Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: Kant : la religion dans le champ de la raison
Autor: Theis, Robert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787293

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: 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 141-152

KANT : LA RELIGION DANS LE CHAMP DE LA RAISON

ROBERT THEIS

Résumé

En partant de l'affirmation kantienne d'après laquelle la religion contient la réponse à la question « que m'est-il permis d'espérer ? », on se propose d'aborder le concept de religion chez Kant en deux temps : d'abord dans le contexte de la philosophie pratique, notamment dans la Critique de la raison pratique*, où il est dit que la morale conduit – voire conduit infailliblement – à la* religion. *On s'interrogera à ce propos sur la teneur sémantique du concept de religion (« la religion de la raison »). Dans un second temps, on abordera le traitement de la religion sous l'angle de la relation plurielle entre raison et religion révélée telle qu'elle se présente dans l'écrit de 1793 sur* La religion dans les limites de la simple raison.

Dans l'introduction à son cours de Logique, Kant résume l'intérêt de la raison humaine ou le champ de la philosophie au sens cosmopolitique dans quatre questions : « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », « que m'est-il permis d'espérer ? », enfin, comme pour en montrer l'unité, dans la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Il assigne à chacune de ces questions un domaine où elle trouve sa réponse spécifique : pour la première, c'est la métaphysique ; pour la seconde, la morale ; c'est la *religion* qui contient la réponse à la troisième question, la quatrième relevant de l'anthropologie [1].

Cette précision nous amène à un premier niveau d'approche systématique du problème de la religion : quel est le *concept de religion* introduit sur la base de la réponse à la question concernant l'espoir ? La question nous renvoie à une configuration inscrite au cœur même de la philosophie pratique de Kant. De la religion déduite dans ce contexte, il est dit que la morale y conduit *infailli-*

[1] *Logique*, *Ak.* IX 25 ; *OP* III 1297. Nous citerons les œuvres de Kant d'après l'édition de la Preußische Akademie der Wissenschaften et succ., *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, de Gruyter, 1902 *sq.* (*Ak.*), le volume en chiffres romains, la page en chiffres arabes. Les traductions françaises sont tirées de l'édition en trois volumes des *Œuvres philosophiques* de Kant, parues sous la direction de Ferdinand Alquié dans la Bibliothèque de la Pléiade (*OP*). La *Critique de la raison pure* sera citée uniquement d'après la seconde édition (*B*).

blement[2]. Il s'agit d'interroger cette affirmation et d'en dégager respectivement la et les significations possibles. Ce sera là l'objet de la première partie de la présente contribution.

En 1793, Kant publie un ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison*. Il en envoie un exemplaire à Carl Friedrich Stäudlin, professeur de théologie à l'Université de Göttingen, en y adjoignant une lettre dans laquelle il note que c'est dans cet écrit qu'il a essayé d'accomplir (*vollführen*) la troisième partie de son plan, à savoir, comme il l'écrit explicitement, résoudre la *troisième* question : « que m'est-il permis d'espérer ? »[3].

Cette remarque au sujet du lien entre espoir et religion est inscrite dans un autre contexte que dans le cas précédent. En effet, ce lien, s'il n'est pas absent dans cet écrit, demeure ténu, en tout cas, secondaire. L'essentiel de l'écrit est ailleurs et concerne l'articulation, l'un sur l'autre, de deux discours, ancrés dans des sources d'origine différente – la raison et la révélation. Ce sera sur les tenants et les aboutissants épistémologiques de cette configuration que portera la seconde partie de la présente étude.

1. La religion de la raison ou la morale conduit à la religion

On sait que l'affirmation centrale de l'éthique kantienne est celle de l'autonomie de la raison pratique et par là également l'affirmation d'une législation inconditionnelle qui s'y enracine et qui trouve sa formulation dans l'impératif catégorique. Celui-ci est à la fois principe de dijudication et principe d'exécution de la volonté.

Si la loi morale constitue ainsi le premier inconditionné pour la volonté, elle n'épuise pas la totalité de cette faculté. En effet, la volonté doit être lue, d'une part certes, en direction de son principe d'exécution, mais elle doit être lue d'autre part, et tout aussi fondamentalement, en direction de ce qui en constitue sa nature profonde, à savoir d'être une faculté des fins[4]. Or, dès l'introduction à la *Critique de la raison pratique*, Kant annonce la couleur : l'objet donné *a priori* à une volonté moralement déterminée, c'est le souverain Bien – le « summum bonum »[5].

