supplément divin à l'éthique est légitime, s'il est indispensable, et peut-être aussi si l'interprétation humblement lexicale de sa propre démarche permet à Levinas de rester aux limites de la philosophie, qu'il s'est lui-même assignées.

2. *Pureté de la foi et athéisme métaphysique*

La réduction du divin à la possibilité d'une signification de son nom a pour première et principale conséquence la perte de légitimité de tout questionnement sur l'existence réelle de Dieu. Cette suspension s'accompagne cependant chez Levinas d'une interprétation de l'éthique en théologique qui, si elle demeure en deçà de toute position ontologique de Dieu, va peut-être au-delà de la prudence méthodologique qu'il revendique. Nous aimerions indiquer chez Levinas la coexistence d'une certaine surinterprétation théologique de l'éthique et d'une mise entre parenthèses de ce moment théologique, proche d'un athéisme métaphysique.

«La religion, c'est l'excellence propre de sa socialité avec l'absolu» ²³. Proximité à autrui d'avant la contiguïté spatiale, la situation éthique vaut comme proximité de la transcendance : transcendance de l'autre homme d'abord, qu'aucune conceptualité ne peut saisir ; mais aussi transcendance de Dieu qui se signe et se signifie dans la relation de responsabilité à l'autre. «Religion veut dire transcendance» ²⁴. En définissant ainsi le religieux à partir de l'éthique, Levinas exclut que le rapport à Dieu puisse être ramené à une connaissance, ou à un *corpus* déterminé d'objets et de dogmes proposés à l'adhésion du croyant. L'attitude religieuse n'est pas essentiellement cognitive, ni exprimée en sa spécificité par l'absence de preuves et de certitudes attestables ; elle n'est pas la déficience de la science, mais une excellence d'un tout autre ordre, l'élection à Dieu par Dieu d'une subjectivité-otage. Ni expérience, ni dévoilement, ni preuve de l'infini, mais son témoignage dans l'obsession éthique, qui est «gloire de Dieu» ²⁵ sans que Dieu y soit pourtant objet d'expérience. Le religieux, comme l'éthique dont il tire son sens, fait

²² *Ibid.*, p. 284.

²³ E. LEVINAS, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 20.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 120 : «Le sujet comme otage n'a été, ni l'expérience ni la preuve de l'Infini, mais le témoignage de l'Infini, modalité de cette gloire, témoignage qu'aucun dévoilement n'a précédé».

rupture avec les formes du savoir expérimental : comme elle, il tient son caractère de transcendance précisément de cette rupture. Plus exactement encore : l'éthique comme le religieux sont l'expression d'une «situation qui précède la preuve et qui est la métaphysique elle-même»²⁶, plus anciens que toute attestation, plus archaïques, dirait Levinas. De sorte que le discours religieux n'est plus d'abord une profession de foi – je crois en Dieu –, mais un acte éthique. Dire pur – me voici – à l'égard du prochain auquel je suis livré. Levinas déplace ainsi la croyance de l'onto-théologique à l'éthique en même temps qu'il fait des mots de la religion non plus la position par un Je de sa foi, au nominatif, mais la soumission à l'accusatif d'une subjectivité qui n'est même plus capable de dire Je. Témoigner de Dieu, ce n'est ni croire, ni poser Dieu comme thèse ou comme thème ; c'est se poser déposé par autrui. Levinas, on le voit, poursuit la réduction du divin que nous avons analysée dans un premier temps : mais alors qu'il s'agissait de limiter la compréhension du concept de Dieu à la signification de son nom, il s'agit cette fois de contester qu'il soit sensé de dire la foi. Les seuls mots où Dieu se dit ne disent pas Dieu mais ma sujétion, Dieu est comme nom expulsé de la phrase qui pourtant en est le témoignage. Levinas ne se contente donc pas de marquer avec prudence la difficulté d'une ontologie de Dieu : il exclut jusqu'au nom auquel celle-ci avait été reconduite par la réduction du divin. On comprend que, dans ce cadre, la question de l'existence de Dieu perde toute pertinence. Cette question n'est pas rejetée parce que nul savoir humain ne pourrait la trancher, mais parce que sa simple position n'a pas de sens, Dieu s'étant déjà retiré du discours qui voudrait le thématiser.