Cette notion – souvent considérée dans les études critiques comme un appendice non indispensable de l'éthique kantienne[6] – est, dans le traitement

[2] *Cf. La religion dans les limites de la simple raison*, *Ak.* VI 6 ; *OP* III 18.

[3] Lettre à Carl Friedrich Stäudlin du 4 mai 1793, *Ak.* XI 429.

[4] *Cf. Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut rien*, *Ak.* VIII 279 note ; *OP* III 257 note.

[5] *Cf. Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 4 ; *OP* II 610 *sq.*

[6] *Cf.* toutefois J. R. Silber, « The Metaphysical Importance of the Highest Good in the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy », *Texas Studies in Literature and Language* 1 (1959/1960), p. 233-243 ; Id., « Kant's Conception of the Highest Good as

qu'en fait Kant, hautement complexe. Commençons par en donner une définition :

Le *souverain Bien* est la réunion du plus haut bonheur et du degré le plus élevé de l'aptitude à en être digne[7]. Le bonheur (*Glückseligkeit*) consiste dans « l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté,* et il repose par conséquent sur l'accord de la nature avec le but tout entier poursuivi par cet être, de même qu'avec le principe déterminant essentiel de sa volonté »[8] ; l'aptitude à être digne du bonheur, à son tour, consiste dans la vie vertueuse, une vie menée dans le respect de la loi.

Or, ces deux constituants du souverain Bien, le bonheur et l'aptitude à en être digne, sont, de l'avis de Kant, foncièrement *hétérogènes*. En d'autres termes, leur cohabitation, leur réunion, ne saurait être d'ordre analytique – l'homme vertueux n'est pas déjà par là-même heureux ; l'homme qui recherche le bonheur n'est pas par là-même déjà vertueux. Que la vertu ne puisse produire le bonheur, cela n'est pas absolument impossible, mais ce sera alors de façon accidentelle. En revanche, l'inverse est, aux yeux de Kant, carrément impossible, dans la mesure où des maximes qui placent le principe déterminant de la volonté dans le désir de bonheur personnel ne sont pas du tout morales et ne peuvent pas fonder de vertu[9].

D'où la question lancinante : comment le souverain Bien, ordonné par la loi morale, est-il pratiquement possible ? Mais que signifie dans ce cadre le verbe « ordonner » ? Les formulations de Kant à ce propos ne sont pas sans équivoque. Dans la *Critique de la raison pratique,* nous lisons que la loi morale doit seule être considérée comme le principe qui détermine la volonté à faire du souverain Bien son objet et à s'en proposer la réalisation (*Bewirkung*) *ou* promotion (*Beförderung*)[10].

Comment lire cette thèse, comment comprendre le « ou » dans l'expression réalisation *ou* promotion ? La *Bewirkung* renvoie à une lecture forte, à savoir la production du souverain Bien par la volonté. Mais l'homme vertueux vit dans le monde physique où serait à réaliser ce bonheur, cela sur la base de son être physique, de ses penchants, de la causalité qui règne dans le monde des

Immanent and Transcendent », *Philosophical Review* 68 (1959), p. 469-492 ; K. Düsing, « Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie », *Kant-Studien* 52 (1971), p. 5-42 ; I. Heidemann, « *Das Ideal des höchsten Guts* » *in* : *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*1981*, éd. par I. Heidemann et W. Ritzel, Berlin-New York, de Gruyter, 1981, p. 233-305. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, p. 27; L. Gallois, *Le souverain Bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008; D. Keller, *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen*, Paderborn, Mentis, 2008.

[7] *Métaphysique. L1* (dite : *Pölitz*), *Ak.* 28.1. 337.

[8] *Critique de la raison pratique Ak.* V 124 ; *OP* II 760. La *Critique de la raison pure* (*B* 834) est moins nuancée et s'en tient aux seules inclinations de l'être raisonnable : le bonheur est « la satisfaction de toutes nos inclinations (tant *extensive* quant à leur variété, qu'*intensive* quant au degré, et aussi *protensive* quant à la durée) ».

[9] *Cf. Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 113 ; *OP* II 746.

[10] *Cf. ibid.*, *Ak.* V 109 ; *OP* II 741 (*Beförderung* est traduit ici par « poursuite »).

phénomènes. Or, même en suivant rigoureusement les lois morales, on ne peut pas s'attendre que s'ensuive *avec nécessité* le bonheur dans ce monde, donc qu'il soit *bewirkt*, réalisé au sens d'une causation.