Hors de l'être, hors de toute théologie, Dieu, identifié à la trace qui constitue l'inégalité éthique, paraît devoir peu à peu disparaître comme thème philosophique à l'intérieur du discours éthique. En même temps et *pour les mêmes raisons*, cette dissolution du théologique donne lieu à une interprétation religieuse de la situation éthique qui n'est peut-être pas indispensable à sa juste description.

Tout en respectant l'ordre des significations – d'abord l'éthique, puis le théologique – Levinas paraît en effet s'autoriser parfois d'une formulation directement théologique de certains traits éthiques. Ainsi qualifie-t-il l'obéissance à l'ordre venu de l'autre d'obéissance «à la parole de Dieu»²⁷, comme si autrui ne faisait que répercuter vers moi un commandement dont Dieu en définitive serait l'auteur. La pensée est contrainte à l'impératif catégorique, mais celui-ci ne peut être compris et reconnu que si en lui est entendue l'inspiration d'un Dieu inconnu²⁸. Levinas n'enfreint-il pas ici les critères de validité du recours au théologique qu'il a par ailleurs posés et que nous avons parcourus au début de cette étude ? Est-il équivalent de dire que le religieux

²⁶ *Totalité et infini*, op. cit., p. 340.

²⁷ E. LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 174.

²⁸ Cf. *Totalité et infini*, op. cit., p. III.

n'a de sens que référé à l'éthique et de faire de l'éthique l'œuvre d'un Dieu certes absent, mais dont le nom doit pourtant toujours être proféré? Est-il vraiment nécessaire de remonter à Dieu pour décrire l'obsession par autrui? Bien entendu, même nécessaire, cette remontée à Dieu précède encore l'adhésion positive à la voix qui parle dans les religions positives à «l'enfance de chacun de nous»²⁹ : mais n'est-ce pas déjà aller trop loin, et poser comme tâche philosophique la diction d'un sens de Dieu qui à dire vrai ne modifie pas la structure de la responsabilité éthique? Bien conscient de ces risques, Levinas s'efforce, en d'autres lieux, de limiter la portée de son interprétation théologique de l'éthique : aussi Dieu est-il avant tout une métaphore de la disproportion entre mes droits et mes devoirs³⁰. La seule métaphore possible bien sûr, mais métaphore quand même, et peut-être rien de plus. Plus encore – et là Levinas s'approche d'un thème que nous retrouverons chez Kant – la façon dont Dieu se donne peut désigner la coexistence en moi de l'hétéronomie et de l'autonomie, l'ambivalence de l'élection à la responsabilité, qui doit concilier réceptivité à l'impératif catégorique et volonté d'y répondre librement. Dieu n'est plus ici l'aboutissement nécessaire de toute élaboration philosophique de l'obligation mais, une fois de plus, une métaphore, qui ne signifie rien de plus que cette autre métaphore – celle de «l'inscription de la loi dans la conscience»³¹. Dieu est l'autre nom de la mauvaise conscience³².

En ce singulier balancement entre une élévation religieuse de l'éthique et une réduction de Dieu à la métaphore, nous voyons que le passage au divin n'est pas si évidemment exigé, comme si – c'est ce que nous aimerions indiquer ici en conclusion de notre lecture de Levinas – l'athéisme était une possibilité toujours ouverte pour l'éthique.

L'athéisme dont il s'agit ici n'est pas, bien entendu, négation de l'existence de Dieu, puisque nous nous trouvons dans une configuration conceptuelle où la question de son existence n'a plus de sens. Levinas parle plutôt d'un athéisme métaphysique défini par la séparation entre l'étant et ce qui le constitue en son identité. L'athéisme est en cette acception le fait d'une humanité ayant rompu avec le rapport de participation qui lie encore les religions positives à la divinité, rapport mythique³³ ; il est donc le préalable indispensable à une «foi épurée des mythes, la foi monothéiste»³⁴, qui suppose un individu qui entre en relation à Dieu sans la nostalgie d'une unité perdue. Si de plus, comme la suite de *Totalité et infini* le confirme, la véritable séparation n'intervient que là où l'assimilation du monde au Même est retournée en éthique,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. E. LEVINAS, *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 192 : «À vrai dire, seul Dieu est métaphore suffisante pour dire la disproportion».

³¹ *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 232.

³² Cf. *À l'heure des nations, op. cit.*, p. 129 : «Disproportion dans l'idée où Dieu est entré. Et cela fait une mauvaise conscience».

³³ Cf. *Totalité et infini, op. cit.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*

on comprend que l'athéisme métaphysique est la condition de ce mouvement par lequel Dieu vient à l'idée. La suspension de toute position de Dieu dans l'être est le premier pas d'une foi pratique, au point que «le oui de la foi n'est pas incompatible avec un certain athéisme ou du moins avec une certaine pensée de l'inexistence de Dieu (au-delà de l'être)»³⁵. Et nous sommes reconduits par là à ce qui concluait le premier moment de notre propos : la religion et ses consolations ne peuvent être accordées qu'à ceux qui peuvent s'en passer, qu'à ceux qui, en menant à son terme athée la réduction du divin, auront libéré l'obligation éthique de tout poids ontologique, théologique ou mythique.

3. *Kant et la loi analogiquement divine*

De la recherche d'un sens pour le mot Dieu à son abstraction, de la réduction du divin à la condition d'obligation à sa complète mise entre parenthèses, notre itinéraire, parti de Levinas, nous a conduits aux limites de l'athéisme, une contrée où la religion peut certes subsister, mais pas Dieu, du moins dans la forme que lui accordent généralement les religions. C'est dans le fil de ce mouvement que notre propos devait rencontrer Kant : non seulement, ni principalement, en ce qu'il tente lui aussi une réduction du divin à l'éthique s'accomplissant dans la déduction du théologique à partir de la morale, mais en ce qu'il annonce ou entrevoit la possibilité d'une figure de la religion sans position de Dieu. Il n'est pas question pour lui, ni pour nous, de dénaturer l'idée même du religieux en créant cette obscurité conceptuelle que serait une religion excluant jusqu'au nom de Dieu, mais bien d'évaluer la possible fécondité d'une religiosité, pensée sous le rapport éthique, qui pousserait à son terme l'abstraction du divin que nous avons ici amorcée. Une religion sans être divin, sinon sans Dieu : dans les mots de Kant, il faut se demander «si la religion sans la présupposition de l'existence de Dieu est possible»³⁶.

Avant d'entrer dans le texte de Kant, nous voudrions en marquer brièvement la singularité, notamment en son lien avec les réflexions que Kant développe dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Ce dernier ouvrage se caractérise on le sait par une tentative de rationalisation de la religion, qui a pour fin à la fois de démontrer moralement l'existence de Dieu et de ramener à la raison le contenu de la religion révélée. Cette démarche produit toute une série de restrictions – exclusion partielle de la grâce, contestation de la divinité du Christ, négation de l'utilité du culte – qui sont certes fortes et originales, mais qui n'entrent pas dans le cadre de la réduction du divin que nous avons ici posée. L'*Opus postumum*, en revanche, procède à une véritable neutralisation du théologique, allant jusqu'à penser Dieu comme idée,

³⁵ J. DERRIDA, *Adieu*, Paris, Galilée, 1997.

³⁶ E. KANT, *Opus postumum*, AK XXII, 130 ; trad. Marty, Paris, P.U.F., 1986, p. 181.

laissant en suspens son existence réelle. Kant part ici encore de l'éthique pour penser le religieux : il n'est toutefois plus question de fonder une religion morale, mais seulement d'intégrer le théologique à la définition de l'éthique, sous un mode analogique. Non plus la religion dans les limites de la raison, mais Dieu lui-même reconduit à la raison, réduit à n'être finalement qu'un des moyens pour mieux dire la morale.

La nouveauté de l'*Opus postumum*, eu égard à la théorie kantienne du divin, réside dans le lieu assigné à Dieu. L'accent n'étant pas mis sur la nécessité d'un Souverain Bien unissant moralité et bonheur, Dieu n'est plus pensé comme condition de ce Bien, et démontré en son existence par cette conditionalité ; Dieu n'est plus postulé, mais inscrit – ce qui est tout différent – dans la formulation de l'impératif catégorique. Il n'a donc plus un rôle d'auxiliaire de la morale, destiné à laisser à l'homme sous des lois morales l'espoir d'un bonheur, mais au contraire une fonction d'accentuation de la dureté de l'obligation. Le concept de Dieu prend place dans la description de la situation éthique ; et la religion comme savoir pratique du divin ne peut en conséquence être définie qu'*a minima*, comme «la connaissance de tous mes devoirs comme commandements divins»³⁷. Même si parfois Kant avance certaines formules plus brutales, en faisant de Dieu «le sujet de l'impératif catégorique des devoirs»³⁸, la notion-clé qui ouvre à la compréhension de la religion kantienne est bien le «comme» qui unit Dieu au devoir humain, et dont la nature énigmatique fait la difficulté de cette approche du divin.