Reste alors à voir s'il n'y a pas un autre chemin à explorer où ce qui est demandé à l'homme « ne serait que » la *condition* de la réalisation, d'une réalisation qui elle, serait à entendre au sens de l'objet d'un espoir raisonnable.

C'est à ce point que s'inscrit la doctrine des *postulats* ou *présuppositions nécessaires de la raison pratique*. En effet, si c'est à l'homme existant dans le monde spatio-temporel de *promouvoir* le souverain Bien et cela sur la base de sa puissance à être vertueux – Kant va jusqu'à dire que la vie vertueuse est le bien suprême (*oberstes Gut*)[11] –, l'accomplissement, ou comme note Kant « was aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme » (« ce qui résulte de ce bien-agir qui est nôtre »)[12], donc la synthèse entre vertu et bonheur, n'est pas ou n'est plus dans notre pouvoir et requiert l'existence de Dieu, dont le concept demeure toutefois singulièrement sous-déterminé dans la *Critique de la raison pratique*. Il y est dit que ce doit être un Être doué d'intelligence et de volonté.

Mais accomplissement où et quand ? Il faut convenir que les textes kantiens à ce propos sont tout sauf clairs et sans ambiguïtés. D'une part évidemment, et c'est la leçon de la *Critique de la raison pratique*, accomplissement dans une *vie future*, d'où le postulat de l'immortalité de l'âme, et, d'ailleurs accomplissement conçu en termes *individuels* : le bonheur est accordé par le scrutateur des cœurs *proportionnellement à la moralité de l'individu*. Mais comment comprendre ceci si d'autre part le bonheur est à entendre au sens d'une *allgemeine Glückseligkeit*, donc en un sens universel ? Le scrutateur des cœurs a toujours en vue le bonheur universel.

Par ailleurs, nous lisons – d'ailleurs bien plus fréquemment – que l'accomplissement, donc le souverain Bien (dérivé) a lieu *dans le monde* (*in der Welt*), mais alors on se heurte à d'autres difficultés, notamment à la nécessité de postuler une immortalité individuelle qui ne se laisse guère penser en termes d'immanence au monde.

Peu importe, que l'on accepte l'une ou l'autre des versions possibles, la réflexion sur le souverain Bien compris comme l'objet complet de la raison pratique débouche sur les postulats de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme comme des conditions, non de la loi morale, mais, comme le note Kant dès la Préface de la *Critique de la raison pratique*, de l'application (*Anwendung*) d'une volonté moralement déterminée à son objet qui lui est donné *a priori*[13]. Il est par ailleurs remarquable que le postulat de l'immortalité sera, chemin faisant, dans les développements de Kant, moins présent.

Qu'est-ce qui s'ensuit de cette reconstruction succincte pour la question de départ, à savoir la déduction de la *religion* dans le cadre de la morale ?

[11] *Cf. ibid.*, *Ak.* V 110 ; *OP* II 742.
[12] *La religion dans les limites de la simple raison*, *Ak.* VI 5 ; *OP* III 17.
[13] *Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 4 ; *OP* II 610.

Il nous semble intéressant de considérer à ce point précis la démarche développée par Kant dans son *Cours sur la théorie philosophique de la religion*, professé en 1783. On constatera en effet qu'il y enracine ce qu'il appelle la «*théologie morale*» dans la configuration précédemment exposée. Nous y rencontrons des développements détaillés sur les principales perfections *morales* de Dieu requises dans le contexte de la question du bonheur octroyé proportionnellement à la moralité du sujet, à savoir la *sainteté, la bonté et la justice*. Ce sont ces propriétés qui constituent ce que Kant appelle le «*concept moral entier de Dieu*»[14].

La loi morale conduit ainsi, sur le vu de ces textes, par le concept du souverain Bien, comme objet et but final de la raison pratique, à la *théologie morale*[15]. Cette conclusion se voit confirmée jusque dans les remarques tardives de *l'Opus postumum*[16].

Or, dans la *Critique de la raison pratique,* nous lisons que «la loi morale conduit, par le concept du souverain Bien, comme objet et but final de la raison pratique, à la *religion*»[17].

À strictement parler, c'est la leçon du *Cours de religion philosophique* qui est cohérente avec les prémisses de l'argumentation kantienne. D'où la question, est-ce que la *religion* dont parle la *Critique de la raison pratique* est identique à la *théologie morale* dont parle le cours de religion philosophique?