Kant s'efforce ici de tenir la balance entre l'autonomie de la morale et la position d'un Dieu, réel ou idéal. Tout se joue donc dans l'articulation du divin aux devoirs humains : Dieu est-il à l'origine de ceux-ci ? Faut-il les déduire de lui ? L'impératif catégorique exige-t-il en son fondement la réalité de Dieu ? À l'ensemble de ces questions, Kant répond par un «comme si», qui désigne la limite entre l'éthique et le théologique tout en marquant leur indissociabilité. D'où deux thèses simultanées : premièrement «l'impératif catégorique ne suppose pas une substance commandant en position suprême qui serait hors de moi»³⁹ ; deuxièmement : «malgré cela, il est à considérer comme provenant d'un être, qui a un pouvoir irrésistible sur tout»⁴⁰. La première affirmation souligne ainsi l'autonomie du moral et la non-nécessité d'un Dieu posé comme être hors de moi ; la seconde au contraire insiste sur la nécessité d'un Dieu en pensée comme origine analogique de l'impératif catégorique. Le concept de Dieu s'impose donc au moment où Kant définit le devoir en son autonomie comme le signe d'une fraction d'hétéronomie, non pas réelle, mais idéale, signe que je ne suis pas l'auteur de la loi que je formule et à laquelle je me sou mets par moi-même. L'*Opus postumum* abonde en formules de ce type,

³⁷ *Ibid.*, AK XXII, 116 ; trad. Marty, p. 170.

³⁸ *Ibid.*, AK XX, 22 ; trad. Marty, p. 209.

³⁹ *Ibid.*, AK XXII, 51 ; trad. Marty, p. 186.

⁴⁰ *Ibid.*

exprimant toutes le balancement, plus ou moins équilibré, entre le rejet de la substantialité démontrée de Dieu et le besoin pourtant de penser les devoirs en lien avec Dieu, un Dieu dont le statut transcendantal devient alors fort difficile à établir.

L'impératif catégorique a bien quelque chose de divin : d'abord, on l'a vu, en ce que je ne puis en être l'origine, mais aussi, et plus mystérieusement, en ce que les sentences de la raison éthico-pratique «démontrent aussi seules la réalité de la liberté»⁴¹. Dans cette formule très serrée, Kant entend que la divinité analogique des devoirs humains réside dans leur lien avec la liberté, dont ils sont la *ratio cognoscendi*. Si Dieu ne peut être considéré comme la raison d'être de la loi, qui est toujours la liberté, il entre pour partie dans sa définition comme raison de connaître, comme marque précisément de l'apriorité de la loi, de sa factualité et de l'incontrôlable nécessité pour la liberté humaine de s'y trouver soumise. Mais, ajoute Kant tout aussitôt, «il n'y a pas de Dieu en substance, dont l'existence est démontrée»⁴², rien n'autorise le passage entre l'idée de Dieu intervenant dans la connaissance de la loi et sa position dans l'existence⁴³. Rien ne justifierait de substituer à une théologie éthique une éthique théologique qui considérerait que les devoirs humains sont *réellement* des commandements divins⁴⁴.

Le «comme» de la définition morale de la religion est donc bien à prendre au sens d'un «comme si». Ainsi Kant précise-t-il que la proposition «Il y a un Dieu» est une détermination de l'action et de «la connaissance de tous les devoirs humains comme (comme si c'étaient) des commandements divins»⁴⁵. Mais ce ne sont pas des commandements divins, ils ont leur consistance propre, et d'eux ne découlent aucune démonstration de l'existence d'un Dieu hors de nous. Que reste-t-il alors du concept de Dieu? Rien ontologiquement. Dieu n'est que l'idée de la déficience de l'homme, pour qui l'obligation est toujours donnée. Ou plutôt Dieu est-il l'idée-limite d'un être qui peut obliger sans être obligé⁴⁶, ce que ne peut jamais l'homme, une idée qui n'a de signification qu'une fois la nature et les conditions du devoir moral élaborées complètement.