À cela, il faut répondre: non, même si elle n'en est pas déconnectée dans la mesure où elle présuppose (implicitement) ce concept moral de Dieu. En effet, à la suite de la citation précédente où Kant parle de la morale qui conduit à la religion[18], nous lisons ce qu'il entend par *religion*, à savoir qu'elle est *la connaissance de tous nos devoirs en tant que commandements divins*. Nous devons considérer les lois de notre volonté comme des commandements de l'Être suprême,

> parce que nous ne pouvons espérer obtenir que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne), et en même temps toute-puissante, le souverain Bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts, et qu'en conséquence nous ne pouvons espérer y parvenir que par l'accord avec cette volonté.[19]

La définition de la religion comme «la connaissance de nos devoirs en tant que commandements divins» est difficile à interpréter. En effet, les devoirs et leur accomplissement, issus sur la base de la seule volonté autonome, reçoivent par là un *nouvel éclairage*.

[14] *Philosophische Religionslehre nach Pölitz*, *Ak.* 28.2.2. 1073; trad. *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, tr. W. Fink, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 148; *cf. Métaphysique L1*, *Ak.* 28.1. 336 *sq.*

[15] *Cf. ibid.*,1012; trad. p. 74.

[16] *Cf. Opus postumum, Ak.* XXII 112.

[17] *Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 129; *OP* II 765.

[18] *La religion dans les limites de la simple raison* dit même «infailliblement», *Ak.* VI 6; *OP* III 18.

[19] *Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 129; *OP* II 765 *sq.*

D'après la *Critique de la raison pratique*, ce dernier ne vient toutefois pas se surajouter aux devoirs, mais est déjà inclus dans l'idée même de la loi morale, *si on la considère du point de vue de l'objet complet de la raison pratique*, donc non seulement du point de vue de son principe d'exécution, mais encore de sa *finalité*. On pourrait dire ainsi que dans l'idée de la loi morale il y a comme un *excès de signification* qui ne se dégage discursivement que dans la mise à jour progressive, dans le geste herméneutique qu'est l'écriture même de la *Critique*, de l'ensemble de la structure de la raison pratique[20]. Dans ce sens, on découvrira que la religion morale est, comme le note Kant dans l'écrit sur la *Religion*, « cachée dans la raison humaine »[21].

Jusque dans les esquisses de l'*Opus postumum*, on retrouve des formulations qui radicalisent cette perspective, notamment quand nous y lisons : « Il y a un Dieu. – Car il y a un impératif catégorique »[22].

Toutefois la formule « en tant que » dans la définition de la religion semble se laisser lire encore d'une autre manière. Dans *Le conflit des facultés* (1798), Kant écrit que la religion peut être considérée du point de vue de la *matière* et du point de vue de la *forme* – une distinction introduite d'abord dans la *Métaphysique des mœurs*[23]. Du point de vue de la *matière*, cela signifie que, quant à son objet, elle ne se distingue pas de la morale, car « elle concerne les devoirs en général »[24]. La différence entre la morale et la religion est purement formelle, c'est-à-dire qu'elle concerne précisément la lecture des devoirs *en tant que* commandements divins[25]. Tout ceci se situe sur la ligne des développements précédents.

Mais il y a dans *Le conflit des facultés* – comme d'ailleurs aussi déjà dans la *Métaphysique des mœurs* – une précision intéressante, laquelle ne concorde pas avec un des axiomes de l'éthique kantienne, à savoir celle concernant la fonction exécutive de la loi morale. C'est la loi morale seule qui est la *Triebfeder*, le mobile de la volonté, ceci sous la forme du *respect*[26].

Or, explicitant le point de vue de la différence formelle entre la religion et la morale, Kant écrit que la religion est une « législation de la raison 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* »[27].

[20] *La religion dans les limites de la simple raison* va au-delà de la leçon de la *Critique de la raison pratique* : « L'accord avec la simple Idée d'un Législateur moral de tous les hommes est [...] identique avec le concept moral du devoir en général » (*Ak.* VI 6 note ; *OP* III 19 note).

[21] *La Religion dans les limites de la simple raison*, *Ak.* VI 111 ; *OP* III 135.

[22] *Opus post.*, *Ak.* XXI 64 ; *cf.* aussi *Ak.* XXII 104 *sq.* ; 106 *sq.*

[23] *Cf. Le conflit des facultés*, *Ak.* VII 36 ; *OP* III 837 *sq.* ; *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, *Ak.* VI 487 ; *OP* III 786.

[24] *Le conflit des facultés*, *Ak.* VII 36 ; *OP* III 837 *sq.*

[25] *Cf. Métaphysique des mœurs*, *Ak.* VI 487 ; *OP* III 786.

[26] *Cf. Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 71 *sq.* ; *OP* II 695 *sq.*

[27] *Le conflit des facultés*, *Ak.* VII 36 (nous soulignons) ; *OP* III 838.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, il est dit que la religion ainsi considérée «*renforce* le mobile moral dans notre propre raison législatrice»[28]. La religion est ici dotée d'une fonction qui rompt en quelque sorte l'architecture même de la raison pratique. Formulation d'ailleurs récurrente chez Kant, dès ses premiers cours d'éthique et que l'on retrouve jusque dans les cours tardifs. Serait-ce à dire qu'il y a trop peu de force pour l'être fini qu'est l'homme dans le principe moral quant au passage à l'acte, quant à la réalisation (*Ausübung*) de la loi morale[29]? Est-ce l'homme courbe, l'*homo incurvatus* dont parle Luther, qui se tient, malgré toute la dignité de la personnalité morale, à l'arrière-plan?

Reste à dire un mot sur le lien entre religion et espoir (la religion comme réponse à la question de ce qu'il est permis d'espérer). La loi morale, on l'aura compris, ne *promet* pas le bonheur, mais, comme l'a montré la reconstruction précédente, elle en justifie l'espoir. Un espoir correspondant aux exigences mêmes de la raison, mais un espoir *dompté*, bridé, pour l'être fini que nous sommes. En cela, la philosophie reste nécessairement en deçà de la religion révélée qui, elle, *promet* le souverain Bien sous la forme ou la figure de l'annonce du règne de Dieu. Quant à une telle promesse, le philosophe doit mettre la main sur la bouche.

2. La relation plurielle entre raison et religion

Tournons-nous maintenant vers un second discours sur la religion dans l'œuvre de Kant. Celui-ci n'est évidemment pas déconnecté par rapport à ce qui vient d'être présenté dans la première partie, à savoir la thèse d'après laquelle la religion dont parle la philosophie est une religion morale, une religion des *devoirs*.

Ce qui est appelé «second discours sur la religion» concerne plus particulièrement la (ou les) problématique(s) liée(s) à la lecture philosophique que Kant entreprend à propos d'un discours religieux bien précis, à savoir le christianisme, dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Une première question à clarifier à ce sujet est la suivante: pourquoi cet intérêt pour la religion chrétienne? Kant ne s'en explique pas dans le texte de 1793. Certes – en quelque sorte *ex post* – nous lirons que la religion chrétienne est la religion naturelle[30], mais ceci n'explique pas tout. Dans la lettre déjà citée à Stäudlin, Kant précise simplement que dans les développements de cet écrit, il s'est laissé guider avec une conscience scrupuleuse (*Gewissenhaftigkeit*) et un véritable respect pour la *religion chrétienne*[31]. S'il est vrai que l'*Achtung*, le respect, est une notion sémantiquement chargée chez Kant, la remarque

[28] *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, *Ak.* VI 487; *OP* III 786.
[29] *Cf. Critique de la raison pratique*, *Ak.* V 137; *OP* II 775.
[30] *Cf. La religion dans les limites de la simple raison, Ak.* VI, 157 *sq*; *OP* III 187 *sq.*
[31] *Cf.* Lettre à Carl Friedrich Stäudlin du 4 mai 1793, *Ak.* XI 429.

demeure quand même vague. Pourquoi se tourner en tant que philosophe vers une religion *positive*? C'est dans les travaux préparatoires à la préface de la première édition de l'écrit de 1793 que l'on trouve quelques indications méthodiquement plus pertinentes à ce sujet.

Si la philosophie (pratique), dans sa partie *pure*, conduit inévitablement aux idées d'une religion en général (*Religion* überhaupt), elle a toujours aussi et nécessairement un pied dans la réalité concrète dans la mesure où la vie concrète est le terrain de l'application des idées pures pratiques. Si donc le philosophe se tourne à ce propos vers une religion positive en laquelle il pense pouvoir montrer le mieux les conditions de réalisation des idées pratiques pour l'examiner et l'évaluer, il ne dépasse aucunement les limites de sa discipline[32], et cela dans la mesure où il traite de cette religion *dans les limites* de la simple raison, c'est-à-dire sous l'angle de la simple raison et de ce qui est accessible dans cette religion moyennant la simple raison (pratique).

Dans *Le conflit des facultés* (1798), nous lisons dans une note de bas de page une précision sur la signification à entendre dans l'intitulé de l'ouvrage: cet intitulé a été formulé à dessein afin qu'on n'interprétât pas le traité comme s'il présentait « la religion en la tirant de la simple raison (*Religion aus bloßer Vernunft*) (sans révélation). Ceci aurait été le signe de trop de suffisance. Ce qu'il se proposait de présenter, c'était ce qui « dans le texte de la religion tenue pour révélée, la Bible, peut être connu aussi par simple raison »[33].