Dieu est un être qui n'a que des droits. Dans le langage de Lyotard décrivant le régime prescriptif : Dieu est le seul être qui parle sans être parlé⁴⁷. Mais que Dieu commande – analogiquement bien sûr – ne signifie pas que ces

⁴¹ *Ibid.*, AK XXI, 26 ; trad. Marty, p. 212.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *ibid.*, XXI, 20 ; 207 : «C'est-à-dire à partir de l'idée que nous-mêmes pensons de Dieu on ne peut assurément pas conclure à l'existence d'un tel être, mais cependant argumenter, comme s'il existait.»

⁴⁴ Cf. sur ce point *Critique de la faculté de juger*, AK V, 485 ; P II, p. 1298.

⁴⁵ *Opus postumum, op. cit.*, AK XXI, 30 ; trad. Marty, p. 217.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, AK XXII, 48 ; trad. Marty, p. 184 : «Des êtres du monde peuvent être obligés et aussi en obliger d'autres, mais un être, qui peut bien obliger, mais n'être jamais lui-même obligé, est Dieu».

⁴⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, J.-L. THEBAUT, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 74.

commandements instituent les devoirs humains : il y a bien identité entre commandements divins et devoirs humains, et non déduction de ceux-ci à partir de ceux-là, la divinité étant cause de leur caractère obligatoire. Si Dieu est «un être qui a le pouvoir de commander à tous les êtres raisonnables selon les lois du devoir» ⁴⁸, il ne peut s'absoudre de ces lois comme lois de la raison, qui s'imposent à lui sans être pour lui contraignantes, Dieu les respectant de lui-même. Dieu n'est pas source du devoir, mais figure et idée de la sainteté, parfaite adéquation de l'agir au devoir : il y a des devoirs de Dieu, non seulement en ce que nous devons considérer nos devoirs comme divins, mais aussi en ce que Dieu n'est pas au-dessus des lois de la raison éthico-pratique, ni bien sûr en dessous. Plus justement : ces lois sont en lui. On le voit, Dieu n'apporte rien à la nature de l'impératif catégorique, il n'en constitue pas l'«obligeance» ni n'en fonde la rationalité. L'ordre des raisons va toujours de l'éthique au théologique : et, souligne Kant, «nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais au contraire nous les regarderons comme des commandements divins, parce que nous y serons intérieurement obligés» ⁴⁹.

On peut légitimement se demander pourquoi Kant maintient si fermement la nécessité de ce détour analogique par l'idée de Dieu, alors qu'il paraît avoir relégué au second plan, sinon abandonné, la démonstration de Dieu par les postulats. À quoi peut bien servir Dieu ici ? Soucieux de ne pas ôter à Dieu tout rôle dans son discours, Kant va multiplier les remarques indiquant l'utilité de Dieu pour la morale. On peut distinguer successivement quatre fonctions de la référence à Dieu : une fonction de figuration de la sainteté, une fonction catalytique dans l'énoncé de la loi, une fonction motrice et enfin une fonction qu'on pourrait qualifier de disciplinaire. La formule de la connaissance de tous les devoirs humains comme commandements divins a d'abord pour conséquence de souligner la sainteté et l'inviolabilité de ces devoirs ⁵⁰. Plus encore, l'impératif catégorique exige lui-même d'être dit en ces termes – «prescrire tous les devoirs humains comme des commandements divins se trouve déjà dans chaque impératif catégorique» ⁵¹ – pour que soit affirmée la différence absolue entre ce qui est exigé de moi et ce dont je suis capable. L'idée de Dieu fonctionne ici comme accentuation de l'humilité de l'homme devant la loi ; Dieu est – et par là les devoirs qui sont ses commandements – ce devant quoi «tout genou doit ployer» ⁵². Le vocabulaire paulinien que Kant utilise ici indique que le respect pour Dieu figure analogiquement le respect pour la loi, le détour par le divin accentuant la disproportion éthique, douleur de l'obligation.

L'introduction de Dieu dans la formulation des devoirs humains a également pour effet d'augmenter la force avec laquelle ces devoirs se présentent

⁴⁸ *Opus postumum, op. cit.*, AK XXII, 115 ; trad. Marty, p. 169-170.