Tout ceci est bien illustré dans l'introduction à la seconde édition de la *Religion*, parue en 1794, où Kant recourt, pour préciser le principe sous-jacent à sa lecture, à la fameuse image de deux cercles concentriques:

> [P]uisque la *révélation* peut bien, à tout le moins, comprendre en soi une *pure religion de la raison*, mais qu'en revanche cette dernière ne peut contenir l'histoire liée à la révélation, je pourrais concevoir l'une comme une sphère plus *large* de la foi, renfermant l'autre en soi comme plus étroite, (donc non comme des cercles extérieurs l'un à l'autre, mais concentriques) et ce serait dans cette dernière que le philosophe, en tant que pur théoricien (s'appuyant seulement sur de purs principes *a priori*), et devant par conséquent faire abstraction de toute expérience, aurait à se tenir.[34]

Restons d'abord sur la trajectoire de cette *deuxième* préface du traité sur la *Religion*. Dans les travaux préparatoires à cette préface, Kant précise qu'il n'est pas question d'enquêter sur la source dans la raison d'une religion positive, mais tout au plus de tirer d'une telle religion, par voie analytique (*nach analy-*

[32] *Cf. Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie*, *Ak.* XX 440.

[33] *Le conflit des facultés*, *Ak.* VII 6 note; *OP* III 806.

[34] *La religion dans les limites de la simple raison*, *Ak.* VI 12; *OP* III 25. *Le conflit des facultés* distinguera à ce sujet dans la Bible elle-même deux éléments d'espèces différentes, l'un contenant le *canon*, la pure foi religieuse, fondée sur la simple raison, l'autre l'*organon*, la foi de l'Église, laquelle requiert une révélation. *Cf. ibid. Ak.* VII 37; *OP* III 838.

tischer Methode), ce que la simple raison peut connaître à partir d'elle-même[35]. Dans la préface retenue pour la publication, le ton est plus prudent ; l'approche est différente. Kant écrit maintenant qu'il *fait abstraction* de la pure religion de la raison (laquelle a une forme systématique) et qu'il entend « *anhalten* », tenir contre – comme on tient un vêtement contre soi devant la glace[36] – la révélation historique de manière simplement fragmentaire les concepts moraux afin d'examiner si ce système historique ne reconduit pas au système de la religion de la raison[37].

L'idée est claire. Ce qui relève de cette dernière, donc d'une religion dans les limites de la simple raison, contient tout ce qui constitue, comme le disent les travaux préparatoires, « *die eigentliche Religion* »[38]. Ce que la religion positive contient *en plus* – sur ce point les travaux préparatoires sont plus explicites que ne l'est la préface publiée –, c'est la dimension représentationnelle, en d'autres termes ce qui permet d'exposer, de rendre visible la religion morale dans la réalité, disons empirique[39].

C'est à partir de là que l'idée des cercles concentriques reçoit un nouvel éclairage : le cercle large porte non seulement sur ce qui échappe à la raison du fait de sa contingence historique, culturelle etc., mais concerne la ou les façons dont la religion de la simple raison peut être rendue intuitivement évidente parmi les hommes. La *Métaphysique des mœurs* dira que la religion positive permet de rendre sensible l'obligation[40]. Dans ce sens, elle serait à envisager comme l'auxiliaire en quelque sorte phénoménal de la religion purement nouménale.

Mais Kant va même jusqu'à envisager la possibilité d'une coïncidence (*ineinander fallen*) des deux cercles[41]. Entendons toutefois correctement ce propos. La Préface publiée précise que « celui qui (sous la direction des concepts moraux) suit l'une ne saurait manquer de suivre l'autre et de s'accorder avec elle »[42]. Il faut toutefois se demander ce que devient, dans ce montage « compatibiliste », l'incontournable système historique de la religion révélée. C'est là évidemment le point crucial, et Kant se voit bien acculé à en neutraliser toute pertinence : « Ce que dit l'histoire [...] importe peu », lisons-nous[43]. Certains récits ont une fonction pédagogique ou de subsidiarité[44] à l'intention de gens ignorants et encore sourds à la religion de la raison.