⁴⁹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, AK III, 551 ; P I, p. 1375.

⁵⁰ Cf. *Opus postumum, op. cit.*, AK XII, 121 ; trad. Marty, p. 174.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Opus postumum, op. cit.*, AK XII, 121 ; trad. Marty, p. 174.

à la liberté : elle tient fonction catalytique eu égard au pouvoir obligeant des lois de la raison éthico-pratique, non pas en modifiant celles-ci – nous avons vu que la pensée de l'obligation précède toujours l'idée de Dieu comme puissance obligeante par analogie – mais en leur conférant une vigueur supplémentaire⁵³. La troisième fonction du passage au théologique découle très directement de la seconde, puisque le durcissement de la loi qu'elle produit a pour conséquence d'exaspérer l'effet moteur du devoir. Même si Dieu ne devait pas exister, son idée doit être tenue pour une force motrice agissant sur la nature de l'homme⁵⁴. Ce point est dans une grande continuité avec ce que Kant avance par ailleurs, notamment dans *Le conflit des facultés*, de l'utilité des idées de la raison eu égard à l'accomplissement de la moralité : c'est l'influence des idées que la religion exprime qui distingue celle-ci de la morale, différence certes purement formelle, mais qui sépare deux formulations, l'une plus efficace que l'autre, d'un même devoir⁵⁵. Enfin, là aussi sans rupture avec ce qui précède, la référence à Dieu est indispensable à la réalité de l'obéissance des hommes à la loi : sans la position par la raison éthico-pratique d'une idée, fondée subjectivement, de la divinité, «la raison des hommes ne serait pas disciplinée»⁵⁶.

La théorie de la religion élaborée dans l'*Opus postumum* reprend bien des éléments avancés dans les œuvres antérieures. Elle va toutefois plus loin dans le mouvement de réduction du divin, en faisant de Dieu non seulement ni principalement un concept moral déduit des nécessités du Souverain Bien, mais d'abord le principe d'une formulation du devoir qui ne lui laisse qu'une fonction analogiquement créatrice, abstraction faite de son existence. La primauté de la loi condamne le théologique à n'être qu'un outil de sa diction, un rôle que l'idée de Dieu est tout à fait apte à tenir, sans qu'il faille supposer un être tout-puissant hors de moi. Les mots de Levinas desquels nous étions parti – de Dieu qui vient à l'idée – trouvent ici des accents inattendus. Il n'est plus question de trouver la situation où le nom de Dieu puisse signifier, mais, en un geste plus violent peut-être, d'indiquer pourquoi Dieu est Idée, et rien de plus.

⁵³ Cf. *Opus postumum, op. cit.*, AK XXII, 126 ; trad. Marty, p. 178 : «Mais il doit y avoir encore une puissance législatrice, ou du moins doit-elle être pensée, qui donne vigueur à ces lois».

⁵⁴ Cf. *ibid.*, AK XXII, 59 ; trad. Marty, p. 193 : «Les idées de la raison éthico-pratique aussi ont des forces motrices sur la nature de l'homme. Cela veut dire indirectement craindre la divinité.»

⁵⁵ Cf. E. KANT, *Le conflit des facultés*, AK VII, 36 ; P III, p. 837 : «La religion ne se distingue de la morale en aucun point par la matière, c'est-à-dire par l'objet, car elle concerne les devoirs en général, mais sa différence avec celle-ci est purement formelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est une législation de la raison pure pour donner à la morale, grâce à l'idée de Dieu produite à partir de celle-ci même, une influence sur la volonté humaine afin qu'elle remplisse tous ses devoirs.»

⁵⁶ *Opus postumum, op. cit.*, AK XXI, 147 ; trad. Marty, p. 251.