Parlant, dans la quatrième partie de l'écrit, de la fondation de la véritable Église par le Christ, Kant dira que les dispositions statutaires que celui-ci a

[35] *Cf. Ak.* XXIII 94.
[36] La Pléiade traduit par « considérer ».
[37] *Cf. La religion dans les limites de la simple raison, Ak.* VI 12; *OP* III 25 *sq.*
[38] *Cf. Ak* XXIII 95.
[39] *Ibid.*
[40] *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu, Ak.* VI 487 ; *OP* III 786.
[41] *Ak.* XXIII 95.
[42] *La religion dans les limites de la simple raison, Ak.* VI 13 ; *OP* III 26.
[43] *Ibid., Ak.* VI 159 ; *OP* III 190.
[44] *Ak.* XXIII 91.

introduites ne sont que des *moyens* pour établir cette Église et n'ont aucune valeur contraignante d'un point de vue moral[45]. Concernant le service de Dieu, il remarquera que les observances ou formalités servent de «schèmes» et soutiennent l'attention de l'homme au vrai culte de Dieu[46].

Pour résumer, on constate dans cette Préface une insistance bien nette sur la priorité normative de la religion de la raison par rapport à la religion révélée qu'est le christianisme, qui est une religion complète dans l'exacte mesure où il renferme en lui ce noyau qu'est le cercle de la religion purement morale.

Si nous nous tournons maintenant vers la Préface de la *première édition* de l'écrit de 1793, nous découvrons des réflexions au sujet de la rencontre entre la philosophie et la religion révélée qui s'inscrivent dans un autre débat.

Dans cette Préface, après avoir rappelé les résultats de la *Critique de la raison pratique* concernant d'une part l'autonomie complète de la morale par rapport à la religion, d'autre part le lien entre morale et religion et le rappel de la thèse d'après laquelle la première conduit infailliblement à la seconde, Kant s'interroge sur la *relation* entre ce qu'il appelle la théologie biblique et la théologie philosophique, ce dernier terme étant à entendre au sens d'une *philosophische Religionslehre* au sein de l'université (donc non pas au sens d'une théologie rationnelle comme partie de la métaphysique). Au sein de l'université, c'est-à-dire en tant que science, la théologie biblique relève de la faculté de théologie, la théologie philosophique en revanche de la faculté de philosophie.

Concernant cette dernière, il est affirmé qu'elle ne saurait être soumise à aucune censure, «aussi loin que s'étend sa science»[47]. Si, en revanche, il y avait transgression de la philosophie dans le domaine de la théologie, c'est-à-dire si la philosophie introduisait (*hineintragen*) des thèses dans la théologie biblique, alors il appartiendrait à la censure de la faculté de théologie d'intervenir, et cela sur la base de critères exclusivement scientifiques (et non institutionnels). Voilà pour le principe de la démarcation méthodologique.

Ce n'est pas tant cette division du travail ou, si l'on veut, cette façon de résoudre le conflit des facultés, qui nous intéressera ici, mais plutôt la manière dont Kant envisage, dans cette Préface, ce qu'il appelle un «commerce libre et ouvert»[48] de la philosophie avec la théologie biblique. Que faut-il entendre par là?

Parlons d'abord du commerce «libre» Il y a à ce propos plusieurs aspects à prendre en considération:

La théologie philosophique est en droit, en tant que discipline relevant de la seule liberté de penser, de recourir, *pour appuyer et expliquer* ses propos, à

[45] *Cf. Ak.* XXIII 91.
[46] *La religion dans les limites de la simple raison, Ak.* VI 193; *OP* III 232.
[47] *Ibid.*, *Ak.* VI 9; *OP* III 22.
[48] *Ibid.*

l'histoire, aux langues, à tous les livres y inclus la Bible, sans avoir l'intention de modifier par là le discours pastoral des pasteurs. Dans les travaux préparatoires, Kant légitime cet usage en argumentant qu'il appartient à la philosophie de s'étendre à tout[49], et cela au nom de la seule autonomie de la raison.

De cette liberté de principe inhérente à la philosophie, il faut distinguer – et ici nous en arrivons au point sensible – ce que Kant appelle l'*emprunt*. Notre auteur envisage en effet que la philosophie *emprunte* (*entlehnen*) quelque chose – avouons que la formulation est vague – à la théologie biblique « pour en user selon son dessein »[50]. Ce faisant, il est tout à fait possible que le contenu ainsi emprunté soit *interprété*, à l'intérieur de la démarche philosophique, en un sens non-conforme aux doctrines enseignées dans la faculté de théologie. Concrètement : la philosophie reconduit, dans ce montage, la religion à la morale. C'est ce que fait Kant dans la *Religion* et cela est, épistémologiquement parlant, légitime, même si les théologiens de l'époque lui ont reproché ce qu'ils ont appelé l'accommodation. Comme je l'ai déjà indiqué, le désordre épistémique – Kant parle de l'*Unfug* – surgit là où la philosophie *introduit* (*hineintragen*) *dans la théologie biblique* des contenus conformes à la raison mais, sémantiquement, non nécessairement en accord avec le discours de la théologie qui se prévaut de la révélation ou des confessions de l'Église.

Il y a à propos de ce dernier point à préciser la question principielle de la présence de la raison au sein du discours de la théologie biblique. Le théologien en tant qu'homme de science (disons : en tant que membre de la faculté de théologie) ne peut pas se priver de raison, ne serait-ce que parce qu'il doit rendre raison des contenus doctrinaux de sa foi (la *fides quae*). Or, ce travail de la pensée n'est pas simplement de l'ordre de la cohérence formelle ou logique. C'est bel et bien en un sens « substantiel » qu'il doit faire appel à la raison et donc à des contenus sémantiques *issus de la philosophie*, même s'ils sont réaménagés. Ceci semble aller de soi et toute la tradition de la théologie est là pour le confirmer. Quand Kant prévient qu'on pourrait facilement prévoir de quel côté il y aurait perte au cas où une religion déclarerait la guerre à la raison[51], il a en vue ici certaines tendances au sein du protestantisme de l'époque, notamment celles issues du piétisme qui se réclament de visions intérieures, de sentiments etc.

Parlons maintenant du commerce « ouvert » dans la relation de la philosophie avec la théologie biblique. Celui-ci porte sur les enjeux de l'*Entlehnung* pour la philosophie elle-même. Ces emprunts – et c'est là la signification forte de l'expression – portent sur des contenus que la raison ne génère pas *a priori* de son propre fond. Emprunts fragmentaires sans doute, mais emprunts qui suggèrent précisément que la théologie biblique véhicule, et à travers les récits contingents, à son tour, un surplus sémantique qui est une valeur ajoutée *pour le*

[49] *Ak.* XXIII 431.
[50] *La religion dans les limites de la simple raison*, *Ak.* VI 9; *OP* III 23.
[51] *Cf. ibid.*, *Ak.* VI 10; *OP* III 23.

discours philosophique. Eu égard aux exposés dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, nous pensons ici plus particulièrement à deux thématiques, celle du mal radical dans la nature humaine dont parle la première partie de l'écrit, celle de l'archétype de toute moralité, à savoir le Maître de l'Évangile dont il est question dans la seconde partie, à quoi on pourrait ajouter l'interprétation donnée de l'Église comme communauté éthique dans la troisième partie de l'écrit.

De tout cela résulte que la théorie philosophique de la religion est en premier lieu une *philosophie* de la religion. Si c'est vers la religion chrétienne (biblique) que Kant se tourne, c'est qu'il estime que cette religion « complète », du point de vue de ses principes et du point de vue de ses manifestations phénoménales [52], se rapproche le plus de la religion telle qu'elle se laisse déduire de la raison – d'où le traitement de la religion chrétienne *dans les limites* de la simple raison, un discours qui peut se lire comme une reconduction de la religion à la morale ; l'image des cercles concentriques est parlante à ce propos, point sublime par ailleurs dans la mesure où c'est dans la vie vertueuse que consiste l'ultime destination de l'homme.

Mais dans ce discours se cache encore en quelque sorte – et c'est en cela que me semble résider un intérêt encore à explorer – une autre assertion : à savoir que le discours même de la philosophie pratique et son architecture contiennent de l'impensé que la religion (biblique) permet de dé-couvrir, dans et à travers les moyens langagiers et conceptuels (histoires, représentations symboliques) qui lui sont propres, et qu'elle *donne*, non comme une énigme, mais comme tâche à penser à la raison.

Concluons avec une belle citation de Kant tirée de la *Critique de la faculté de juger*, où nous lisons à propos du christianisme que

> cette merveilleuse religion, dans la suprême simplicité de son exposé, a enrichi la philosophie avec des concepts de la moralité plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là ; et ces concepts, puisqu'ils sont là maintenant, sont *librement* approuvés par la raison et admis comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire d'elle-même. [53]

[52] *Cf. Le conflit des facultés*, *Ak.* VII 44 ; *OP* III 848.
[53] *Critique de la faculté de juger*, *Ak.* V 470 *sq.* note, *OP* III 1282 note.