4. *De Dieu qui vient à l'Idée. Ens rationis*

La réduction du divin à une fonction en définitive secondaire dans la formulation des devoirs humains a pour effet de déplacer l'appréhension philosophique de Dieu de sa nature au rapport qu'il peut avoir avec l'homme. La connaissance morale, et donc utile, de Dieu, la seule d'ailleurs qui ne soit pas illusion transcendantale, ne consiste pas à «savoir ce que Dieu est en lui-même»⁵⁷ mais «ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux»⁵⁸. L'idée de Dieu qui s'impose ici, avec la pluralité des rôles que Kant lui assigne, n'est pas l'idée d'une substance particulière qui serait par là démontrée, mais ce qui marque dans la raison humaine la relation à la transcendance de la loi. Certes, «qu'un tel être existe, cela ne peut être nié»⁵⁹ ; mais, précise immédiatement Kant, «on ne peut affirmer qu'il existe hors de l'homme pensant raisonnablement»⁶⁰. La philosophie s'inscrit entre le dehors et le dedans de la raison, ramenant le divin d'une substantialité indûment posée en dehors de moi à «un rapport moral en moi»⁶¹ ; double réduction donc, de Dieu à son idée, puis de l'idée d'un être extérieur à l'idée d'une relation à soi du sujet moral. D'une puissance souveraine, source analogique de la loi, Dieu est reconduit à signifier la discordance morale, qui toujours subsiste quand n'est pas abandonnée l'exigence de la loi. La voix du divin ne dit rien d'autre que «le tourment de la conscience»⁶².

La suspension de la question de l'existence de Dieu, prolongée en une complète mise entre parenthèses de toute considération sur son essence, aboutit à ne laisser du divin que la pure forme du rapport d'une loi transcendante au respect, sans que jamais pourtant cette loi ne doive se référer à une origine réelle extérieure à la raison. Autrement dit : «le côté formel de la loi constitue ici l'essence de la chose même»⁶³, Dieu est l'idée de l'«obligance» de la loi et de son effet, la douleur d'une rationalité réceptive au devoir.

«Il y a un Dieu dans l'âme de l'homme»⁶⁴. La question de savoir s'«il est aussi dans la nature»⁶⁵ n'est en réalité pas pertinente. Le divin mené à son idée trouve son lieu propre «dans l'idée de la relation de l'homme au droit et au devoir»⁶⁶, comme «le complexe de tous les devoirs humains»⁶⁷. Kant procède, on le voit, à une complète identification de Dieu à la raison éthico-

⁵⁷ *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., AK VI, 139 ; P III, p. 170.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Opus postumum*, op. cit., AK VI, 139 ; trad. Marty, p. 170.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, AK XXI, 149 ; trad. Marty, p. 252.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, AK XXII, 128 ; trad. Marty, p. 180.

⁶⁴ *Ibid.*, AK XXII, 120 ; trad. Marty, p. 173.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, AK XXII, 60 ; trad. Marty, p. 194.

⁶⁷ *Ibid.*, AK XXII, 53 ; trad. Marty, p. 187.

pratique ; l'objet de la théologie morale n'est plus alors un Dieu postulé, nécessaire à l'espoir du bonheur, mais un être de pensée qui n'exprime rien de plus que le mouvement par lequel la raison se donne à elle-même sa loi. Dieu n'est que l'idéal d'une autonomie que l'homme n'atteint pas sous cette forme accomplie. Il n'est pas «un être hors de moi» ⁶⁸.

La foi pratique n'a aucunement besoin d'un Dieu réel, elle peut se contenter, bien plus elle *doit* se contenter «de l'Idée de Dieu à laquelle tout effort moral sérieux [...] visant le bien doit inévitablement aboutir» ⁶⁹. Est-ce à dire que Kant, prolongeant l'athéisme métaphysique que nous avons vu apparaître, au terme de la réduction du divin, chez Derrida et un certain Levinas, exclut le fait même de Dieu et le fait même de la religion ? Il serait imprudent de le conclure. On doit bien admettre que si certaines des positions de Kant, notamment l'affirmation récurrente de l'omniprésence de l'idée de Dieu dans la morale ⁷⁰, tendent à faire de la religion le couronnement de l'édifice moral, ces mêmes positions, en mettant l'accent non sur un Dieu réel mais sur son idée, conduisent à une identification complète de la raison pratique à Dieu, qui n'est rien d'autre que la mort du religieux. Reste à l'idée de Dieu d'être «le concept d'un sujet qui oblige hors de moi» ⁷¹ : sujet sans nature, sans essence, peut-être sans existence, sans agir distinct de la sainteté idéale, sans devoirs autres que ceux que la raison lui assigne, à lui comme à nous, sans rapport même à l'homme puisque ce rapport n'est finalement que la relation à soi de la personne sous des lois morales. Dieu comme *ens rationis* ⁷².

Kant ne se contente pas d'une rationalisation de la religion. C'est Dieu lui-même qui se trouve – non sans brutalité – ramené à une Idée. Alors qu'il s'agissait chez Levinas de témoigner de la gloire de Dieu dans et par la condition éthique, il s'agit bien ici, et c'est tout différent, de témoigner de sa dissolution dans cette même condition, pensée par ailleurs en des termes très proches dans les deux cas. Que le nom de Dieu s'impose pour désigner la courbure de l'espace intersubjectif qui me rend responsable d'autrui pouvait se concevoir à l'intérieur d'une forme épurée de la religion, religion sans mythe, dirait Levinas ; mais que Dieu soit réduit à n'être qu'*ens rationis* suppose que l'on renonce absolument à toute religiosité, à tout témoignage, à toute consolation, à tout espoir. Le passage de Levinas à Kant, s'articulant autour du concept d'athéisme métaphysique, n'aura pas été un retour à une conception plus positive et plus traditionnelle de la religion : il aura plutôt consisté en un épuisement progressif de la signifiante de Dieu, en sa désintégration peu à peu en une transcendance analogique qui n'a d'autre fonction que

⁶⁸ *Ibid.*, AK XXI, 45 ; trad. Marty, p. 249.

⁶⁹ *La religion dans les limites de la simple raison*, AK XI, 154 ; trad. Marty, p. 183.

⁷⁰ Cf. *Opus postumum, op. cit.*, AK XXII, 118 ; trad. Marty, p. 171 : «En elle – l'idée de Dieu comme être moral – nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes, poussés par la connaissance de nos devoirs comme commandements divins».

⁷¹ *Ibid.*, AK XXII, 15 ; trad. Marty, p. 201.

⁷² *Ibid.*, AK XXII, 126 ; trad. Marty, p. 177.

d'exacerber la transcendance réelle, celle de la loi. Dieu sans l'être, bien sûr ; mais, avec Kant, Dieu sans autre raison que la raison, sans autre nécessité que celle d'un dire du devoir moral. Et c'est peut-être dans ce devoir, dans cette situation d'obsession par la loi qu'il faut chercher le principe des mouvements de pensée que nous avons suivis ici : la réduction du divin n'est plus alors le fruit prévisible d'une rationalité philosophique plus circonspecte, plus lucide sur la réalité des objets qu'elle se donne au-delà du phénomène, mais la dernière, et non la moindre, des conséquences du traumatisme éthique.

Dieu vient à l'idée, Dieu n'est plus qu'Idée, parce que rien ne saurait ni ne doit amortir l'incise de la loi. L'athéisme métaphysique – sans jamais bien sûr se prononcer assertoriquement sur l'existence ou la non-existence de Dieu – viendra donc toujours, partenaire difficile, accompagner la probité morale, signe de la résistance du devoir à toute ontologie, et à tout discours qui le réintégrerait dans le cours tranquille du bonheur humain.

STUDIA PHILOSOPHICA

Vol. 59/2000

Rédaction : Emil Angehrn/Bernard Baertschi
Éditions Paul Haupt, Berne-Stuttgart-Vienne, 260 p.

In Memoriam

Jeanne Hersch 1910-2000. Von Annemarie Pieper

Jean-Claude Piguet 1924-2000. Par François Félix

Emotion und Vernunft/Émotion et rationalité

R. DE SOUSA, *Deux maximes de rationalité émotive*

A. PIEPER, *Rehabilitierung des Gefühls?*

C. MEIER-SEETHALER, *Gefühl und Urteilskraft. Emotionale Vernunft aus feministischer Sicht*

J.-P. LEYVRAZ, *Petite logique des émotions*

D. PERLER, *Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus*

G. SOLDATI, *Rationalität der Gefühle*

K. PETRUS, *Die Autonomie der Emotionen*

R. POCAI, *Philosophische Deutungen literarischer Beschreibungen von Gefühlen*

CH. TAPPOLET, *Compassion et altruisme*

M. BETZLER, *Moralische Dilemmata und die Rationalität residualer Gefühle*

D. PINKAS, *Réflexions sur l'amour-propre*

Étude critique

G. COSTA, *Machiavel et son mystère. Un dialogue avec Metin Arditi*